No decorrer da primeira parte do livro, Mauro Iasi, com competência e segurança teórica, desenvolve a tese central suprarreferida, analisando o processo de mediação entre o particular e o genérico da consciência de classe: parte da sociedade para o ser social enquanto indivíduo e do indivíduo em relação ao grupo como totalização dialética, finalizando com a análise do grupo em relação à classe.

Após concluir a abordagem referente à consciência de classe, Mauro Iasi segue para a segunda parte o livro, que tem por subtítulo "O PT entre a negação e o consentimento". Nesse segundo momento, Iasi reflete criticamente a metamorfose do PT. Mostra que o Partido dos Trabalhadores, no momento de sua fundação, nasceu negando a ordem do capital; mas em seguida, no decorrer do processo histórico de sua consolidação como partido político, construiu uma burocracia estruturalmente idêntica, *mutatis mutandis*, aos outros partidos, amoldando-se, paradoxalmente, à ordem do capital, tomando a conformação de partido da ordem, na feliz expressão de Florestan Fernandes. O PT seria hoje mais um partido neoliberal da ordem do que um partido da transição socialista que visa transformações revolucionárias.

As metamorfoses da consciência de classe é um livro instigante e atual, que possibilita apreender as aventuras da dialética e seus paradoxos: da negação à conformação à ordem social, tendo como fio condutor a complexa questão da consciência de classe como categoria teórico-analítica.

SEDI HIRANO | FFLCH-USP

REVOLUÇÃO BRASILEIRA EM DEBATE

Compreender o complexo processo de formação e desenvolvimento da consciência de classe é um dos desafios mais difíceis do marxismo, desde o clássico livro História e consciência de classe, de Lukács. Mauro Iasi tem sido, dentre nós, um estudioso do tema. Seu livro anterior – O dilema de Hamlet, o ser e o não ser da consciência – já demonstrava a sua forte capacidade analítica para uma melhor compreensão da questão. Seu novo livro, As metamorfoses da consciência de classe, dá continuidade a esse empreendimento, centrando seu novo estudo na trajetória da militância que dedicou toda uma vida para a construção do Partido dos Trabalhadores, para vê-lo desmoronar como um "partido da ordem" (Marx).
A inteligência e a militância de Mauro Iasi o qualificam para ajudar nesse importante debate.

RICARDO ANTUNES| UNICAMP

O livro de Mauro Iasi é, sem dúvida, uma das mais ousadas contribuições já produzidas para o estudo do PT, justamente porque disseca sua trajetória política à luz de uma análise primorosa do movimento da consciência de classe. Movido por uma paixão militante, marca distintiva dos pensadores-militantes da tradição marxista, somada a um sólido rigor científico, o autor oferece uma ferramenta teórico-política imprescindível para aqueles que travam a luta contra o sistema sociometabólico do capital, com o objetivo de superá-lo em direção à construção de um modo de produção comunista. Por isso, um livro de leitura obrigatória para os que estudam os temas abordados, mas também, e sobretudo, para os militantes dos diversos movimentos sociais comprometidos com a transformação revolucionária do capitalismo.

PAULO TUMOLO | UFSC e 13 de Maio – NEP

O livro de Mauro Iasi chega em boa hora. Num momento em que alguns setores da intelectualidade abandonam as categorias explicativas marxianas, rendidos ao empiricismo e às abordagens neopositivistas, Iasi corajosamente enfrenta a questão da consciência como resultante de uma subjetividade determinada pelas relações sociometabólicas do capital, o que implica, também, discutir a construção da consciência social na órbita das determinações de classe e de suas contradições.
Essa lógica informa sua análise da processualidade que culmina na crise do Partido dos Trabalhadores, indo para além dos meros elementos factuais e do senso comum.
De modo que este é um trabalho essencial para os que desejam compreender seriamente o significado da crise do PT e os novos rumos que se abrem para a esquerda brasileira.

ANTÔNIO CARLOS MAZZEO | UNESP

ISBN 978-855310491-8
9 788553 104918

AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

MAURO IASI

LUTAS ANTICAPITAL

3ª edição

MAURO IASI

AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

O PT ENTRE A NEGAÇÃO
E O CONSENTIMENTO

LUTAS ANTICAPITAL

A reflexão teórica e crítica, conceitual e metodológica, sobre a consciência de classe, que sempre ocupou um lugar de destaque nos clássicos da sociologia moderna e contemporânea, notadamente da corrente marxista e neomarxista, parecia que seria inexoravelmente varrida do campo das investigações acadêmicas, devido à onda avassaladora do pensamento neoliberal e do avanço do processo de globalização a partir da década de 1980.

Pareceu, por alguns momentos, que a hegemonia conservadora passaria a ocupar, definitivamente – e, portanto, de modo monopolístico – o pensamento social, econômico, político e cultural, tornando-o globalizado, sem deixar nenhum espaço alternativo para outras correntes de reflexão teórica como modelos de interpretação crítica dos acontecimentos do mundo contemporâneo, tanto da perspectiva regional quanto da global.

No livro *As metamorfoses da consciência de classe*, Mauro Iasi retoma, com profundidade e refinamento teórico, o tema da consciência, que já foi objeto de análise e interpretação em sua dissertação de mestrado. Neste livro, o autor procura deslindar a complexa questão sobre o lugar ocupado pela consciência de classe: se ela tem moradia na particularidade do indivíduo ou na generalidade da classe. Para Iasi, o problema da consciência encontra-se no intrincado fluxo de mediações articuladoras das determinações particulares e genéricas que compõem o movimento alimentado pelas relações de produção entre o capital e o trabalho, constituindo o ser social. É dentro desse quadro complexo de relações sociais que a consciência desponta, ora como consciência do indivíduo, ora como expressão sintetizadora do ser social de grupo, para depois se configurar como classe, assumindo, em vários momentos históricos, diferentes formas de consciência de classe, ambicionando a universalidade.

AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

O PT entre a negação e o consentimento

Mauro Luis Iasi

Mauro Luis Iasi

AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

O PT entre a negação e o consentimento

3ª edição
LUTAS ANTICAPITAL
Marília/SP – 2023

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Hideyshi Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Claudia Sabia (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University – Estados Unidos), Édi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Maurício Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes
Capa: Caio Martins
Revisão: Geraldo Martins
Revisão técnica: Victor Neves
Conselho da Coleção: Caio Martins, Isabel Mansur, Mauro Iasi, Victor Neves

---

Iasi, Mauro Luis.
I11m As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento / Mauro Luis Iasi. 3. Ed. – Marília : Lutas Anticapital, 2023.
620 p.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-53104-91-8

1. Partido dos Trabalhadores (Brasil). 2. Consciência de classe. 3. Ciência política. 4. Partidos políticos. I. Título.

CDD 329

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno
CBR 8/8211 FFC – UNESP – Marília

3ª edição: junho de 2023

Editora Lutas Anticapital
Marília –SP
editora@lutasanticapital.com.br
www.lutasanticapital.com.br

Além desta estrela, pensei, nada existe
E ela está tão devastada
Ela é somente nosso abrigo, e
Olha só o aspecto dele!
Bertolt Brecht

— Você já ouviu falar em "Kanjo"?
— Kan significa escudo e representa
o soldado! Jô é castelo...
— Exatamente! O soldado é o castelo...
— Este é o modo de ser do vassalo leal.
Embora seu castelo esteja condenado,
o soldado jamais abaixa o escudo,
mas compartilha do destino de seu lar (..)
este é o modo de ser do guerreiro.
Koike e Kojima (Lobo Solitário)

SUMÁRIO

Nota Editorial 9

Apresentação da Coleção "Revolução Brasileira em Debate".....11

Prefácio à Primeira Edição: A consciência de classe entre a negação e o consentimento | *Ricardo Musse* 13

Apresentação à Primeira Edição | *Mauro Iasi*.....19

Prefácio à Terceira Edição:
As Metamorfoses no fluxo do tempo | *Victor Neves*.....25

PARTE I
AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

1. Caminhando para todos os lados do finito 43

2. O processo de mediação particular e genérico da consciência de classe 93

3. Da sociedade ao ser social como indivíduo 141

4. Do indivíduo ao grupo como totalização dialética 243
   4.1. A práxis individual e o grupo
   4.2. Freud e o fenômeno grupal
   4.3. Sartre e o processo dialético de totalização por meio dos grupos: a serialidade, o grupo em fusão, a fraternidade-terror, o grupo organizado, a instituição, a burocracia e o retomo à serialidade

5. Do grupo à classe 339

PARTE II
O PT ENTRE A NEGAÇÃO E O CONSENTIMENTO

6. As metamorfoses do PT (1980-2002) 383
6.1. Primeiros passos: dos documentos preliminares ao Manifesto de Fundação (1979/1980)
6.2. Do 1º Encontro Nacional até o 4º Encontro Nacional: caracterizando a sociedade brasileira e buscando um caminho
6.3. O 5º Encontro e a definição da Estratégia Democrático-Popular
6.4. O 6º Encontro (1989) e o Programa de Ação de Governo: o longo prazo chegou mais cedo...
6.5. O 7º Encontro (1990) e o início da inflexão moderada
6.6. O I Congresso do PT (1991)
6.7. O 8º Encontro Nacional e a Revolução Democrática e Popular: uma inflexão à esquerda no curso de uma trajetória à direita
6.8. A retomada da moderação e o caminho para a vitória presidencial em 2002: do 10º ao 12º Encontros Nacionais

Considerações finais:
O PT entre a negação e o consentimento 543

Bibliografia 595

NOTA EDITORIAL

Temos aqui a reedição de um livro que não foi reimpresso desde sua segunda edição, em 2012 (a primeira edição é de 2006). Ela conta com minucioso trabalho de revisão textual, complementado com revisão técnica e ajustes, decorrentes da confrontação entre o texto final, o texto original e a segunda edição da publicação.

Tais intervenções se fizeram necessárias, a princípio, porque a editora Expressão Popular, em que o livro foi originalmente publicado, e que gentilmente nos autorizou a republicá-lo, não foi capaz de localizar os originais em seus arquivos. Por isso, tivemos que partir do texto da tese de doutorado de Mauro Iasi, da qual este livro é derivado, para a republicação.

O trabalho editorial realizado foi o seguinte:

1. Geraldo Martins: detalhada revisão da tese de doutorado, a partir do original cedido pelo autor;
2. Victor Neves: confrontação do texto revisado da tese com a segunda edição do livro, corrigindo as diferenças entre os dois; revisão técnica, retificando pequenas imprecisões presentes nas primeiras edições – que vinham, em alguns casos, da própria tese original (nesses casos, as correções foram feitas com o aval do autor); pontual reorganização e homogeneização das notas e referências ao longo do texto;
3. Geraldo Martins: revisão textual do material final, em parceria com a equipe de diagramação da editora.

Esta edição, diferentemente das duas anteriores, é lançada pela editora Lutas Anticapital e integra a coleção "Revolução Brasileira em Debate". Por isso, encontra-se nela uma *Apresentação da coleção*, escrita por Caio Martins e Mauro Iasi em 2019, publicada em todos os títulos da coleção e assinada coletivamente por nosso Conselho.

Ela difere das anteriores, também, devido à inclusão de um novo *Prefácio*, em que Victor Neves avalia a originalidade e a atualidade do livro.

Em nome do Conselho da Coleção "Revolução Brasileira em Debate", agradecemos à editora Expressão Popular e a Geraldo Martins, sem cuja generosidade esta edição não teria sido possível. Agradecemos ainda à editora Lutas Anticapital por ter abraçado conosco, desde o início, o projeto da coleção – e, agora, o da reedição deste livro fundamental.

Victor Neves e *Caio Martins*
Vitória e Rio de Janeiro, março de 2023

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO "REVOLUÇÃO BRASILEIRA EM DEBATE"

A coleção *Revolução Brasileira em Debate* chega ao público apresentando obras que abordam as controvérsias teóricas, estratégicas e táticas das lutas de classes no Brasil na sua atualidade. Em seus volumes, serão apresentadas criticamente as histórias de diversos movimentos sociais particulares, das lutas de classes em geral e das teorias que buscam explicá-las a partir de sua historicidade, em conexão com a totalidade social. A diversidade de temas e questões abordadas encontrarão, por outro lado, seu eixo central e comum na busca de uma estratégia para a transformação socialista em nosso país, a partir da apropriação crítica de nosso passado recente.

Os trabalhos que nossa coleção agora disponibiliza iniciaram há mais de uma década com as reflexões junto ao Núcleo de Educação Popular – 13 de Maio (NEP). Os diferentes temas em exame foram posteriormente aprofundados em diversos programas de pós-graduação e núcleos de pesquisa em todo o país.

Nenhum momento seria mais propício para este tipo de abordagem em que se entrelaçam teoria e política. Vivemos o fim de um ciclo histórico e o esgotamento da estratégia que predominou no período mais recente, com todas as graves consequências que presenciamos. Isso tem contribuído para que a classe dominante estabeleça sua hegemonia, retirando e destruindo direitos duramente conquistados pela classe trabalhadora brasileira, agravando sua condição de vida.

Para reverter esse quadro, superar as experiências do passado e empreender um novo ciclo de lutas, torna-se imprescindível o conhecimento profundo de nossa história recente. É necessário um inventário. Somos legatários de uma experiência e de um conjunto de verdades consagradas que precisam ser inventariados, revisitados, problematizados e criticados na teoria e na prática. É por isso que a história de cada luta, de cada teoria, de cada intelectual, de cada tese convictamente defendida no

passado serão tratadas no presente com o mais profundo rigor teórico e crítico.

Assim, ao reunir trabalhos de jovens e promissores intelectuais àqueles de pensadores já conhecidos do grande público, o objetivo desta coleção é um só: subsidiar o debate sobre a revolução brasileira, inventariar o passado para rein-ventar o futuro.

Conselho da Coleção
"Revolução Brasileira em Debate"

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

A consciência de classe entre a negação e o consentimento

As metamorfoses da consciência de classe trata de um dos fenômenos mais enigmáticos e polêmicos da história recente: a trajetória do Partido dos Trabalhadores. A controvérsia, ainda em andamento, atesta a dificuldade em encontrar explicações para a oscilação que levou um movimento político, organizado pelos setores mais combativos do operariado, com forte teor anticapitalista e projeto assumidamente socialista, a se tornar um dos baluartes do capitalismo no Brasil.

Mauro Iasi descarta as explicações convencionais e generalizantes desse fenômeno: seja a tese, de extração trotskista, que atribui a responsabilidade unicamente à ação pessoal e moral da elite dirigente, a teoria da "traição das direções" que pressupõe que a classe operária esteja sempre propensa à revolução; seja o ponto de vista oposto — na verdade apenas o outro lado da mesma moeda —, atualizado, entre nós, por Jacob Gorender, com a afirmação de que o "proletariado é ontologicamente reformista". Na perspectiva de Iasi, a trajetória do PT deve ser compreendida como fenômeno social em sua singularidade, ou seja, por meio de suas mediações concretas no interior da sociedade capitalista.

A originalidade do livro, no entanto, não se assenta apenas na premissa de que se trata de um fenômeno que exige uma explicação particular, mas no viés e no teor da interpretação que apresenta. Iasi propõe-se a compreender as oscilações do PT a partir dos movimentos da "consciência de classe". Com pleno domínio teórico e uma vivacidade impressionante, atualiza, assim, a vertente marxista que apresenta a dinâmica social como expressão da luta de classes, isto é, como resultante do conflito entre burguesia e proletariado.

Os desdobramentos e os diferentes momentos da consciência de classe corporificada no partido são examinados a partir das resoluções do PT, um arco que abrange desde as declarações preliminares ao "Manifesto de Fundação" até a "Carta aos Brasileiros" e os programas da campanha que elegeu Lula presidente em 2002. A análise desses documentos, ao contrário do juízo que tende a desconsiderá-los como meras "cartas de intenções", possibilita o acompanhamento, mesmo que em um registro próprio, da inflexão que levou o partido da negação ao consentimento.

Esse exame torna visível, por exemplo, as mudanças terminológicas que estão na base da construção da auto-imagem do partido. Organizado a partir das lutas concretas, sindicais, como um movimento político de afirmação da independência e autonomia da classe operária, o PT apresenta-se, inicialmente, como representante da "classe trabalhadora"; depois, do conjunto dos "trabalhadores", em seguida, do "povo"; e, por fim, dos "cidadãos". A passagem da "classe" à "nação" atesta a prevalência da estratégia do "gradualismo reformista" e a subordinação à tática eleitoral, que redefiniram o horizonte social, político e econômico do projeto partidário. Na fórmula sarcástica de Iasi, passou-se de um programa assentado na "nacionalização dos meios de produção" à proposta de uma "nacionalização do consumo".

Da análise desses documentos, Iasi também desentranha indicações acerca da reorientação das formas de organização da vida partidária, como a substituição dos procedimentos da democracia direta pelas regras da democracia representativa, o fechamento dos espaços democráticos de dissenso, a burocratização e até mesmo a submissão das instâncias partidárias a estruturas paralelas de poder.

A moldura histórica desse "amoldamento e conformação da classe nos limites da ordem do capital" tem duas dimensões: o êxito da reestruturação produtiva empreendida pelo capital a partir dos anos 1980 e a ruína das tentativas de transição socialistas na década seguinte, cujo marco maior é o desmoronamento da URSS. Essa dupla derrota, no chão das fábricas e nas experiências políticas ensaiadas por comunistas

ou socialdemocratas, inverteu completamente a compreensão da conjuntura por parte da classe operária. Passou-se, em poucos anos, da "consciência da possibilidade de vitória" à "consciência da impossibilidade da ruptura".

Mas é exatamente esse movimento da consciência que cabe explicar, escapando dos esquemas deterministas comuns à economia, à sociologia e à historiografia predominantes. Para tanto, Mauro Iasi retoma e refina, ao longo da primeira parte do livro, os instrumentos teóricos necessários à compreensão conceitual da "consciência de classe". Os modelos analíticos prevalecentes no atual ambiente acadêmico são de pouca valia, já que tendem a deslocar sua atenção das "classes" para os "atores", da "consciência" para a "identidade", atribuindo intencionalidade e sentido apenas aos "indivíduos", o que leva ao descarte, sem mais, das tentativas de apreensão de "totalidades". Iasi recorre então ao aparato conceitual desenvolvido ao longo da história do marxismo por Antonio Gramsci, György Lukács e Jean-Paul Sartre.

A definição pioneira de "consciência de classe" desenvolvida por Lukács no artigo homônimo, de 1920, coligido em *História e consciência de classe*, complementada pelos conceitos de "hegemonia" e "senso comum" desenvolvidos por Gramsci nos *Cadernos do cárcere*, adquire uma nova configuração ao incorporar a teoria dos "grupos" ensaiada por Sartre em *Crítica da razão dialética.*

Esse arsenal teórico permite a Iasi recuperar as mediações dialéticas existentes entre as dimensões da objetividade e da subjetividade, presentes na obra de Marx e Engels e desarticuladas pelo marxismo vulgar. O proletariado passa a ser concebido simultaneamente como uma classe do capital e como uma classe contra o capital. O consentimento e a negação são, por conseguinte, possibilidades em aberto, sujeitas às mediações da prática social.

A ação humana, concebida como práxis livre, acaba desencadeando uma dinâmica própria. Primeiro, o indivíduo liberta-se da sua "conformação em cápsulas individuais que velam o caráter social do ser" e insere-se no grupo. Sua ação, no entanto, como membro do grupo ou da classe, logo se

objetiva, institucionalizando-se seja como "burocracia" conformada à ordem do capitalismo, seja como "ruptura revolucionária". A construção histórica passa a depender assim tanto dos condicionantes objetivos quanto da ação cotidiana dos seres humanos.

À consciência do indivíduo, mas também da classe, surge inicialmente como "consciência social herdada, inercial, resultante de uma certa ordem social de relações que se instituíram sob a forma de valores, juízos, concepções de mundo, partilhadas por aqueles que convivem numa certa época". A singularidade própria a cada consciência cristaliza-se ainda mais na peculiaridade de seus desdobramentos, no modo como ela age e reage diante da conformação social do mundo. Afinal, os seres humanos (e os partidos políticos) não encaram o mundo apenas como uma configuração preexistente, mas como um "projeto".

As metamorfoses da consciência de classe não se contenta em apresentar e desenvolver teoricamente a dialética da práxis humana na construção histórica, resgatando suas diversas instâncias em uma tipologia. Por meio da análise de uma série de entrevistas, cujo conteúdo impressiona por sua capacidade de revelar as contradições da consciência social, Iasi mostra como a negação e o consentimento coexistem enquanto possibilidades concretas para a classe trabalhadora no Brasil.

É a partir dessas balizas, da reconstrução da teoria marxista sobre a "consciência de classe" e do resgate das determinações principais do conceito de "classe" na obra de Marx, levados a cabo na primeira parte do livro, que Mauro Iasi apresenta seu diagnóstico e veredicto acerca das metamorfoses do Partido dos Trabalhadores.

O balanço do projeto histórico do PT resume, assim, não uma trajetória predeterminada, que haveria de se desenvolver naturalmente, mas congrega em si as oscilações da consciência da classe operária que se move entre a negação e o consentimento. Iasi reconhece que o "apagamento de sua feição socialista" não se explica, por exemplo, apenas pela lógica inerente aos partidos socialdemocratas, por mais que haja

similitudes entre seu percurso e a dinâmica da socialdemocracia europeia, tal como dissecada por Adam Przeworski. A experiência social do PT desenvolveu-se em outra época, sob as restrições de outro contexto histórico, o que fica patente quando se mira a política econômica de agora e a de antes.

Mas, uma vez feitas tais ressalvas, transparece uma grande similitude. A integração do proletariado, seu "amoldamento ao capital" como Iasi gosta de frisar, desenvolveu-se a partir da conversão de um projeto socialista em uma política pautada por uma visão de mundo completamente distinta. É verdade que uma grande parcela dos quadros do PT — em especial os políticos profissionais, os dirigentes do aparato partidário e mesmo os sindicalistas — se alçou a uma nova situação social. Mas isso importa pouco; o decisivo é que o novo projeto do partido repercute a hegemonia da perspectiva que privilegia a nação em lugar da classe, o consenso e a conciliação em vez do conflito entre o capital e os trabalhadores. Como bem lembra Iasi, tais características Marx, já em 1852, destacara como próprias da prática política e da visão de mundo da pequena burguesia.

Ricardo Musse
sociólogo, professor da FFLCH – USP

APRESENTAÇÃO À PRIMEIRA EDIÇÃO

O futuro só se torna respirável
quando transgredimos alguma ordem.
Mario Benedetti

Este livro, em que se cruzam tantas histórias, tem ele próprio sua história. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que é uma continuidade direta do esforço de pesquisa e estudo que se inicia na coleta de histórias de vida e militância junto ao programa de educação popular do Núcleo de Educação Popular (NEP) 13 de Maio desde 1987, passando pelas primeiras sistematizações no livro *Processo de consciência*[1] e nos estudos de mestrado publicados com o título *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*[2], até os estudos da tese de doutorado no Programa de Sociologia da USP, resultando no trabalho que a Editora Expressão Popular agora publica.

O tema que me impulsionou nesses quase 20 anos de estudo foi o da consciência, mais precisamente do movimento da formação da consciência e da possibilidade de rompimento com as amarras que prendem nossas mentes à reprodução da ordem que nos conforma. Cada militante que encontrei em todos esses anos foi, para mim, a prova viva de que é possível mudar o mundo, de que a sociedade capitalista continua produzindo seus coveiros nos quais brotam sempre renovados os germes de uma nova consciência.

Em nossos movimentos, no entanto, estamos sempre diante de ciclos que vão desde um momento inicial de alienação até a constituição de formas coletivas de luta, que buscam se organizar e que acabam por se institucionalizar e se

[1] O ensaio *Processo de consciência* foi publicado pelo CPV, São Paulo (1999, 2001) e pela Germinal, Paraguai (2004). Foi reeditado pela Expressão Popular no livro *Ensaios sobre Consciência e Emancipação*.
[2] IASI, M. *O dilema de Hamlet, o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2004.

burocratizar, levando-nos novamente à alienação. Seriam esses ciclos naturais? Seria esta a mesma causa dos ciclos históricos que marcam a história da rebeldia dos trabalhadores: lutar contra a ordem para depois se amoldar novamente?

Em nossos estudos, buscamos compreender que essa aparente circularidade só pode ser entendida se incluirmos o fenômeno da consciência no conjunto das relações que determinam o ser social e as classes.

A grande polêmica que envolve esse tema diz respeito à característica da consciência de classe dos trabalhadores como consciência de uma acomodação à ordem social estabelecida, ou, ao contrário, como negação da ordem, apontando para a transformação social. Ao mesmo tempo, alguns estudiosos procuram entender a consciência como fenômeno individual, enquanto outros buscam suas determinações nas formas coletivas do grupo até a classe. Para nós, a consciência é um movimento, um fluir que encontra diferentes mediações que se expressam em diferentes formas em constante mutação.

Desde a formação da consciência nos indivíduos moldados por uma determinada forma social estabelecida, já se manifesta o caráter de síntese de muitas determinações, tanto objetivas quanto subjetivas, cujo resultado são os diferentes momentos da consciência como senso comum dos indivíduos serializados; como revolta diante das injustiças e contradições que cada um enfrenta no curso de sua vida; como identidade grupal que se forma quando, em determinadas situações, conseguimos ver no outro nossas próprias dores e esperanças; como consciência de classe em si na luta pela afirmação de seus direitos e necessidades; até a possibilidade de expressão como consciência de classe para si, que afirma um projeto histórico com autonomia e independência.

As mutações da consciência fazem com que muitos considerem cada um de seus momentos como formas definitivas, de maneira que, para alguns, a consciência dos trabalhadores está condenada ao senso comum, ou, para outros, destinada inevitavelmente a expressar uma consciência revolucionária. Procuramos entender o movimento da consciência como expressão do movimento da própria classe,

pois ela mesma não é um ser fixo e dado de uma só vez. As classes não se definem apenas pela posição objetiva no seio de certas relações de produção e de formas de propriedade, mas, na concepção de Marx, as classes se formam e se constroem em permanente movimento de negação e afirmação, ora como indivíduos submetidos à concorrência, ora como órgãos vivos do capital em seu processo de valorização, ora como personificação de interesses de classes em luta, ora como aspectos subjetivos da contradição histórica entre a necessidade de mudar as relações sociais e a determinação das classes dominantes em mantê-las.

Partindo dessa perspectiva, o destino da consciência está inevitavelmente ligado ao destino da classe: se esta consegue, em seu processo de formação, se constituir na luta de classes como uma força autônoma, pode produzir momentos de consciência de classe que expressam tal autonomia; se a classe consegue em sua ação superar a sociedade do capital, pode gerar as bases para uma nova consciência; mas se a classe sofre uma derrota, se politicamente não consegue ir além dos limites do sociometabolismo do capital, a consciência acompanha o acomodamento, refluindo e se desconstituindo novamente em alienação.

O livro *As metamorfoses da consciência de classe* divide-se em duas partes: na primeira parte, um estudo teórico sobre as mediações que encontramos nos diferentes momentos do movimento da consciência, desde sua formação nos indivíduos, no processo grupal, na conformação da classe e na possibilidade de constituição da classe como um sujeito histórico; na segunda parte, um estudo de caso que busca ilustrar o movimento teórico analisado através da trajetória que levou o PT da negação ao amoldamento à ordem que esperava superar em sua origem.

O leitor que assim desejar poderá se dirigir à segunda parte, na qual encontrará uma descrição do movimento que levou o PT da origem socialista até a acomodação atual. O estudo de caso a respeito da trajetória do PT se deu a partir da pesquisa das resoluções e dos documentos partidários desde os

momentos anteriores à fundação, em 1980, até o 12º Encontro Nacional, em 2002.

No entanto, se o leitor, além de conhecer essa trajetória, desejar compreendê-la, seria aconselhável voltar à primeira parte do trabalho e se permitir trilhar um caminho mais longo e árduo, mas que fornece as peças teóricas para entender o movimento da consciência de classe, no qual o PT é somente um episódio. Por maior que seja a importância da análise do PT, ele é apenas uma etapa de uma longa jornada que não começou hoje e que, felizmente, seguirá adiante.

A ofensiva pós-moderna que se impôs no mundo acadêmico, bem como seus reflexos no campo prático da política, tenta mandar para o exílio certos temas, entre eles os da formação da consciência de classe, da força explicativa do conceito de classes, assim como da centralidade do trabalho. O presente livro é uma resistência contra essa tendência, construído a partir de todas as regras do universo acadêmico, com o rigor e a objetividade necessárias, mas com a paixão e o compromisso que estão costurados em mim, impossibilitando qualquer tipo de neutralidade. Como disse Silvio Rodriguez em uma de suas canções: "romântico, pelo menos até o fim... imposmodernizavel".

Muitas são as pessoas que tornaram possível este estudo e são seus cúmplices. Primeiro, os companheiros e companheiras que emprestaram suas trajetórias de vida para servir de matérias-primas das reflexões teóricas que desenvolvemos; centenas de depoimentos, muitos dos quais não entraram diretamente no texto final, mas contribuíram muito para que fosse possível construir nossa análise sobre o movimento da consciência. Mais uma vez, os companheiros do Núcleo de Educação Popular 13 de Maio foram fundamentais para garantir a publicação através de iniciativas individuais e dos movimentos e entidades que partilharam em todos esses anos nossa jornada de educação popular. Gostaria de agradecer também ao camarada Scapi, à minha grande amiga Leo, pela força e pela dedicação para que fosse possível a realização do livro, assim como a todos os companheiros da Editora Expressão Popular, que acreditaram no trabalho e

defenderam sua publicação. Um especial agradecimento ao Bio, meu camarada de dissidência, por seu empenho e dedicação para que este livro fosse publicado, por seu desprendimento que faz com que a gente continue acreditando no ser humano e na possibilidade de uma sociedade nova.

Não poderia deixar de agradecer à Paula e ao seu amor incondicional que me segura no mundo, impedindo que me perca em qualquer compromisso abstrato, político ou intelectual, que não seja a tormenta da paixão e a ternura do acolhimento.

Quero agradecer aos professores que muito me ajudaram na formação teórica deste trabalho, em especial ao meu orientador, o professor Sedi Hirano (USP); ao professor Ricardo Antunes (Unicamp), cuja contribuição teórica foi de fundamental importância para constituir as bases deste livro e de todos os meus estudos; à professora Nadya Castro (USP), por seus comentários pertinentes e seus puxões de orelha que não me deixam esquecer o compromisso sociológico de minha escolha profissional; ao professor José Paulo Netto (UFRJ), por sua leitura acurada e atenta de meu trabalho e pela base teórica que é um exemplo de resistência para todos nós; ao professor Paulo Tumolo (UFSC), companheiro de primeira hora que conheceu este trabalho antes mesmo de ele ser feito, em nossas noites de debate em Florianópolis; e finalmente ao professor Ricardo Musse (USP), não apenas pela leitura profunda e pelos comentários que me ajudaram na escolha do caminho teórico da tese desde a qualificação até a defesa, mas também pelo prefácio deste livro, no qual sua especialidade no tema indica com clareza o caminho a ser seguido pelo leitor.

Por fim, aos camaradas do PCB, casa onde iniciei minha militância nos anos 1970 e à qual agora retorno, e a todos os socialistas e combatentes que, estejam onde estiverem, resistem na defesa dos interesses da classe trabalhadora em que, tenho certeza, um dia estaremos todos juntos.

Mauro Luis Iasi
São Bernardo, agosto de 2006

PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO

As *metamorfoses* no fluxo do tempo

Começar a ser coisa diferente do que era antes chama-se nascer; morrer, ao deixar de ser o que antes era.
Ovídio
[Metamorfoses]

Os homens aprenderam algo com os sacrifícios e os sofrimentos, a queda e a catástrofe, com o triunfo do adversário e o desespero do povo? Eles captaram o sentido, a lição e o legado daqueles tempos?
Ernst Toller
[Uma juventude na Alemanha]

Então, vieram peixes mortos. Depois, a caça sumiu. A maleita se impôs. Mata virou lenha. Meninas venderam o corpo. Rapazes acabaram escravos. Vendo o fim do mundo, o velho quis chorar. Mas era tarde. Belo Monte havia roubado também a tristeza, deixando um curto fio de lágrimas no lugar.
Leonardo Sakamoto
[Pequenos contos para começar o dia]

É desafiador escrever um prefácio a um livro clássico, de um autor que dispensa apresentações. Trata-se da oportunidade de reviver um pouco da emoção de descobertas muito marcantes, tendo a liberdade de as articular criativamente para, quem sabe, contar algo novo e pessoal. Uma conversa com Mauro e com você sobre este trabalho fundamental e alguns dos aprendizados que ele carrega, das possibilidades que ele abre, das posições que afirma e que combate.

1. Tema e forma

Esta é uma obra brilhante, fruto de mais de duas décadas de elaboração por parte de um intelectual em que as

dimensões da pesquisa, da educação popular, da militância revolucionária e do ensino em instituições formais caminham juntas. O centro da reflexão é a consciência de classe, ou melhor, *o movimento da consciência de classe*, seu constituir-se e desconstituir-se, seu formar e deformar. A estruturação dos capítulos e partes mostra o cuidado do autor em expor o assunto de modo claro e elegante.

Engana-se quem se deixa levar pela primeira impressão, e, ao se prender a certos aspectos formais (o subtítulo do livro, a divisão interna das partes), procura neste livro uma história exaustiva do Partido dos Trabalhadores. Ele certamente apresenta elementos para o conhecimento dessa história, mas transcende essa dimensão mais restrita. O PT é o ponto de partida e de chegada do autor, objeto de exame presente ao longo de toda a reflexão. Mas ele é, neste livro, em um sentido preciso, um *estudo de caso*. Ele se apresenta como *particularidade* que abre o caminho a determinações universais sobre as quais o autor quer lançar luz, e que já o vinham ocupando em sua trajetória anterior.[1]

Há aqui um paralelo com a reflexão gramsciana sobre a relação entre partido político, indivíduos, grupos e a sociedade na qual atuam. É conhecida a afirmação do comunista sardo segundo a qual escrever a história de um partido significa escrever a história geral de um país de um ponto de vista monográfico. O que é menos lembrado é que essa frase é o momento conclusivo de um esboço de plano de estudos, em que se afirma a necessidade de conhecer a história dos grupos que compuseram o partido, a biografia política de algumas de suas personalidades, as trajetórias de homens que seguiram outros e a eles ofereceram sua confiança, o modo de vida das massas que manifestam sua vontade no partido, o desenvolvimento dos grupos sociais que se expressam nele, de seus aliados, seus adversários, seus inimigos. Gramsci, ao estudar o

[1] Conferir, por ordem de publicação: *Processo de consciência* (São Paulo: CPV, 1999); *O dilema de Hamlet:* o ser e o não ser da consciência (São Paulo: Boitempo/Viramundo, 2002); *Ensaios sobre consciência e emancipação* (São Paulo: Expressão Popular, 2007).

partido político, quer conhecer as determinações particulares através das quais se expressa nele a luta política, o embate entre mulheres e homens de carne e osso, portadores não apenas de projetos divergentes de sociedade, mas de histórias de vida singulares inscritas em sua particularidade individual – em uma palavra, de subjetividade.

O mesmo interesse anima a pesquisa que resulta neste livro, e determina o modo próprio como se apresenta, nele, o manejo da diferença entre investigação e exposição.

O ponto de partida da *investigação* é a singularidade da experiência de construção do PT. Nela, acontecimentos se apresentam, conhecem-se indivíduos, constituem-se grupos, projetos políticos se afirmam e se enfrentam. Cada uma dessas dimensões é vivida por *estas* pessoas (Bia, Madeira, Edenise, Duarte, João Raimundo, Terezinha, Vicentinho, Filomena...), *neste* momento, *neste* local, contra *estes* adversários, resultando *nestas* situações. Essa singularidade se expressa em histórias de vida de companheiras e companheiros, captadas em entrevistas que fornecem trechos memoráveis do livro.

Iasi toma o interessante apanhado de relatos como impulso para um mergulho mais profundo. Acontecimentos são problematizados; experiências, interrogadas. Como, em nossa sociedade, estes homens e mulheres fazem a história? Ou são feitos por ela? (Mas *a história*, afinal, *faz* algo?) Como o tornar-se de cada um, que só cessa com o fim de sua vida, é determinado pela imersão nos coletivos dos quais faz parte ao longo da caminhada, e, por sua vez, a determina? Que caminhos entrecruzam a construção de uma organização política à constituição dos indivíduos e dos grupos que a compõem? Por que alguém se engaja (ou não se engaja, ou se desengaja) em movimentos sociais, grupos políticos ou organizações revolucionárias? Como tende a evoluir (ou involuir) esse engajamento?

Responder a indagações urgentemente ingênuas como essas exige, caso se queira superar os limites do senso comum, o recurso à teorização. Ela permite a explicitação de relações; a detecção de regularidades e tendências; a separação provisória entre essencial e contingente; a reprodução mental de objetos e

relações mediante conceitos; a articulação de tais conceitos em um concreto pensado. A vida experimentada caoticamente na empiria, a aparente aleatoriedade da cotidianidade, são destiladas na mente, ordenadas. Compõe-se uma totalidade aberta, condicionada pelo conhecimento anteriormente acumulado, que se aproxima progressivamente da efetividade do mundo mediante sua construção como realidade objetiva, como mundo-para-nós.

Chega-se então a uma teoria particular, *original*, da consciência de classe. Essa teoria, que na investigação se formou posteriormente, como desdobramento das interrogações que se apresentaram ao pesquisador a partir da experiência, aparece *na exposição* como *primeira parte* do livro. Na *segunda parte*, apoiado pela teoria, o autor se debruça sobre o exame e a indagação do sentido das resoluções do PT entre 1979 e 2002.

2. Abertura teórica e originalidade

A teoria da consciência de classe formulada por Iasi lança luz sobre um problema fundamental para as ciências humanas e sociais: as relações de determinação recíproca entre o movimento da história humana e a ação do indivíduo, aquele minúsculo fragmento de ser social que se percebe como único em uma massa que, hoje, já monta a mais de 7 bilhões de outros como ele (podendo chegar a mais de uma centena de bilhões quando consideramos todo o tempo da aventura humana sobre a Terra até hoje...).

Retoma-se o problema da relação entre história e consciência, e é uma oportuna coincidência que este livro esteja sendo relançado exatamente no centenário daquela que talvez seja a mais influente obra sobre o assunto no campo marxista: *História e Consciência de Classe*, de György Lukács, coletânea de ensaios enfeixada e publicada pela primeira vez em 1923.

Iasi, que se vale do aporte lukacsiano neste livro, não se limita de modo algum a ele. Certamente recolhe dele, dentre outros ensinamentos, a máxima segundo a qual o marxismo deve ser ortodoxo em matéria de método, e não de referências

teóricas. Ou seja: se o marxismo pretende se apresentar como a filosofia por excelência de nosso tempo, é exigido dele que cumpra rigorosamente o requisito fundamental da filosofia – se apropriar do que de mais avançado existe em cada campo do saber, processá-lo no pensamento, pôr em questão os conceitos e pressupostos sobre os quais se apoia, elaborá-los e, assim, contribuir para que avance o conhecimento humano.

Saber disso conduz à consideração das referências mobilizadas pelo autor na formulação de sua teoria. Tratando-se de intelectual erudito e estudioso (características temperadas pelo modo propositalmente coloquial de sua escrita e pelo uso cortante da ironia), com formação sólida e sistemática nas áreas da sociologia e da história, além de evidente interesse pelas artes, redundaria apontar, indiscriminadamente, os clássicos aos quais recorre ao longo do texto, que marcam seu modo de pensar, sua sensibilidade para detectar problemas, formular questões e esquadrinhar os caminhos para respondê-las.

O que cabe aqui é indicar certos autores que, para além de Marx e do marxismo, ocupam posição central enquanto inspiradores desta obra. Isso é especialmente significativo uma vez que, transitando nos últimos anos por espaços formativos, acadêmicos e políticos onde se discutiu este livro, notei uma tendência recorrente a querer "salvá-lo" dos influxos extra-marxistas, como se as ideias nele contidas até fossem mesmo muito interessantes, mas, para poderem ser melhor aproveitadas, devessem ser purificadas dessas "contaminações".

É interessante sublinhar, antes de prosseguir, que o próprio Marx não tratou com sectarismo o problema da escolha das referências teóricas sobre as quais se apoiou. Ele procedeu de outro modo: buscou se apropriar, o mais ampla e profundamente possível, do conhecimento disponível em seu tempo, em cada área de seu interesse, submetendo-o à crítica e, assim, incorporando-o e formulando, a partir dele, e muitas vezes contra ele, sua teoria. São notórias, por exemplo, as críticas de Marx à filosofia de corte liberal e à economia política clássica, quanto à reiterada naturalização das categorias que seus autores descobrem nas sociedades de seu tempo – jocosamente

apelidada por ele de "robinsonadas". Isso não o impediu de recuperar em seu pensamento o legado de muitos desses autores, como é particularmente notável no caso de Smith e Ricardo. Como se sabe, foi com eles que Marx aprendeu que o valor dos bens é determinado pela quantidade de trabalho necessária para produzi-los, aspecto medular em sua teoria da sociedade burguesa e do capital.

Isso remete à seguinte homologia, tomada de empréstimo a autores que aproximam marxismo e psicanálise: a teoria de Freud estaria para o conhecimento da psique assim como a de Smith estaria para o conhecimento do valor. Ou seja, o fato de Freud ultrageneralizar a estrutura mental burguesa por ele desbravada (muitos diriam: *dialeticamente* desbravada), apresentando-a como a psique humana, mascarando assim as relações sociais determinadas que se encontram em seu fundamento, é comparável ao fato, tantas vezes ironizado por Marx, de a economia política clássica, recorrentemente, apresentar as relações sociais que desvenda, características da forma burguesa de sociabilidade, como naturais e inerentes ao "homem" tomado abstratamente. Malgrado as ironias, o subtítulo da obra máxima de Marx testemunha a importância daquela ciência para ele: *O Capital* é sua "Crítica da Economia Política".

Retornemos a nosso autor. Do ponto de vista da própria *construção* da teoria iasiana da consciência de classe, três pensadores, para além de Marx e do marxismo, nela ocupam posição central: Freud, Sartre e Elias. Eles representam, por um lado, correntes teóricas e disciplinas que fornecem a Iasi muito de seu material de trabalho. Mas há mais: sem a apropriação sistemática da contribuição *individual* de cada um deles, a teoria que se expressa neste livro não existiria.

O recurso a esses intelectuais (e, especialmente no caso de Freud, a interlocutores posteriores, seguidores e críticos, como Melanie Klein e o freudo-marxismo) é o que permite a Iasi estruturar o *núcleo* de sua teoria da consciência de classe. Ele se apoia, para isso, sobre um ponto já estabelecido em *O dilema de Hamlet*: a constatação de que a contraposição entre indivíduo e sociedade é simplesmente a forma de manifestação

particular do ser social, na imediaticidade da experiência, sob o modo de vida burguês. Trata-se de uma aparência que, na mesma medida em que dá a conhecer aspectos fundamentais desse modo de vida, encobre as mediações através das quais o ser social faz, a cada dia, sua própria história, determinada por aquilo que lhe foi legado por sua atividade anterior.

Freud e a psicanálise se apresentam como esteio para a abordagem científica dos problemas da formação da personalidade individual no interior da sociedade burguesa consolidada; da internalização das relações sociais fundamentais pelo indivíduo em seu desenvolvimento, desde o nascimento, mediada inicialmente pelo grupo familiar; da estruturação da subjetividade em tais condições; e das possibilidades de transformação do sujeito através da elaboração da experiência.

Sartre (um Sartre particular: aquele da *Crítica da Razão Dialética* e de *Questões de Método*, nos quais se expressa em sua forma mais politicamente engajada o humanismo subjacente a sua filosofia da existência) traz consigo a elaboração lapidar da dialética entre liberdade e necessidade, fornecendo a Iasi uma teoria dos grupos e do lugar dos processos de grupalização na práxis. É ela que está no fundamento da elevação a nível superior da tríade clássica, mas insuficiente, em que o processo de consciência aparecia como passagem tendencialmente linear do indivíduo à classe em si, e daí à classe para si – ou mesmo do considerável refinamento da posição anteriormente desenvolvida pelo próprio Iasi sobre as três formas de consciência, presente nas diferentes versões do texto *O processo de consciência*.

Elias aporta a localização sócio-histórica do processo de individuação, o conhecimento sobre como ele se desenvolve histórico-concretamente; e como certa manifestação particular do ser social, caracterizada pelo encapsulamento individual, determina a experiência humana do mundo moderno e a especificidade das formas de intervenção sobre ele.

A apropriação das contribuições desses autores não é, neste livro, obstáculo ao desenvolvimento de um pensamento unitário e coerente, nem rota de fuga do marxismo, nem porta aberta ao ecletismo teórico. Ela é, pelo contrário, fundamental

para que o autor formule o que há de propriamente *original, pessoal e profundamente elucidativo* em sua teoria. É a abertura teórica de Iasi que lhe permite avançar no conhecimento de como cada um desses serezinhos, que se vivem como centro de seu próprio mundo, moldados em sua estrutura mais íntima pela internalização de relações sociais pertinentes ao campo prático-inerte que se cristalizou em grupos e instituições legados por seus predecessores, tensionando e transformando esse campo ao se objetivar na produção e reprodução de sua própria vida, sempre mediadas por instituições e grupos particulares, se constitui como mediação particular do movimento universal-singular da história.

Esse conhecimento é indispensável a um marxismo que pretenda temperar vontade e razão na práxis revolucionária.

3. Pertinência e atualidade

Este livro, assim como a teoria original da consciência de classe que nele se apresenta, foi escrito por um intelectual militante que ajudou a construir o PT, desde seus anos de formação, em seu núcleo espacial original – o Grande ABC. Ele é o ponto de chegada de cerca de vinte anos dedicados à educação popular, seja através do trabalho na estruturação e implementação de secretarias de formação na CUT e no PT, seja através da construção do Núcleo de Educação Popular (NEP) 13 de Maio.

O tempo e o espaço onde atuava, seu posicionamento, sua atividade de formador impulsionaram Iasi à reflexão sobre como se davam os processos de ultrapassagem de uma situação de amoldamento à ordem – consentimento – em direção à adesão a projetos de superação dela – negação. Essa passagem, normalmente, não se inicia através do contato com a teoria, mas sim a partir da experiência de contradições que se apresentam no decorrer da própria cotidianidade, expressando fricções ocorrentes no movimento da sociedade burguesa, decorrentes de sua dinâmica própria, do desenvolvimento normal de suas leis. Tal experiência gera fissuras na imagem mental que o indivíduo tem do mundo, e é a partir de

tais fissuras que se abrem caminhos para o trabalho de formação. Parte-se daquilo que o indivíduo já traz consigo, submetendo-o à crítica, permitindo a elevação do senso comum, com sua forma ocasional e desagregada, a uma concepção unitária e coerente do mundo.

Antes do trabalho de formação, porém, a vivência das contradições na vida cotidiana abre o caminho à práxis grupal, à adesão a certos *grupos* nos quais o indivíduo em crise pode enxergar em outros indivíduos alguns dos problemas experimentados por ele próprio – passando, assim, a se perceber sob uma nova luz, como parte de algo maior do que sua mera cápsula individual.

Experimenta-se então uma relação ternária, em que o grupo medeia a relação com cada outro indivíduo, ao mesmo tempo em que cada outro indivíduo medeia a relação com o grupo. Não se trata meramente de indivíduos em associação, nem meramente do vínculo abstrato entre cada um deles e o grupo ao qual se vincula. O grupo se apresenta como totalização em curso na medida em que afirma a existência de um *projeto* comum, em cuja consecução se engajam seus membros. Esse engajamento não é uma escolha meramente racional entre alternativas disponíveis para se atingir determinado fim: ocorre mediado pela intensa mobilização de cargas afetivas; pela identificação horizontal com o outro; pela diferenciação em relação a ele, marcada pela tensão entre afirmação da relação grupal e resistência à dissolução de si; pelo reconhecimento vertical no líder, no projeto e na história do grupo. Tal caminho sempre deixa marcas impressas nas subjetividades dos componentes do grupo, com maior ou menor profundidade, nesta ou naquela direção, a depender dos rumos que forem sendo tomados pelo indivíduo e pelo grupo.

A adesão a um grupo expressa, portanto, certo tensionamento da cápsula individual. Ela contém a recusa, em um primeiro momento, daquilo que Iasi, seguindo Sartre, chama de *serialidade* – a saber, a indiferenciação coisificada dos indivíduos, marcada pela atividade reiterativa característica da cotidianidade burguesa, em que a relação com o outro se apresenta, para cada um, como fortuita, contingente,

acidental, e o próprio outro se apresenta como simples não-eu, mera negatividade intercambiável.

A serialidade é superada, no grupo em constituição, pela *fusão*. Fundem-se as distintas individualidades em uma práxis comum, determinada por tarefas comuns, contra adversários ou inimigos comuns, em torno de uma história e de um projeto comuns, para cuja realização os membros do grupo dependem uns dos outros. Afirma-se a peculiaridade do grupo, sua importância, seu valor. Desde esse momento de fusão, convive-se no grupo com a tensão entre a práxis coletiva e o risco de dispersão, de retorno à serialidade, e o caminho do grupo passa pela reapresentação de momentos de fusão, de fortalecimento de sua coesão.

Para se manter unido, o grupo se trabalha. Como etapas desse auto-trabalho encontramos, em Sartre, o *juramento*, a *organização* e a *institucionalização*, marcadas pelo enfrentamento à possibilidade de dissolução, que se expressa, em certos momentos, na *fraternidade-terror* – em que a coesão do grupo é fortalecida mobilizando o medo de um inimigo, externo ou interno. Contraditoriamente, o desenvolvimento do grupo, mediante processos que asseguram sua existência e fortalecem sua coesão, tende a reduzir o grau de autonomia individual, ao mesmo tempo em que alarga o campo de possibilidades para a atuação do indivíduo. Através da força coletiva do grupo, cada um pode muito mais do que quando se encontrava em estado de serialidade. Por outro lado, essa força se institucionaliza, desenvolvem-se mecanismos de resistência à maleabilidade do grupo, repartem-se tarefas, definem-se funções, especializam-se indivíduos.

Desse modo, a institucionalização do grupo, na medida em que enrijeça a distribuição dos papeis e funções, e a delimitação do que e de onde se pode ou não fazer e dizer, pode desembocar na *burocratização*. Nessa etapa, as normas institucionais deixam de se apresentar como criação dos próprios indivíduos componentes do grupo no exercício de sua liberdade – ou, dito de outro modo, grande parte dos indivíduos componentes do grupo deixam de enxergar nele o resultado vivo de sua atividade criativa, estranhando-o. Para eles, o

reconhecimento de si no grupo se desloca para a identificação com os líderes ou com a história do grupo, combinada ao esvaziamento da potencialidade da própria participação. Retorna-se à *serialidade* no interior do próprio grupo, agora burocratizado. Avança-se no caminho de volta da negação ao consentimento.

A burocratização e a nova serialidade a ela associada não são apresentadas por Iasi como destino fatal do grupo. Não há, em sua teoria da consciência de classe, concordância com a trivial postulação sociológica de uma lei de ferro da oligarquia, tampouco com a apressada afirmação de que o reformismo é o limite maduro de toda política transformadora. O que há nessa teoria, expressa na Parte I do livro, é a explicitação de determinações e tendências que devem ser levadas em consideração para o conhecimento dos processos históricos e para a intervenção sobre eles – o que é feito pelo autor quando examina, na Parte II, a trajetória do PT, com foco na transformação do partido tal como expressa em suas resoluções ao longo do tempo.

Na leitura do caso petista, através das lentes de sua teoria da consciência de classe, se expressam a força explicativa da teoria e seu potencial de universalização. Ela nos ajuda a compreender não apenas o que ocorreu com o partido entre 1979 (quando sua fundação está sendo preparada) e 2002 (quando vence pela primeira vez as eleições presidenciais), mas franqueia o entendimento de aspectos nucleares do movimento da consciência de classe na forma capitalista de sociabilidade, ontem, hoje, e, ao que tudo indica, amanhã. Ela sugere, ainda, que o retorno à serialidade não é uma necessidade inescapável, mas sim uma tendência que só pode ser contraposta pelo avanço em direção à superação das relações sociais na base do modo de vida burguês. Essas afirmações serão julgadas por quem ler o livro, cabendo agora, apenas, sugerir sua atualidade alinhavando certas trilhas abertas pelo autor – algumas delas já percorridas, outras a percorrer, tanto por ele quanto por seus interlocutores.

Em primeiro lugar, este livro marcou profundamente membros de uma geração de intelectuais que completavam sua

formação básica entre as décadas de 2000 e 2010. Tal marca resultou em larga produção diretamente inspirada nele, no interior da qual se encontram intervenções públicas diversas como artigos, dissertações de mestrado, teses de doutorado, livros.[2] Parte dela vem sendo pautada pelo aprofundamento de um dos aspectos trabalhados no livro de Iasi: a crítica da assim chamada Estratégia Democrático-Popular. Essa estratégia vem sendo entendida como a formulação teórico-programática representativa de um processo em que as classes trabalhadoras brasileiras caminharam da possibilidade de ruptura com a ordem do capital ao amoldamento a ela, assim como à justificação da suposta necessidade de trabalhar para seu desenvolvimento, apresentado como do interesse dos próprios trabalhadores no quadro particular da formação econômico-social brasileira.[3]

Dentre essa produção, cabe aqui apontar a coleção *Revolução Brasileira em Debate*, na qual este livro é agora relançado. Ele deveria figurar nela, caso fosse possível retroceder no tempo, como seu "número zero". Os outros volumes da coleção são, até agora, na ordem em que foram lançados pela Editora Lutas Anticapital:[4]

- v. 1: *A estratégia democrático-popular:* um inventário crítico. Trata-se de livro coletivo, com 15 autores, organizado por Mauro Iasi, Isabel Figueiredo e Victor Neves.

---

[2] Não é possível enumerar neste prefácio toda a produção inspirada no trabalho de Iasi. Para se ter uma ideia intuitiva da amplidão da influência do autor, basta mencionar que o mecanismo automático de busca em seu CV Lattes, consultado em fevereiro de 2023, aponta para mais de 1.460 citações de seus textos em trabalhos acadêmicos.

[3] Um marco nessa produção é o artigo coletivo escrito como resultado de pesquisas e debates estimulados por Mauro Iasi e Luis Carlos Scapi no Núcleo de Educação Popular (NEP) 13 de Maio. Cf. MARTINS, C.; PRADO, F. C.; FIGUEIREDO, I. M.; MOTTA, S.; NEVES, V. A "estratégia democrático-popular" e um inventário da esquerda revolucionária. In: *Marx e o Marxismo*, v. 2, n. 3, ago./dez. 2014.

[4] A coleção, da qual sou um dos organizadores, tem uma lista de espera de lançamentos que aponta para a continuidade e o aprofundamento desse espaço de debates sobre a revolução brasileira.

- v. 2: *Democracia e socialismo*: Carlos Nelson Coutinho em seu tempo, de Victor Neves.
- v. 3: *A ideologia do desenvolvimento e a controvérsia da dependência no Brasil*, de Fernando Correia Prado.
- v. 4: *A ofensiva burguesa na educação*: do enfrentamento à implementação do projeto empresarial pelo PT, de Caio Andrade.
- v. 5: *Corda bamba*: o lulismo como metamorfose e realização da estratégia democrático-popular, de Isabel Mansur.
- v. 6: *Tragédia, farsa e crise*: ensaios sobre ideologia, desenvolvimento e capitalismo dependente no Brasil, de Rodrigo Castelo.

Em segundo lugar, reler este livro hoje, quase duas décadas após sua primeira impressão, não é apenas esclarecedor, mas também intrigante. Nos situamos em um contexto internacional que vem sendo nomeado de *segunda crise do sistema liberal*, termo que inevitavelmente remete à primeira crise de tal sistema – aquela ocorrida entre os anos 1910 e 1940 do século XX, período em que se assistiu ao forte impulso de movimentos emancipadores em certas regiões do planeta, mas também à emersão histórica do reacionarismo fascista e a duas guerras mundiais. A crise atual vem sendo marcada, no plano político, pela combinação entre fragmentação dos movimentos das classes trabalhadoras e retomada da força de projetos de extrema-direita, que se apresentam como "críticos ao sistema" para o reafirmarem em seus aspectos mais brutais.

Essa posição contribui para espalhar pelo mundo o descrédito na institucionalidade política representativa, que vem sendo usualmente defendida por organizações que reivindicam aspectos diversos da história de lutas das classes trabalhadoras. No Brasil de hoje (contrariamente àquele de quando este livro foi originalmente lançado), já assistimos ao desenrolar do primeiro período de governos federais dirigidos pelo PT, entre 2003 e 2016; à sua interrupção pelo execrável projeto fascistizante, preparado, sob o patrocínio da burguesia brasileira e de sua elite política, militar, jurídica e midiática, já a partir da disputa dos rumos do movimento massivo eclodido em junho de 2013, e efetivamente experimentado, sob forma de

governo, entre 2019 e 2022; e vivemos agora o início de um novo momento, aberto pela eleição de Lula em 2022.

Estamos no primeiro ano em que o portador da estratégia que vem expressando o caminho das classes trabalhadoras brasileiras da negação ao consentimento retoma o governo do país, explicitamente comprometido com o consentimento – expresso na recusa de projetos de superação do capitalismo, no compromisso com a democracia liberal representativa e com a estabilidade das relações sociais que constituem seu fundamento. Sua volta ao governo federal não desfaz o que antes ocorreu. Nem, tampouco, seu bem-vindo antifascismo apaga que a virada fascistizante experimentada no Brasil se iniciou antes mesmo do golpe de 2016, o tendo possibilitado (tendo, posteriormente, sido aprofundada por ele).

Aqui, o referencial teórico mobilizado por Iasi nos instiga ao estudo, à retomada. Surgem questões. Podem as estruturas de grupalização aqui examinadas fechar os caminhos do processo de consciência, ao invés de os abrir? Quais as consequências quando tais caminhos são reorientados por um Estado que promove a fragmentação das classes trabalhadoras, enquanto atende, sempre de modo parcializado, a certas de suas reivindicações, e absorve parte de seu corpo dirigente? *Podem as metamorfoses da consciência de classe ser ativadas em direções diversas daquelas da luta pela emancipação humana?* [5]

Essas questões se relacionam à problemática do reformismo, mas também à da adesão de trabalhadores ao fascismo. Elas vêm sendo enfrentadas pelo próprio Iasi, que, felizmente, não cometeu o recorrente "erro teórico" de morrer, e

[5] Venho refletindo sobre algumas dessas questões em textos recentes. Cf.: (1) "Movimentos sociais 'clássicos', 'contemporâneos' e relevância da estratégia socialista". *Marx e o marxismo*, v. 8 n. 14, jan./jun. 2020; (2) "Lendo Lênin pela lente democrática: sobre a recepção de seu pensamento e o problema da estratégia revolucionária". *Germinal, Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 12, n. 2, p. 262-276, out. 2020; (3) "Crise, economia e política no capitalismo contemporâneo". In: *Contrarreformas ou revolução*: respostas ao capitalismo em crise, v. 2, pp. 137-157. São Paulo: Cortez, 2022.

continua produzindo com regularidade e abundância. Sugiro, quanto a isso, travar conhecimento com os textos, livros, blogs e vídeos na internet que o autor vem sistematicamente publicando ao longo dos anos que nos separam da publicação original deste livro.[6] Ainda assim, a leitura do livro permanece *atual* e *necessária* na medida em que, nele, se encontra sistematizada uma teoria da consciência de classe que pode fundamentar muito da nova reflexão e atuação política, hoje e amanhã. E isso em direções complementares *ou discrepantes*, convergentes *ou divergentes*, em relação às de Iasi. A força da teoria aqui elaborada é tal que permite, fundadas nela, a formulação e a robusta fundamentação de posições, até certo ponto, diferentes daquelas assumidas pelo próprio autor.

Finalmente, diz-se classicamente que o fascismo é a ditadura aberta e terrorista dos elementos mais reacionários do grande capital. Isso significa que ele somente (e nesse "somente" há muito...) explicita ao máximo as potencialidades mais brutais contidas na universalização do imperativo da valorização do valor como princípio organizador da vida social. Ele não é anticapitalista, mas sim a exacerbação de possibilidades colocadas pelo desenvolvimento normal desse modo

---

[6] Enumero, primeiramente, os dois livros teóricos mais importantes, de autoria exclusiva de Iasi. *Política, Estado e ideologia na trama conjuntural* (São Paulo: ICP, 2017); *Consciência e ideologia*: para além dos muros de pedra (São Paulo: Cortez, 2022). Para além deles, sugere-se: (a) ler a coluna mensal do autor no Blog da Boitempo (no blog estão disponíveis todos os números da coluna, o que permite seguir a evolução de seu pensamento e refletir com ele sobre temas diversos); (b) assistir aos vídeos no programa Café Bolchevique, na plataforma de vídeos YouTube; (c) ler os mais de 60 artigos e capítulos de livros publicados por ele, listados em seu CV Lattes (que, até o presente momento, se encontra atualizado pelo próprio Iasi), boa parte dos quais está gratuitamente disponível em revistas acadêmicas diversas; (d) e, em outra vertente, a do desenvolvimento da razão intuitiva através da arte e da sensibilidade estética, ler seus livros de poemas (são eles *Aula de voo e outros poemas*. São Paulo: CPV, 2000; *Meta Amor Fases:* Coletânea de Poemas: São Paulo: Expressão Popular, 2008 – reeditado pela Editora Raízes da América em 2019; *As ruas:* poemas e reflexões pedestres. São Paulo: ICP, 2014; *Outros tempos*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017).

burguês de produção e reprodução da vida. Como o mítico Arowë, que teima em voltar à vida quando todos estão convencidos de que já o mataram, o fascismo tem tantas vidas quanto as moléculas de gás carbônico que enchem de vigor os pulmões do capital – enquanto empesteiam o ar e ameaçam cada vez mais as mais diversas formas de vida sobre a Terra.

Pelo lado dos capitalistas, são mais evidentes as razões fundamentais pelas quais o fascismo se apresenta, de tempos em tempos, como tentação irresistível. Ele pode ser simplesmente *lucrativo.* Ainda sob sua forma de fascismo-movimento, viabiliza oportunidades de compressão do valor da força de trabalho, escoradas no terrorismo civil e paramilitar dirigido a eliminar organizações e atividades reivindicativas autônomas de trabalhadores. Uma vez instituído enquanto fascismo-regime, se vale também, com a mesma finalidade, do terrorismo estatal, apoiado pela proibição legal de tais organizações e atividades. Além disso, ao penalizar violenta e arbitrariamente o dissenso, o fascismo pôde historicamente se combinar à potencialmente vantajosa possibilidade de encetar guerras, sem o inconveniente de ter de prestar contas à indignação daqueles cujos filhos morrem no *front.*

Já pelo lado dos trabalhadores, trata-se de fenômeno que vem exigindo, desde os anos 1920, estudos de grandes intelectuais – e a questão continua em debate. Por que trabalhadores aderem, passiva ou ativamente, ao fascismo? A teoria do movimento da consciência de classe formulada por Iasi, que tem neste livro um ponto de inflexão fundamental, pode ser um valioso instrumento na busca da resposta a essa questão.

Victor Neves
Vitória, fevereiro de 2023

PARTE I

AS METAMORFOSES DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

1.

CAMINHANDO PARA TODOS OS LADOS DO FINITO

Se queres caminhar para o Infinito
Anda para todos os lados no Finito.
J. W. Goethe[1]

porque na boca da classe operária
não existe a palavra classe operária
(...)
porque, portanto, é sempre um outro,
sempre um outro
quem fala por aí,
e porque aquele
do qual se fala
se cala.
Hans Magnus Enzensberger[2]

Em que lugar podemos encontrar a consciência? Nos indivíduos e na sua forma particular de pensar, ou na sociedade que os conforma? Por que a nossa consciência como indivíduos e como classe sofre tantas metamorfoses, de maneira que ora se apresenta como simples amoldamento a uma determinada sociedade, ora como consciência rebelde que quer mudar o mundo? Por que aqueles que queriam mudar o mundo "assistem a tudo em cima do muro", se rendem ou se vendem amoldando-se novamente à ordem do capital?

[1] GOETHE, J. W. *Poemas.* Coimbra: Centelha, 1986, p. 203.
[2] ENZENSBERGER, H. M. "Razões adicionais para os poetas mentirem." *Eu falo dos que não falam.* São Paulo: Brasiliense; Instituto Goethe, 1985, p. 90-91.

Alguns buscam esta resposta nos indivíduos, suas personalidades, suas traições, enquanto outros lançam seus olhos para as formas gerais da sociedade, a correlação de forças das classes em luta, as determinações históricas. Afinal, onde mora a consciência: na particularidade do indivíduo ou na generalidade da classe?

A humanidade hoje direciona as lentes de seu Hubble em busca do Universo e só encontra novas partes de um todo sem origem e sem finalidade. Foi ninguém menos que Kant, emérito precursor da astronomia, além de filósofo, que em 1755 descobriu que alguns amontoados de estrelas não eram simplesmente partes de nossa galáxia, mas outras galáxias, como se fossem, em seus termos, "universos-ilhas". Ninguém levou muito a sério sua hipótese, mas acabou-se por encontrar até 1908 algo em torno de 15 mil destas ilhas. A única maneira de conhecer o Infinito continua sendo o singelo conselho de Goethe: andar por todos os lados do Finito.

O pensamento pós-moderno tenta resolver esse dilema decretando o fim da "totalidade". A verdade agora está na parte, no concreto concretamente existente, na singularidade do acontecimento. A totalidade e os fantasmas que a materializaram todos esses anos, como a história, a sociedade, o capitalismo, as classes, o socialismo, o homem, foram desmascarados como meras construções, como discursos que tentam em vão reduzir o fluxo vivo do presente a esqueletos conceituais compreensivos. Eis que fica assim resolvido um dilema que assombrou todo o pensamento humano desde os velhos gregos: a relação entre o todo e suas partes. É na particularidade que encontramos a existência, decreta o pensamento pós-moderno, o todo nada mais seria que uma projeção defensiva na qual os seres humanos buscam fugir do jogo aleatório da existência.

A consciência nada mais seria que a subjetividade que tenta compreender este movimento partido em polaridades irreconciliáveis, tais como indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, os indivíduos e suas representações coletivas, entre estas representações e as classes sociais. Estamos, na metáfora de Norbert Elias (1994), numa sociedade de "estátuas

pensantes", para as quais a realidade é seu pensamento individual e o mundo lá fora, não mais que uma percepção individualizada. A totalidade se esfuma numa abstração exatamente pelo fato de que é reduzida a uma abstração fundada na relação entre "indivíduos". Desse modo, acabamos nos envolvendo em uma polaridade que nos condena eternamente a escolher entre determinações mecânicas: ora os indivíduos determinam a sociedade, ora é esta que condiciona a ação dos indivíduos. Num caso, os indivíduos não passam de matéria-prima moldável da história, não tendo sentido o conceito de consciência a não ser como "falsa consciência" (fazem, mas não sabem que fazem); em outro, ao contrário, tudo se compreende pelo sentido da ação social tendo como sujeitos os indivíduos.

Marx já disse que os seres humanos produzem suas relações assim como produzem o pano ou o alimento, de forma que tais relações adquirem uma objetividade tão concreta como impalpável. Para ele as relações não são simplesmente entre um indivíduo e outro indivíduo, mas relações históricas e particulares, como as que se dão entre o capitalista e o trabalhador assalariado. Conclui, então, que: "suprimam estas relações e terá sido destruída a sociedade inteira" (Marx, 1976, p. 81). É por isso que estamos convencidos de que o problema da consciência encontra-se no difícil jogo de mediações que liga as determinações particulares e genéricas que compõem o movimento que constitui o ser social. A consciência é movimento que ora se apresenta como consciência do indivíduo isolado, ora como expressão da fusão do grupo, depois da classe, podendo chegar a diferentes formas no processo de constituição da classe até a uma consciência que ambiciona à universalidade.

Um dos temas mais recorrentes e complexos do pensamento sociológico é o da consciência, mais especificamente da consciência de classe. A complexidade do tema se dá pelo fato de que o fenômeno da consciência ocorre na fronteira daquilo que constitui uma das mais problemáticas questões do pensamento sociológico, que é a relação entre indivíduo e sociedade, de modo que a consciência é ora atribuída à dimen-

são pessoal e psicológica, ora à dimensão social, ora ao indivíduo, ora à sua conformação de classe.

Os estudos de consciência de classe, como afirma Ricardo Antunes (1996, p. 103), costumam ser, "em sua grande maioria, descrições e relatos empíricos, mais ou menos sofisticados, de como atuou e atua, na imediaticidade, a classe trabalhadora"; ou, por outro lado, pecam pelo desvio inverso concebendo a classe trabalhadora como "uma construção idealizada e a-histórica", acabando por fetichizar a classe como portadora metafísica de uma "missão histórica", ou, diante da constatação empírica das formas imediatas de amoldamento à ordem do capital pela consciência dos trabalhadores concretos, fetichizam o partido como uma consciência que substitui a classe em seu fazer histórico. Nosso maior desafio, ainda segundo Antunes, consistiria em

> (...) apreender tanto a dimensão da consciência empírica, da sua consciência cotidiana e suas formas de manifestação (...), como em buscar compreender também quais seriam as outras possibilidades de ação coletiva, próximas de uma apreensão mais totalizante, menos fragmentada e coisificada do todo social.[3]

Esta preocupação de Antunes embasa-se na formulação de Lukács sobre a relação entre a imediaticidade cotidiana e a dimensão genérica da ação humana, ou seja, a afirmação de que a vida cotidiana é "a mediação objetiva-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas de genericidade agora já conscientes" (Lukács, 1987, apud Antunes, 1996, p. 100). A vida cotidiana seria o espaço heterogêneo no qual se inter-relacionam dinamicamente os dois polos humanos da realidade social: a particularidade e a genericidade.

---

[3] ANTUNES, R. "Notas sobre consciência de classe." in: _____ e REGO, W. L. (org.). *Lukács: um galileu do século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 103.

O tema da relação entre a classe trabalhadora e sua consciência tem sido uma questão permanente na reflexão sociológica, tanto clássica quanto contemporânea.[4] O ponto de partida da polêmica que envolve o tema da consciência poderia ser assim resumido: existiria alguma ligação comprovável entre a posição de classe dos indivíduos, ou seja, a posição em que se encontram no interior de certas relações sociais de produção ou de uma ordem "econômica", e uma determinada forma de visão de mundo que poderia levar a uma consciência mais ou menos homogênea relativamente à identidade coletiva, à ação política e aos fins almejados?

A simples resposta a essa questão pode não ser esclarecedora. Dizer que sim pode significar que pensamos, como Weber (1979), em classes como situações partilhadas por certo número de pessoas que serviriam de base para a emergência de "interesses comuns", ações comunitárias "orientadas pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo", ou, ainda, como um "ajustamento de interesses racionalmente motivado" (idem, p. 212-215). Nesse sentido, uma ação homogênea motivada por interesses econômicos, entendidos como posição diante do mercado, é uma possibilidade, mas de forma alguma "um fenômeno universal", uma vez que, segundo Weber, esta ação pode assumir a forma de resistências e atitudes pontuais amorfas que não vão além de uma ação reativa, exigindo para a formação de ações tipicamente societárias o desenvolvimento de condições culturais, fundamentalmente intelectuais, assim como a clara percepção das ligações existentes entre causas e consequências. Como se observa, para Weber a consciência de classe confunde-se com a *Weltanschauung*, ou seja, com a visão de mundo que orienta eticamente o agir no mundo.

[4] São representantes significativos deste esforço no Brasil as obras de Juarez Brandão Lopes (1967), Leôncio Martins Rodrigues (1970), Celso Frederico (1978, 1979), Ricardo Antunes (1992, 1996, 1998, 1999), Leôncio Basbaum (1982), assim como os estudos clássicos sobre o tema em Kant, Hegel, Marx, Weber e as obras de Lukács, Gramsci, Goldman, Thompson, Althusser, Hobsbawm, Elias, Touraine e tantos outros.

Por outro lado, afirmar a relação existente entre a situação de classe diante de certas relações sociais de produção determinadas e uma ação política de classe orientada para a transformação da sociedade pode significar, como em Marx, a possibilidade de constituição de um sujeito histórico capaz de representar, por meio de sua consciência particular, os caminhos de uma emancipação geral e, assim, apontar para uma alternativa societária diversa da ordem atual (Marx, 1993, p. 90). A possibilidade desse tipo de ação de classe, nessa visão, não estaria ligada apenas ao desenvolvimento de fatores de compreensão intelectual e à intencionalidade dos sujeitos individuais, ainda que este seja um dos múltiplos aspectos deste processo, mas a uma dinâmica objetiva e subjetiva de luta de classes dentro da qual uma classe se constitui enquanto classe (Marx, 1976; Thompson, s/d) e daí como sujeito histórico, assim como esta própria dinâmica estaria condicionada pela contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a forma das relações sociais de produção existentes.

O que há de comum entre essas duas visões, teórica e praticamente opostas, é a possibilidade de as classes converterem-se em bases reais para a formação de identidade/ consciência e ação coletiva, ainda que, na versão weberiana, esta ação coletiva seja resultante da dinâmica de "interesses" baseada no indivíduo como sujeito da ação social, enquanto em Marx enfatiza-se a dinâmica histórica da luta entre as classes e, portanto, um sujeito propriamente coletivo que atua de forma qualitativamente diversa do indivíduo.

Um dos traços mais marcantes da sociologia contemporânea tem sido colocar em dúvida exatamente essa possibilidade. Como pergunta Leopoldo Waizbort (1998, p. 67): "é a classe, hoje, definidora de identidades coletivas? Ou quais são, hoje, as principais estratégias sociais na definição de identidades coletivas?" Essa mesma indagação orientou toda uma geração de pensadores contemporâneos, desde Hannah Arendt (2000) e Jürgen Habermas (1990, 1983), passando por Ralf Dahrendorf (1982) e Daniel Bell (1977), até Claus Offe (1987) e André Gorz (1987).

Evidentemente há nuanças significativas entre aqueles que, de uma forma ou de outra, deslocam a análise das classes para outras fontes de formação de identidade coletiva. Waizbort, partindo de Habermas, afirmará que os conflitos que estruturam nossa sociedade são ainda conflitos de classe. No entanto, desloca a natureza e manifestação desse conflito para fora do eixo capital e trabalho em direção às esferas de legitimação, o que implicará a substituição da contradição entre burguesia e proletariado no eixo central da atividade produtiva para outras esferas, como a da comunicação ou da moral. Isso levaria a contradição social para outras formas de polarização, tais como a dicotomia entre empregados e desempregados, ou ainda incluídos e excluídos. Outros, como Dahrendorf(1982) ou Bell (1977), argumentam que as afirmações baseadas na centralidade das classes foram ultrapassadas por aquilo que denominam "sociedade pós-industrial", marcada pela diversificação, e não pela suposta homogeneização de classes, substituindo a disputa das classes por recursos escassos pela administração política e institucional da alocação de recursos disponíveis. Gorz (1987), ainda que em uma perspectiva diversa, colocará a questão na forma de emergência de uma "não classe de não trabalhadores" e criticará impiedosamente as pretensões de Marx e dos marxistas de estabelecer um vínculo entre o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas e a formação de uma classe operária capaz de, socializando os meios de produção desenvolvidos pelo capitalismo, geri-los na direção de uma sociabilidade emancipada.

O que há de comum entre essas aproximações teóricas tão diversas é a constatação de que a forma atual do capitalismo alterou radicalmente a composição e o perfil de classes da sociedade contemporânea a ponto de inviabilizar, numa visão, ou modificá-la substancialmente, em outras, a alternativa revolucionária dos trabalhadores como classe na perspectiva de uma ordem social além do capital. Aqui, também, as nuanças não são menos significativas. Para pensadores que tendem ao conservadorismo, como Bell e Dahrendorf, a impossibilidade de alteração revolucionária da

sociedade vem acompanhada de uma defesa das virtudes da ordem do capital. Podemos encontrar um exemplo deste procedimento na delirante visão de Dahrendorf, que também se apresenta em Marshall,[5] sobre o capitalismo lograr uma igualdade de fato e não apenas jurídica. Já pensadores como Gorz ou Habermas, que mantêm a perspectiva crítica em relação ao capitalismo, afirmam que este sistema foi capaz de desenvolver a faculdade de sobreviver ao seu mau funcionamento e dominar a "não solução de seus problemas" (Gorz, 1987, p. 25), de maneira que capital e trabalho, ao contrário de se antagonizarem, solidarizam-se em interesses agora comuns, criando novos tipos de conflitos não mais centrados na "produção material" e que, portanto, não podem ser equacionados simplesmente na polarização de classes. Como afirma Habermas:

> Tais conflitos já não se produzem nos âmbitos da reprodução material, já não se canalizam através de partidos e associações, nem tampouco podem ser apaziguados recorrendo a compensações conforme o sistema. Os novos conflitos surgem antes de âmbitos da reprodução cultural, da integração social e da socialização; desenvolvem-se em formas de protesto sub institucionais, em todo caso extraparlamentar.[6]

No entanto, seja mediante a glorificação das virtudes da sociedade capitalista liberal, seja por meio da crítica da centralidade do trabalho e das classes que se estruturam em torno da produção material do valor, daí o deslocamento para esferas da ação comunicativa e da reprodução cultural; o fato é que se coloca em dúvida o papel tradicional das classes como

---

[5] MARSHALL. T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, *apud* SAES, D. "Cidadania e capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania". *Crítica marxista*, n. 16. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 9-38.

[6] HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt. M.: Suhrkamp, v. 2, p. 576, *apud* WAIZBORT, Leopoldo. "Classe social, Estado e ideologia", Tempo Social - Rev. Sociol. USP, São Paulo, n. 10 (1), p. 78-79.

patamares possíveis de ação política e de formação de identidades e consciência coletivas, assim como das formas organizativas que, via de regra, se associam ao ser da classe (sindicatos, partidos etc.).

Nos estudos de Norbert Elias (1993, 1994), podemos ver, também, a constatação de que a polaridade de classe tem sido substituída por um campo comum em que a contradição, sem deixar de existir, encontra um ponto de equilíbrio instável. Diz Elias:

> Estas duas classes (burguesia e proletariado) se controlam mutuamente em equilíbrio amiúde precário e sempre instável de tensões. Com a classe operária tradicional ainda em posição mais fraca, mas ganhando lentamente forças. (...) Parcialmente como sócios e até certo ponto como adversários, os representantes da burguesia industrial e do operariado tradicional formam agora a elite das nações da primeira onda de industrialização. Em consequência, a par da consciência e dos ideais de classe, e em certa medida como disfarce para eles, a consciência nacional e o ideal de sua própria nação como valor supremo desempenham um papel de importância crescente nas duas classes industriais, em primeiro lugar na burguesia industrial, mas crescentemente também no operariado.[7]

A ideia de um campo comum — no caso, a concepção de nação —, no qual as classes em luta encontram uma unidade a ponto de se tornarem a "elite" das sociedades industrializadas, é um traço constante naqueles que procuram argumentar que o eixo central das sociedades contemporâneas é cada vez menos o conflito de classes, ou que este conflito não é mais entre as chamadas classes fundamentais, tal como estava presente nas análises do século XIX e parte do século XX.

---

[7] ELIAS, N. *O processo civilizador* (Introdução à edição de 1968). Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 1, p. 228.

Vivemos um longo século XX marcado por um fenômeno desconcertante para o pensamento revolucionário: o amoldamento da classe trabalhadora em relação à ordem do capital. O caráter cíclico da economia capitalista produziu momentos de crise aberta e de vigorosa retomada de crescimento do modo de produção capitalista. A classe trabalhadora viveu momentos claros de ruptura, tais como no contexto da Primeira Grande Guerra (1914-1918), por meio das experiências revolucionárias na Alemanha, na Itália e principalmente na Rússia; surtos revolucionários combinados com o processo de descolonização da Ásia e da África; casos de ruptura revolucionária, como na China.

O equilíbrio da chamada "Guerra Fria" levou a uma certa correlação de forças que permitiu, por um lado, o desenvolvimento de experiências de transição socialista e, por outro, o desenrolar da experiência socialdemocrata, notadamente na Europa Ocidental. As transições socialistas e as alternativas socialdemocratas são os dois lados da mesma moeda: a tentativa de superação seguida do amoldamento à ordem capitalista que se esperava negar.

No entanto, não são experiências idênticas. Significativamente, vivemos durante o século XX três momentos simultâneos do vir a ser da classe trabalhadora: a existência subordinada ao capital, a ruptura com a ordem capitalista mediante a socialização dos meios de produção e a constituição de um Estado proletário (aquilo que Mészáros (2002) chamaria de uma ruptura "jurídica" que não logrou ir além do sociometabolismo do capital) e o sonho socialdemocrata de colocar a serviço de um Estado democrático uma economia capitalista voltada a um tipo de desenvolvimento que melhorasse gradativamente a qualidade de vida das camadas operárias (Przeworski, 1989). Uma primeira, na qual os trabalhadores esperavam sobreviver dentro da ordem do capital; uma segunda, em que se arriscaram a ir além dela, mas sem superar seus horizontes últimos; e uma terceira, que buscava ir além dessa ordem utilizando-se de seus próprios mecanismos. Interessante é que todas essas alternativas fracassaram exatamente naquilo em que tiveram sucesso.

Os trabalhadores submetidos diretamente ao jugo do capital arrancaram significativas conquistas no que tange a direitos formais; as experiências de transição socialista não apenas demonstraram praticamente a possibilidade de derrotar as forças capitalistas como foram responsáveis por equilibrar o jogo de forças por quase um século, enquanto a experiência social-democrática levou ao máximo a possibilidade da convivência democrática entre as classes por um certo período. Entretanto, todas fracassaram. A subordinação diretamente capitalista e a indireta, na forma socialdemocrata, não conseguiram evitar as crises cíclicas do capital e seus efeitos sobre as classes trabalhadoras, como demonstrou claramente a emergência da crise a partir da década de 1980. As transições socialistas falharam exatamente pelo fato de deixarem de ser transições, isto é, de se cristalizarem em formas além do capitalismo e, muitas vezes, aquém do capital, produzindo uma curiosa trajetória que levou certas formações sociais pré-capitalistas ao capitalismo pela via de uma acumulação comandada por um Estado socialista.

Não é de estranhar que a consciência de nosso tempo caia no atual atoleiro da acomodação à ordem do capital como um destino inescapável. Uma das manifestações mais claras desse pântano é o ataque às noções de classe social, à centralidade do trabalho, à proposta de uma sociedade socialista e, principalmente, de uma alternativa revolucionária.

Bobbio (2000) contrapõe duas formas societárias, uma de classe e outra "pluralista e democrática", levando ao extremo a afirmação weberiana segundo a qual a forma de classes da sociedade é uma possibilidade, e não um fator estruturante das relações sociais sob o capitalismo. Diz Bobbio:

> Em uma sociedade fortemente dividida em classes contrárias, é provável que o interesse da classe dominante seja assumido e sustentado até mesmo coercitivamente enquanto interesse coletivo. Em uma sociedade pluralista e democrática, na qual as decisões coletivas são tomadas pela maioria (ou pelos próprios cidadãos, ou

> por seus representantes), considera-se interesse coletivo aquilo que foi aprovado pela maioria.[8]

Fica claro nesta passagem o argumento segundo o qual uma sociedade — por exemplo, a capitalista — pode ser organizada como uma polaridade de classes contrapostas ou uma pluralidade de interesses individuais harmonizáveis no corpo do Estado conforme a opção pela forma política mais ou menos racional. Assim, a dinâmica dos interesses seria pautada por outras demandas que não propriamente a de classes, tais como preferências políticas, acordos ou conveniências na perspectiva de conquista ou manutenção do prestigio e do poder, identidades nacionais ou étnicas, corporativismos e outras fontes de identificação individual ou coletiva.

Em certa oportunidade, Kautsky chegou a imaginar que o imperialismo não era propriamente uma fase do capitalismo, mas apenas uma "política" diante de outras formas pacíficas de partilha do mundo (Lênin, 1976, p. 489). Por este raciocínio de Bobbio, ficamos cientes de que a sociedade de "classes" é uma das possibilidades políticas do capitalismo ao lado da sociedade "pluralista e democrática", como se esta não fosse uma sociedade de classes.

No campo do pensamento mais conservador, ou mesmo do liberalismo social, esta constatação leva a um processo acentuado de idealização da capacidade do Estado de institucionalizar os conflitos nos limites da ordem. Neste caso, os conflitos contemporâneos seriam conflitos que contrapõem a ordem (que incluiria o capital e o trabalho) à negação da ordem, como a criminalidade, fazendo com que a categoria central da análise volte a ser a anomia nos termos durkheimianos (Durkheim, 1976, 1995; Adorno, S., 1998, p. 22-23).

No campo de um pensamento mais crítico, mas que parte da constatação da inviabilidade do sujeito histórico na

---

[8] BOBBIO, N. *Teoria geral de política.* Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 220-221.

forma da classe trabalhadora, começa-se a buscar novos sujeitos: desde a estranha formulação de Gorz de uma "não classe de não trabalhadores"; passando pela tentativa de conceituação de uma nova classe de trabalhadores assalariados intelectuais (Mallet, 1963; Gorender, 1999, p. 230); ou um novo sujeito, como a "classe expandida" de Negri (*apud* Lessa, 2002, p. 114-115); a emergência de novos sujeitos sociais, como parecem indicar Habermas ou Castells (2000); até a negação do conceito de um sujeito histórico, caminhando para a afirmação da multiplicidade de negações pontuais e microssociais, como em Foucault (1984a, 1984b, 1995).

Podemos encontrar a formação deste pensamento em um período muito remoto. Arendt (2000, p. 12) colocava, já em 1958, algumas das questões fundamentais sobre os efeitos da automação em uma sociedade que teria desenvolvido uma verdadeira "glorificação teórica do trabalho" para depois vê-lo desaparecer; assim como, ainda na década de 1950, o tema do fim das classes aparece com toda a nitidez nos ensaios de Robert Nisbet (1959, 1991; *apud* Chauvel, 2002, p. 58).

Entretanto, o tema ganhou impulso nos anos 1980 e assumiu a forma de uma quase-unanimidade na década de 1990. Dois fatores se combinam para produzir este efeito no reino das formulações acadêmicas e teóricas, assim como no universo da formulação política. Por um lado, o profundo processo de reestruturação que o capital empreendeu entre os anos 1980 e 1990 que mudou a face da atividade produtiva e culminou na passagem da subordinação formal para a subsunção real do trabalho ao capital (Marx, 1867, 1987, 1997; Antunes, 1998, 1999; Chesnais, 1996; Hirata, 1993; Aglietta, 1982; Castro, 1993), e, por outro lado, o desmonte da URSS e o consequente fim do chamado "socialismo real" no Leste europeu, acompanhado pelo recuo da socialdemocracia na Europa Ocidental (Mészáros, 2002; Bihr, 1998).

Esses fatos históricos acabaram por, aparentemente, criar uma feição de comprovação empírica incontestável às teses que questionavam a centralidade do trabalho e das classes produzindo a maior ofensiva teórica que o pensamento marxista já sofreu em toda a sua história. A força e o vigor

desta ofensiva teórica se explicam não apenas pelo embate dos argumentos e sua preciosidade conceitual, até porque, em sua essência, tais argumentos estavam presentes há bastante tempo no cenário da luta teórica, mas pela correspondência entre a ofensiva teórica e as derrotas no campo da relação econômica direta nos locais de trabalho, no centro estratégico da produção do valor e no âmbito da luta política e histórica mais geral da alternativa socialista. Este fenômeno resultou na defensiva dos trabalhadores, na reorganização profunda das relações de trabalho no mundo capitalista, na derrota das transições socialistas e na regressão de conquistas nos países onde predominava uma alternativa socialdemocrata.

Desta forma, o debate, via de regra, acaba antes mesmo de começar pela desqualificação de qualquer argumento relacionado às afirmações marxistas clássicas. Isso fica patente nesta afirmação de Offe:

> (...) todas as hipóteses e convicções, encontradas principalmente entre os teóricos franceses como Foucault, Touraine e Gorz, penetraram tão profundamente em nosso pensamento que a "ortodoxia" marxista não tem mais muita respeitabilidade cientifico-social.[9]

Este tipo de argumento supostamente científico não é propriamente uma novidade. Mészáros (1996) já afirmava que "a ideologia dominante tem uma capacidade muito maior de estipular aquilo que pode ser considerado como critério legítimo de avaliação do conflito, na medida em que controla efetivamente as instituições culturais e políticas da sociedade"[10] e, a partir daí, pode desqualificar todo argumento contrário como "não científico" ou ideológico. Como exemplo deste procedimento, o autor húngaro nos traz este brilhante argumento de um dos mais respeitados economistas, John Maynard Keynes:

---

[9] OFFE, C. "Trabalho: categoria sociológica chave?". *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 195. (grifos nossos.)
[10] MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 15.

> Como posso aceitar uma doutrina que estabelece como sua bíblia, acima e além de qualquer crítica, um manual econômico obsoleto que reconheço não só como cientificamente errôneo, mas também sem interesse ou aplicação para o mundo moderno? Como adotar um credo que, preferindo a lama ao peixe, exalta o proletariado rude acima da burguesia e da *intelligentsia* que, apesar de suas falhas, representam a prosperidade na vida e certamente levam consigo as sementes de todo o avanço humano?[11]

Observem que o critério científico para julgar o pensamento de Marx é o reconhecimento por parte do próprio Keynes sobre o caráter "cientificamente errôneo" e a falta de aplicabilidade prática da obra de Marx para os tempos presentes. Sua percepção é o critério da verdade, a mesma percepção que escolhe o peixe da burguesia e descarta a rude lama proletária. A mesma incrível percepção "científica" que encontra na burguesia a "semente de todo avanço humano", apesar de pequenas "falhas". Entre as pequenas falhas nesse caminho inelutável de prosperidade, ocorreram, no tempo histórico em que foram proferidos esses juízos, objetivamente neutros, a Primeira Guerra Mundial, a Crise de 1929 e a Segunda Guerra Mundial, tudo isso feito por "filhos instruídos, honrados e inteligentes da Europa Ocidental", como dizia o economista, que não apenas desprezavam o "refugo confuso das livrarias vermelhas" como fizeram questão de queimar estes "livros vermelhos" e proibir seu estudo na moderna inquisição do nazismo alemão ou, posteriormente, nos golpes militares da América Latina. Evidentemente, tudo em nome dos mais altos "valores" e do "avanço humano".

Tanto hoje, mediante a prova empírica do desmonte do bloco socialista, como antes, por meio de Estados nacionais que deveriam ser uma transição, mas que de fato não transitavam para uma sociedade sem classes, a experiência socialista do século XX tem se constituído em um poderoso

---

[11] KEYNES, J. M. A short view of Russia [1925], *apud* MESZAROS, Istvan. *Ibid.*, p. 16.

arsenal contra as teses centrais do pensamento marxista. É evidente que essas experiências não se reduzem apenas a isso, mas, paradoxalmente, foram e são manifestações históricas que comprovam a possibilidade de uma alternativa para além do capital, até mesmo por aquilo que não completaram.

O termo "respeitabilidade científico-social", nas palavras de Offe, parece indicar a correspondência entre as afirmações teóricas e o papel político e social que as principais ideias marxistas desempenharam durante todo o século XX e sua aceitação acadêmica em uma época na qual ser "marxista" era uma espécie de amuleto que indicava que mesmo os "filhos honrados" da *intelligentsia* burguesa possuíam uma "alma" com preocupações sociais.

No entanto, os estudos sociológicos recentes, nas décadas de 1980 e 1990, pouco a pouco deixaram o terreno das teorias explicativas do Brasil — como formação social integrada à ordem capitalista e a natureza desta integração, incluindo suas consequências para uma particular estrutura de classes (seja na perspectiva marxista de caracterização capitalista da formação social brasileira, seja na dicotomia arcaico/moderno de inspiração weberiana, seja nas sínteses que levaram à dicotomia desenvolvimento/subdesenvolvimento) — em direção a temas que buscavam a análise do microcosmo da produção e dos processos de trabalho, das atitudes operárias e manifestações coletivas para aspectos da subjetividade.[12] Gradativamente, a terminologia muda de classes para "atores", de consciência para "identidade". Poderíamos até dizer que se produz um vigoroso questionamento da perspectiva de "totalidade" e, naquilo que nos interessa diretamente, contra a suposição de que essa

[12] Ver a respeito dessa mudança de enfoque: CASTRO, N. A.; LEITE, M. de P. "A sociologia do trabalho industrial no Brasil: desafios e interpretações". *Boletim Informativo e Bibliográfico*, Rio de Janeiro, n. 37, p. 39-59, 1° sem, 1994; PAOLI, M. C.; SADER, E.; TELLES, V. da S. "Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, USP, 1983.

totalidade se orienta por certa intencionalidade e sentido[13] que não aquela centrada na ação dos indivíduos no âmbito singular dos acontecimentos.

Esse movimento ocorre, entre outras coisas, pelo fato de os sociólogos terem desenvolvido a impressão de que os conceitos disponíveis não são os mais adequados à percepção daquilo que chamaríamos de consciência de classe. Essa inadequação residiria, segundo tal aproximação, na dificuldade dos conceitos tradicionais, normalmente ligados a Marx, de compreender a relação entre os aspectos objetivos e subjetivos, mais precisamente em não dar a atenção necessária aos aspectos subjetivos, assim como nas dificuldades em encarar o grande desafio de "investigar e teorizar os microfundamentos dos macroprocessos de transformação social" (Guimarães; Castro; Agier, 1995).[14]

A principal virtude desse caminho foi recuperar para a análise sociológica o terreno próprio da mediação em que se produz e reproduz o fenômeno da consciência em sua imediaticidade cotidiana, pautando temas antes relegados como as questões de gênero, o papel da cultura e dos aspectos étnicos, assim como a dimensão psicológica do fenômeno da consciência. Buscar o terreno concreto da mediação nos adverte que o nosso principal objetivo não é opor uma fraseologia a outra, mas "partir da terra para atingir o céu", nas palavras de Marx e Engels; partir dos homens e mulheres reais, de carne e osso, "daquilo que são *na realidade*, isto é, tal como trabalham e produzem materialmente".[15] Caso nos detivéssemos apenas neste aspecto, não haveria maiores discordâncias entre esta nova perspectiva e um processo de revigoramento do marxismo. No entanto, a maioria dos autores compreendeu neste movimento uma ruptura metodológica em

---

[13] Ver a respeito: "Foucault, o general da tática", in: IASI, M. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência.* São Paulo: Viramundo, 2002, p. 140-167.

[14] GUIMARÃES, A. S., CASTRO, N., AGIER, M. *Imagens e identidade do trabalho.* São Paulo: Hucitec; CRSTOM, 1995, p. 11.

[15] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã.* São Paulo; Lisboa: Martins Fontes; Presença, [s.d.]., v. 1, p. 24-26.

relação ao marxismo, ou, no limite, uma insuficiência deste referencial no sentido de captar as dimensões subjetivas (Przeworski, 1989, p. 118-119; Elster, 1989, p. 429; Guimarães, 1998, p. 23).

Essa busca conceitual e teórica animou uma infinidade de estudos que pretendiam tratar as dimensões da objetividade e da subjetividade, das determinações mais gerais e das ações individuais de modo menos mecânico, negando a simples determinação material ou econômica que caracterizava um tipo de marxismo. Nesse caminho, predominou a convicção de que o referencial de análise marxiano é insuficiente; mais ainda, em alguns casos, absolutamente inadequado para articular os fatores da objetividade e da subjetividade, pois, segundo o estudo destes autores profundamente influenciados pelo chamado "marxismo analítico", o marxismo clássico desembocaria em uma "orientação sobretudo estruturalizante e totalizante", além do fato de que "o marxismo não desenvolveu uma teoria da subjetividade".[16]

Não por acaso surgem sucessivas tentativas de síntese entre o marxismo e alguma outra versão teórica que articulasse os aspectos da subjetividade e da objetividade, tais como a tentativa de Sartre (1979), do marxismo analítico (Roemer, 1986), ou, ainda, daquilo que se chamou de marxismo weberiano.[17]

---

[16] GUIMARÃES, A. S. *Um sonho de classe*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 16.

[17] A expressão marxismo weberiano, segundo Michael Löwy (1995), foi utilizada pela primeira vez por Merleau-Ponty em 1955, em seu livro *As aventuras da dialética*, referindo-se à influência de Weber sobre alguns autores marxistas, notadamente em Lukács e depois em alguns autores da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, Marcuse e outros. Nos Estados Unidos, essa síntese pode ser vista em sociólogos como Daniel Bell, Alvin Gouldner ou Charles Wright Mills. O professor Sedi Hirano, no Brasil, foi incluído, em uma afirmação de Gorender, entre os chamados marxistas weberianos, em detrimento do fato, no entanto, da obra fundamental de Hirano sobre a comparação entre os conceitos de classes e estamentos em Weber e Marx chegar à conclusão evidente sobre a irredutibilidade do método marxista em relação ao weberiano e vice-versa enquanto "metodologias radicalmente diversas" (Hirano, 1975, p. 15). Isso porque, de maneira absolutamente sintética: a) os conceitos são históricos

Habermas (1990) já havia tratado do campo comum de categorias marxistas e weberianas, por exemplo, em Adorno e Horkheimer (1997), que combinaria "a crítica marxista da ideologia" e o uso das categorias como reificação e fetichismo com uma ampla preocupação com o mundo moderno como "mundo integralmente racionalizado" e só aparentemente desencantado, pois pairaria sobre ele "a maldição da reificação demoníaca".[18]

Afirmamos em um trabalho anterior[19] que o problema desta busca de síntese improvável, como já demonstrou Hirano (1975), é que acaba por não compreender a dialética entre as determinações objetivas e subjetivas que compõem a totalidade do fenômeno da consciência, tal como foi sustentado por Marx. Poderíamos, com certo exagero, assegurar que os pensadores que buscam a resposta sobre como articular as dimensões da objetividade e da subjetividade criam o próprio problema para o qual esperam ter uma solução, na medida em que separam essas dimensões como realidades contrapostas, como, de certa maneira, critica Elias (1994, 1998).

Essa polarização mecânica encontra sua raiz na incompreensão da forma como em Marx se equaciona a relação entre indivíduo e sociedade. No entanto, se é verdade que em Marx, e também em Engels, existe uma clara preocupação dialética em não tornar a sociedade uma abstração buscando a

---

para Marx e poli-históricos ou trans-históricos para Weber; b) a perspectiva de uma totalidade integrada dialeticamente em Marx (o que nos remete a Hegel) e uma perspectiva neokantiana de aproximação ou distanciamento de realidades particulares em relação a conceitos típicos ideais em Weber; c) cada um dos dois autores parte, portanto, de assunções axiológicas e epistemológicas absolutamente diversas a respeito da relação entre sujeito e objeto, sendo que em Marx "a chave estrutural para a interpretação das formações sociais é a produção social historicamente determinada", enquanto para Weber a ação social, tendo os indivíduos como seus sujeitos, é a chave compreensiva das relações sociais (Hirano, 1975, p. 128).

[18] HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Don Quixote, 1990, p. 112.

[19] IASI, M. *O dilema de Hamlet, cit.*

mediação concreta dos seres humanos concretos,[20] é igualmente verdade que inúmeros marxistas transformaram essa dialética numa fórmula empobrecida de positivismo, em que a consciência é mero reflexo de condicionantes objetivas e os indivíduos são moldados simplesmente por uma objetividade externa. Exagerando a afirmação marxiana segundo a qual os seres humanos na produção social da vida estabelecem relações sociais necessárias e independentes de sua vontade (Marx [1859], 1977, p. 24), certos marxistas tendem a ver a história como um produto meramente objetivo que foge à compreensão e à teleologia humana.

Muitas das reflexões no campo do marxismo padeceram deste mal, como descreve Löwy (1998) ao se referir à positivisação do marxismo. É nessa tradição que encontramos o fetiche do partido como portador, no lugar da classe em movimento, da possibilidade de formação de uma consciência de classe revolucionária, assim como a mecânica relação entre a formação da classe e os momentos do processo de entificação da consciência numa linear evolução comteana do simples ao complexo, do imediato ao geral, do econômico ao político. Esse marxismo empobrecido e rudimentarmente positivista serviu de espantalho para o desenvolvimento da crítica contemporânea contra Marx e tem sido um recurso fácil que evita o difícil caminho de encontrar tais deformações no próprio Marx.

Como procuramos demonstrar em nosso estudo sobre o conceito de consciência de classe na sociologia clássica (Iasi, 2002), se o esforço de defesa dos pressupostos materialistas de Marx pode levar à ênfase exagerada nos aspectos objetivos e nas determinações macrossociais e econômicas, é igualmente verdade que o caminho do "individualismo metodológico" proposto pelos marxistas analíticos, por exemplo, pode conduzir à superação de Marx pela adesão (e não simplesmente pela busca de uma síntese) a Weber e a envergadura da vara no sentido do indivíduo como sujeito da ação social. A resposta,

[20] "Importa, acima de tudo, evitar que 'a sociedade' se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o ser social" (Marx, 1993, p. 195-196).

segundo pensamos, estaria ainda na difícil tarefa de compreender os "microfundamentos dos macroprocessos" e, para isso, os conceitos e categorias da dialética materialista marxiana são não apenas úteis, mas fundamentais.

Entretanto, a simples combinação dos aspectos macro e microssociais não ajuda na precisão conceitual que procuramos. Charles Wright Mills (*in*: Weber, 1979) já afirmava que o fato de Weber centrar sua análise na ação social dos indivíduos não impede que o sociólogo alemão trate de manifestações coletivas como classes, estado ou outras instituições sociais. Da mesma forma seria equivocado supor que Marx, por compreender a sociedade como uma totalidade dinâmica, não aborda a ação dos seres humanos individualmente ou enquanto classes. A questão ainda é a da determinação. Para Weber, a inteligibilidade das ações sociais se reduz, "sem exceção, aos atos dos indivíduos participantes", enquanto para Marx a ação dos seres humanos cristaliza-se em produtos sociais que se autonomizam relativamente a estes, como na troca ampliada de mercadorias, de forma que o produto da ação coletiva assume uma racionalidade diversa da ação individual, não podendo portanto ser reduzida à inteligibilidade individual.

As palavras não são neutras e, portanto, não se trata de uma simples combinação de aspectos e dimensões macro e microssociais, ou das determinações objetivas e subjetivas. Reparem que, na aproximação apresentada por Castro, Guimarães e Agier (1995), o *micro fundamenta* aquilo que no *macro* se *processa*. A questão, a nosso ver, não se resolverá tão simplesmente. Aquilo que no corte da imediaticidade concreta opera como força constituinte é, por sua vez, determinado por uma série de variantes objetivas e gerais que servem de base e condicionam a ação dos seres humanos em cada período histórico. Por outro lado, esta totalidade estruturante não constitui força metafísica ou se impõe aos seres humanos como produto da natureza, mas é obra da própria humanidade que se apresenta estranhada. O que determina foi antes determinado. Em vez de ficarmos buscando o início desta determinação, no macro ou no micro, na sociedade ou no

indivíduo, devemos aprender, por analogia, com a física moderna, que está bem perto da constatação inquietante de que o universo não teve início,[21] ou, como na formulação de Elias sobre a sociedade: "de planos emergindo, mas não planejada/movida por propósitos, mas sem finalidade".[22]

Nesse aspecto, a síntese de Guimarães é representativa da polêmica e da busca de soluções menos esquemáticas:

> Em outras palavras, [sublinhar o processo de formação de classes como fundamental para a análise sociológica] significa transformar a análise de classes no espaço teórico onde fatores objetivos e subjetivos, determinações e opções se combinam para construir uma explicação; onde a objetividade é modificada pela intersubjetividade dos atores e onde as múltiplas determinações limitam as fronteiras além das quais os resultados já não são determináveis.[23]

Nessa aproximação, as estruturas sociais são vistas como unidade enquanto configurações de instituições, fruto de antigas ações intersubjetivas que acabam por limitar o "alcance das escolhas efetivas abertas aos homens" (Mills, *in* Weber, 1979). A correta preocupação com a relação dialética entre aspectos subjetivos e objetivos aqui se aproxima do universo conceitual weberiano. Guimarães partilha com os marxistas

---

[21] Em nome da coerência, precisaríamos afirmar que, se a relação de determinação é entre a ação dos seres humanos concretamente definidos e o mundo físico, seríamos obrigados a moderar nossas pretensões, uma vez que a vida na Terra, da qual somos apena uma forma particular, é bem posterior à organização física da totalidade material. Essa questão só tem sentido ao falarmos de uma totalidade social e histórica que se apresenta como objetividade estranhada aos seres humanos, pois, ainda que seja produto da ação da espécie, mostra-se como objetividade para as gerações que a encontram dada como patamar "natural" de sua prática histórica. Aqui, como em Marx, a palavra "natureza" aparece em sua objetividade contraposta ao humano, designando tudo que seria objetivo e, portanto, também, a sociedade (Marx [1857-1858], 1997, p. 32).

[22] ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 59.

[23] GUIMARÃES, A. S. *Um sonho de classe, cit.*, p. 22.

analíticos a impressão de que o marxismo não desenvolveu uma teorização capaz de dar conta da subjetividade.

Essa polêmica, que marcou toda a elaboração teórica das últimas décadas e que emergiu nos anos de 1980 e 1990 com vigor na chamada crítica pós-moderna (Eagleton, 1998, 2001; Touraine, 1994; Anderson, 1994), foi acompanhada, como vimos, de uma alteração significativa na forma como o imaginário acadêmico pensou a classe operária em particular e os trabalhadores em geral, assim como orientou o foco na direção de temas cada vez mais particularizados (Castro e Leite, 1994; Paoli, Sader e Telles, 1983).

Em linhas gerais, ocorre um processo no qual os temas sociológicos, em especial no âmbito da sociologia do trabalho e das relações industriais, transitam do esforço de compreensão do Brasil e da sociedade industrial capitalista em desenvolvimento (que poderia ser identificado no termo "macroprocessos") para a análise centrada em estudos de caso e dos processos de trabalho no âmbito das fábricas, e daí para os temas da identidade e da cultura operária, naquilo que se completa fora deste universo, por exemplo, na realidade urbana, na família, na educação (o que seria identificado com os chamados "microfundamentos").

Nessa trajetória, o tema da consciência de classe se transmuta em estudos sobre "visões de mundo" diferenciadas, quase em uma perspectiva antropológica, centrados na descrição sobre como pensam os diferentes setores sociais, aparentemente sem nenhuma implicação mais abrangente para a conformação de projetos societários em luta. No interior de Goiás, existe uma comunidade que acredita em lobisomem; entre alguns povos indígenas, acredita-se que os animais com cinco dedos são irmãos dos seres humanos e, portanto, não podem ser caçados; entre os operários de São Bernardo, prevalece a vontade de subir na vida movendo-se ascendentemente na escala social; entre um pequeno grupo de pessoas sem respeitabilidade científica, ocorre frequentemente a crença na possibilidade do socialismo como alternativa revolucionária da classe trabalhadora contra a ordem do capital, quadro

clínico que é superado assim que estes senhores acham um emprego em algum governo local.

A consciência revolucionária seria, segundo essa visão, uma manifestação particular de um determinado grupo da sociedade: os "revolucionários". Via de regra associados aos setores médios e pequeno-burgueses descontentes, esses indivíduos desenvolveriam, projetivamente, o desejo de que a classe trabalhadora se emancipe para realizar *seus* (da pequena burguesia) objetivos, não se sabe exatamente quais. Enquanto classe, os trabalhadores apresentariam uma consciência muito distinta daquela esperada pelos militantes políticos e intelectuais de esquerda. A "visão de mundo" operária estaria centrada no trabalho e na perspectiva de vida, eventualmente mobilizando-se coletivamente para atingir tais benefícios imediatos; e também seria, não raramente, conservadora na política e nas escolhas eleitorais. Opera-se aqui uma interessante inversão: a proposta socialista é um aspecto da consciência da pequena burguesia, enquanto o reformismo é a autêntica consciência proletária.

À consciência de classe (operária), de forma típica, seria verificável em uma situação particular muito bem definida, ou seja, na passagem para a forma de produção baseada na linha de montagem e na gestão fordista-taylorista, processo no interior do qual os operários sentiriam uma perda de *status* antes fundado no saber operário de molde quase artesanal (Touraine, 1966). Assim, consciência de classe "típica" seria aquela que se apresenta na passagem para um capitalismo moderno ocorrido em sociedades vindas de um processo manufatureiro e industrial em que se verificava uma subordinação formal do trabalho ao capital, como a europeia e a estadunidense. Segundo esta aproximação, parafraseando Marx: existiu consciência de classe, não existe mais. Quando havia, os pequeno-burgueses descontentes podiam encontrar nesse momento específico uma classe trabalhadora como matéria-prima para suas intenções revolucionárias, que seriam melhor explicadas pela psicanálise do que pela sociologia ou ciência política.

Todas as afirmações seriam cercadas de pesquisas e procedimentos científicos que traduziriam as afirmações em tabelas, porcentagens, números, estudos de caso e relatos com tons coloridos de cotidianidade e experiência vivida (Lopes, 1967; Rodrigues, 1970). A classe operária, como possibilidade de expressão de um ser genérico, ou seja, como possibilidade de apresentar um projeto alternativo de sociedade para além do capital, não existiria; foi inventada por Marx e partilhada enquanto delírio utópico por algumas gerações de almas atormentadas em busca de um conforto quimérico. Segundo Gorz:

> A teoria marxista do proletariado não se funda em um estudo empírico dos antagonismos de classe nem em uma experiência militante da radicalidade proletária.[24]

Esta surpreendente denúncia, caso consideremos que os momentos históricos que serviram de base para os estudos de Marx incluem as revoluções de 1848 e nada menos que a Comuna de Paris, apenas revela a percepção do autor, segundo a qual Marx teria inventado uma classe para depois lhe atribuir um papel histórico. Existiria um abismo entre o ser mesmo da classe e a classe como sujeito histórico. Segundo Gorender (1999), Marx teria ficado no meio do caminho em sua pretensão de superar o caráter utópico dos primeiros socialistas, e um dos motivos seria a forma como aborda o tema do proletariado, cristianizando-o como salvador que personifica, em sua injustiça particular, a injustiça pura. "Cedo [continua Gorender], Marx e Engels tiveram de se defrontar com o fato de que os proletários concretos, concretamente existentes, não se comportavam, enquanto classe social, em sua massa, como portadores da missão histórica de revolucionamento da sociedade" (Gorender, 1999, p. 36).

Reapresenta-se aqui de maneira invertida, como negação, uma afirmação extremamente equivocada que per-

---

[24] GORZ, A. *Adeus do proletariado (para além do socialismo).* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 27.

meia largamente uma certa tradição do pensamento de esquerda. Segundo José de Souza Martins (1998, p. 135), isto se baseia em uma "suposição equivocada, nem um pouco marxista, de que só o operário faz a história" e de que "a consciência verdadeira seria, assim, a consciência operária", como sinônimo de consciência revolucionária. Marx não teve que se confrontar com o fato incômodo de os operários não expressarem imediatamente esta consciência simplesmente em razão da constatação inicial de "que há uma enorme distância entre o sujeito filosófico e o sujeito da revolução" (Martins), pelo simples fato, como continua o sociólogo brasileiro, de que:

> (...) não há a menor possibilidade sociológica de que um operário se reconheça como explorado no próprio ato da exploração. A consciência da exploração depende de que o trabalhador se reconheça no fruto alienado da exploração e de que nesse reconhecimento possa reconstruir os nexos e os passos que distanciaram de seu trabalho, e de sua pessoa, o fruto produzido.

Isso implica que, ainda que o local central da produção do capital seja o da produção do valor, o espaço de constituição da classe enquanto classe se dá na luta política. Esta luta constitui-se em um espaço que perpassa a fábrica, mas que vai muito além dela. Não há absolutamente nenhuma contradição nesta afirmação, ou seja, o centro da produção do capital reside na produção do valor, mas o ato de consciência só pode voltar retroativamente sobre este momento quando retorna emergido de uma luta política maior e de uma visão teórica que lhe permita reconhecer aquele momento particular em todas as suas determinações.

Como as críticas a Marx ignoram essa sutil mediação, ora cobram uma consciência histórica do operário concreto subsumido às relações do capital, ora deduzem dessa impossibilidade a impossibilidade da consciência revolucionária da classe enquanto classe. Segundo esses autores, teríamos que nos preocupar com os "proletários concretos, concretamente existentes", e esses não querem uma revolução.

Eis que se explica, segundo se acredita, algo que assombrou o pensamento marxista por todo um século: o reformismo.

As explanações a respeito da força do reformismo, embora esclarecedoras, não teriam se aprofundado na questão detendo-se nos aspectos da influência da ideologia burguesa e dos benefícios materiais distribuídos à classe operária pelas burguesias do centro do sistema, ou seja, o contínuo trabalho de cooptação. O que estaria no cerne da questão? Vejamos:

> Mais a fundo, vamos encontrar algo que os teóricos revolucionários do marxismo evitaram admitir e, no entanto, nas circunstâncias atuais, já é impossível negar. Isto é, que a classe operária é *ontologicamente* reformista. Toda a experiência histórico-mundial demonstra que, dia a dia, no transcurso cotidiano de sua existência, a classe operária não ultrapassa as fronteiras da ideologia do reformismo.[25]

A burguesia facilmente cooptaria os trabalhadores para a reforma em virtude de que, no âmago do seu ser, estes sempre foram reformistas. No entanto, a questão é mais profunda (teria um fundo neste fundo finalmente desvelado). O fato de esta afirmação partir inclusive de figuras com grande respeitabilidade e comprovada tradição em defesa do próprio marxismo demonstra a que ponto o pensamento marxista se encontra na defensiva.

Isso talvez se explique pela referida correspondência das afirmações que procuram questionar o pensamento marxista com o processo de reestruturação do capital no âmbito da produção e com os processos políticos associados ao desmonte das experiências de transição socialista, especialmente a soviética, mas indica, também, que alguns autores, na tentativa de responder aos questionamentos contrários aos pressupostos marxianos, acabaram por assumir alguns dos pressupostos de seus interlocutores.

---

[25] GORENDER, J. *Marxismo sem utopia*. São Paulo: Ática, 1999, p. 37-38. (Grifos do original.)

Reparem que também na autocrítica apresentada no recente trabalho de Gorender (1999) lança-se mão do recurso à verificabilidade empírica. "Toda a história mundial" e o "transcurso cotidiano" comprovam o caráter "ontologicamente reformista" da classe. Neste sentido, a autocrítica é retroativa. Todas as manifestações que ocorrem "fora do cotidiano" e que apresentam um comportamento revolucionário da classe seriam apenas meios "sangrentos" para atingir fins reformistas, ou "acidentes" (*idem*, p. 227), ilhas revolucionárias no mar reformista de "toda a história mundial", tais como a Comuna de Paris e todas as revoluções do século XX.

A posição do autor de *Escravismo colonial* é significativa de um comportamento que acomete alguns pensadores de esquerda. É uma autocrítica sincera, ele realmente é herdeiro e representante de um pensamento que transformou a classe numa manifestação do espírito absoluto hegeliano, só que Hegel o viu personificado em um oficial militar de baixa estatura passando pelas ruas de Iena sobre um cavalo branco, enquanto alguns marxistas juram ter visto o espectro rondando a Europa, portando bandeiras vermelhas e um tanto mal vestido. A consequência imediata deste tipo particular de idealismo fetichista é o mito do partido. Uma vez que a classe idealizada não corresponde ao seu papel histórico, o partido entraria como portador da missão, substituindo-a.

Este substitucionismo está presente em Lukács de forma refinada, teoricamente na transposição do conceito hegeliano de Sujeito-Objeto idêntico (como veremos mais adiante, o reencontro do espírito criador no objeto criado). Nas palavras de Mészáros:

> (...) o Sujeito-Objeto idêntico de Lukács — o proletariado, com seu "ponto de vista da totalidade" — no final terminou sendo não a classe dos trabalhadores, mas o Partido. Dizia-se que a classe como tal era prisioneira de sua "consciência psicológica". Algo que se opunha a sua

> "consciência imputada" ou "atribuída", sem a qual, na sua opinião, a revolução não podia ter sucesso.[26]

Em Lukács, não há, evidentemente, a rendição a qualquer princípio ontológico reformista no proletariado enquanto classe; ao contrário, ocorre que uma diferença entre a consciência imediata dos membros da classe e a formação da classe como sujeito histórico exigia o chamado "trabalho da consciência sobre a consciência", ou seja, do partido. Uma vez que seria essa ação política sobre a classe que definiria o caráter revolucionário ou reformista, a culpa pelo reformismo, para o autor de *História e consciência de classe*, só poderia ser assumida pelos partidos reformistas da Segunda Internacional, aproximando, neste ponto, o pensamento do marxista húngaro da afirmação de certos ramos do trotskismo sobre a chamada traição de classe ou a famosa "crise de direção", ou ainda, mais precisamente, sobre as influências da orientação da ação social motivada pela adesão racional a certos valores como em Weber. O termo traição, assim como suas conotações morais e éticas, não são casuais. Continua Mészáros:

> (...) o dilema relativo à "consciência psicológica" da classe trabalhadora foi também resolvido por Lukács em termos intelectuais e ideológicos: ao projetar o sucesso ideológico do "trabalho da consciência sobre a consciência". Este trabalho teria de ser concebido pela ação do partido, defendida por Lukács como a "encarnação visível e organizada da consciência de classe" (Lukács, 1974) e como a "ética do proletariado".[27]

O fundamento da forma idealizada de conceber o proletariado em Marx estaria, segundo Gorz, e depois aceito por Gorender, na tríplice raiz de seu pensamento: o hegelianismo, o cristianismo e o cientificismo. Marx teria herdado de Hegel a dialética dos movimentos que geram um sentido no todo de seu desenvolvimento, mas que não é compreensível do

[26] MESZÁROS, I. *Para além do capital.* São Paulo: Boitempo, 2002, p. 81.
[27] *Ibid.*, p. 82.

ponto de vista daqueles que produzem os momentos particulares desse desenvolvimento. O espírito absoluto, que orienta todo o processo e é reencontrado ao final pelo sujeito, é substituído, em Marx, pelo proletariado. Do cristianismo, ambos guardariam a metáfora da morte e da ressurreição, da salvação e redenção final dos pecados, além do mito do paraíso reencontrado, seja no Estado prussiano ou no comunismo. Quanto ao cientificismo, fica a referência da distância entre aparência e essência, além da teoria como instrumento de construção de um "sistema" enquanto totalidade explicativa das leis que revelam no concreto pensado a essência oculta pelo reino da aparência. O resultado é a substituição do espírito absoluto pela classe proletária, do Estado prussiano pelo comunismo.

A crítica a esta pretensão de hermenêutica já foi realizada com grande maestria, tocando na questão fundamental do método, por Foucault (1995). O filósofo francês revela que um dos passatempos prediletos de certo tipo de discurso do saber científico é procurar os significados ocultos nos espaços que se interpõem entre as palavras e as coisas. No fundo é esta a acusação dirigida a Marx; ele teria substituído o proletariado concreto pelo conceito de proletariado e atribuído ao conceito o papel histórico dos proletários. Ao tratar da questão do "método", tendo por referência a matriz do racionalismo de Descartes, Foucault afirmará:

> É nisto justamente que consistem o método e seu "progresso": reduzir toda a medida (...) a uma colocação em "série" que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade. (...) Entretanto, essa ordem ou comparação generalizada só se estabelece conforme o encadeamento no conhecimento; o caráter absoluto que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser destas coisas, mas, sim, à maneira como elas podem ser conhecidas.[28]

[28] FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 69.

O que não é observado por alguns pensadores de esquerda que se apressam em assumir esta crítica, ou seja, que Marx tomou o proletariado em si pelo conceito de proletariado por culpa de uma não superação efetiva do sistema hegeliano, é que tal crítica se faz acompanhar pelo questionamento da totalidade. Não é por outro motivo que, via de regra, aparece na forma de um questionamento ao sistema e a "totalizações estruturantes". Interessante que a polêmica entre as micro e macrodeterminações seja, também, dessa época histórica, aquela em cujas bases se assentou um tipo de saber que se convencionou chamar "racionalismo". Uma das ambições do "método" é equacionar "pelo jogo das similitudes", compondo um "sistema" exaustivo de enumeração e recenseamento de todo o conjunto de elementos ordenados em sua totalidade, o que tornaria possível superar a antiga infinitude dos elementos, que dava ao saber um caráter aberto, por um sistema ordenado. No interior dessa constituição do conceito de totalidade é que se buscava equacionar o dilema do microcosmo e macrocosmo. Vejamos:

> Ademais, o jogo das similitudes era outrora infinito; era sempre possível descobrir novas similitudes e a única limitação vinha da ordenação das coisas, da finitude de um mundo comprimido entre o macrocosmo e o microcosmo.[29]

O sistema racional permitiria, então, superar a infinitude das associações possíveis pela finitude das associações e similitudes fechadas na série que constitui a totalidade, como na noção de "sistema" de Hegel. Não é por acaso que Foucault identificará a dialética como o "esqueleto" que pretende ordenar o aleatório atribuindo sentido ao acaso.

É por demais significativo que a crítica a totalidades estruturalizantes venha acompanhada da dúvida sobre como equacionar as micro e macrodeterminações. Para examinarmos as dimensões particulares, é necessário responder se são

[29] *Ibid.*, p. 70.

"partes" que se explicam por sua inserção em algum tipo de totalidade, daí necessariamente a ideia de sistema, ou se trata de uma dialética das particularidades em si mesmas, neste sentido operando uma passagem de volta de Hegel a Kant. Se a particularidade subjetiva não pode ser captada por estar diluída numa totalidade objetiva, sofre-se a tentação de diluir esta totalidade na materialidade particular em que poderia ser observada a ação subjetiva. Tinha razão Sartre ao afirmar que:

> Vimos, mais de uma vez, que um argumento "antimarxista" não é mais que o rejuvenescimento aparente de uma ideia pré-marxista. Uma pretendida "superação" do marxismo não passará, no pior dos casos, de mais uma volta ao pré-marxismo, e, na melhor possibilidade, o redescobrimento de um pensamento já contido na ideia que se acreditava superar.[30]

Há, ainda, um outro elemento significativo nesta crítica foucaultiana sobre o discurso do saber racional. Uma vez erigido em sistema, o saber traria consigo a pretensão da objetividade e da neutralidade, marcas inseparáveis da razão esclarecida. O sistema ordenado das palavras reveladoras da essência das coisas delas se distancia, de forma que "a linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e neutralidade" (Foucault, 1995, p. 71).

Incrível coincidência: os críticos da totalidade, no caso por nós estudado, o fazem em nome da "neutralidade" e da "comprovação empírica", o que nos leva a supor que não se trata da desconstrução do sistema ordenado que revelaria as determinações veladas pela aparência, como coerentemente acaba por concluir Foucault, mas de negar uma totalidade; mantendo um de seus principais objetivos, a neutralidade científica, negam um sistema estruturante de totalidade por outro, igualmente totalizador, ainda que nem sempre visível, ou mergulham na não finalidade do jogo das particularidades e do acaso.

---

[30] SARTRE, J-P. "Cuestiones de método". *Crítica de la razón dialéctica.* Buenos Aires: Losada, 1979, p. 17-18.

O equívoco de Foucault é acreditar que o pensamento de Marx "alojou-se sem dificuldades, como uma figura plena, tranquila e confortável", no interior desta ordem epistemológica do racionalismo, como um "peixe n'água". É verdade que o tempo histórico de Marx é herdeiro do esclarecimento cientificista, não por acaso existe a possibilidade de uma leitura positivista de Marx. No entanto, Marx não parece aderir ao "sistema hegeliano" substituindo apenas o espírito absoluto por outro absoluto, a classe proletária.

É por demais conhecido que Marx não cai na ilusão de confundir a coisa em si com palavras que dela derivam e que buscam compreendê-la. A adesão a uma perspectiva de totalidade em Marx nasce da crítica à forma substancial pela qual Hegel estrutura esta totalidade. Ou seja, para Hegel, o método de se "apropriar do concreto, de reproduzi-lo como concreto pensado", era o processo mesmo de constituição e gênese do real (cabendo aqui perfeitamente a crítica de Foucault); enquanto para Marx este procedimento "não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto" (Marx, 1977, p. 219). Eis que o peixe pula fora d'água. Vejamos mais detidamente essa questão:

> Para a consciência — e a consciência filosófica considera que o pensamento que concebe constitui o homem real, e, por conseguinte, o mundo só é real quando concebido —, para a consciência, portanto, o movimento das categorias surge como ato da produção real - que recebe um simples impulso do exterior, o que é lamentado — cujo resultado é o mundo; e isto (trata-se ainda de uma tautologia) é exato na medida em que a totalidade concreta enquanto totalidade-de-pensamento, enquanto concreto-de-pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber; ele não é pois de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que pensa exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação. O todo, na forma em que aparece no espírito como todo-do-pensamento, é um produto do

> cérebro pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação desse mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático. Antes como depois, o objeto real conserva sua independência fora do espírito; e isso durante o tempo em que o espírito tiver atividade meramente especulativa, meramente teórica. Por consequência, também no emprego do método teórico é necessário que o objeto, a sociedade, esteja constantemente presente no espírito como dado primeiro.[31]

Logo, a afirmação de que Marx parte de uma perspectiva de totalidade (e, portanto, a ideia do sistema hegeliano permanece como fundamental no interior de seu pensamento) é absolutamente verídica; no entanto, a conclusão que se tira daí é que Marx não opera uma ruptura com a teleologia idealista de Hegel, que se acomoda sem rupturas significativas na tradição cientificista e positivista, desconsidera as "coisas" preterindo-as relativamente aos conceitos abstratos e teóricos. Não por acaso a ironia de Gorz de incluir um "São Marx" ao lado dos santos Bruno e Stirner. Nesse aspecto, parece não haver fundamento consistente na crítica antimarxista contemporânea.

Naquilo que concerne ao conceito de classe, podemos dizer que "o objeto real conserva independência" e permanece na atividade do pensamento como "dado primeiro". Nada mais ilustrativo desse fato do que a forma como Marx trata a classe historicamente concreta em seus estudos, sobretudo na *Guerra Civil na França* ou no *18 Brumário*. Seria muito difícil encontrar aí uma classe como sujeito metafísico transcendente ou sua organização como portadora de uma consciência que a própria classe não possui. O mesmo se atribui à burguesia, enquanto classe histórica que se ergue contra o feudalismo, nas lutas políticas concretas e na luta das ideias, e o papel nem sempre heroico e por vezes ridículo que desempenharam os burgueses em vários contextos históricos.

---

[31] MARX, K. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977, p. 219.

À acusação de que a classe aparece em *O capital* de maneira um tanto "abstrata" desconhece o óbvio, ou seja, que neste âmbito trata-se do conceito constitutivo do processo do capital, e não da formação histórica. Seria o mesmo que censurar Marx por dizer que o capital não é feito de carne e osso e personificado por pessoas que nasceram de mãe e pai, e sim por abstrações como "capital constante" e "capital variável", além do que somente uma leitura muito preconceituosa pode não ver por trás da abstração dos conceitos em *O capital* o "objeto real" da classe, como nos estudos sobre a acumulação primitiva de capitais ou o efeito da produção mecanizada sobre o trabalhador.

É interessante o caráter contraditório desta crítica dirigida a Marx, pois a acusação é simultaneamente de "determinismo" objetivista e de subjetivismo "voluntarista". A possibilidade não compreendida pelos críticos de Marx é que a unidade dos aspectos objetivos e subjetivos compõe uma totalidade de determinações e relações recíprocas que ora desagrada aos idealistas pela afirmação da determinação material, ora aos materialistas mecânicos, e aos empiristas de toda ordem, pela afirmação da particularidade da ação humana e do processo de consciência a ela associado, abrindo a possibilidade de constituição de sujeitos históricos portadores de uma intencionalidade dotada de um sentido que só se compreende na perspectiva de uma totalidade em movimento.

Segundo alguns dos seus críticos, Marx ignora o papel dos seres humanos no processo histórico pela afirmação da determinação de uma objetividade histórica, vista como meramente "econômica", na qual o real e externo é um objeto bem ao gosto da estrutura do funcionalismo durkheimiano, que molda a ação e o pensamento dos seres humanos. Já para outros, é exatamente o oposto, uma vez que Marx, desconsiderando os aspectos reais, "os operários reais realmente existentes", fantasia um sujeito histórico e sua missão redentora de modo que o mundo somente aguardaria que a ideia de emancipação se produzisse em algum cérebro iluminado para depois realizar-se na concretude da história.

Assim, ou perde-se a possibilidade de compreender a consciência pelo primado de uma materialidade exterior ao sujeito, ou pela idealização calcada numa universalidade que não encontra mediação empírica na prática real dos seres humanos reais. Ora por se ater a um sistema totalizador e abstrato que a põe de fora do objeto real com pretensões de cientificidade positivista, ora pela impossibilidade de objetividade pela lamentável interferência de juízos valorativos deformadores da realidade existente fora e independente dos seres humanos. Ora por ser positivista, ora por não ser suficientemente positivista!

Quanto às classes e à consciência de classe, essa dicotomia se manifesta ora na crítica de que Marx trata com desdém a consciência real dos "trabalhadores reais realmente existentes", atribuindo-lhes uma consciência que não condiz empiricamente com aquela que eles expressam, jogando todas as suas fichas num sujeito imaginário capaz de fazer a história demiurgicamente, despencando para o voluntarismo; ora na acusação de que, preso às determinações materiais das circunstâncias, nega o espaço de ação dos seres humanos transformando-os em meros espectadores, condenados a uma consciência fragmentada, estranhada e presa aos vínculos imediatos — àquilo que Gramsci chamou de senso comum. Ora uma consciência imediata moldada sem mediações por uma ordem social externa, levando à tese da necessidade de um partido que faça pela classe aquilo que ela é incapaz de fazer; ora uma consciência onipotente e voluntarista que, independentemente das condições e circunstâncias materiais, inclusive relativas à organização e à consciência, é impulsionada por uma "essência" na direção de sua inevitável emancipação.

Enquanto o "espírito" viaja pelas regiões etéreas da teoria e da crítica da teoria, o objeto, a coisa em si de onde partiu para seu voo, continua preso à terra e às prosaicas determinações de sua materialidade concreta. As classes não esperam o julgamento do espírito teórico para constituir-se, seja como possibilidade revolucionária, seja como amoldamento reformista. As classes ganham sua materialidade na medida em que os seres humanos, ao produzirem socialmente

sua existência, encontram diante de si relações que os dividem e lhes atribuem papéis distintos, como compradores ou vendedores de força de trabalho; ou como objetos a serem consumidos na produção do valor, ou como aquele que acumulará privadamente o valor excedente daí produzido. As "classes" e seus comportamentos se materializam em determinadas relações de família, hierarquias de sexo e idade, e em formas particulares de estruturar a personalidade dos indivíduos sociais. As classes ganham existência material quando os indivíduos encontram um emprego, pois se empregar em busca de um salário é a única maneira de garantir sua existência.

Mas, para que um veja no assalariamento a possibilidade de ganhar sua vida, é necessário que outro tenha encontrado na compra e no consumo da força de trabalho a sua forma de existência. O fato de os indivíduos — essa abstração com a qual o pensamento liberal envolve o ser social humano — estarem submetidos a determinações de classe é que os leva, em certos momentos, à possibilidade de agir como classe. Assim como, inversamente, é a individualização do processo social, as relações e todo o estilo de sua coexistência social, que é a base real para que os seres humanos se vejam na estranha forma de cápsulas individuais (Elias, 1994, p. 103), e não a natureza ou a diversidade de organismos humanos.

O caráter reformista ou revolucionário desta classe em ação só pode ser determinado por esta ação. Ajuda muito pouco a reflexão sociológica trocar uma metafísica por outra. O pensamento não pode resolver, em si mesmo, a gênese do real. Se esse é um problema para quem acredita em uma essência revolucionária, quase sempre adormecida, não é menos um problema para quem sustenta um reformismo ontológico frequentemente negado pela persistência da resistência cotidiana e a eventual emergência da luta revolucionária.

Como os momentos de reformismo (diríamos, os de acomodação cotidiana instável, para diferenciar da expressão política e evitar juízos valorativos) são mais comuns do que os atos de questionamento e as explosões revolucionárias,

Gorender parece ver uma certa eficácia prática maior naqueles que procuram se amoldar aos limites deste suposto ser reformista do que entre aqueles que mantêm sua fé na essência revolucionária. Tal pensamento auxilia o autor no acerto de contas com alguns velhos fantasmas, evidentemente mantendo sua preferência por um dos espectros. Diz Gorender:

> Compreende-se a incapacidade crônica do trotskismo para organizar e liderar movimentos de massa, dada sua insistência dogmática em apelar à suposta vocação revolucionária do proletariado. Uma vez que este se mantém surdo aos apelos, os trotskistas não conseguem ultrapassar a condição de seita. Trata-se de um caso típico de amor não correspondido. Já os partidos comunistas filiados à linha soviética se mostraram intuitivamente mais próximos da realidade e puderam se adaptar à propensão reformista do proletariado. Por isso mesmo, em vários países, conseguiram se tornar grandes partidos, com forte apoio da massa operária e influência política ponderável.[32]

Aquelas organizações que souberam, ainda mais que os partidos comunistas, se aproximar da realidade concreta dos trabalhadores concretos e perceberam o quanto, para estes, a vida terrena tem cada vez menos sentido, passando, então, a pregar a salvação da alma pela adesão a Jesus Cristo Nosso Senhor, conseguiram, de acordo com esse raciocínio de Gorender, massas ainda maiores e influência "política" ainda mais ponderável, enquanto aqueles que acreditavam que o mundo ia ser destruído por um meteoro no fim da semana passada se transformaram em uma seita ainda menor na segunda-feira, podendo tornar-se hegemônicos somente no dia da catástrofe efetiva. Esse raciocínio numérico e de eficácia por correspondência com a realidade não explica nada, pois por meio dele chegamos à conclusão não da eficácia política dos partidos reformistas em relação ao trotskismo, mas de que aqueles que correspondem à ordem costumam ser mais

[32] GORENDER, J. *Marxismo sem utopia.* São Paulo: Ática, 1999, p. 228.

eficientes no curto prazo do que quem prega a ruptura com a ordem.

O que está por trás desse argumento de Gorender é que a "preferência reformista" não pode ser julgada por um aspecto meramente moral (ainda que os aspectos morais estejam sempre envolvidos), mas naquilo que o autor chama de "nível em que se definem as propensões ontológicas" (Gorender, 1999, p. 221). Nesse nível, o fato constrangedor é que as lideranças reformistas teriam sido produzidas muito mais pela classe operária do que pela ação de cooptação da burguesia ou de suas direções traidoras, servindo mais à classe trabalhadora do que propriamente aos interesses da burguesia, o que explicaria por que teriam contado com "apoio evidente" da classe proletária. Daí a metáfora do amor não correspondido entre os trotskistas e a classe.

O ser da classe, intuitivamente captado pelo reformismo dos partidos comunistas, segundo Gorender, teria ainda encontrado confirmação na recente experiência do Partido dos Trabalhadores (PT). Mais uma vez, a "classe concreta dos trabalhadores concretos" se moveu, e a tradição de esquerda, ainda que não diretamente de origem marxista ou ligada aos partidos comunistas, tentou atribuir-lhe uma meta anticapitalista e um horizonte socialista. Para o autor, a trajetória específica do PT é a mais pura comprovação de sua tese. Vejamos:

> Característica e mesmo típica tem sido a trajetória do Partido dos Trabalhadores (PT). Sua fundação, em 1981, nada teve a ver com os comunistas, nem com os grupos de esquerda dominados por intelectuais. A fundação se deveu aos sindicatos mais combativos de São Paulo e de alguns outros Estados, dirigentes das grandes greves de 1978-1980 que abalaram a ditadura militar, intelectuais e militantes de várias tendências de esquerda logo aderiram ao partido, colocando-se sob direção dos sindicalistas, que o criaram. No Brasil e em outros países da América Latina, o PT simbolizou a esperança na atuação de um partido que nascia desvinculado dos vícios do passado esquerdista e trazia o certificado da

> autenticidade operária. Nunca tendo assumido, nos documentos oficiais, compromisso com a doutrina marxista, ainda assim integram-se ao PT diversas organizações marxistas, inclusive trotskistas. Durante vários anos as resoluções programáticas do partido não deixaram de colocar enfaticamente o objetivo socialista. A combatividade esquerdista do PT começou a arrefecer a partir da campanha presidencial de 1989. A base proletária industrial do ABC paulista e de outros centros industriais sofreu baixas consideráveis, em consequência das práticas empresariais de enxugamento, da reestruturação produtiva e das políticas governamentais. Cresceu o desemprego estrutural, o movimento grevista fraquejou, e a classe operária adotou decididamente um comportamento defensivo. Ao mesmo tempo, os êxitos eleitorais do PT o inseriram na estrutura legislativa e administrativa do Estado e o fizeram voltar-se cada vez mais para os eleitores de classe média. A perspectiva socialista se apagou, e o PT assumiu a feição e o comportamento moderado de um partido social-democrata. Repetiu-se o filme tantas vezes já visto.[33]

O que o autor conclui da reprise deste filme tantas vezes já visto? Que a classe proletária é ontologicamente reformista, isto é, não importa o que tente a vontade revolucionária lhe atribuir, a classe concreta encontrará um jeito de assumir sua essência reformista contra as intenções socialistas. O ser essencial reformista da classe passou por um breve momento papagueando palavras socialistas que certos pequeno-burgueses, cristãos radicalizados e intelectuais lhe ensinaram, para depois abandoná-las por palavras mais adequadas à sua essência proletária reformista. Mas podemos deduzir coisas muito diferentes dessa trajetória que Gorender, como neoempirista mais recente, tão precisamente descreveu. Vejamos.

Não seria um fato, no mínimo, passível de análise, que um movimento concreto da classe tenha, a partir de lutas sindicais, se constituído em partido político? Isso em um momento histórico no qual a influência das correntes

[33] GORENDER, Jacob. *Marxismo sem utopia, cit.*, p. 228-229.

marxistas estava quase impossibilitada pela ação prévia da ditadura, e que, portanto, "nada tinha a ver com os comunistas" ou qualquer outro doutrinador de uma essência revolucionária? Um partido que "nunca assumiu compromissos com a doutrina marxista" e, ainda assim, colocou "enfaticamente o objetivo socialista"? Não somente "socialista", pois essa é uma palavra vaga que carrega muitos significados, mas uma meta socialista enquadrada por uma crítica anticapitalista (um partido para "organizar os setores explorados pela sociedade capitalista" e que nasce da "decisão dos explorados de lutar contra um sistema econômico e político que não pode resolver os seus problemas, pois só existe para beneficiar uma minoria de privilegiados"),[34] além da atualização de uma afirmação da independência e autonomia da classe trabalhadora ("os trabalhadores querem se organizar como força política autônoma (...) ser uma real expressão política de todos os explorados pelo sistema capitalista", um partido que "nasce da vontade de independência política dos trabalhadores").[35]

Não seria significativo que este movimento concreto da classe trabalhadora tenha atribuído uma qualidade diferente ao processo de abertura política em curso e, no momento subsequente, a entrada em cena da classe trabalhadora tenha imprimido uma marca própria no período histórico de mais de 20 anos que se inicia com as greves de 1978 até a eleição de Lula em 2002, e isso depois de a ditadura militar acreditar que, por ter derrotado as forças revolucionárias e o capital ter criado um polo de industrialização no ABC, havia quebrado para sempre a possibilidade de um movimento de caráter contestatório de horizontes socialistas baseado na classe trabalhadora? Não é revelador que o ímpeto anticapitalista e classista tenha "arrefecido" somente depois de práticas brutais de reestruturação produtiva do capital e de políticas governamentais que empurraram o movimento desta mesma classe para o defensivismo? Que tipo de "essência ontológica" é

[34] Trechos do *Manifesto de Fundação do PT* aprovado pelo Movimento Pró-PT em 10/2/1980.
[35] *Ibid.*

esta que precisa da ajuda do capital e de seu Estado para emergir de onde sempre esteve?

Não seria no mínimo interessante saber por que um partido que surge afirmando que "sua participação em eleições e suas atividades parlamentares se subordinarão ao objetivo de organizar as massas exploradas e suas lutas",[36] e que, mais adiante, em seu 5° Encontro Nacional (1987), afirmou que, "para extinguir o capitalismo e iniciar a construção da sociedade socialista, é necessário, em primeiro lugar, realizar uma mudança política radical; os trabalhadores precisam transformar-se em classe hegemônica e dominante no poder de Estado, acabando com o domínio político exercido pela burguesia";[37] por que neste partido a "perspectiva socialista se apagou", assumindo a moderada feição e o comportamento socialdemocrata?

Uma explicação possível é aquela que nos oferece Gorender: acabou socialdemocrata e reformista porque sempre foi, porque corresponde ao ser mesmo do proletariado. Resta saber por que por um tempo expressou algo distinto de sua "essência". Talvez mais um acidente. Outra explicação é que o produto final esconde o processo, e, portanto, não é possível julgar o movimento pelo ponto final aonde ele chegou, artifício muito utilizado por toda sorte de ideólogos que querem justificar toda a história humana pelo ponto capitalista final no qual se encontra hoje. Não nos parece um procedimento adequado.

É verdade que o desfecho socialdemocrata — e adiantamos que essa é uma visão otimista de desfecho, como veremos — confirma a possibilidade de amoldamento e conformação da classe nos limites da ordem do capital, como já teorizou detalhadamente Przeworski (1989). No entanto, será que não é possível supor que o momento da criação do PT e do particular movimento concreto da classe entre o final da

---

[36] *Ibid.*

[37] "Resoluções do 5º Encontro Nacional do PT." in: ALMEIDA; VIEIRA; CANCELLI (org). *Resoluções de encontros e congressos.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo e Diretório Nacional do PT, 1998.

década de 1970 e o início da década de 1980 é qualitativamente diferente do contexto de sua degeneração, ou seja, o final da década de 1980 e os anos 1990? Não é possível supor que nessa trajetória houve inclusive uma mudança de composição e perfil de classe do próprio partido (sem falar da mudança de perfil da própria classe)? Não é possível supor que a atual forma "moderadamente socialdemocrata" corresponde muito mais à atual composição pequeno-burguesa e burocrática do que propriamente à origem de classe proletária que marcava a identidade primeira? O fato de ser a própria classe trabalhadora quem fornece seus elementos individuais para formar as burocracias sindicais e partidárias, os dirigentes e representantes parlamentares que irão conformar-se como a pequena burguesia burocrática, não significa outra coisa senão o fato de que as classes se constituem pela subordinação dos indivíduos a certas relações sociais, visões de mundo, relações de propriedade, posse de recursos materiais ou simbólicos, e não por nascimento, o que implica que um membro de uma classe, diferentemente da ordem estamental, pode mudar de classe ao deixar certas relações e assumir outras. A sociologia compreensiva costuma chamar isto de "mobilidade" social; os trotskistas, de "traição de classe"; amplos setores do PT, de "pragmatismo"; e alguns restritos setores da ingenuidade militante, de "incrível genialidade tática".

O risco implícito nessa aproximação é culpar a pequena burguesia pela "traição" e preservar a classe como ser incólume do espírito puro da ética revolucionária. O indivíduo era revolucionário enquanto proletário, mas foi só se transformar em um assessor especial que ganha alguns mil reais para participar de apenas uma reunião por mês que ficou "meio metido" e com tendências a acreditar que a sociedade de consumo não é assim tão ruim.

Não é verdade. A classe proletária costuma respaldar suas criações muito além do período de validade. Costuma ser fiel e leal a suas criações muito além do que a prudência aconselharia, da mesma forma que os pais consideram aceitáveis seus filhos ainda que não tenham saído exatamente como desejaram, ou, ainda, como o pintor inexperiente que

assina o quadro e o expõe orgulhoso na parede de casa, ainda que seu senso estético o alerte de que não é uma obra de arte. A classe trabalhadora tanto se identifica com aquele que luta corajosamente contra o capital como, também, com aquele que vence na vida e passa a sair nas revistas sociais que mostram a vida de nossa "melhor sociedade". Isso pelo simples fato de que a classe trabalhadora e os indivíduos que a compõem são simultaneamente seres da ordem do capital e seres com a potencialidade de confrontar com esta mesma ordem, nas palavras de Marx, uma classe *na* sociedade civil que não é uma classe *da* sociedade civil (Marx, 1993, p. 92).

Naquele "nível em que se definem as propensões ontológicas", a classe se faz enquanto classe simultaneamente como um ser do capital e como sua possibilidade de negação. Este espaço tem seu centro nas relações de trabalho, mas não se reduz a elas. Como já foi afirmado por Martins, o universo da fábrica, que podemos estender para o da empresa produtiva no geral, é o local do trabalho como ato estranhado e da formação da consciência reificada e fragmentada, não por acaso onde predomina a "cápsula individual". Neste âmbito o trabalhador só é coletivo pela mediação do próprio capital. Nada mais concreto para a definição do ser da classe que este universo de relações que constitui a produção do capital como capital, e neste universo os trabalhadores se convertem em elemento variável do capital.

No entanto, enganam-se aqueles que veem nessa dimensão as razões últimas da "propensão ontológica" para o reformismo ou o "consentimento", nos termos de Przeworski (1989, p. 161 e ss). Isso porque o ser da classe, enquanto capital variável, portanto mercadoria submetida ao processo de valorização do valor, implica uma contradição frontal com um outro Ser, digamos assim, mais essencial, que é o ser humano. Essa não é uma contradição filosófica hegeliana ou uma reflexão existencialista sartriana, mas assume a forma dramática existencial, tanto enquanto objetividade como enquanto percepção subjetiva, quando muda a composição orgânica do capital em favor do capital constante e o capital variável que resta sem ser usado ainda tem aquelas determinações

prosaicamente humanas como comer, vestir-se, ter habitação e outros vícios adquiridos desde a infância.

Por isso, e não por nenhuma essência, está no ser da classe, como fator muito mais marcante que o consentimento, a possibilidade da resistência e da luta contra o capital. Muito mais marcante não em razão de ser mais comum sua ocorrência, critério pelo qual o hiperempirismo julga os fenômenos, mas pelo fato de que a condição reificada (perdoem-nos os entusiastas da harmonia social, mas o consentimento sob o capital pressupõe a condição de coisificação dos seres humanos) pressupõe o humano, mas o humano não pressupõe a reificação, pelo mesmo motivo que o trabalho estranhado pressupõe o trabalho, mas a ação criativa dos seres humanos como mediação de primeira ordem com a natureza não pressupõe o estranhamento. Isso quer dizer, de maneira mais direta, que tinha razão Brecht, naquela imagem depois traduzida por Torquato Neto, ao atestar que, se você quer saber qual a diferença entre um ser humano e um boi, coloque os dois na fila do matadouro... o que resistir é o ser humano, mesmo que tenha sido o boi.

Não porque estaria na essência humana resistir e não se submeter. Qualquer historiador pode confirmar que a regra tem sido submeter-se (talvez a melhor imagem seria submeter-se resistindo). Mas porque em certo momento do processo de submissão a ordem fica antagônica com a sobrevivência do ser que se submete, o que não é senão a mediação concreta daquilo que Marx chamou de contradição entre o avanço das forças produtivas materiais e a forma das relações sociais de produção.

Portanto, não há contradição entre o consentimento, de fato aquilo que prevalece na cotidianidade, e o comportamento de contestação. O consentimento presume que, mesmo que de forma mutilada, o interesse elementar do ser que se submete esteja garantido. O trabalhador vende sua força de trabalho para viver e, por esse ato, se torna mercadoria. Entretanto, se a cotidianidade desse ato não garantir a vida, o ser humano subsumido na mercadoria força de trabalho reaparece. As relações capitalistas de produção são uma forma particular de

produção social da existência e, portanto, só têm existência efetiva enquanto, ainda que estranhada e fetichizadamente, garanta esta existência subumana. Todo império cai quando não consegue manter vivo seu escravo, e isso não serve só para impérios; as relações sociais no âmbito de sua reprodução cotidiana, portanto legitimadas pelos mecanismos da disciplina consentida, transformam-se de campo prático-inerte do consentimento em base material para rupturas e questionamentos.

Esse depoimento colhido entre aqueles que servirão de base ao nosso estudo exemplifica de maneira categórica o argumento apresentado. Vejamos:

> Quando começou o PT, naquela época eu já estava trabalhando. Eu era passadeira, numa fábrica muito famosa, fiz curso para isso, e os caras me fodiam a vida. Eu trabalhava pra caramba com um salário desgraçado, era horrível, mas eu estava contente, eu era alguém naquele momento.[38]

Na época a depoente tinha 15 anos e trabalhava das sete da manhã até as dez horas da noite. Como alguém poderia estar "contente" com algo que ela mesma descreve como "horrível"? Pelo fato de que era uma fábrica grande (com cerca de 3 mil funcionários e 10 andares), porque ela "era alguém" por ter achado um emprego — e, como sabemos, só se é alguém no capitalismo quando se vende ao capital. O mesmo "salário desgraçado" é descrito em outra parte do depoimento como "muito dinheiro" para uma menina de 15 anos. Portanto, ela estava contente com aquele horror, pois era só trabalho, era só o meio horrível para conseguir ser alguém, conseguir que sua "pessoa negra fosse vista de outra maneira". Para alcançar seus propósitos (ser alguém), ela precisa vender-se ao capital; para o capital atingir seus objetivos de valorização, é necessário comprá-la como mercadoria. Eis a base de um consentimento instável. Nesse momento, enquanto membro da

[38] Depoimento de Beatriz (Bia), militante do PT e do Orçamento Participativo de Porto Alegre, colhido em abril de 1999.

classe, ela não é sequer reformista, é um indivíduo contente por ser explorado pelo capital, mas "tá bom", como ela diz, "tem o que comer, o que vestir, tá bom".

É nesse campo que se cruzam duas possibilidades: a do amoldamento/consentimento e a da ação humana como práxis livre. É também nesse campo que a genericidade encontra a particularidade, na verdade é onde as particularidades empreendem seu contínuo processo de constituição da universalidade. É por isso que é o campo aberto da práxis, pois é o espaço em que a ação dos seres humanos pode reproduzir as condições de sua dominação ou enfrentá-las. No interior desse processo, a classe trabalhadora pode se constituir enquanto classe se, e somente se, os seres humanos em contradição com o processo imediato do capital se encontrarem em certas condições coletivas para romper o invólucro individual e se verem como seres coletivos, desde a mediação particular do grupo até a genericidade da classe.

O momento em que um ser humano não se reconhece naquilo que é sua mediação fundamental para a vida, mais precisamente quando o trabalho como atividade fundamental da existência se torna só um mero meio de vida, pode ser vivido como um momento de desilusão, crise existencial, revolta, ou ser um importante instante de superação da serialidade que caracteriza o processo estranhado da práxis cotidiana em direção ao ser do grupo.

O ser humano é um ser social, mas, por motivos que apresentaremos mais adiante, se vê como um indivíduo, ou, nos termos de Norbert Elias (1994), partilha de uma autoconsciência que percebe a si mesmo e aos outros como indivíduos. O trabalho como meio individual de vida esconde o fato de que este trabalho segue sendo atividade social, no caso, capital. O ser social do trabalho, em determinadas circunstâncias, emerge para a percepção dos seres humanos envolvidos.

A sequência do depoimento daquela operária pode ilustrar esse movimento:

> Teve uma ocasião onde os mais antigos fizeram uma reivindicação de salário, porque nós produzíamos muito,

> eu tinha assim uma produção monstruosa, trabalhava sábado se tivesse que trabalhar, trabalhava domingo, era uma loucura. Então eu fiquei assim, bá e agora, eu entro ou não entro junto? E as guria lá dizendo, "não, tu tem que entrar", e eu pensava "ai, se eu entro e perco meu emprego', "tu é nova mas a gente tem que mudar isto aí, tu tá chegando agora, mas isto aqui é como se fosse uma escravidão". (...) "Tu tem que dizer alguma coisa", mas o que que eu podia dizer, eu era da parte das passadeiras de gola, mas eu não sei, só acho que tá errado, eu sinto que alguma coisa tá errada, eu dizia para elas, não é normal porque a gente trabalha, trabalha, trabalha e quando a gente vai conferir... meu deus, cadê o dinheiro... eu acho que eu ganho pouco por tudo que eu faço. (...) Fui no embalo e parei também, seja o que Deus quiser.

O ser humano se enfrenta com uma pluralidade de escolhas que são mais que simples alternativas, pois implicam diferentes dimensões do Ser. Enquanto indivíduo, ela tem que pensar que o trabalho é seu meio de vida, como diz em seu depoimento, "se eu entro e perco meu emprego", mas o seu Ser é também "parte das passadeiras de gola", que partilha conjuntamente a sina de ter que dar conta daquela produção monstruosa. Enquanto indivíduo, sente que tem alguma coisa errada pela confrontação entre o quanto trabalha e o quanto recebe. Participar da ação abre um espaço da práxis livre diante do campo prático-inerte, ainda para "alcançar seu lugar", mas já se constituindo como um ser que vai além de si mesma, iniciando sua participação no processo de formação da classe.

Podemos ver, nesse pequeno depoimento, que uma pessoa pode mediar toda a síntese de uma época. Em um curto intervalo de tempo, ela passou da plena subordinação estranhada ao mundo do capital à contestação, atravessou a tentação de mudá-lo por reformas (aumento de salários, no caso) e, depois, tornar-se-ia uma militante contra o capitalismo, para no fim encontrar novamente pontos institucionais de adequação. Ela não é, em si mesma, nem reformista, nem

revolucionária, mas seu ser em movimento expressa com clareza cada um desses momentos.

O que iremos estudar na continuidade destas reflexões sobre consciência de classe são exatamente estas mediações. No movimento da classe em seu processo de formação encontraremos as mediações nos momentos da constituição do ser social como indivíduo, o momento da serialidade, da realidade das relações sociais baseadas na objetividade estranhada e na conformação das cápsulas individuais que velam o caráter social do ser. Partiremos para a compreensão das circunstâncias em que esta serialidade se rompe no momento em que a práxis individual se defronta com um campo prático-inerte (Sartre, 1979) que delimita as possibilidades e impossibilidades da ação e no qual ocorre a primeira negação por meio do grupo, e como essa mediação particular do grupo pode, em certas situações, instituir ações de uma dimensão social/histórica de classe.

Este movimento da serialidade individual ao grupo e do grupo à classe leva à transformação da práxis livre em processo e à instituição da ação humana em objetivação, em organização e ação de classe, em consciência de classe em si. Este patamar da ação humana pode conduzir a duas possibilidades: a uma negação da negação "regressiva", ou seja, na qual o grupo-organização é o espaço de uma nova conformação no interior da ordem do capitalismo, levando à institucionalização e à volta a serialidade, agora na forma da burocracia; ou uma negação da negação "progressiva", no sentido de uma ruptura revolucionária.

Esta segunda alternativa eleva a práxis livre à possibilidade de instauração de um novo campo prático-inerte em aberto, porque indeterminado por uma práxis ainda livre e pela desconstituição inicial da ordem institucional objetiva que delimitava o leque de escolhas aberto diante dos seres humanos. Apesar de estar em aberto, este novo campo carrega as determinações da materialidade objetiva, fundamentalmente expresso em certo grau de avanço das forças produtivas, o que vai condicionar o espaço de liberdade dos seres humanos em sua construção histórica.

Nesse sentido, o novo produto da ação humana reapresenta aqui uma nova dualidade de caminhos possíveis: o novo campo prático-inerte pode constituir-se como superação efetiva do sociometabolismo do capital (Mészáros, 2002), mantendo as condições de extensão da práxis humana como emancipação humana; ou a nova construção humana pode não ir além de uma negação formal deste sociometabolismo, abrindo caminho para a volta do estranhamento num ciclo de regressividade dentro da progressividade alcançada. Esta possibilidade nos remete à permanência da institucionalização estranhada do Estado, da burocracia e à volta da serialidade. Neste movimento, a consciência só pode acompanhar a dialética do ser social, ora à frente, ora atrás, mas sempre em relação ao ser que a abriga.

2.

O PROCESSO DE MEDIAÇÃO PARTICULAR E GENÉRICO DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Passa uma borboleta por diante de mim
E pela primeira vez no Universo eu reparo
Que as borboletas não têm cor nem movimento (...),
A cor é que tem cor nas asas da borboleta,
No movimento da borboleta é que o movimento se move.
Fernando Pessoa[1]

Este mundo, o mesmo para todos, nenhum dos deuses,
nenhum dos homens o fez; mas era é e será fogo sempre vivo,
acendendo-se e apagando-se conforme a medida.
Heráclito[2]

Madeira[3] saía do quartel cabisbaixo. Trazia dentro de si uma raiva maior que o mundo e uma angústia inexplicável. Desde sempre alguém lhe impunha ordens. Ainda era criança quando saía de casa para a escola e ouviu o zumbido de bala passando por sua cabeça, seu pai na porta de casa segurava o revólver e dizia calmamente: "não é nada não... é só pra te aligeirar!" Assim foi no trabalho, ainda adolescente, quando acertou um direto no capataz, no ritmo infernal da fábrica. No quartel, sempre pagando castigos por não se dobrar.

---

[1] PESSOA, F. (Poemas de Alberto Caeiro). "O guardador de rebanhos", fragmento XL (7/5/1914). *Eu profundo e os outros eus.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 160.

[2] HERÁCLITO. "Fragmentos" (Clemente de Alexandria, Tapeçarias), *in*: CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia.* São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 68, v. 1.

[3] Operário e militante do PT/RS. Depoimento colhido em 2001.

Madeira saía do quartel cabisbaixo quando olhou para a rua e viu ali, desenhada no chão, na rua, uma grande estrela e dentro dela duas letras: PT. O que seria aquilo? Depois soube que a sigla queria dizer: Partido dos Trabalhadores! Dos trabalhadores? Aquela estrela tinha sido pintada na rua para ele, esperava por ele passando aquela manhã com sua raiva. Foi até a sede do partido e disse decidido: "como faz para entrar neste partido?".

O partido não esperou o processo de consciência deste militante para se formar. Ele o encontrou como uma objetividade já constituída por uma práxis anterior. No entanto, enquanto objetividade, o partido foi constituído por um certo momento de síntese coletiva de uma consciência de classe e, portanto, de uma multiplicidade de processos particulares de consciência em um determinado contexto histórico. O partido era construído por militantes enquanto os construía como militantes. A consciência de classe não está apenas na forma coletiva enquanto produto ou em suas representações institucionais acabadas, assim como não pode se reduzir a manifestações individuais que compõem estas formas coletivas, mas no movimento em que umas se transformam nas outras. Nesse movimento é que encontramos os momentos particulares e as formas genéricas em unidade e em luta.

A classe trabalhadora não existe como abstração sociológica, assim como os partidos que esta classe cria e destrói em seu contínuo processo de formação. Do mesmo modo que não tem existência o universo em si mesmo fora do choque acidental e fortuito dos elementos materiais que o compõem enquanto universo. Nada tem existência fora de seu processo de mediação, ou seja, nada adquire sua concretude fora do múltiplo processo de suas determinações. No interior deste movimento de perpétua constituição e negação das formas particulares que constituem o todo, este se expressa tanto nos momentos particulares que conduzem ao todo como na forma genérica em que os diferentes momentos particulares produzem suas sínteses históricas.

O ser da classe trabalhadora não está somente no momento particular de sua expressão cotidiana, nem na abstração

sociológica de um sujeito histórico, mas precisamente no movimento que leva de um até outro. Não está num operário andando com suas mágoas e incertezas pela rua, nem em sua classe agindo como sujeito de um determinado período histórico por meio dos instrumentos criados em sua ação. O ser da classe e, portanto, sua consciência estão no movimento que leva destas trajetórias particulares até conformações coletivas, de modo que estas são constituídas pela multiplicidade de ações particulares ao mesmo tempo que as ações particulares são constituídas por cada patamar coletivo objetivado. O ser e a consciência da classe, portanto, estão mais no processo de "totalização" do que na "totalidade" enquanto produto (seja na forma do produto-indivíduo ou produto-grupo, seja na forma classe), pois aqui também o produto costuma esconder o processo. Desta maneira, podemos compreender a famosa afirmação hegeliana de que a verdade está no "todo", pois para Hegel: "(...) o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado".[4]

O todo não é uma coisa (indivíduo ou sociedade); o todo é movimento. Enquanto implementação em desenvolvimento, "totalização" (Sartre, 1979), o todo é vivo em seu processo de constituir-se enquanto todo. O termo "através" (por meio de) parece indicar a categoria, central para nossa análise, da *mediação*. Ocorre, no entanto, que as mediações que dão corpo ao processo de constituição do todo não se apresentam apenas no termo *médio*, pois isto implicaria, como de fato acontece em Hegel, uma substância essencial que antecede o processo de mediação e se reapresenta ao final, "essencialmente" no resultado. Para Marx, assim como para Sartre, não existe esta essência anterior que se implementa no movimento. Para eles, não há essência ou "natureza" humana fora daquela que os seres humanos concretamente determinados produzem em cada período de constituição de seu ser, isto porque, para estes pensadores, "a existência precede a essência", de forma que o

[4] HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 31.

"homem primeiramente não é nada", "o homem não é mais que o que ele faz" (Sartre, 1978, p. 6).

Assim, o ser e a consciência de classe dos trabalhadores também seria aquilo que estes trabalhadores produzem como ser e consciência da classe por meio de sua atividade histórica, não correspondendo a nenhuma essência, seja ela revolucionária ou reformista. É no movimento vivo da classe que esta se move. Aquilo que encontra mediação, seja na práxis individual dos seres humanos, seja na práxis coletiva (que podem ir desde grupos imediatos até ações de classe), é a singularidade que compõe a ação humana diante do mundo na forma de uma intencionalidade que deve agir comprimida por uma materialidade determinada. É a singularidade do ato do trabalho e da atividade que se mediatiza nos seres particulares ou nas manifestações genéricas.

Isso implica, para nosso tema, considerar os indivíduos e suas trajetórias particulares como mediações, uma vez que neles se sintetiza um momento da totalização social e histórica. No entanto, aqui a mediação não pode ser reputada como simples "meio", uma vez que é a ação dos seres humanos concretos que produz, mediante sua atividade, a implementação em processo de seu ser. A ação dos seres humanos, enquanto práxis individual ou práxis coletiva, produz novas sínteses objetivas que passam a mediar a ação histórica de um ponto de vista genérico, como classe. Nesse sentido, os seres humanos são, ao mesmo tempo, sujeitos que constituem patamares de objetividade e objeto conformado objetivamente pela ação de outras gerações. Aquilo que os indivíduos ou suas mediações coletivas representam não é a expressão de nenhuma essência, é sempre a expressão da práxis humana, seja viva e livre, seja como produto objetivado de práxis humanas anteriores que servem de base para a ação presente dos seres humanos no jogo em aberto da história. Isso quer dizer que o fazer histórico se apresenta simultaneamente em dimensões particulares e genéricas, como momentos de uma totalização, e não como polos estanques de uma determinação mecânica ou transcendente.

Marx e Engels (1976) já afirmavam que as premissas de sua análise sempre foram "os indivíduos reais, a sua ação e suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas quando de seu aparecimento, quer daquelas que ele próprio criou" (p. 18). Entretanto, a esses indivíduos são impostas representações e formas coletivas, igualmente produto da ação humana prévia, que os moldam e neles imprimem determinado caráter, transformando-os, além de indivíduos, em personificações de ordens, estamentos ou classes.

> Se considerarmos, do ponto de vista filosófico, o desenvolvimento dos indivíduos nas condições de existência comum das ordens e das classes que se sucedem historicamente e nas representações gerais que por isso lhes são impostas, é de fato possível imaginar facilmente que Gênero ou Homem se desenvolvem nesses indivíduos ou que eles desenvolvem o Homem: visão imaginária que traz à história sérias afrontas.[5]

O que isso quer dizer? Significa que os seres humanos não estão executando um projeto de uma Providência ao agirem sobre o mundo, realizando os desígnios do Gênero ou do Homem, mas resolvendo suas necessidades diante dos elementos materiais que encontram disponíveis, o que para Marx (1977) é determinado por um certo grau de desenvolvimento das chamadas forças produtivas materiais, e que Sartre (1979) encontra como o pano de fundo onde agem os seres humanos, um "campo prático-inerte". São homens e mulheres que os filósofos escrevem em minúsculas e que prosaicamente preocupam-se com suas minúsculas necessidades: alimentar-se, vestir-se, ter moradia. Só que, ao realizarem esses atos minúsculos, cotidianos, submetidos a um nomarca egípcio, ou como meeiro, ou como arrendatário capitalista, como escravo, ou como proletário assalariado, os seres humanos estão produzindo mais que alimento,

[5] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã.* 3º ed. São Paulo; Lisboa: Martins Fontes; Presença, 1976, v. 1, p. 79.

utensílios, roupas ou sapatos; estão produzindo história, estão produzindo os diferentes seres particulares que compõem o gênero humano. Não são a mediação de um Homem, mas a mediação concreta dos homens e mulheres, da humanidade em movimento. O próprio fato de se apresentarem hoje como "indivíduos" já indica um certo momento do processo social.

Celso Frederico (1978), em seu estudo pioneiro, na busca da compreensão da prática e da consciência de classe dos trabalhadores, procurava uma abordagem que definisse o "particular (o grupo) como mediação do singular (o operário) e o universal (a classe)" (Frederico, 1978, p. 15). Do modo como expomos nosso problema, os indivíduos não correspondem propriamente à categoria singular, são uma manifestação particular do ser social humano, assim como são formas particulares o grupo e a própria classe. São momentos do processo de totalização no interior do qual a práxis humana se converte em sociedade. Ocorre que algumas destas formas particulares se aproximam mais ou menos do ser universal, a humanidade. Numa escala, poderíamos dizer que o indivíduo é a forma particular que mais se distancia do universal (por isso dificilmente seria um juízo singular), pois fragmenta e obscurece o caráter social do ser. O grupo revela o ser social, mas de maneira ainda incompleta e particularizada, enquanto a classe é a forma particular que melhor evidencia o ser social; contudo, enquanto classe, só pode se fundir com a genericidade do humano em períodos históricos específicos, ou seja, revolucionários.

Além disso, o singular, do ponto de vista conceitual, é sempre abstrato, assim como o universal, ao passo que o indivíduo é, em sua concretude, tudo, menos abstrato. O indivíduo é uma manifestação particular do ser social humano. Não é por acaso que a própria palavra "indivíduo" seja de uso recente e associada ao processo de individualização que se confunde com a emergência da sociedade capitalista (séculos XIV-XVIII) (Elias, 1993, 1994 e 1996). O ser social, uma espécie singular de ser vivo que estabelece certas relações sociais de produção, necessárias e independentes de sua vontade, dentro de certas condições materiais para produzir sua existência, é o

ponto de partida abstrato e geral que encontramos mediatizado por formas particulares como cápsulas individuais que se julgam autônomas, ou em momentos de fusão coletiva em grupos, ou ações coletivas de abrangência econômica imediata ou mais amplamente histórica na forma de classes sociais.

Na visão marxiana, não é uma *essência* que se manifesta nas diferentes formas particulares em que os indivíduos personificam suas relações coletivas, pois, segundo Marx e Engels, "os indivíduos partiram sempre de si mesmos, não certamente do indivíduo puro" no sentido dos ideólogos, mas de si mesmos no âmbito das suas condições e das suas relações históricas dadas" (Marx e Engels, 1976, v. 1, p. 80). Ocorre que, no interior do desenvolvimento histórico e de uma certa divisão social do trabalho, se acaba por produzir uma diferença entre essa forma individual ou pessoal e essas personificações coletivas. Vejamos nas palavras dos autores de *A ideologia alemã*:

> Verifica-se no decurso do desenvolvimento histórico, e precisamente pela independência que adquirem as relações sociais, fruto inevitável da divisão do trabalho, que existe uma diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que é pessoal, e a sua vida enquanto subordinada a um qualquer ramo do trabalho e às condições inerentes a esse ramo.[6]

Isso não quer dizer, alertam os autores, que, enquanto capitalista, um burguês deixe de ser uma pessoa (embora alguns burgueses se empenhem muito para isso), mas que o seu ser coletivo lhe impõe uma personalidade que se manifesta por oposição a outras classes. Antônio é só uma pessoa simpática e afável, com uma personalidade forte que traz as marcas da personalidade de seus pais e de seu tempo; mas diante de seus empregados é Antônio Ermírio de Moraes, personificação do capitalista, e sua personalidade consiste em ser valor que quer se valorizar. Não é mais uma pessoa, é algo

[6] *Ibid.*, p. 80.

impessoal: agora ele é o Capital. Essas personificações de classe não seriam estágios pelos quais a essência humana encontrou sua mediação, nem expressões de uma "natureza", mas momentos nos quais os seres humanos se constroem como seres humanos. Esses momentos trazem em si uma unidade que nos interessa: a unidade entre a ação dos indivíduos enquanto pessoas e enquanto personificações de relações de classe, assim como um âmbito de ação particular, como indivíduos ou grupo de indivíduos, e um outro em que essa ação se materializa em formas coletivas que agem em nome dos indivíduos. Veremos mais adiante que a própria polarização entre o envoltório individual e o ser coletivo é o típico produto de nossa época, mas é muito difícil imaginar este "indivíduo" como um "eu destituído de nós" (Elias, 1994, p. 9).

Para Hegel, diferentemente, há uma essência, o Espírito Humano, que se expressa por meio de suas diferentes ações particulares, podendo se reencontrar ao final no objeto. Nós, simples mortais destituídos de espírito, poderíamos objetar que, se a essência do homem se expressa nas suas ações e produtos, evidente que não haveria dificuldade alguma de "reencontrá-la" ao final, pois seria um encontro de algo que sempre esteve ali. A complicação toda está no fato de que o processo de exteriorização leva ao de objetivação, ou, de maneira mais simples, a intenção subjetiva vira um objeto e, enquanto tal, ganha vida própria.

Eu, precisando descansar minhas pernas, penso em transformar algumas madeiras em cadeira e assim procedo com meus parcos conhecimentos de marcenaria. Enquanto projeto, era parte de mim e de minha humanidade, mas agora, como objeto, é algo que não sou eu. Como no ato direto descrito trata-se de uma só pessoa e uma só cadeira, eu precisaria estar passando por uma séria psicose amnésica para olhar para o objeto que acabei de fazer e perguntar assombrado: nossa... o que é isto? Mas, se considerarmos o conjunto dos seres humanos inseridos numa dimensão temporal, é possível que o objeto, seja ele prosaicamente uma cadeira ou um conjunto complexo de relações sociais, ganhe

autonomia em relação ao ser que o criou, de forma que um outro ser humano pode olhar para o objeto sem saber do que se trata, ou não perceber por trás de sua aparência fenomênica a humanidade ou intencionalidade que o fundamenta.

O ser humano não é apenas um ser-fazedor-de-cadeiras, esta é apenas uma faceta particular de seu caráter. Ele faz também mesas, arte, guerras mundiais, poesias, filosofias, sofisticados aparatos de extermínio em massa, refrigerantes de diversos sabores; portanto, Hegel afirma que a ação particular só pode expressar uma parte do todo que seria a essência do ser humano. Aquilo que estaria expresso ora como um senhor feudal, ora como aristocracia escravista, ora como burguês, era, para O filósofo alemão, o Homem. Como era uma essência prévia, é possível que uma das formas particulares reencontre esta origem. Para Hegel, este reencontro se aproximava da era do domínio burguês, seu Estado nacional e sua forma particular de ser humano: o indivíduo.

Esse reencontro do sujeito com o objeto, ainda segundo Hegel, só poderia ocorrer na dimensão genérica, pois os seres humanos particulares estão sempre presos a um dos momentos, o que prejudica a percepção do todo. Como exemplo, ele gostava muito da metáfora do bosque e das árvores:

> Primeiramente queremos ter uma visão total de um bosque, para depois conhecer demoradamente cada uma das árvores. Quem considera as árvores primeiro e somente está pendente delas não se dá conta de todo o bosque, se perde e se desnorteia dentro dele.[7]

Como sabemos, o eminente filósofo alemão não estava ministrando um curso sobre noções elementares de sobrevivência em bosques, é uma metáfora. Para o tema específico que estudava, a história da filosofia, o bosque era "A" filosofia,

---

[7] HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia.* São Paulo: Hemus, 1983, p. 25.

enquanto as árvores eram "AS" filosofias. Mas como seria possível essa visão inicial do bosque-filosofia fora das expressões concretas que constituem o ato próprio de pensar em busca do conhecimento e da Verdade? Aqui se apresenta um aparente paradoxo, pois foi o próprio Hegel que nos disse que o "todo" era somente o processo pelo qual a essência se implementa por meio de seu desenvolvimento. Pareceria, então, justificado olhar para as árvores-filosofias, que são o momento mesmo da mediação, e não o bosque-absoluto, que é essencialmente resultado. Para reforçar esse paradoxo, vejamos a ênfase que Hegel coloca nesta relação do pensamento como ação mediada que produz a filosofia:

> O pensamento é ativo somente enquanto se produz. Ele se produz através desta sua própria atividade. O pensamento não é imediato. Existe somente enquanto se produz a si mesmo. O que ele assim produz é a filosofia.[8]

Tratando-se de nosso tema, poderíamos dizer que a humanidade não é "imediata", mas se produz por meio de sua atividade humana, existe somente enquanto se produz a si mesma.

Então, o juízo singular é um verdadeiro paradoxo! Como pode existir um ponto de partida anterior e externo a este processo de mediação? Para Hegel, pode e é o que explica o próprio processo. Conhecer o mundo e buscar a Verdade é um atributo da Razão, e esta, uma expressão do Espírito do Mundo (Hegel, 1983, p. 23); as diferentes filosofias são apenas a manifestação, mediação, desta busca incessante do espírito. O espírito inicial é uno, assim como seu resultado, mas as mediações são múltiplas. A filosofia como juízo singular, o ato singular de o espírito procurar a verdade por meio da razão, se mediatiza mediante as múltiplas formas concretas de alcançar essa verdade (as filosofias), e o produto desse processo tomado em conjunto é A Filosofia (também una). Aquele que tentasse conhecer a filosofia pelas filosofias, "por culpa das árvores, não

[8] *Ibid.*, p. 11.

veria o bosque (...) por culpa das filosofias, não chegaria à filosofia" (Hegel, 1983, p. 25); no nosso caso, por culpa dos seres humanos particulares não encontraria a Humanidade.

A dialética hegeliana, então, equaciona esse problema articulando de maneira bastante criativa os juízos do singular, dos particulares e do universal.[9] O singular é um juízo abstrato e somente se eleva ao universal pelas mediações particulares, enquanto o universal, como síntese de múltiplas particularidades, unidade do diverso, torna-se um novo ponto de partida singular em busca de novas particularidades, tornando, assim, infinito o movimento do conhecimento.

O bosque inicial (a primeira visão total do bosque) é o juízo singular, e, portanto, tão uno quanto abstrato, que nos afirma que uma singular disposição de árvores, com uma relação própria entre árvores, fungos, plantas e animais, merece uma denominação que o distinga de outros fenômenos singulares, como as grandes florestas tropicais, o jardim lá de casa ou um bonsai. Sabendo do juízo singular de bosque, posso me debruçar demoradamente sobre estas árvores particulares, este tipo particular de fungo, posso compreendê-lo como manifestação particular do juízo singular-universal de bosque. É por esse procedimento que eu posso erguer um novo juízo universal; novo porque constituído por novas particularidades, em que o ser do bosque agora atualizado seja uma pequena ilha verde cercada pela civilização de plástico e concreto por todos os lados e objeto de cobiça da especulação imobiliária.

Para Hegel, não seria provável uma mudança tão abrupta de qualidade no juízo universal, uma vez que, tratando-se de uma essência imutável, o Espírito do Mundo, ele deveria permanecer em identidade no seu ser-Outro. Assim, apesar da multiplicidade de filosofias, persistiria a filosofia. Acompanhando Schiller ao perguntar qual filosofia permane-

[9] Para uma visão mais abrangente e precisa da diferença da abordagem de Kant, Hegel e Marx sobre estes juízos e categorias da dialética, ver Lukács (1978) — *Introdução a uma estética marxista*, principalmente o capítulo II, "A tentativa de solução de Hegel".

ceria entre tantas, ainda poderia dizer: “não sei, porém a filosofia, espero eu, deve existir eternamente”.

Como sabemos, o entusiasmo de Hegel diante dessa constatação sobre o bosque-absoluto o levou a acreditar que, além de o pensamento produzir a si mesmo por meio de sua atividade, ele era capaz de produzir a própria realidade. Como o juízo singular é uma ideia, mais precisamente um conceito, gera-se a ilusão de que uma ideia é que se fez materializar em diversas particularidades. Passou a conceber o “real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta em si mesmo” (Marx, [1859]1977, p. 219).

Ora, mas nesse caso, paradoxal seria o marxismo propor um juízo singular! Não exatamente, pois Marx dirá que este seria apenas o processo pelo qual o pensamento busca se apropriar do real, mas “não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto” (Marx, [1859]1977, p. 219). Os adeptos apressados do materialismo esquecem que nesta discordância entre Marx e Hegel há uma grande conformidade, especificamente com a aceitação de que esta é, de fato, a forma de o pensamento se apropriar do real, o que de resto explica o porquê de a teoria do conhecimento em Marx ser a dialética hegeliana; enquanto os críticos modernos do marxismo insistem em que essa concordância, obliterada pelos marxistas mecânicos, revela muito mais que um espaço comum na teoria do conhecimento e deduzem interessantes conclusões sobre um suposto hegelianismo mal resolvido em Marx que o faria substituir sem maiores consequências o Espírito Absoluto pelo Proletariado (Gorz, 1987, p. 30; Gorender, 1999, p. 33).

Isso quer dizer concretamente que Marx, e os marxistas depois dele, teriam atribuído um sentido à História, um sentido transcendental, que independe dos prosaicos seres humanos. O Sujeito da História (parece que quando os autores escrevem em maiúsculas querem indicar a dimensão Universal do termo, livre de seus inconvenientes particulares; assim, posso falar no destino majestoso do Homem sem levar em consideração algumas trapalhadas que o homem concreto tem feito) ficaria igualmente transcendente, de modo que o Proletariado e sua

Missão seriam algo qualitativamente diverso de um proletário pensando no que fazer para pagar as contas do mês.

Abre-se aqui um abismo que muitos galões de tinta tentariam preencher. Existiria uma diferença essencial e não redutível entre a classe trabalhadora, enquanto sujeito histórico coletivo, e cada um dos trabalhadores tomados em sua individualidade, pois a classe só pode ganhar sua materialidade por meio dos corpos concretos daqueles que a constituem. Os que olham a classe em movimento na dimensão histórica, as revoluções dos séculos XIX e XX, nos anunciam a inteligibilidade de um processo em que as contradições entre as forças produtivas materiais e as relações sociais de produção encontram sua expressão subjetiva numa classe que representa uma alternativa societária para além do capital. Os que observam os "proletários concretos, concretamente existentes", nos trazem o retrato de um amoldamento à ordem do capital, de um reformismo atávico, de uma disputa individual de projetos individuais que faz do liberalismo darwinista seu principal quadro de referência.

Caso pudéssemos observar esta polêmica de fora, poderíamos chegar à conclusão inquietante de que ambos têm razão. É verdade que as classes têm uma existência objetiva e podem, e em certas condições assim o fizeram, constituir-se enquanto sujeitos históricos. Assim como é perfeitamente comprovável empiricamente que os indivíduos desta classe não se comportam o tempo todo como sujeitos históricos. Permanecem boa parte do tempo submersos em problemas relativos à sua sobrevivência, ou simplesmente distraídos com pequenas alegrias, grandes prazeres ou angústias existenciais. É perfeitamente provável que diante do futuro emancipado, da livre associação dos produtores, um proletário prefira a parte dele em dinheiro e agora. Mas essa afirmação não faz sentido e não nos auxilia em nada. Qualquer criança sabe que uma árvore não é um bosque, e mesmo o botânico mais desatento não costuma confundir um bosque com uma árvore. A questão não é se existe uma diferença entre o todo e as partes, entre a forma individual do ser social como uma pessoa e seu ser coletivo de classe, mas qual a relação, se é que existe uma

relação, entre a práxis individual e as manifestações coletivas que se produzem em sociedade e que ganham autonomia em relação aos indivíduos que as criaram. Como a práxis coletiva é a interação de diversas subjetividades, seria ela, como produto, inevitavelmente marcada pela intencionalidade dos diversos agentes individuais? Em caso afirmativo, por que, então, o produto costuma se apresentar tão distante das intenções daqueles que o criaram?

Alguns pensadores que fazem do indivíduo o sujeito da ação social, que de uma forma ou de outra se aproximam da sociologia compreensiva de Weber, passam a buscar a inteligibilidade dos processos e da ação social como derivados, em última instância, das práticas individuais. Para eles não existe propriamente um "sujeito coletivo" como as classes, trata-se apenas de que a prática individual pode se manifestar em maior ou menor medida como prática de conjuntos, mais ou menos homogêneos, de indivíduos, acreditando que, bem analisadas as coisas, é sempre possível derivar das manifestações coletivas o substrato original de ações individuais. De certo modo, isso se apresenta também na leitura fenomenológica existencialista de Sartre.[10] Já para outros pensadores, entre os quais se incluem alguns marxistas e a quase totalidade dos funcionalistas durkheimianos, seria um fato inegável que certas estruturas sociais ganham uma objetividade independente dos seres humanos, moldam seus comportamentos e definem a forma de sua ação.

Enquanto os primeiros têm a seu favor o fato de que ninguém nunca encontrou uma instituição que não tenha sido criada por seres humanos, os segundos podem argumentar que é igualmente muito difícil encontrar um ser humano que não tenha sido previamente moldado como tal por uma ou outra instituição.

Para pensadores que fazem de seu método os elementos fundamentais da dialética, o que inclui Hegel, Marx, Sartre e outros, a coisa não é tão simples, pois devem se perguntar

[10] "A única realidade prática e dialética, o motor de tudo, é a ação individual" (Sartre, 1979 (v. 1), p. 465).

sobre o papel que cada polo tem no sistema geral de contradições e sempre ter em mente que um aspecto é ao mesmo tempo seu oposto e que em certos momentos uma coisa pode se transformar no seu contrário. Assim, a dicotomia mecânica indivíduo-sociedade não faz muito sentido, pois estes formam uma unidade dialética.

Como já afirmou Elias (1994), aparentemente sabemos muito bem o que queremos dizer quando falamos em sociedade e indivíduos, assim como sabemos que um termo diz respeito a um conjunto e outro às unidades desse conjunto, mas, quando nos perguntamos se é o conjunto que determina as partes, ou, ao contrário, se são as partes que dão existência e sentido ao conjunto, o pensamento humano se enreda numa polêmica aparentemente insolúvel.[11]

Vejamos de maneira mais profunda esse problema. Para Elias, partindo da constatação elementar de que costumamos definir a sociedade como "todos nós", ou "uma porção de pessoas juntas, observamos que essa forma coletiva assume diferentes feições caso a desloquemos no espaço (América, Ásia ou África) ou no tempo (a sociedade do século XVI e a do século XX) e nos deparamos com o fato de que as formas de vida em comum mudam. Parece evidente, segundo a posição do autor, que "a mudança de uma forma de vida em comum para outra não foi planejada por nenhum destes indivíduos" (Elias, 1996, p. 13) que compunham uma sociedade. Diz o autor:

> Pelo menos, é impossível constatarmos que qualquer pessoa dos séculos XII ou mesmo XVI tenha conscientemente planejado o desenvolvimento da sociedade industrial dos nossos dias. Que tipo de formação é essa, esta "sociedade" que compomos em conjunto, que não foi pretendida ou planejada por nenhum de nós, nem tampouco por todos nós juntos? Ela só existe porque existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem

[11] Este foi um dos eixos de meu estudo passado, por ocasião do mestrado, que se encontra publicado no livro já citado *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência.*

> e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular.[12]

O paradoxo que Elias atualiza é o centro de nosso tema. Os defensores do indivíduo como sujeito da ação social resistem ao fato de que a ação dos indivíduos, quando observada no conjunto, produz algo que volta como estranho aos seus produtores, ainda que seja exatamente essa a conclusão de Weber com seu raciocínio a respeito da disciplina e da burocracia como formas de ação social[13] e a de Sartre, sobre o que chamou de "objetivação alienadora de fins realmente perseguidos" (Sartre, 1979 [v 1], p. 129). Na verdade, aqui se reapresenta uma velha afirmação dos gregos, que é partilhada pelos pensadores dialéticos e pelos adeptos da psicologia gestáltica, segundo a qual o todo não é a simples soma das partes.

Engels [1890] parece ter indicado esse fenômeno quando afirmou que:

> A história faz-se de tal modo que o resultado final decorre sempre dos conflitos que se estabelecem entre muitas vontades individuais, cada uma das quais é o resultado de uma multidão de condições de existência particulares. É, pois, de um conjunto inumerável de forças que se entrecruzam, de um grupo infinito de paralelogramos de forças que dão em consequência uma resultante — o acontecimento histórico — que, por sua vez, pode ser encarado como produto de uma força única, que, como um todo, atua inconsciente e involuntariamente. Pois o que um deseja tropeça com a resistência oposta do outro, e o resultado de tudo isto é algo que ninguém desejava.[14]

---

[12] ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 13.

[13] WEBER, M. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

[14] ENGELS, F. Carta de Engels a Bloch (21/22 de setembro de 1890). *Obras escolhidas*, v. 3, p. 284.

O problema aparentemente implícito nessa visão é a combinação de uma ação motivada por interesses e orientada por valores, o que encontraria a mais resoluta concordância com os pensadores weberianos, com um *todo* resultante dessa ação que atuaria como uma *força única* inconsciente e involuntariamente. Todo o esforço da sociologia compreensiva é de captar o *sentido* da ação social, ou, nos termos sartrianos, a *inteligibilidade*. Parece que poderíamos encontrar essa relação de sentido, ou essa inteligibilidade, no momento em que atuam os indivíduos, mas o produto é algo sem finalidade consciente. As pessoas atuam em sua cotidianidade e juram que seus atos têm um sentido, aliás, via de regra, bem simples de ser explicado, mas o produto da ação do conjunto dos indivíduos emerge como algo sem finalidade. Para enfrentar o paradoxo, alguns propõem estender a inteligibilidade da ação individual ao todo; outros, negar a intencionalidade dos indivíduos moldados por um todo externo a eles; outros ainda preferem abolir qualquer inteligibilidade e assumir o acaso. Todas essas iniciativas indicam uma certa dificuldade em compreender estas duas manifestações opostas: a ação intencional dos indivíduos e a formação de um todo que se autonomiza dessas intenções, e mais, aparece como um produto estranho e hostil. De planos emergindo, mas não planejada.

Elias dá um tom todo especial e provocativo a essa existência não finalista. Vejamos:

> Considerados num nível mais profundo, tanto indivíduos quanto a sociedade conjuntamente formada por eles são igualmente desprovidos de objetivo. Nenhum dos dois existe sem o outro. Antes de tudo, na verdade, eles simplesmente existem — o indivíduo na companhia de outros, a sociedade como uma sociedade de indivíduos — de um modo tão desprovido de objetivo quanto as estrelas que, juntas, formam um sistema solar, ou sistemas solares que formam a Via Láctea. E essa existência não finalista dos indivíduos em sociedade é o material, o tecido básico em que as pessoas entremeiam as imagens variáveis de seus objetivos. Pois as pessoas estabelecem

> para si diferentes objetivos de um caso para outro, e não há outros objetivos senão os que elas estabelecem.[15]

Há uma grande proximidade entre essa visão e a afirmação de Sartre a respeito da determinação da existência sobre a essência. Quando nos referimos a inteligibilidade e sentido, estamos falando, então, não de um sentido do processo em si mesmo, mas daquele que os seres humanos sobre esse fundo, este "tecido básico", constroem. Não por acaso há aqui, também, uma coincidência com a relação figura-fundo da Gestalt. As relações de sentido seriam a figura (nos termos de Sartre, as ações significantes) e o processo concreto e sem finalidade que constitui a sociedade, o fundo em que essas significações são construídas.

Perls (1976), um dos expoentes da psicologia gestáltica, dizia que o "*Nós* não existe, mas é composto de Eu e Tu; é uma fronteira sempre móvel onde duas pessoas se encontram".[16] Em princípio tudo bem, mas há, analisando um pouco mais profundamente, um exagero aqui. Existe um diferente grau de materialidade entre o Nós e o Eu ou o Tu; é evidente que estes últimos são de uma manifestação empírica concreta com muito mais densidade. Para o procedimento prático da pesquisa, elemento essencial para o hiperempirismo em que estamos envolvidos, é sempre mais fácil encontrar o Tu que o Nós para entrevistar. No entanto, levado ao exagero, o raciocínio de Perls não atribui uma materialidade diferente à dimensão do Nós, mas a abole. Seria como se alguém dissesse que não existe a água, mas somente o oxigênio e o hidrogênio. Não é um procedimento prático aconselhável pedir a alguém que se afoga para manter a calma e respirar primeiro todas as moléculas de oxigênio. O Nós não é apenas uma "fronteira", pode adquirir uma densidade tão ou mais material, ainda que não papável, do que o Eu ou o Tu — inclusive, como é o caso do nosso estudo, acabar por subordiná-los.

---

[15] ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos, cit.*, p. 18.

[16] PERLS, F. S. *Gestalt therapy verbatim (Gestalt terapia explicada).* São Paulo: Summus, 1976, p. 9.

A molécula Trabalho encontra-se com a molécula Capital e produzem o ser do Capital. Certo, considerado abstratamente, o ser do Capital não tem existência fora das relações que o compõem, portanto das relações entre as personificações do capitalista e do trabalhador assalariado, mas seria um tanto exagerado dizer que o Capital não existe, ou que é apenas a fronteira, o encontro. O Capital é espesso, "como todo real é espesso", como diria João Cabral de Melo Neto (1979).

O poeta pernambucano nos apresenta em seu conhecido poema uma gradação interessante sobre este assunto do ser espesso. Vejamos este fragmento:

> Espesso
> como uma maçã é espessa.
> Como uma maçã
> é muito mais espessa
> se um homem a come
> do que se um homem a vê.
> Como é ainda mais espessa
> se a fome a come.
> Como é ainda muito mais espessa
> se não a pode comer
> a fome que a vê.[17]

Parece que as coisas vão ganhando espessura maior, na imagem poética, quanto mais se aproximam do humano e da necessidade humana. Evidente que o "sangue de um homem é mais espesso que o sonho de um homem", mas aqui se trata da materialidade palpável. A maçã é mais espessa se um homem a come do que se ele apenas a observa pelo mesmo motivo; porém, ela ganha ainda mais densidade quando aquele que olha tem fome e não pode comê-la. Essa densidade é de uma natureza diferente, é relativa ao universo não palpável, mas não menos concreto e objetivo, das relações.

O conjunto das relações que formam uma sociedade é tão ou mais concreto, nesse segundo sentido, do que os seres

---

[17] MELO NETO, J. C. *Poesias completas (1940-1965)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979, p. 317.

que a produzem. Por isso, como vimos, Marx chega a afirmar que abolindo tais relações abolir-se-ia a própria sociedade. Claro que nada mais objetivo e concreto que os seres de carne e osso, mas as relações por eles criadas ganham seus ossos e sua carne, de tal forma que, diante da crise, por exemplo, o capital não hesita em sacrificar a carne dos homens para salvar os ossos do Capital. Assim, este produto dos seres humanos, que chamamos sociedade, é muito mais que um simples pano de fundo em que as pessoas costuram suas relações de significado.

Elias está correto em afirmar este caráter não finalista da forma social contra aqueles que querem atribuir, na verdade estender, a inteligibilidade individual ao corpo social. Contudo, esta existência não finalista que parece aos seres humanos tão natural quanto a coexistência no espaço das estrelas e planetas, objetivamente sem nenhuma finalidade, é ainda um produto humano. Caberia perguntar: por que os seres humanos olham para o seu próprio produto como algo "sem sentido"? Talvez pelo fato do que é humano aparecer como um produto não humano; mais que isso, inumano, estranhado. Como é possível que desempenhe algum papel ativo esta "objetivação alienante de fins realmente perseguidos" (Sartre, 1979)?

Entendendo dessa maneira, podemos nos livrar da dicotomia que ora afirma um sentido, ora uma total falta de inteligibilidade. Essa dualidade, racionalidade-irracional, é perfeitamente coerente com a forma "sociometabólica" que assume nossa sociedade contemporânea. Ela é, ao mesmo tempo, um produto humano que se apresenta estranhado e incontrolável. Esta é a sociedade do Capital. Como afirma Mészáros:

> Antes de tudo, é necessário insistir que o capital não é simplesmente uma "entidade material" — também não é (...) um "mecanismo" racionalmente controlável, como querem fazer crer os apologistas do supostamente neutro

> "mecanismo de mercado" — mas é, *em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico.*[18]

O que o autor húngaro descreve de maneira bem precisa é a forma como, no campo da teoria, essa encontrolabilidade acaba virando virtude. Em Hegel é nada menos que o "Espírito do Mundo" em seu caminho para a "Liberdade"; para Adam Smith é a mão invisível do Mercado. De uma forma ou de outra, não é a ação humana que ordena uma certa inteligibilidade. Assim entendemos porque em Hegel os indivíduos são a mediação do Espírito: "é por isso que Hegel — no rastro de Adam Smith — teve de caracterizar até mesmo os 'indivíduos históricos do mundo' como simples ferramentas nas mãos do 'Espírito do Mundo': o único ser com um relacionamento não ilusório entre consciência e ação"[19].

Na verdade, o Espírito do Mundo ou o Mercado são apenas os nomes de uma força externa em relação à ação humana que a controla e subordina. O mesmo serve para a Sociedade. Na visão desses autores, a ação individual não desaparece, segue sendo a base real da mediação por meio da qual a história e a sociedade ganham concretude, mas de uma forma muito própria e invertida. Segundo Hegel:

> (...) a busca subjetiva do próprio interesse transforma-se na mediação do particular através do universal, como o resultado de que, ao ganhar e produzir para seu próprio gozo, cada homem está *eo ipso* produzindo e ganhando para deleite de todos os demais. A compulsão que produz este resultado está enraizada na complexa interdependência de cada um em relação a todos, e agora ela se apresenta a cada um como o capital permanente universal.[20]

---

[18] MÉSZÁROS, I. *Para além do capital.* São Paulo: Boitempo, 2002, p. 96.
[19] *Ibid.*, p. 140.
[20] HEGEL, G. W. F. *The philosophy of right*, p. 129-130, *apud* Mészáros, *ibid.*, p. 65.

A afirmação de que cada um buscando seus interesses produz o bem geral é um dos axiomas mais elementares da doutrina liberal e se vê, também, na base do contratualismo e de sua concepção de "corpo moral" ou da "vontade geral". Aqui o encontramos nas palavras de Rousseau:

> Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo (...). Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.[21]

Cada um de nós entra com "sua pessoa" e sua "autoridade", aliena sua soberania, e ganha, inteiramente grátis, seu "eu comum" que vai determinar sua "vida e sua vontade". Esse corpo moral e coletivo, esta "complexa interdependência de cada um em relação a todos", tem uma densidade material considerável, é mais espesso que o sangue, os sonhos e os próprios homens, impõe como vontade geral, como "capital permanente universal", a "vida e a vontade" de cada Eu-particular. Assim o ser humano ou está na abstração do indivíduo egoísta ou na abstração do ser coletivo. Enquanto ser concreto é sempre mediação, meio ou ferramenta, de algo que se encontra fora dele, seja da liberdade natural, seja da restrição da liberdade no Estado civil.

Cada átomo individual pode estar, segundo seu desejo e interesse, em luta egoísta contra todos os outros átomos, como na célebre metáfora de Hobbes sobre a guerra de todos contra todos, mas ainda assim produziria o todo harmonioso por meio da constatação da necessidade da ordem. Não se trata, nesse sentido, do somatório das bondades, mas da resultante moralmente positiva do conflito entre os indivíduos. De qualquer forma, o todo adquire uma expressão diversa daquela que

[21] ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social.* São Paulo: Cultrix, 1971, p. 31.

estava na intenção dos indivíduos. Eles disputam, lutam, querem para si mesmos, mas o resultado é uma sociabilidade pactuada dentro dos limites da ordem. Nas famosas palavras de Kant, uma sociabilidade insociável:

> O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.[22]

Como vemos, a imagem kantiana, neste aspecto também hobbesiana, é que a luta de todos contra todos (a insociabilidade) se expressa em um todo ordenado (sociabilidade). O sentido encontra-se no todo, seja na natureza que previamente apresenta aos homens suas "disposições", seja no produto social. Os seres humanos são irracionais, o Capital é racional. A "sociedade" quer manter-se, mas os seres humanos parecem querer constantemente dissolvê-la. Há uma racionalidade da sociedade estranha aos seres humanos e uma racionalidade humana estranha à sociedade.

Em Adam Smith, de modo um tanto mais amenizado e idealizado do que em Kant, esse axioma aparece da seguinte forma:

> Assim como todo indivíduo se esforça o quanto pode para empregar seu capital em apoio à indústria nacional e assim orientar essa indústria de modo a dotar seu produto do maior valor possível, cada indivíduo necessariamente trabalha para tornar o rendimento anual da sociedade tão grande quanto possível. Em geral, ele não tenciona promover o interesse público nem sabe o quanto o está promovendo (...) é guiado por uma mão invisível

[22] KANT, I. *A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13.

> para promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções... ao buscar seu próprio interesse, é comum que promova o da sociedade com eficácia ainda maior do que quando tenciona realmente promove-lo.[23]

Assim, magicamente as ações individuais transformam-se em genéricas, guiadas por uma mão invisível mais sábia e eficaz que a vontade dos indivíduos. O fantástico é que os indivíduos não tinham a intenção de alcançar este interesse público tão altruísta, são levados por uma mão metafísica a "promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções"!

Todas e cada uma dessas visões ideológicas guardam uma incrível correspondência com a realidade. Realmente há um abismo entre a ação dos seres humanos, em luta constante entre si, e o corpo coletivo de sua sociabilidade, que parece adquirir uma racionalidade própria independente das vontades e intenções das pessoas responsáveis por produzi-la e reproduzi-la cotidianamente. Neste sentido, ocorre uma profunda cisão entre o ser genérico e o ser particular. O que aparece como a virtude do corpo moral, a harmonia do mercado que se autorregula, a Razão da História, nada mais expressa senão que o produto social não é regulável pela ação dos seres humanos, não são eles que controlam o todo, ele é incontrolável. Revela que de fato a estrutura do processo vital da sociedade não está submetida ao "controle consciente e planejado" de seres humanos livremente associados (Marx [1867], p. 88).

O que sucede aqui se explica por um mecanismo comum ao fenômeno ideológico, ou seja, o mecanismo pelo qual um certo aspecto particular é apresentado como universal. Ao falar do "homem", do "ser humano", da "humanidade", assim como de "sociedade", "mundo" ou "realidade", os pensadores e ideólogos da ordem capitalista estão falando de um tipo histórico bem determinado, esforçando-se para apresentá-lo como expressão universal do gênero humano.

---

[23] SMITH, A. *An inguiry into the nature and causes of the wealth of Nations* (1863, p. 199-200), *apud* Mészáros, *Para além do capital, cit.*, p. 135.

Que tipo específico de ser humano "se esforça o quanto pode para empregar seu capital"; age enquanto um indivíduo motivado por seus interesses de alcançar o maior lucro possível produzindo e ganhando para seu próprio gozo; em concorrência com outros indivíduos; disputa a riqueza e o mercado; acredita ser uma força que controla seu destino e se faz a si mesmo; crê piamente que sua forma pequena, arredondada e sebosa é a imagem da humanidade, que suas pequenas ideias, sua arte pequena, sua filosofia medíocre, sua história confundem-se com as manifestações mais puras da alma humana; crê que sua língua é a língua e suas palavras as corretas; que se fecha num envoltório individual e se arma de muros, grades e trincheiras contra qualquer contato coletivo, salvo na abstração do Estado, seu Estado, que julga ser de "todos"; quem escreve em "nuvens: Eu, únicos"[24] e defende seu ego, sua personalidade, sua conta bancária? Quem senão o "homem-nádegas", quem senão aqueles que "algarismam os amanhãs", quem senão o "purê de batatas morais"[25], quem senão o *burguês*!

A dissolução da antiga sociedade feudal e dos laços de dependência mútua que ligavam os seres humanos entre si nas diferentes ordens foi até a decomposição em seus elementos mais simples, "o homem; mas no homem que consistia o seu real fundamento, no homem egoísta" (Marx, [1843]1993, p. 61). O "homem" que almeja ser o representante genérico da espécie é precisamente este homem egoísta, o "homem-nádegas" andradiano, o burguês. A comunidade política se degrada em simples meio para que os direitos desta espécie de ser humano abstrato se perpetuem, e "o *citoyen* é declarado como servo do homem egoísta" (Marx, [1843]1993, p. 58). Diz Marx:

> (...) a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; é que, por fim, é o homem como *bourgeois* (membro da

[24] Referência ao poema "Breve história da burguesia", de Hans Magnus Enzensberger: "Jogávamos pelas janelas concertos de solistas, / chips, orquídeas embrulhadas em celofane. Nuvens / que diziam 'Eu'. Únicos" (*Eu falo dos que não falam.* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 115).

[25] Expressões de Mário de Andrade em seu poema "Ode ao burguês".

> sociedade civil) e não o homem como *citoyen* (indivíduo com direitos políticos) que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico.[26]

A imagem universal de Homem é sempre uma forma histórica particular que alcança uma expressão genérica ou, mais precisamente, que em um determinado momento histórico fundiu sua particularidade com o interesse universal da humanidade. Para Aristóteles, era o aristocrata e era a própria natureza que imprimia nas relações sociais aquele que era detentor da virtude e da palavra, da capacidade do mando, do poder de previsão, constituía o ser universal, o Grego, o Homem. Era em relação a ele que faziam sentido as leis e regras da vida política, era sobre ele que filosofavam os sábios, era ele que representavam no teatro e na arte. A burguesia, num determinado momento histórico, elevou-se à condição de classe universal, confundiu-se com o conjunto da sociedade em movimento, diluiu sua própria emancipação no movimento de emancipação da humanidade. Esta identidade prática tinha que ser acompanhada de uma identidade no campo das ideias e da consciência social.

> Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quando mais não seja para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das ideias, a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos.[27]

Isso significa que a consciência social que marca nossa época, a imensa polêmica sobre o grau de intencionalidade da ação humana e o fato de a sociedade apresentar-se como algo "incontrolável", a dicotomia entre as ações individuais providas de sentido e as objetivações coletivas e sociais proibidas de

---

[26] MARX, K. "A questão judaica [1843]". *Manuscritos económicos e filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 58-59.
[27] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 57.

serem dotadas de teleologia são expressões coerentes com a forma histórica das relações sociais e da profunda individualização dos processos sociais que caracterizam nossa época.

> Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de ideias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; dizendo de outro modo, são as ideias de seu domínio.[28]

Mas quais são estas relações materiais das quais derivam essa expressão ideal que constitui o pensamento dominante de nossa época? O termo "relação" parece ocupar aquele espaço de fronteira, o que dificulta sua associação com o vocábulo "material" que o acompanha. Um ser humano age sobre a natureza e produz uma cadeira. O ser que agiu é material, a natureza igualmente, assim como o produto: a cadeira. Mas a relação não tem este *status* de materialidade. No entanto, mantendo os mesmos três elementos, um ser humano, a natureza e a cadeira, podemos estar perante inúmeras relações: um artesão, um servo, um escravo grego, um trabalhador assalariado. Estamos diante de uma objetividade social, ou seja, derivada da relação dos seres humanos entre si. Acontece que essa objetividade é material, ainda que menos palpável que a cadeira.

O fato de meu ato particular de produção ocorrer no interior de relações características da produção agrícola familiar faz da cadeira apenas um valor de uso, ao passo que, se minha atividade se realiza no interior de uma manufatura, propriedade de outra pessoa que me contrata e paga um salário, esta cadeira, ainda que seja a mesma e feita com os mesmos procedimentos técnicos, mudou de natureza; é agora uma mercadoria. E isso não é privilégio da cadeira; o produtor e a própria natureza mudaram sua personalidade. O trabalhador virou capital variável, elemento constitutivo do processo de valorização e, enquanto tal, igualmente merca-

[28] *Ibid.*, p. 56.

doria, ainda que não tenha deixado de ser um ser humano, assim como a cadeira não tenha deixado de ser cadeira, ao mesmo tempo em que a natureza, sem deixar de ser o mesmo substrato físico que era antes, assume a forma de fonte de matérias-primas — em certas condições, ela própria também transformada em mercadoria.

Isso significa que a relação estabelecida entre os seres humanos age como realidade material e pode inclusive, em determinadas condições, alterar a natureza dos elementos materiais que estiveram envolvidos em sua constituição.

Mas não estamos falando de qualquer relação, mas de uma relação que teria a característica de produzir nos seres humanos envolvidos a estranha cisão entre eles como sujeitos e o produto estranhado de sua ação, de forma que os objetos se fetichizam e as relações humanas se reificam, para usar a famosa expressão de Marx: "uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas", em que "a própria atividade social possui a forma de uma atividade das coisas sob cujo controle se encontram, ao invés de as controlarem" (Marx, [1867], p. 81).

Apesar de Marx localizar este fetichismo na sua forma mais avançada na sociedade produtora de mercadorias, atingindo seu ponto máximo sob a ordem do capital, as raízes deste estranhamento encontram-se na própria divisão social do trabalho. Devemos partir da afirmação marxiana segundo a qual "a consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real".[29] O fato de encontrarmos uma consciência estranhada, uma cisão entre o ser humano e um não reconhecimento das relações sociais que constituem a sociedade como um produto humano sob seu controle significa que essa inversão corresponde a uma inversão real que se produz e reproduz na produção da existência.

Marx e Engels (1976) consideram que essa produção social da existência envolve cinco momentos articulados dina-

[29] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 25.

micamente. Enquanto parte da natureza física, o organismo humano precisa comer, beber, abrigar-se, em uma palavra, viver. A vida enquanto sobrevivência do organismo ainda não seria um ato "histórico", no sentido propriamente humano, ou seja, que pode deixar atrás de si uma variação de formas cumulativas ou não pela qual essa existência foi garantida. É apenas no momento em que o ser humano passa a produzir meios não existentes na natureza física que completem ou potencializem seu organismo que surge o primeiro ato histórico.

O segundo momento seria um desdobramento desse, ou seja, a partir da forma como o ser humano satisfaz suas necessidades, dos meios, instrumentos e procedimentos que usa para tanto, desenvolvem-se novas necessidades; por exemplo, agora não é necessário somente ter o que comer, mas ter instrumentos de trabalho que permitam plantar, e estes instrumentos tornam-se tão necessários para o organismo histórico quanto os nutrientes são para o físico.

O terceiro aspecto é que os seres humanos renovam sua própria existência enquanto seres físicos e histórico-sociais mediante as relações de família (reprodução física, relações de parentesco, educação, hierarquias de sexo e idade, padrões psíquicos etc.). Ainda que os autores de *A ideologia alemã* não tenham desenvolvido todos esses aspectos presentes nas relações familiares, ressaltaram que não se podia reduzir a reprodução apenas à reprodução física. A produção social da vida é fundamentalmente a produção material baseada no intercâmbio dos seres humanos com a natureza e a produção material dos meios necessários para este ato social. Entretanto, afirmam que:

> (...) não devemos considerar esse modo de produção deste único ponto de vista, isto é, enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais

> indivíduos, uma forma determinada de manifestar sua vida, *um modo de vida determinado.*[30]

Isso quer dizer que aquilo que se reproduz nas relações familiares não são apenas os indivíduos biológicos, assim como aquilo que se reproduz no ato da produção não são apenas novas mercadorias, mas "um modo determinado de vida". Mais que mercadorias, no ato da produção se reproduzem as relações capitalistas; mais que novas pessoas, na família se reproduz o modo de vida determinado pela sociedade das mercadorias e do capital.

O quarto momento que compõe essa totalização é marcado pelo fato de que todos os três primeiros momentos (a produção dos meios, o surgimento de novas necessidades e a reprodução biológico-social dos seres humanos) ocorrem por meio de uma relação entre os seres humanos, produzem-se mediante um "modo de cooperação" ou um certo "estado social". Alguém poderia argumentar que esse não seria propriamente um quarto momento, já que perpassaria todos os outros, mas é um pouco mais que isso.

É fato que a produção dos meios é em si um ato social e pressupõe as relações entre os seres sociais, assim como a produção de novas necessidades implica a relação entre esses seres, da mesma forma que a família só pode ser compreendida como uma relação social; porém, uma forma determinada de cooperação entre os seres humanos transforma-se ela própria em uma "força produtiva" como "força conjugada de vários indivíduos".[31] Está implícito nesse raciocínio que a ação coletiva constitui uma força autônoma, ou que se torna autônoma em relação aos membros particulares que a compõem. Uma coisa é um ser humano procurando o que comer ou como se abrigar; e outra, bem distinta, é quando isso é realizado por 166 milhões de pessoas, não apenas pela evidente dimensão quantitativa, mas porque se opera uma mudança qualitativa

[30] *Ibid.*, p. 19.
[31] *Ibid.*, p. 35.

na qual a força combinada não é apenas o somatório de 166 milhões de intenções individuais.

O quinto elemento pressupõe o desenvolvimento combinado dinamicamente dos quatro primeiros. Os seres que produzem socialmente sua existência e, para isso, alteram a natureza produzindo meios antes não disponíveis, criando novas necessidades sociais que se somam àquelas naturais; que produzem e reproduzem a si mesmos como seres sociais de um determinado modo de vida; que, ao procederem dessa forma coletiva, transformam-se em uma força produtiva combinada que é quantitativa e qualitativamente distinta da ação individual. Esses seres sociais desenvolvem uma consciência social.[32]

Em um primeiro momento, essa consciência só pode ser a consciência das relações que o ser consciente tem com as coisas e pessoas situadas fora dele e no espaço imediato de sua ação; nas palavras de Marx e Engels, "a minha consciência é a minha relação com o que me rodeia". Nesse âmbito, não poderia haver estranhamento da consciência, ainda que exista desde o início uma exteriorização da consciência em objeto externo: a linguagem. No entanto, mesmo enquanto linguagem há ainda uma correspondência entre a representação e o conjunto das relações de produção e reprodução da vida real. Mesmo que essa consciência alcance uma dimensão simbólica[33]. Ninguém pode negar que a palavra cadeira é simbólica e nela não podemos nos sentar como no ser mesmo que o símbolo linguístico representa, ela é ainda uma representação externada do ser representado, mas não estranhada.

Somente quando o próprio ser da produção social da vida se fragmenta é que sua consciência acompanha a fragmentação, e esse processo está intimamente ligado à divisão social do trabalho. O trabalho é a protoforma da ação

---

[32] *Ibid.*, p. 25,35 e 36.

[33] Ver a respeito as reflexões contidas em: "A consciência como questão filosófica e sociológica". *O dilema de Hamlet*, *cit.*, p. 41-55. Ver também: VIGOTSKY, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

humana (Lukács, 1981; Antunes, 1999), o que significa que, na atividade do trabalho como ato singular, encontramos os elementos que caracterizam a própria ação humana, para o bem ou para o mal; ou seja, se na atividade do trabalho o ser humano se hominiza a partir do momento em que se torna um *homo-faber*, se por meio dessa atividade torna-se um ser social, é também por meio dessa atividade que pode produzir seu estranhamento. Como disse um poeta: "quem forja seu desviver é o próprio homem".[34] Assim descrevem Marx e Engels essa relação entre a divisão social do trabalho e seu efeito sobre a consciência:

> A divisão social do trabalho só surge efetivamente a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e intelectual. A partir deste momento, a consciência pode supor-se algo mais do que a consciência da prática existente, que representa de fato qualquer coisa sem representar algo de real.[35]

Não é apenas em razão de a consciência ganhar essa autonomia relativa — de representar realmente algo sem representar algo de real — que se explica o fenômeno do estranhamento como um todo, ainda que seja a base fundamental para compreender fenômenos como a religião. Naquilo que nos interessa por ora, a divisão social do trabalho opera uma diferenciação qualitativa na correspondência entre o ser social e sua expressão coletiva no conjunto das relações que constitui. A divisão social do trabalho implica a possibilidade da "contradição entre os interesses do indivíduo singular ou da família singular e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si" (Marx e Engels, 1976, p. 39). O fato de os indivíduos sociais agirem na forma de uma força produtiva coletiva marcada por uma certa divisão social do trabalho e a razão, como vimos, de esta "força produtiva" ser qualitativamente diversa da ação individual abrem a possibi-

[34] Beto — *Poemas*, 1982.
[35] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 37.

lidade de essa "força" impor aos indivíduos suas posições no interior da divisão do trabalho e expressar uma "necessidade" coletiva que pode se chocar com as necessidades das partes que compõem essa coletividade.

Vejamos esta passagem:

> (...) a partir do momento em que os homens vivem na sociedade natural,[36] desde que, portanto, se verifica uma cisão entre o interesse particular e o interesse comum, ou seja, quando a atividade já não é dividida voluntariamente, mas sim de forma natural, a ação do homem transforma-se para ele num poder estranho que se lhe opõe e o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la. Com efeito, desde que o trabalho começa a ser repartido, cada indivíduo tem uma esfera de atividade exclusiva que lhe é imposta e da qual não pode sair (..) se não quiser perder os seus meios de subsistência.[37]

Como vemos, a divisão social do trabalho opera muito mais que uma simples organização cooperada da atividade, mas pode alterar a natureza mesma do trabalho como meio de hominização da espécie. Isso porque a força produtiva combinada apresenta-se como um poder estranho que submete e determina os indivíduos como se fosse uma força "natural". É sempre bom lembrar que, por se colocar de maneira estranhada, essa força combinada do trabalho social total não deixa de ser um produto humano e, portanto, não natural, mas social e histórico. Entretanto, é exatamente disso que se trata: uma força humana e, portanto, histórica e social, apresenta-se aos seres sociais como algo natural que os controla.

---

[36] O termo *natural* aqui pode ser mal compreendido. Na parte de *A Ideologia alemã* da qual esse estrato foi retirado, Marx e Engels acabavam de falar que, no interior da divisão social do trabalho, uma parte apresenta seus interesses particulares como se fossem universais e que a expressão dessa universalidade é o Estado. Os seres que vivem sob esta "universalidade ilusória" a veem como "natural". É nesse sentido que a frase deve ser entendida.

[37] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 40-41.

Vejamos um pouco mais precisamente este fenômeno nas palavras dos autores estudados:

> O poder social, quer dizer, a força produtiva multiplicada que é devida à cooperação dos diversos indivíduos, a qual é condicionada pela divisão do trabalho, não se lhes apresenta como o seu próprio poder conjugado, pois essa colaboração não é voluntária e sim natural, antes lhes surgindo como um poder estranho, situado fora deles e do qual não conhecem nem a origem nem o fim a que se propõe, que não podem dominar e que de tal forma atravessa uma série particular de estádios de desenvolvimento tão independentes da vontade e da marcha da humanidade que é na verdade ela quem dirige essa vontade e essa marcha da humanidade.[38]

A divisão social do trabalho é condição para o processo de estranhamento, mas não é suficiente. Todo estranhamento tem por base uma divisão social do trabalho, mas nem toda divisão social do trabalho é necessariamente estranhada. É possível supor um grupo humano que divida entre si as tarefas que constituem a totalidade do trabalho social, mas nem por isso o produtor particular vê o produto do trabalho total como algo que não a consequência do trabalho conjugado do qual ele e seu grupo são os sujeitos. É possível uma segunda hipótese em que a atividade do trabalho partilhado pelo grupo constitua um momento coletivo não estranhado, ou seja, no qual cada membro particular da divisão do trabalho se veja como parte do sujeito coletivo que chegou à produção social total do grupo, mas que essa atividade se insira numa divisão do trabalho mais ampla, no interior da qual aquele momento primeiro deve contribuir com tal atividade coletiva, e essa inserção mais ampla deve apresentar-se como poder impositivo, como a relação entre os nomarcas e as comunidades no Egito antigo, ou entre o Império Asteca ou Inca e as coletividades que se subordinavam ao seu domínio. Nesses casos, a atividade no grupo não lhe é estranhada e é visível — como diz Marx, a

[38] *Ibid.*, p. 41.

"forma diretamente social do trabalho" é a "forma concreta do trabalho", e não a generalidade abstrata na qual ela se insere como parte. O dízimo pago à Igreja no feudalismo "é mais palpável que sua bênção" ou qualquer promessa de redenção eterna (Marx [1867], p. 86).

Para que o estranhamento se complete de modo que o próprio ato do trabalho se fragmente em unidades autonomizadas que se vejam como indivíduos diante de um poder que não controlam, seriam necessários, ainda, dois saltos: a sociedade produtora de mercadorias e a forma capitalista de produzir mercadorias.

A produção de mercadorias pressupõe uma avançada divisão social do trabalho entre produtores "privados" (ainda que eles possam ser, neste momento, coletividades). Cada produtor coloca seu produto no mercado e por esse ato acaba por "ocultar a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente à margem deles, entre os produtos de seu próprio trabalho" (Marx [1867], p. 81).

Há uma diferença essencial entre uma comunidade que produz valores de uso, mesmo que proceda a alguma troca casual de seus produtos, e uma coletividade que já produz com a intencionalidade da troca. A distinção está em que o produto do trabalho humano assume a forma de mercadoria e como tal tem já em si mesma uma autonomia essencial em relação ao seu criador, exatamente no caráter social de seu valor que se expressa no valor de troca. O salto de qualidade na relação humana, naquilo que diz respeito ao nosso tema, é de grande relevância. Como produtores de mercadorias, os seres humanos não se relacionam mais simplesmente como a conjugação do trabalho particular (social) no trabalho total (igualmente social). A totalidade não se mantém social pelo fato de ter por base a ação conjugada de seres sociais, mas, paradoxalmente, essa totalidade abstrata é que torna os seres sociais. O ser se torna social apenas por meio, pela mediação, do intercâmbio das coisas.

> Objetos úteis se tornam mercadorias por serem simplesmente produtos de trabalhos privados, independentes uns dos outros. O conjunto desses trabalhos particulares forma a totalidade do trabalho social. Processando-se os contatos sociais entre produtores, por intermédio de seus produtos de trabalho, só dentro desse intercâmbio se patenteiam as características especificamente sociais de seus trabalhos privados. Em outras palavras, os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que se estabelecem entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos e seus trabalhos.[39]

Podemos observar que a polaridade contraditória entre o ser particular e sua expressão genérica não é um surto ou cisão própria do organismo humano ou de sua psicologia particular, mas encontra sua justificativa numa forma de vida particular que insere essa dualidade no próprio ato de produção social da existência. Na produção de mercadorias, não apenas as relações entre os produtos do trabalho assumem caráter de relação social, o que já seria assombroso, mas produzem na atividade fundante da sociedade como tal aquilo que sob o capital assumiria a forma plena da "incontrolabilidade", nos termos de Mészáros (2002). "Os homens procedem de maneira atomística no processo de produção social", como diz Marx ([1867], p. 103), "e suas relações de produção assumem uma configuração material que não depende de seu controle nem de sua ação consciente individual".

Os modos de produção anteriores não poderiam levar ao paroxismo esse processo pelo fato de que se baseavam em formas de trabalho ainda diretamente sociais, como na explo-

[39] MARX, K. *O capital*, *cit.*, p. 82-83.

ração de comunidades pelos Incas, ou na exploração servil no feudalismo europeu. Somente no capitalismo esse fenômeno cinde o próprio ato do trabalho. A base do trabalho especificamente capitalista encontra-se em elementos não propriamente capitalistas, mas que constituem funcionalmente o ser do capital, como a produção generalizada de mercadorias. Entre esses elementos encontramos a cooperação.

Na cooperação está presente a característica de que falávamos anteriormente, segundo a qual a força social combinada é mais que simplesmente a soma das ações individuais. Em princípio, não faria a menor diferença se nos defrontássemos com o produto de cem trabalhadores produzindo individualmente ou com o produto destes mesmos cem trabalhadores reunidos. Mas não é exatamente o que ocorre no fenômeno da cooperação. "Não se trata", diz Marx, "da elevação da força produtiva individual através da cooperação, mas da criação de uma força produtiva nova, a saber, a força coletiva" (Marx [1867], p. 374-375). Não apenas pelo fato, como vimos, de que a quantidade altera a qualidade da ação, mas esta ação qualitativamente diversa sob o capital altera a relação entre o ser particular e a espécie no próprio ato do trabalho. Lembremos que, na concretude cotidiana do trabalho, segundo Lukács, a genericidade se depara com a particularidade. Neste caso, a particularidade da forma de trabalho encontra uma universalidade que é a do capital e que, portanto, pode estar em contradição com a genericidade humana. Vejamos por quê.

Em um primeiro momento, a cooperação aproxima a ação humana concreta de sua expressão genérica na medida em que por meio dela "desfaz-se o trabalhador dos limites de sua individualidade e desenvolve a capacidade de sua espécie" (Marx [1867], p. 378). Ocorre que, sob a forma capitalista, essa cooperação é produto da concentração dos meios de produção nas mãos do proprietário privado, e, portanto, a força produtiva cooperada está sob o comando do capital. Inicialmente esse comando é formal, ou seja, o capitalista apenas reúne o trabalho no mesmo espaço, mas o controle real da atividade está com o saber e o procedimento operário. Mas, já aqui, opera-se uma mudança de relevância única. Vejamos:

> Vimos (...) de início que o comando do capital sobre o trabalho era a consequência formal de o trabalhador trabalhar não para si, mas para o capitalista e, portanto, sob seu controle. Com a cooperação de muitos assalariados, o domínio do capital torna-se uma exigência para a execução do próprio processo de trabalho, uma condição necessária da produção.[40]

Evidente que isso se aprofunda com a manufatura e, mais ainda, com a aplicação do maquinário ao processo produtivo. Uma coisa é uma divisão de trabalho na sociedade entre indivíduos unidos num corpo visível e coletivo do grupo humano, ou entre coletividades sociais que formam o trabalho total, seja de cooperação ou mesmo de exploração; e outra bem distinta é uma divisão social do trabalho fundado em unidades, em que o trabalho particular é também fragmentado em ações particulares. Isso agrava sobremaneira o processo de estranhamento por uma série de razões, destacando-se entre elas a divisão de trabalho na sociedade, que ocorre entre produtos do trabalho humano, enquanto no universo particular da produção a ação humana se fragmenta em partes de produtos, o que oblitera sensivelmente a capacidade do ser que trabalha em ver na objetivação algo externado, mas não estranhado.

Cada trabalhador faz uma parte, e não apenas a relação social só pode ser vista no processo total como, agora, o próprio produto é subdividido em partes fragmentadas. O trabalho como atividade do ser humano só o é por meio do produto, transformando o ser que trabalha em um instrumento do processo de produção, e não o inverso.[41] Enquanto indivíduo, o ser humano é uma manifestação atomizada, em concorrência

---

[40] MARX, Karl. O capital, cit., p. 379.

[41] "E que é que caracteriza a divisão manufatureira do trabalho? Não produzir o trabalhador parcial nenhuma mercadoria. Só o produto coletivo dos trabalhadores parciais transforma-se em mercadoria. A divisão do trabalho na sociedade se processa através da compra e da venda dos produtos dos diferentes ramos de trabalho, a conexão, dentro da manufatura, dos trabalhos parciais se realiza através da venda de diferentes forças de trabalho ao mesmo capitalista que as emprega como força de trabalho coletiva" (Marx, [1867], p. 406-407).

uns contra os outros. Ele somente se torna social, apenas se converte em ser social, como parte do processo de trabalho comandado pelo capital, pela mediação do capital. Sob o comando do capital, a cooperação não é apenas potencialização no processo de trabalho das partes que o constituem, mas controle hierárquico da força de trabalho, que a subordina e impõe a atividade, a forma de realizar e os fins esperados.

Incrível coincidência entre a afirmação de Rousseau, citada anteriormente, e a realidade do controle do capital sobre o trabalho. Para o velho contratualista, cada pessoa deve abrir mão de sua vontade e interesse particular para submeter-se ao "supremo comando da vontade geral", recebendo "desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade". Nada mais descritivo da subordinação do trabalho ao capital. Não é o capital que é social graças à combinação do trabalho humano, mas o ser humano que é um ser social graças ao capital; assim como não é o Estado um corpo político por ser composto por seres sociais, mas o ser se torna social apenas quando reconhecido pelo Estado como cidadão. Daí não estranharmos esta definição contida nos manuais de teoria geral do Estado: "No Estado Moderno todo indivíduo submetido a ele é, por isso mesmo, reconhecido como pessoa".[42]

Esse processo de dissociação do ser social de seu produto, as relações sociais como totalidade humana convertida em poder estranho sobre os seres humanos, começa com a cooperação, desenvolve-se na manufatura e completa-se na indústria moderna. Na manufatura, o trabalhador é mutilado, "reduzindo-se a uma fração de si mesmo"; na indústria moderna, ou seja, naquela em que prevalece o maquinário, o próprio ato do trabalho que resistia unitário, ou seja, o procedimento humano de utilizar ferramentas e meios, é fragmentado em seus elementos componentes pela intervenção do processo científico e técnico no processo de produção.

O ato do trabalho sempre foi a combinação da força de trabalho em interação com a natureza, ou uma matéria dela

---

[42] DALLARI, D. de A. *Elementos de teoria geral do Estado.* 24ª ed, São Paulo: Saraiva, 2003, p. 99.

derivada, mediado por meios técnicos ou ferramentas. O ser humano sempre foi, nesse contexto, o centro do processo, uma vez que ele move com sua intencionalidade e saber (mesmo que controlado pela vontade de outro) a ferramenta. Esse ato é cercado de certa dignidade, mesmo sob a forma do trabalho escravo como "instrumento animado" na concepção de Aristóteles (1998, p. 10), tendo em vista que, mesmo sendo o trabalhador uma espécie de instrumento, "uma propriedade instrumental animada", era um "agente preposto a todos os outros meios" (p. 10). Se, por um acaso, o que Aristóteles só poderia tratar com ironia, "cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intencionalidade do agente", então, neste caso, "os arquitetos não precisariam de operários, nem os mestres de escravos" (p. 10-11).

Na indústria moderna, o maquinário converte-se numa ferramenta que move outras ferramentas, relegando o ser humano à tarefa de vigiar a máquina e corrigir seus desvios ocasionais. Enquanto o organismo humano limita-se ao uso de alguns instrumentos, o mecanismo da máquina permite-lhe operar várias,[43] seja partindo da força motriz ainda humana ou derivada de qualquer outra fonte de energia ou outro mecanismo, o que não altera a natureza do processo descrito. O que nos importa aqui é que a atividade do trabalho fragmentou-se não somente nos ramos da divisão social do trabalho, não somente nas partes em que se divide a produção interna à manufatura, mas, agora, fragmenta-se em um conjunto de ações de ferramentas potencializadas pela máquina fazendo com que o ser humano se converta, ele próprio, em instrumento da máquina.[44]

---

[43] MARX, K. *O capital*, *cit.*, p. 426-428.

[44] "As consequências finais são obtidas com a mecanização e disciplina da fábrica, e o aparato psicofísico do homem se ajusta completamente às exigências do mundo exterior, das ferramentas, das máquinas — em suma, a uma 'função' individual. O indivíduo é destituído de seu ritmo natural, determinado pela estrutura de seu organismo; seu aparato psicossocial é adaptado a um novo ritmo através de uma especialização metódica de músculos que funcionam separadamente, e estabelece-se

Assim, não é de estranhar que, na representação ideal destas relações, os seres sociais sejam expostos primeiro como indivíduos e depois se faça desses indivíduos mera "ferramenta" de uma vontade externa. No caso de Hegel, esses indivíduos são instrumentos de um patrão chamado "espírito universal". A consciência do ser, neste caso, não pode ultrapassar a particularidade do ser que está, por isso mesmo, condenado a ser "órgão inconsciente" de uma vontade que se encontra fora dele, essa, sim, consciente. Vejamos nas palavras de Hegel:

> No decorrer deste trabalho do espírito do mundo, os Estados, nações e indivíduos surgem animados por seu princípio particular que tem sua interpretação e realidade atual em suas constituições e em toda a extensão de sua condição. Embora sua consciência seja limitada a estas coisas e eles estejam absorvidos em seus interesses mundanos, são sempre instrumentos e órgãos inconscientes do espírito universal que atua dentro deles.[45]

Poderia parecer que essa visão dos indivíduos como meros instrumentos de um espírito transcendente reforça o argumento de que o hegelianismo mal digerido por Marx faz com que ele despreze o papel dos indivíduos reais realmente existentes, sendo a única saída voltarmo-nos para o individualismo metodológico (Przeworski, 1989). No entanto, mesmo em Hegel, que resiste ao culto do indivíduo próprio do esclarecimento racionalista, a ação do indivíduo continua sendo o substrato último da ação histórica, como transparece na continuidade do argumento hegeliano:

> Todas as ações, *inclusive as ações histórico-mundiais*, culminam com indivíduos, considerados como sujeitos, que dão realidade atual ao que é substancial. São os

---

uma economia ótima da força correspondente às condições de trabalho" (Max Weber, 1979, p. 301-302).

[45] HEGEL, G. W. F. *The philosophy of right*, p. 217, *apud* MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 515.

> instrumentos vivos daquilo que é, em substância, a ação do espírito do mundo, e estão por isso diretamente de acordo com aquela ação, embora ele esteja escondido deles e não seja seu desejo nem seu objetivo.[46]

Marx caminha em sentido inverso desta concepção. Primeiro porque revela o mecanismo que transforma o ser social na abstração do indivíduo atomizado; segundo porque, ao fazer isto, demonstra que este "espírito" em que consiste a "substância" que se encontra na mediação concreta na ação dos indivíduos é somente uma das objetivações alienantes que os seres humanos criaram e que volta a eles na forma espectral de "espírito do mundo". Mas toda a ideologia, como afirma Eagleton (1997), combina a inversão e a falsificação com um grau de correspondência com a realidade, o que explica ao final sua eficiência. Neste caso, a afirmação hegeliana, ainda que inverta descaradamente o papel da ação humana, corresponde à realidade da sociabilidade do capital, que usa os seres humanos como instrumentos para seus fins de valorização do valor sem que isso seja, de fato, o "desejo e o objetivo" dos seres que servem de instrumentos ao capital.

Mas como seria, então, possível a superação desse estranhamento? Primeiro, é mais do que conhecido que para Marx essa superação não é um ato de consciência. Como a consciência, as ideias e representações estão inseparavelmente ligadas à atividade material, a superação de uma forma de consciência só pode se ligar a uma ação prática. E, já que a raiz do estranhamento estaria numa determinada divisão do trabalho, Marx não hesita em propor sua superação. Se os momentos da sociabilidade humana acabaram por desenvolver uma contradição entre si, ou seja, a ação dos seres humanos para produzir sua existência acabou por gerar relações que se objetivaram em um produto estranho que se volta contra eles na forma de um controle sociometabólico incontrolável, então:

[46] *Ibid.*, p. 517. (grifos nossos.)

> (...) a possibilidade de que esses elementos (constituídos pela força produtiva, o estado social e a consciência) não entrem em contradição reside unicamente na hipótese de acabar de novo com a divisão social do trabalho. Consequentemente os "fantasmas" (...) "ente superior", são apenas a expressão mental idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeias e limitações muito empíricas no interior das quais se movem o modo de produção da vida e o modo de troca que este implica.[47]

Em uma passagem retirada do manuscrito, os autores completariam o raciocínio sustentando que esta "expressão idealista" não é apenas teórica, implicando, portanto, não apenas a religião ou filosofias, mas "existe na consciência prática" como no Estado. Seria precisamente a contradição entre os interesses particulares e o interesse coletivo (agora objetivado de forma estranhada) que faz com que este "interesse coletivo adquira, na qualidade de Estado, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto e tome simultaneamente a aparência de uma comunidade ilusória", como vimos no místico "corpo moral" rousseauniano.

Essa aproximação implica algo essencial. O estranhamento se estranha. Não é mais, neste âmbito, o conjunto alienado do produto social total do trabalho social na forma do intercâmbio dos produtos do trabalho, mas ganhou materialidade num "corpo político" externo e superior aos seres humanos, cujo poder não é nem um pouco mítico ou transcendente, mas eminentemente prático: o Estado.

É por isso, e não por outro motivo, que em Marx a luta econômica é, sempre, uma luta política. Pelo fato de que o estranhamento que se produz no âmbito do trabalho e, por consequência, se estende às relações que constituem a sociabilidade na qual os seres humanos produzem e reproduzem sua existência volta até os seres humanos na forma de um poder

[47] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 38.

político, na forma de uma "comunidade ilusória" na qualidade de Estado.

A emancipação humana[48], nesse sentido, é simultaneamente a emancipação do trabalho como mero meio de vida, superação da forma mercadoria e da mediação do capital como condição primeira da sociabilidade humana e, também, superação do Estado. Nessa emancipação, o ser particular transforma-se em ser genérico sem perder sua singularidade; ao contrário, essa emancipação é a condição para recuperar sua singularidade enquanto ser social. Vejamos nas palavras de Marx e Engels:

> (...) os proletários, se pretendem se afirmar como pessoas, devem abolir a sua própria condição de existência anterior, que é simultaneamente a de toda a sociedade até os nossos dias, isto é, devem abolir o trabalho. Por este motivo, eles encontram-se em oposição direta à forma que os indivíduos da sociedade escolheram até hoje para expressão de conjunto, quer dizer, em oposição ao Estado, sendo-lhes necessário derrubar esse Estado para realizar a sua personalidade.[49]

O movimento da consciência se expressa, em um primeiro instante, na consciência dos seres sociais submetidos ao estranhamento diante de um campo prático-inerte (Sartre) — ou, nos termos de Hegel, a "efetividade exterior" —, apresentado como objetividade alienada, submergida na serialidade. Esta é a genericidade de uma determinada universalidade, aquela relativa ao capital. Esta é uma "comunidade ilusória", espectral, ainda que baseada na materialidade das relações que constituem o ser do capital. Ilusória não no sentido de falsa, mas pelo fato de que inverte aquilo que constitui o caráter social do ser, o conjunto das relações de troca entre os produtos do trabalho (o mercado) ou o corpo político do Estado no lugar das relações humanas entre seres humanos na

[48] Ver a respeito "O problema da emancipação humana" (Mauro Iasi, 2002 b), *Plural*, Sociologia USP, São Paulo, n. 9, p. 43-71, 2° sem. 2002.
[49] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 82-83.

produção de sua existência. Se a consciência se move é porque há contradição, e a contradição que move a consciência é aquela que se expressa, neste momento do movimento, entre a necessidade da sobrevivência (aqui em um sentido mais amplo que apenas a sobrevivência física) do ser social e a função do organismo humano como parte fragmentada do processo de trabalho do capital na valorização do valor, o que não é senão a mediação prática e concreta da contradição entre o avanço das forças produtivas materiais e as relações sociais de produção.

Como a superação da consciência é um ato prático, essa contradição se resolve na ação, mas não na ação individual, própria do estranhamento serial, porém num tipo de ação que permite ao ser social a primeira negação desta serialidade: a ação no grupo. Quando o capital nega o ser social por sua fragmentação até a abstração do indivíduo egoísta, o que corresponde à fragmentação do próprio ato produtivo do trabalho, acaba determinando que a negação da negação só pode ser a recuperação do ser social subsumido em suas representações ilusórias do mercado ou do Estado. Negar a fragmentação do ser implica recuperar o ser social.

Mas, nesse primeiro processo de negação, o ser social só pode aparecer na forma particularizada do grupo, e não poderia ser de outra forma. Seria por demais misterioso se esta negação desvelasse o ser genérico de imediato. Enquanto indivíduo, o ser social é a expressão da fragmentação promovida pela divisão social do trabalho capitalista e pela sociedade das mercadorias, mas o capital que opera e se reproduz por meio desta fragmentação é ele próprio eminentemente social e não pode deixar de sê-lo. Na verdade, ele é o ser social que unifica na comunidade ilusória o ser que ele próprio fragmentou. Isso implica que, nesta primeira negação, o ser social que emerge nada mais é que o próprio ser social do capital antes velado pela fragmentação individual: a classe em si. A formação do ser social enquanto classe em si é, de fato, o final de um processo que encontra sua materialidade nas negações particulares no nível do grupo.

Ocorre que a emergência do ser social como classe em si abre uma dupla possibilidade: a da integração à ordem do

capital pelo amoldamento/consentimento, ou o enfrentamento de classes. Como vimos, isso não pode ser determinado por nenhuma essência ontológica, e sim por uma contingência muito precisa.

Assim como o indivíduo submete-se às relações de exploração do capital somente na medida em que essa exploração garanta, ainda que precariamente, sua existência subordinada, as classes encontram seu equilíbrio instável no consentimento tão só desde que as classes trabalhadoras possam arrancar do capital os meios necessários a uma existência um pouco mais digna sob o regime de exploração capitalista. O que é o fenômeno socialdemocrata senão exatamente isto? Não por acaso todos os mitos, boas intenções ou brutais ingenuidades, acadêmicas ou práticas, que imaginam de algum modo uma certa coexistência não conflituosa entre capital e trabalho, supõem de alguma forma essa barganha, seja pela inserção na sociedade de consumo, seja na visão de Marshall sobre a evolução linear da cidadania por meio das conquistas de direitos civis como condição para alcançar direitos políticos, e esses como patamar para chegar aos direitos sociais,[50] ou por meio de "pactos sociais" pelo crescimento econômico, com promessas de "distribuição de renda" dos atuais socialistas utópicos ou capitalistas realistas.

Assim como os indivíduos, as classes se movem quando enfrentam no campo social uma impossibilidade (Sartre, 1979) peremptória. Essa impossibilidade pressupõe a contradição plenamente desenvolvida entre a forma das relações sociais e o avanço das forças produtivas, de maneira que a perpetuação dessas relações passa a ameaçar a produção social da vida e a impor um caráter destrutivo às forças produtivas (Mészáros, 2002). Nessas condições, uma classe particular pode representar o interesse universal da humanidade, na medida em que luta contra a classe que representa a destrutividade e o entrave universal, constituindo-se em classe para si. É nesse momento que a consciência pode assumir uma dimensão verdadeira-

[50] SAES, D. "Cidadania e capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania". *Crítica Marxista*, São Paulo, 2003, n. 16, p. 9-38.

mente genérica, pois é a representação do ser genérico como "indivíduos diretamente ligados à história universal" (Marx e Engels, 1976, p. 43).

Da mesma forma que o ser social encontra-se velado pela fragmentação do trabalho, o ser genérico acha-se fragmentado por suas "comunidades ilusórias", os Estados Nacionais. Mas, ainda fragmentado, o capital continua sendo uma força social, o capital total só pode encontrar sua forma específica, empírica e prática enquanto existência mundial. Isso implica que a negação da fragmentação do indivíduo pela emergência do ser social da classe em si pode, em certas condições — na confrontação do capital como totalidade —, fazer emergir o ser social genérico: a classe para si, enquanto "homens empiricamente universais que vivem de fato a história mundial em vez de serem indivíduos vivendo numa esfera exclusivamente local" (Marx e Engels, 1976, p. 42).

Por tudo isso, querer atribuir *uma* consciência ao ser da classe trabalhadora é um absurdo impraticável, pois seria supor que o ser da classe trabalhadora é único, daí os equívocos de considerá-la em si mesma revolucionária ou em si mesma reformista. O ser da classe, como aliás todo ser, é movimento, e neste movimento transita por formas particulares e através destas até formas universais. Nesse sentido, a consciência só pode encontrar suas mediações no movimento dialético das formas particulares e genéricas, pois, se a "consciência nunca pode ser mais que o Ser consciente", sua manifestação particular ou genérica depende do caráter particular ou genérico desse ser. Esse caráter, por sua vez, também é movimento, não dependendo de nenhuma forma estabelecida ou essência prévia, mas se define pelo momento concreto de sua ação, ora moldada pela subordinação ao capital como peça fragmentada de seu metabolismo, ora como ser social integrado a esta mesma ordem, ora como possibilidade do ser social genérico universal. Se o ser está em movimento, é natural que sua consciência também esteja.

Por fim, como não há linearidade nesse movimento nem uma essência primeira a ser reencontrada ao final, o mecanismo de externação (*Entäusserung*) e objetivação

(*Vergegenständigung*), mesmo diante de um novo campo prático-inerte aberto pela práxis livre dos seres humanos, pode produzir um novo estranhamento (*Entfremdung*). Isso significa que existe não apenas a possibilidade progressiva, no sentido de possibilidade de emancipação e superação do estranhamento, contra uma possibilidade regressiva, de manutenção das relações estranhadas, mas há uma possibilidade de regressividade dentro da progressividade, ou seja, que no caminho da emancipação encontremos momentos de recuo e possibilidade de novas "objetivações alienantes". Ocorre que isso não elimina o movimento, ao contrário, é o que o faz permanente, pois, diante de um novo campo prático-inerte fechado, as impossibilidades se reapresentam e a ação se torna possível em um novo ciclo dialético que abre a possibilidade tanto de ir além como do recuo. Esse tem sido o dilema de todas as transições socialistas tal como tratou Mészáros (2002).

O desafio teórico de compreender as mediações particulares e genéricas da consciência de classe é não absolutizar cada um desses momentos abstraindo o movimento de totalização, entendendo os patamares em que essa totalização se totaliza em barreiras que transformam a livre práxis humana em novo amoldamento e as contradições que impedem que essas barreiras sejam definitivas, reatualizando o movimento. É o que estudaremos a seguir.

3.

DA SOCIEDADE AO SER SOCIAL COMO INDIVÍDUO

Eu, para mim, nascer foi muito importante.
Edenise Santana[1]

A definição do princípio da realidade como exigência da sociedade permanece formal se não acrescentarmos concretamente que o princípio da realidade, sob a forma que reveste para nós atualmente, é o princípio da sociedade capitalista.
W. Reich[2]

Apesar de a ordem de constituição do conceito da práxis histórica da humanidade seguir os cinco momentos descritos por Marx e Engels (1976, v. 1, p. 33-36) — ou seja: 1) a produção social da existência na interação com a natureza e na produção de instrumentos; 2) a constituição destas atividades e seus produtos como novas necessidades que se somam às naturais e físicas, tornando-as tão essenciais como as primeiras; 3) a reprodução da vida física dos seres humanos e a reprodução das relações sociais por meio da família; 4) a reprodução, tanto natural quanto social, de um determinado modo de vida, condicionado por um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas, por uma certa forma de cooperação e das relações sociais historicamente dadas; 5) e, finalmente, o desenvolvimento e reprodução de uma certa consciência social —, para os seres humanos que se inserem em uma determinada sociedade a ordem não pode ser essa. Quando se trata da espécie, é evidente que a produção material

[1] Militante do PT da Bahia e do Movimento Negro Unificado.
[2] REICH, W. *Materialismo dialético e psicanálise.* 3ª ed. Lisboa: Presença; Martins Fontes, 1977, p. 47.

da existência antecede, mas, para os seres humanos concretos, o primeiro capítulo dessa história só pode ser seu nascimento e suas primeiras relações de socialização, e isso se dá nas diferentes formas de família.

A maioria dos marxistas costuma fazer uma ligação direta e mecânica, portanto muito pouco dialética, entre o caráter capitalista da sociedade, as ideias dominantes e sua reprodução por meio da família. Esta análise mecânica se caracteriza por um raciocínio centrado fundamentalmente na repetição. Uma vez que as relações determinantes são de tipo capitalista, os capitalistas controlariam os meios de produção e a divulgação de ideias e juízos sobre a sociedade, tornando-os mais amplamente difundidos, possibilitando que os adultos os encontrem nas escolas, nos meios de comunicação, na difusão religiosa, na vida cultural, na teia das relações cotidianas, e repassando esses valores para seus filhos por meio da vivência na família. Não é por acaso que se exagera, desta forma, o papel dos chamados "meios de comunicação" e da atividade educacional como os principais fatores de manutenção ou de transformação da consciência dos indivíduos. Dessa maneira, um grande número de militantes acredita que se trata de "trocar" um "conjunto de ideias" por outro e adere com entusiasmo à missão redentora da educação, evidentemente com a finalidade de "conscientização" e os mais nobres objetivos de transformação social.

Existem vários pontos cegos nessa aproximação. Primeiro, porque reduz o fenômeno da reprodução ideológica ao ato da repetição e comunicação das ideias já formadas e articuladas num conjunto de valores, normas de conduta e visões de mundo; depois, pelo fato de que o papel da família fica diluído como se tratasse de apenas mais um espaço de repetição desses valores, ressaltado somente o privilégio de ser o primeiro. Poderíamos dizer que, dessa maneira, a análise fica restrita à "circulação" e deixa de compreender o processo mesmo de "produção"[3] das concepções de mundo.

[3] "Num retorno às fontes, ou seja, às obras da juventude de Marx (sem, no entanto, deixar de lado *O Capital*), o termo produção readquire um sentido

Essa aproximação, de certa forma, está presente em Marx e Engels quando afirmam que:

> Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem entre outras coisas uma consciência, e é em consequência disto que pensam; na medida em que dominam enquanto classe e determinam uma época histórica em toda a sua extensão, é lógico que esses indivíduos dominem em todos os sentidos, que tenham, entre outras, uma posição dominante como seres pensantes, como produtores de ideias, que regulamentem a produção e a distribuição dos pensamentos da sua época; as suas ideias são, portanto, as ideias dominantes de sua época.[4]

Reparem que o argumento central é que o controle dos meios de produção e distribuição das ideias dá a uma classe o poder de converter suas ideias particulares em ideias dominantes. Ainda que isso seja verdade, notadamente para a atividade de produção de conhecimento sistematizado ou científico, a dinâmica pela qual esse processo ganha materialidade na reprodução ideológica e na aceitação, pelo conjunto da sociedade, de uma determinada visão de mundo fica absolutamente velada e obscurecida. A "produção" da ideologia estaria vinculada à "produção" das ideias sistematizadas como conhecimento, ou saber científico,[5] e ao controle dos meios de

---

amplo e vigoroso. Sentido esse que se desdobra. A produção não se reduz à fabricação de produtos. O termo designa, de uma parte, a criação de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais), em resumo, a produção 'espiritual', e, de outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Ele designa também a produção do 'ser humano' por si mesmo, no decorrer de seu desenvolvimento histórico. Isso implica a produção das relações sociais. Enfim, tomada em toda a sua amplitude, o termo envolve reprodução" (Lefebvre, 1991, p. 37).

[4] MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, v. 1, p. 56.

[5] Hirano nos mostra como, na visão de Marx, este saber científico é subordinado ao capital e transforma-se em capital fixo: "A produção, quando já é comandada pelo capital, além de produzir mais-valia, também produz um sistema de exploração e dominação geral das propriedades naturais e humanas tendo como suporte a ciência. Ou seja, ela realiza a

circulação dessas ideias. Assim, a maioria da sociedade entraria em contato com essas ideias na esfera da "circulação", ou seja, como "consumidores".

Parece um movimento que ocorreria totalmente num âmbito consciente, ou seja, os pais encontrariam mais amplamente divulgado um conjunto de valores e ideias que explicariam a realidade e um certo funcionamento social e, sem instrumentos críticos adequados, aceitariam como seus esses valores, os passariam aos seus filhos e tudo isso seria reforçado pela repetição insistente dos mesmos valores na escola e nos meios de comunicação. Althusser (1996) irá levar ao máximo esse raciocínio ao dizer que a escola "martela" uma enorme quantidade de saberes "embrulhados ideologicamente" num momento em que a criança estaria fragilmente "vulnerável", transitando do aparelho ideológico familiar para o escolar.

Em essência, esse argumento, agora aplicado à transformação, e não à manutenção da sociedade, estaria presente também em Gramsci, apesar de que no comunista italiano o fenômeno de formação do senso comum seja construído por mediações que enriquecem dialeticamente sua compreensão; aqui também vemos igualmente a ênfase no aspecto da "repetição". Dizia Gramsci (1977):

---

apropriação através da ciência, não da violência e do poder pessoal, colocando o saber científico a seu serviço na espécie de capital fixo, diferentemente do escravo, que é apropriado pessoalmente, e não socialmente. Essa apropriação do conhecimento científico nada custa ao capital, o que não ocorre com o escravo, enquanto uma modalidade de capital fixo. A ciência se apresenta, perante o capital, como 'saber acumulado da sociedade' ('ciência experimental, ciência que se objetiva e é materialmente criadora'). E o capital somente pode se apropriar da potência científica (*scientific power*) 'mediante o emprego da maquinaria'" (HIRANO, Sedi. "Política e economia como formas de dominação: o trabalho intelectual em Marx". *Tempo Social*, Rev. Soc. USP, São Paulo, 13(2), p. 1-20, p. 12, nov. 2001).

> (..) nunca cansar-se de repetir os próprios argumentos (variando a forma literária); a repetição é o meio didático mais eficaz para atuar sobre a mentalidade popular.[6]

O que desaparece nessa aproximação são exatamente as mediações, os momentos pelos quais uma determinada forma social estabelecida, e com ela uma certa visão de mundo tornada hegemônica, se interiorizam como visão de mundo dos seres sociais que a compõem em cada época histórica. A interiorização desses valores não ocorre pela simples "comunicação" racional; seja por meio da mera socialização da linguagem, seja na forma sistematizada dos processos educacionais, tampouco são interiorizados pela simples "coerção", como acredita o pensamento durkheimiano, que segue acriticamente um certo marxismo positivisado.[7]

A questão central continua esta: como certa ordem de relações sociais objetivas, um modo de vida determinado historicamente, converte-se em sua expressão ideal na consciência dos seres sociais? Quando Marx e Engels afirmam que em um primeiro momento a consciência é a linguagem (Marx e Engels, 1976, v. 1, p. 36), "consciência real, prática", esquecem que aí já se encontra um complexo processo de mediações que converteu uma certa objetividade em representação simbólica (Vigotsky, 1986, 2001). A pista fundamental que nos é dada pela aproximação marxiana, a nosso ver, é outra. A consciência é, antes de mais nada, "relação", isto é, "minha consciência são minhas relações", ou ainda, as ideias dominantes nada mais são que as relações sociais dominantes convertidas em ideias. Muito bem. Mas como um conjunto de relações se converte em ideias? Eu olho uma cadeira e digo: cadeira. Aquilo que era uma objetividade torna-se uma representação mediante o uso

---

[6] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1977, p. 1392.

[7] Não é uma mera coincidência que também Durkheim dará um peso considerável à atividade educacional. "A pressão de todos os instantes que sofre a criança é a própria pressão do meio social tendendo a moldá-la à sua imagem, pressão de que tanto os pais quanto os mestres não são senão representantes e intermediários" (Durkheim, 1976, p. 5).

de símbolos e convenções linguísticas, o que, obviamente, pressupõe relações anteriores no seio das quais esses códigos foram desenvolvidos e partilhados. No entanto, não podemos supor que os seres sociais olhem para a complexidade das relações que constituem nosso atual patamar de sociabilidade e digam: "capitalismo", passando automaticamente a pensar e estruturar sua visão de mundo por meio das palavras e valores-chave do pensamento liberal.

A pista de que a consciência é, antes, relação social que é interiorizada nos leva a um grau de complexidade um pouco maior que inevitavelmente nos conduz à dinâmica de formação do psiquismo, e daí à centralidade das relações de família.

Na ânsia de buscar uma base materialista para o processo de consciência, uma certa tradição marxista, fundamentalmente a soviética, reduziu esse processo aos seus aspectos físicos e neurológicos, chegando à teoria do "reflexo psíquico".[8] É, entretanto, um soviético que pode nos dar o melhor exemplo sobre a limitação dessa aproximação e apontar o caminho correto para superá-la. Vigotsky ([1929], 2000), parafraseando Marx, dirá que "a natureza psicológica da pessoa é o conjunto das relações sociais, transferidas para dentro e que se tornaram funções da personalidade e formas da sua estrutura",[9] concluindo que:

> 1) é ridículo procurar centros especiais para as funções psicológicas superiores ou funções supremas do córtex (partes frontais, Pavlov); 2) deve explicá-las não com ligações internas orgânicas (regulação), mas de fora — daquilo a que a pessoa dirige a atividade do cérebro de fora, através de estímulos; 3) *elas não são estruturas naturais, mas construções*; 4) o princípio básico do trabalho das funções psíquicas superiores (da persona-

[8] "A formação destes processos é determinada pelo aparecimento de uma função de sinal. Assim nasce a aptidão dos organismos para refletir as ações da realidade circundante nas suas ligações e relações objetivas: é o reflexo psíquico" (Leontiev, [1959]: 21).

[9] VIGOTSKY, L. S. "Manuscrito de 1929". *Educação e Sociedade*, ano 21, n. 71, p. 27, jul. 2000.

> lidade) é social do tipo interação das funções, que tomou o lugar da interação das pessoas.[10]

Uma das consequências desse modo de ver o fenômeno psíquico é que, distanciando-se da visão organicista, o processo de construção psíquica inverte a determinação do individual para o social.[11] A armadilha da visão organicista-neurológica do processo de consciência é que acaba deduzindo a conduta social pela forma de atividade e pensamento dos indivíduos, estes determinados por amadurecimentos lineares e fisiológicos,[12] por mais que insistam no aspecto "social" do pensamento e da consciência. As conclusões de Vigotsky levam-no a um caminho distinto:

> (..) nós, das formas de vida coletiva, deduzimos as funções sociais. O desenvolvimento segue não para a socialização, mas para a individualização das funções sociais (transformação das relações sociais em funções psicológicas...). Toda psicologia do coletivo no desenvolvimento infantil está sob nova luz: geralmente perguntam como esta ou aquela criança se comporta no coletivo. Nós

---

[10] *Ibid.* (grifos nossos.)

[11] Segundo podemos ver na nota 25 do editor russo dos manuscritos de 1929 (*Boletim da Universidade de Moscou*, Série 14, Psicologia, n. 1, 1986 — A. A. Puzirei), uma outra consequência é uma profunda reorientação do próprio método de pesquisa psicológica por meio de uma "profunda rejeição do paradigma experimental de pesquisa, nos limites do qual o psicólogo em essência tenta criar, com ajuda de forma especial da atividade engenharia, o 'experimento' — condições artificiais, nas quais seria possível a realização do prescrito modelo". No lugar desse paradigma seriam propostos métodos mais adequados à natureza específica de um objeto definido como "histórico-cultural".

[12] "Antes era pressuposto: a função existe no indivíduo em forma pronta, semipronta, ou embrionária — no coletivo ela exercita-se, desenvolve-se, torna-se mais complexa, eleva-se, enriquece-se, freia-se, oprime-se etc. Agora: a função primeiro constrói-se no coletivo na forma de relação entre as crianças, depois constitui-se como função psicológica da personalidade" (Vigotsky, 2000, p. 29).

> perguntamos: como o coletivo cria nesta ou naquela criança as funções superiores?[13]

Ocorre que apontar para a determinação social pode não resolver todo o problema. O próprio Leontiev insiste que o que é característico de uma visão marxista do processo de consciência é que ela não naturaliza a consciência humana como algo imutável, como a visão de W. Wundt, para quem "o psiquismo humano é em toda parte e sempre o mesmo",[14] mas afirma que o "psiquismo humano, a consciência humana, transforma-se (...) de maneira qualitativa no decurso do desenvolvimento histórico e social" (Leontiev [1959], p. 95). Esse caráter dinâmico, em contraposição à imutabilidade atribuída à "psicologia burguesa", derivaria do fato de que a consciência seria agora vista como "reflexo psíquico" da atividade do ser humano sobre a natureza (o trabalho), e no caso da práxis humana essa atividade muda historicamente, modificando assim sua representação subjetiva. Logo, conclui corretamente que:

> Para descobrir (as) características psicológicas da consciência, devemos absolutamente rejeitar as concepções metafísicas que isolam a consciência da vida real. Devemos, pelo contrário, estudar como a consciência do homem depende do seu modo de vida humano, da sua existência. Isto significa que devemos estudar como se formam as relações vitais do homem em tais e tais condições sociais históricas e que estrutura particular engendra dadas relações. Devemos em seguida estudar como a estrutura da consciência do homem se transforma com a estrutura da sua atividade.[15]

A atividade humana do trabalho, como eminentemente social, permitiria que os seres partilhassem de um conjunto de símbolos e representações fonéticas que, além de permitir a

---

[13] *Ibid.*, p. 28-29.
[14] *Apud* LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo, cit.*, p.95.
[15] LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo, cit.*, p. 98.

comunicação, possibilitariam em igual medida a representação simbólica da realidade destas relações, um "sistema de significações". Segundo Leontiev ([1959]), p. 102), "o homem encontra um *sistema de significações pronto* [grifos nossos], elaborado historicamente, e apropria-se dele tal como se apropria de um instrumento". Não é por acaso que para esse autor "consciência" é sinônimo de "psiquismo", pois, como transparece na afirmação, todo o processo é consciente, como o uso de um instrumento, o que o leva a afirmar que o ato propriamente psicológico se aproxima de uma escolha "subjetiva e pessoal", na medida em que uma pessoa assimile ou não um certo conjunto de significações tornando-o parte de sua personalidade.

Ainda que esse conjunto de significações não se apresente sempre e diretamente como uma ideia consciente, do tipo: por participar de uma sociedade capitalista e aceitar como parte da minha personalidade o ideário liberal, me comportarei em meu trabalho como um indivíduo profundamente competitivo; isto, nas palavras do mesmo autor, "não significa que deixem de ser conscientes", mas que "ocupam apenas outro lugar na consciência; são igualmente, por assim dizer, controlados, conscientemente, o que significa que, em certas condições, podem ser conscientes" (Leontiev [1959], p. 113).

É essencial lembrar que o autor estabelece uma diferenciação no fenômeno da consciência entre as chamadas "estruturas do pensamento" e o aspecto propriamente psicológico. As primeiras seriam explicadas pelo amadurecimento das chamadas funções superiores e definidas a partir de uma base físico-neurológica; a segunda estaria ligada às relações de sentido e significação, portanto sociais. Podemos deduzir que a capacidade dos organismos superiores — por exemplo, a memória, o pensamento abstrato, a capacidade de associação e sínteses abstratas — encontram e ganham forma a partir do desenvolvimento histórico da atividade humana, mas são na essência, por terem bases fisiológicas, sempre os mesmos. O que mudaria seria o conteúdo desta forma imutável, seu aspecto qualitativo, ou seja, o sistema de significações e suas relações de sentido.

Isso leva Leontiev, por exemplo, a sustentar que "a transformação essencial que caracteriza a consciência nas condições de desenvolvimento da sociedade de classes é a modificação que sofre a relação que existe entre o plano dos sentidos e o plano das significações nas quais se produz a tomada de consciência" (Leontiev [1959], p. 122). Eis que a consciência se torna, mais uma vez, uma questão de escolha e assimilação de ideias e não, como afirmava Vigotsky ([1929] 2000, p. 33), que a "personalidade social é o conjunto das relações sociais encarnado no indivíduo (funções psicológicas construídas pela estrutura social)".

É por demais significativo que o mesmo Leontiev, que insiste em seu duelo com a "psicologia burguesa" na dinâmica do psiquismo contra sua imutabilidade e atribui essa dinâmica à relação desse psiquismo com as mudanças históricas das relações sociais, acaba por se esquecer da relação social que deveria ser a base deste processo de interiorização: a família. Segundo sua concepção, o "mundo do trabalho" se transforma em "percepção" subjetiva do mundo sem a mediação de nenhuma relação social. Em seu livro sobre o *Desenvolvimento do psiquismo*, com 352 páginas, a família só aparecerá na página 306 e de forma absolutamente abstrata e a-histórica.

A modificação essencial da consciência na sociedade de classes, que segundo o autor encontra-se nas relações de sentido e na contradição aberta entre elas e o conjunto das significações, teria se produzido por duas transformações: a cisão operada na atividade humana entre o trabalho manual e o intelectual e a separação do sujeito da atividade dos meios de produção necessários a ela, gerando uma "alienação" cujo resultado é que sua própria atividade "deixa de ser para o homem o que ela é verdadeiramente". Seriam essas relações objetivas ligadas ao desenvolvimento da propriedade privada que determinariam "as propriedades da consciência humana nas condições da sociedade de classes" (Leontiev, [1959], p. 129). Direto da esfera das relações de produção para a consciência sem escalas.

A consequência dessas cisões é que o conjunto das significações passaria a não refletir mais diretamente a

objetividade e a finalidade consciente, mas se autonomizaria. O conjunto de significações refletiria agora outras significações que manteriam obscurecidos os sentidos e interesses reais em jogo. Dessa maneira, a "apropriação de um conjunto de significações linguísticas é *ao mesmo tempo* a apropriação de um conteúdo ideológico muito mais geral" (Leontiev, [1959], p. 139). Os membros da classe dominante estariam condenados a uma contradição insolúvel, pois restabelecer o vínculo entre o sentido e a significação desnudaria o caráter da exploração que lhe é funcional, ao passo que, para os trabalhadores, conclui o estudioso soviético, torna-se vital superar esta "imperfeição" ou "inadequação" criando "um terreno psicológico favorável à assimilação de significações adequadas, de uma *ideologia adequada* [grifos nossos]; cria aquilo que se manifesta objetivamente por uma atração pela ideologia socialista, pela consciência socialista científica" (p. 142).

Marx com toda certeza só poderia reagir com profundo espanto à busca de uma "ideologia adequada" no caminho da emancipação humana, principalmente tratando-se de um proletariado que fez uma revolução social e apresenta certa dificuldade em largar o Estado. Mas aqui se trata de uma incompreensão muito maior do que o simples uso incorreto do ambivalente e vago termo ideologia. Como a consciência foi transformada em um conjunto de significações que psicológica e subjetivamente os indivíduos assimilam ou não, o próximo passo é a possibilidade de superar tal consciência sem que isso implique superar as relações sociais propriamente ditas. Vejamos.

Como as classes trabalhadoras vivem o antagonismo entre o conjunto das significações burguesas e a "vida real" e "anseiam" por ideias que exprimam as "relações verdadeiras", o autor conclui que:

> Nestas condições, que são as da vida dos trabalhadores, não há traços das condições que fixam na sua consciência as relações dominantes (!?). Mesmo os últimos laços do patriarcado que mascarava outrora o

> verdadeiro caráter destas relações estão definitivamente quebrados. (!!!???)[16]

Essas surpreendentes afirmações só podem ser compreendidas se percebermos que para o autor existiria uma consciência social para cada classe: a burguesia teria uma consciência burguesa e o proletariado, uma consciência proletária. A assertiva anterior, segundo a qual a consciência social deriva das relações sociais, perde todo o sentido, pois as classes que compõem uma certa sociedade devem por definição partilhar de uma mesma relação, ainda que em polos opostos e por vezes antagônicos. A dominação ideológica se reduziria ao fato lamentável de um proletário aceitar como sua uma ideologia "inadequada", abrindo caminho para o marxismo tornar-se uma "ideologia adequada". Pequenos abalos sísmicos são detectados próximos ao cemitério de Londres onde Marx está enterrado.

Não precisamos ir muito longe para buscar um exemplo que nos mostre a impropriedade dessas afirmações; utilizemos o próprio autor, seu país (onde os últimos laços do patriarcado estavam definitivamente quebrados) e o momento histórico em que se encontrava quando escreveu tais assombrosas conclusões, assim como sua própria consciência. Sabemos que Leontiev produziu este texto no final da década de 1950 na URSS, asseverando que a consciência é, psicologicamente, a adesão ou não a um conjunto de significações que permitem, como o uso de um instrumento consciente, servir a uma finalidade desejada. Estamos cientes de que, ao contrário da imutabilidade atribuída à consciência pela psicologia burguesa, esta muda conforme as relações sociais e o caráter da atividade humana alterem sua forma histórica. Vejamos então a descrição de uma mudança na consciência operária sobre as condições de uma transição socialista:

> O operário socialista, tal como o operário da empresa capitalista, tece, fia etc. Mas para ele o seu trabalho tem

[16] LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo, cit.*, p. 141.

> realmente o sentido de tecelagem, fiação etc. Para ele, o motivo e o produto objetivo do trabalho não são estranhos um ao outro, porque ele não trabalha para os exploradores, mas para ele, para sua classe, para a sociedade.
>
> O operário socialista recebe um salário em troca de seu trabalho; também para ele o trabalho tem, portanto, uma significação de salário, mas para este último não é senão um meio para realizar uma parte dos frutos da produção social para seu consumo pessoal. O sentido do trabalho modifica-se porque os seus motivos são novos. (!!!!)[17]

Analisemos essas afirmações detidamente. Primeiro, temos que afirmar que Leontiev realmente acredita no que está dizendo; portanto, esses valores e ideias fazem parte de sua consciência, para usar sua terminologia, fazem parte de um sistema de significações que ele assimilou e que compõe sua personalidade. Mais que isso, comporia uma "ideologia adequada" que seria capaz de romper a "imperfeição" do conjunto de significados burgueses que não correspondem às relações verdadeiras.

Passemos ao final da afirmação: "o sentido do trabalho modifica-se porque seus motivos são novos". De forma alguma! O sentido do trabalho não se modifica porque seus agentes encontram "motivos novos", mas somente e na medida em que mudam as relações objetivas que constituem concretamente o ato do trabalho. Interessante que vários aspectos dessa relação objetiva parecem não ter sido alterados, segundo nos informa o próprio autor. O operário socialista tece, fia etc., mas para ele sua atividade "realmente tem sentido de tecelagem e fiação". Ora, assim como o operário no capitalismo, seu trabalho concreto é o de tecelagem e de fiação. O fato de trabalhar ou não para um proprietário privado capitalista não é o que define a finalidade de seu trabalho (fiação ou tecelagem), mas uma certa divisão social do trabalho e as formas esperadas de valor de uso. Dizer que a finalidade do trabalho se desalienou significaria dizer que ela restabeleceu a predominância do valor

[17] *Ibid.*, p. 144.

de uso, ou seja, que o operário tece e fia porque os membros da sociedade precisam se vestir. Contudo, essa passagem parece não ter ficado muito evidente pela própria continuação do raciocínio apresentado.

Por que o operário socialista tece e fia? Resposta de Leontiev: "o operário socialista recebe um salário em troca de seu trabalho", e também para ele o trabalho tem uma "significação de salário". Portanto, na finalidade do trabalho para este operário socialista prevalece o valor de troca. Em uma palavra, o trabalho é um meio de vida. Não por acaso a "significação" de trabalho continua a mesma, pois, ao que parece, pelo menos nesse aspecto, a atividade em si do trabalho ainda continua sendo um "meio para o seu consumo pessoal"; nas palavras de Marx, o trabalho ainda é um meio de vida.

A consciência deste operário socialista não mudou, assim como a do intelectual socialista que apresenta os fatos e sobre eles teoriza, não porque Leontiev não forneceu uma "ideologia adequada", mas porque, ao que tudo indica, as relações objetivas não mudaram, ao menos em alguns de seus aspectos, se não quisermos ir mais longe e perguntar se essa divisão social do trabalho se insere ou não numa divisão hierárquica do trabalho que tinha por base o controle e a subordinação da classe trabalhadora.

Podemos então voltar e nos perguntar: nessas condições, que são as da vida dos trabalhadores, não há traços das condições que fixam na sua consciência as relações dominantes? Parece que sim. Mesmo no contexto de uma formação social que passou por uma revolução socialista, um operário acredita que seu trabalho tem a significação de salário, meio de vida e não primeiro fundamento da existência (Marx). Isso quer dizer que a ideologia burguesa não pode ser acusada de ser "inadequada" ou "imperfeita" porque não corresponde às "verdadeiras relações"; ao contrário, ela é ideologia burguesa exatamente porque corresponde às verdadeiras relações estabelecidas, é a expressão das relações que fazem da

burguesia a classe dominante (Marx e Engels, 1976, p. 56): as relações capitalistas de produção.[18]

Por conseguinte, nossa questão continua a mesma: mas como esse conjunto de relações interioriza e forma nos indivíduos de uma certa época sua consciência social? Como se dá a transformação das relações sociais em funções psicológicas? Qual seria a causa da força dessas ideias que operam mesmo nos membros da classe oprimida, de modo que eles acreditam ser essas ideias naturais e universalmente válidas? Infelizmente quem nos explica esse complexo processo, ou pelo menos nos indica um caminho promissor, é a psicologia "burguesa"; mais precisamente, Freud.

Primeiramente, Freud opera uma diferenciação que nos é extremamente útil quando se trata de nos afastar de um materialismo mecânico. Para ele, os dois fatos que compõem nosso conhecimento sobre a vida psíquica constituem o cérebro, além do sistema nervoso como base orgânica onde ocorre o processo, e os chamados atos de consciência. Segundo o pai da psicanálise, não haveria "nenhuma relação direta" entre esses dois fatos, e a compreensão do sistema neurológico nos daria, no máximo, a localização destes processos sem contribuir em nada com sua compreensão (Freud, [1938] 1955, p. 69).

Quanto ao aspecto metodológico, o procedimento de Freud se aproxima da fenomenologia e se baseia na observação e no estudo do desenvolvimento individual do ser humano. Mediante essa observação, Freud deduz a existência de uma estrutura psíquica que é menos descritiva de uma objetividade física e mais de um movimento, especificamente de uma dinâmica psíquica. Dessa maneira, sua aproximação é extremamente adequada àqueles que querem entender o processo psíquico não como uma estrutura natural, mas como uma construção, como nos dizia Vigotsky. Wilhelm Reich (1977) afirma que é possível deduzir das descobertas de Freud, mesmo considerando algumas de suas conclusões e universa-

[18] Voltaremos mais adiante à questão sobre o caráter das relações sociais na transição e a forma da consciência própria desta passagem em que sobrevivem elementos importantes do sociometabolismo do capital.

lizações indevidas no que tange à explicação sociológica, uma leitura materialista e uma dinâmica profundamente dialética da constituição e do funcionamento do psiquismo.[19]

Os críticos soviéticos de Freud sempre acreditaram resolver o problema atribuindo um caráter metafísico e, portanto, idealista ao seu pensamento pelo fato de não partir sua análise de "algo concreto". Partilhamos com Reich a compreensão de que o movimento de entificação psíquica é algo profundamente concreto, ainda que não palpável, que está no movimento e não no substrato físico, de onde se conclui a inutilidade de ficar analisando o cérebro para encontrar as funções psicológicas.[20]

Como se construiria, então, esta dialética psíquica e de que forma isso pode esclarecer nosso tema? Apesar de o objeto de observação e de a esperada cura psicanalítica serem o indivíduo, a dinâmica de constituição do psiquismo não é individual, ao contrário, não se explica a não ser na inserção deste indivíduo nas relações imediatas que estabelece durante a infância. Em um primeiro momento, Freud supõe uma instância psíquica básica, arcaica, que denomina de *id* e que consistiria em tudo aquilo que seria herdado e inato ao ser humano, ou seja, "sobretudo os instintos originados na organização somática" (primeiro aspecto da determinação material) (Freud, 1955, P. 70). O *id* em verdade não seria propriamente esse conjunto de instintos, mas a primeira expressão deles na forma de demandas instintivas que se faria notar por meio de estímulos transmitidos fisicamente, como a

---

[19] "Neste caso, das duas uma: ou a psicanálise se opõe ao marxismo como método — neste caso, ela seria idealista e antidialética — ou então é possível demonstrar que, em seu domínio específico, a psicanálise aplicou de fato o materialismo dialético e desenvolveu teorias correspondentes — inconscientemente como tantas outras ciências naturais" (Reich, 1977, p. 22).

[20] Neste campo, as atuais reflexões de Damásio (1996, 2000) sobre a relação existente entre emoções, razão, consciência e o cérebro humano são significativas e interessantes. Podem, no entanto, incorrer no antigo erro de tentar localizar fisiologicamente produtos sociais no cérebro humano.

fome ou o frio.[21] A primeira contradição que coloca em movimento a dinâmica que irá resultar no aparato psíquico se dá entre esses impulsos e o mundo externo (segunda determinação material). Nas palavras de Freud:

> Sob a influência do mundo exterior e real que nos rodeia, uma parte do *id* experimenta uma transformação particular. Daquilo que era originalmente uma camada cortical dotada de órgãos receptores de estímulos e de dispositivos para a proteção contra estimulações excessivas, desenvolve-se paulatinamente uma organização especial que desde então assume uma função mediadora entre o *id* e o mundo externo. A este setor de nossa vida psíquica lhe damos o nome de *ego*.[22]

A ação do *ego* como instância mediadora se dá mediante quatro procedimentos básicos que têm, em último caso, a finalidade de "autoconservação": a) armazena na *memória* as experiências vividas e é capaz de associar essas experiências com situações novas; b) evita os estímulos que se lhe apresentam por demais intensos por meio da *fuga*; c) busca situações de acomodamento diante dos estímulos mais moderados por meio da *adaptação*; d) e, finalmente, aprende a mudar o mundo exterior mediante a *atividade* (Freud, 1955, p. 70).

Neste primeiro momento, o *ego* deve levar em conta à realidade externa apenas como o meio no qual terá que realizar os impulsos, e seu critério é ainda determinantemente a realização do desejo; ou, mais precisamente, do impulso.

---

[21] Para Freud esta manifestação do impulso básico é destituída de uma forma social. No entanto outros autores, como Poster ou Elias, chamarão a atenção para o fato de que à própria forma como se expressa para a consciência um impulso já o reveste de uma forma social; por exemplo, não é possível ter "fome" no abstrato, e, na medida em que esse impulso ganha uma forma, isto é, ter fome ao meio-dia, ter fome de salgados ou necessidade de um doce, já estaria revestido de uma profunda influência do contexto social e cultural historicamente determinado.

[22] FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis". *Obras completas*, XXI. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores, 1955, p. 70.

Orienta-se, portanto, pelo chamado "princípio do prazer". Tal princípio não se baseia, segundo o pensador austríaco, em magnitudes absolutas sentidas como prazer ou desprazer, mas antes no ritmo e nas modificações de estados sentidos pelo *ego* como sinais de perigo às alterações dessas magnitudes. O reinado do princípio do prazer supõe, portanto, mais a percepção sensorial (seja interna ou externa) do que "julgamento" propriamente, o que implicaria valores.[23]

Logo após o nascimento, o novo ser humano não possui imediatamente esta noção do "eu". Passa por aquilo que os psicólogos chamam de fase pré-objetal, ou seja, não distingue ainda exatamente onde acaba seu corpo e onde começa o mundo externo. Em razão de que seu organismo estava em unidade com a mãe no período de gestação, a percepção da ruptura dessa unidade não é imediata. De certa forma, a criança imagina o mundo como um complemento de seu corpo, e que pode acioná-lo por sua vontade. É somente no momento em que a satisfação de um impulso instintivo dependa de outro que não ele é que passa a fazer sentido a ideia do "eu". Assim, o próprio *ego* é definido como síntese entre os impulsos básicos de origem somática e um mundo externo e objetivo.

No entanto, como afirmamos, essa objetividade permanece ainda externa. É vista pelo *ego* em formação como barreiras entrepostas entre o impulso e sua realização, um campo em que terá que aplicar seus instrumentos de autopreservação (fuga, adaptação ou atividade). Todavia, essa objetividade não permanecerá externa.

Diz Freud:

> Como sedimento do longo período infantil, durante o qual o ser humano em formação vive na dependência de seus pais, forma-se no ego uma instância especial que

[23] Podemos observar aqui que o psiquismo é síntese de duas forças materiais: a realidade pulsional — *id* — e o mundo externo. O *ego* surge como mediação subjetiva entre duas objetividades. A própria mediação aparece primeiro como reação objetiva, e não como julgamento de valores, como moral.

> perpetua esta influência parental, à qual se dá o nome de *superego*.[24]

O superego constitui-se, então, na interiorização de normas, regras, padrões de conduta apresentados pelos adultos que convivem com a criança, permitindo a ela que leve em conta as exigências do mundo externo mesmo na ausência desses adultos. Juntamente da manifestação dos impulsos básicos apresentados pelo *id* e a tarefa mediadora do *ego*, o superego completa a tríade que constitui o aparato psíquico. O salto de qualidade que aqui se verifica é que a mediação do *ego* agora se dá internamente entre as duas instâncias que representam, cada uma a sua vez, os impulsos somáticos e a realidade objetiva

Freud completa sua apresentação do superego asseverando que este não se reduz à personalidade dos adultos mais próximos, mas que eles atuam como representantes de uma certa cultura e de uma certa sociedade. Vejamos em suas palavras:

> Naturalmente, na influência parental não somente atuam a índole pessoal dos pais, como também em certo sentido as tradições familiares, raciais e nacionais que estes perpetuam, assim como as demandas do respectivo meio social que representam. De igual maneira, no curso de sua evolução individual, o superego incorpora aportes dos substitutos e sucessores ulteriores dos pais, como os educadores, os personagens exemplares, os ideais venerados na sociedade.[25]

Conforme observamos, aquilo que é interiorizado por meio da formação do superego poderia muito bem ser definido como um certo estágio das relações sociais que constituem uma cultura, em outras palavras, uma sociedade. Como veremos, Freud irá universalizar uma determinada forma social como "a realidade". Com efeito, toma a família burguesa como

---

[24] FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis", *cit.*, p. 71.
[25] *Ibid.*

"a" família, assim como a sociedade capitalista como forma final de sociabilidade.[26] No entanto, isso não desmerece o fato de que o que acaba de ser descrito é exatamente o processo pelo qual uma certa sociedade e suas demandas, regras, padrões de conduta, "ideais venerados", passam a fazer parte do universo psíquico do indivíduo, e este passa a reconhecer essas demandas e valores como seus.

A grandiosidade e a relevância dessa descoberta freudiana vão muito além do que imaginaria seu próprio artífice.[27] Para o nosso tema, ela possui pelo menos uma implicação essencial. Reparem que a internalização das regras e normas sociais que são mediatizadas pelos adultos que convivem com a criança não ocorre somente pela comunicação racional e, em grande medida, pode se dar mesmo antes da aquisição da linguagem, muito provavelmente simultaneamente ao desenvolvimento da linguagem. A criança vive a relação com os adultos e a incorpora antes como carga afetiva, como sinais de aprovação ou reprovação que seu *ego* traduz como estímulos que ativam seus mecanismos de autopreservação. Isso significa que um valor já pode estar assimilado antes de assumir uma forma sistematizada de ideia, ou conceito, muito longe, portanto, de um valor moral ou um saber científico.

Vejamos um exemplo. Segundo estudos, a primeira palavra que costuma ser realmente incorporada pela criança é, significativamente, o "não". Isso não quer dizer que a criança fale a palavra "não" (aparentemente contrariando Lacan,[28]

---

[26] Ver a respeito a crítica elaborada por Mark Poster (1979) em sua *Teoria crítica da família*, principalmente no primeiro capítulo (p. 21-60).

[27] "Freud descobriu a natureza subjetiva ou essência abstrata do desejo, tal como Ricardo descobriu a natureza subjetiva ou essência do trabalho" (Deleuze e Guattari, *apud* Poster, *op. cit.*, p. 21).

[28] Dizemos aparentemente porque nos parece que também o psicanalista francês vê esta diferença essencial entre a palavra e a base dos conteúdos psíquicos que ela expressa. Quando Lacan afirma que o significante precede o significado não estaria se referindo a este conteúdo que se encontra no fundamento da própria linguagem, mas à construção de significados como resultante da série de significantes e por meio da

diríamos que o significado antecedeu o significante), a criança sabe e usa a negação (por exemplo, como movimento da cabeça) mesmo antes de pronunciar o vocábulo que representa o significante.

Esse simples fato pode ter implicações profundas em nosso tema. Recordem que, segundo Leontiev, o ser humano assimila um conjunto de significações como quem usa um instrumento. Ora, a dinâmica descrita nos revela que a base daquilo que será expresso num conjunto de significações (na verdade significantes) pode já estar assimilada sem que, no nível consciente, o sujeito tenha como expressar tal conteúdo utilizando a linguagem. A dificuldade corriqueira do tipo "eu compreendo mas não sei explicar, me faltam palavras, sei explicar, mas não consigo escrever" indica que existe uma diferença entre a substância dos conteúdos interiorizados e suas formas de expressão.

Só por analogia podemos nos remeter ao raciocínio efetuado por Marx para diferenciar valor de troca e valor. Sabemos que, segundo o pensador alemão, o valor de troca é mera forma de expressão do valor, que constitui sua substância.[29] Ora, para que o valor de troca possa se expressar, é necessário que sua substância tenha prévia existência na forma de uma certa quantidade de trabalho humano abstrato socialmente necessário. Por analogia (e só por analogia), a substância de um valor social (seja uma prescrição moral, como não andar por aí pelado, ou mesmo uma conduta prática do tipo "não coloque o garfo na tomada") pode estar incor-

---

relação entre eles. É esse aspecto que será essencial a Zizek (1996), quando afirmará que a ideologia tem uma função de constituir, produzir, o próprio "real". Diz Lacan: "Nós designamos por letra esse suporte material que o discurso concreto empresta à linguagem. Esta simples definição supõe que a linguagem não se confunde com as diversas funções somáticas e psíquicas que a produzem no sujeito falante" (Lacan, 1992, p. 225).

[29] "(...) o valor de troca só pode ser a maneira de expressar, a forma de manifestação de uma substância que dele se pode distinguir" (Marx [1867], p. 43).

porada como carga afetiva e se expressar ou não no corpo de códigos linguísticos.

Naquilo que nos interessa, uma certa visão de mundo, uma consciência social, expressa-se numa linguagem[30], mas aquilo que está expresso encontra sua substância em algo que dela se diferencia e que a ela não pode ser reduzido. Isso significa que podemos estar confundindo a forma de expressão com a substância.

Nesse sentido, a elaboração de Marx e Engels (1976) é extremamente reveladora. Segundo esses autores, os pensamentos dominantes são apenas expressão ideal das relações materiais dominantes, ou, ainda, expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante (Marx e Engels, 1976, p. 56). Ora, mas essas relações dominantes seriam aquelas que ocorrem no âmbito da produção do valor, no eixo da relação entre o capitalista e o vendedor da força de trabalho. Não é essa a relação, pelo menos em princípio, que encontramos na família.

Freud já nos forneceu uma pista ao mencionar que os pais apresentam, por meio de sua ação, as demandas e valores de uma certa sociedade. Isto se dá evidentemente de maneira mediada. Temos que supor, então, que a substância de um valor possa ser transposta para outra forma, nesse caso para outra relação concreta — a família —, sem que perca sua essência (o que de fato ocorre com as mercadorias e as metamorfoses do valor).

Para ilustrar essa dinâmica, recorreremos mais uma vez a um exemplo trazido por Leontiev e sua própria consciência. O exemplo também nos é útil, pois o autor discorda veementemente da existência de uma instância inconsciente, não podendo ser acusado de distorcer os fatos para dar razão aos argumentos psicanalíticos de Freud.

Comecemos por recordar que nas relações sociais descritas pelo autor, um operário socialista trabalhava e seu trabalho tinha a significação de salário, ou seja, em troca de

[30] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1977, Q.11, §12.

uma quantidade de trabalho recebia uma quantidade de equivalente geral, que podia trocar por bens dirigidos ao seu consumo. Segundo Leontiev, esse operário trabalhava feliz por não o fazer para um explorador, mas para sua classe e para a sociedade, para a "pátria". Como será que se desenvolveram nesse operário socialista esses valores? Seria em razão de que outra classe agora controla a "produção" e os meios de "circulação" de novos valores "socialistas"? Parece que não. Vejamos a descrição trazida pelo autor do desenvolvimento dessa consciência numa certa fase do amadurecimento da criança. Tudo começa com uma clara percepção na criança em idade pré-escolar: de que ela depende de outros que determinam seus sucessos e fracassos. Verifiquemos as palavras de Leontiev:

> [A] criança sente sua dependência para com as pessoas com quem está diretamente em contato; deve contar com as exigências que aqueles que a rodeiam impõem à sua conduta, pois é isto que determina, de fato, as suas relações íntimas, pessoais, com elas. Destas relações dependem não apenas seus sucessos e seus fracassos, mas são elas que encerram igualmente as suas alegrias e suas penas, são elas que têm valor de motivo.[31]

Resumidamente, a criança desenvolve a percepção de que depende de outras para satisfazer suas necessidades, mas não para por aí. Ela precisa aceitar as "exigências" que esses outros impõem à sua conduta, pois é isso que vai determinar seu "sucesso" ou "fracasso". Já seria o suficiente, mas ainda há um aspecto importante que não fica tão à vista. Uma criança nesta idade (supõe-se antes dos seis anos) está muito pouco preocupada com o sucesso ou fracasso na vida, mas parece que os mesmos adultos que estabelecem as exigências são as fontes de aceitação, carinho, alegria e cargas afetivas essenciais. Não corresponder às exigências é perder essa fonte de afetividade e de reconhecimento. Não é possível compreender o que o tradutor quis dizer com "são elas que têm valor de

[31] LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do Psiquismo, cit.*, p. 305-306.

motivo", mas podemos dizer que são essas pessoas que têm o papel de impor valores em troca da aceitação, reconhecimento e trocas afetivas. Diríamos que o *ego*, movido pelo princípio do prazer, reage negativamente à perda do reconhecimento e busca o equilíbrio adaptando-se à exigência; tudo isso, portanto, ainda longe de juízos valorativos ou morais conscientes.

Essa criança está descobrindo algo essencial, aquilo que Leontiev chama de "fundamento geral" do desenvolvimento da criança em idade pré-escolar, isto é, "a posição real da criança a partir da qual ela descobre o mundo das relações humanas, posição condicionada pela posição que ela ocupa nestas relações".[32] Sua consciência ainda gira em torno de uma "coloração infantil"; no entanto, bastam algumas "reorganizações" nessas atividades para que ela vá treinando sua "posição" nas relações nas quais irá se inserir. Por exemplo, "se tiver uma irmãzinha e a mãe se lhe dirigisse como a uma auxiliar, então o mundo abre-se-lhe de maneira funcionalmente diferente".[33]

Aí então a criancinha vai à escola e suas relações sofrem uma reorganização das mais significativas, pois pela primeira vez suas "obrigações" deixam de ser para com ela e as pessoas mais íntimas e tornam-se obrigações em relação à sociedade, e seu desempenho definirá "o seu lugar na vida, a sua função e seu papel social"[34]. A forma prática que assume esse treinamento são seus "deveres".

> Ao fazer seus deveres, a criança tem, pela primeira vez, sem dúvida, a impressão de fazer qualquer coisa de verdadeiramente importante. Proíbe os menores de a perturbar e os próprios adultos sacrificam por vezes suas atividades para que ela possa *trabalhar*. Que diferença das suas ocupações e de seus jogos precedentes. O próprio lugar da sua atividade na vida adulta, a vida

[32] *Ibid.*, p. 307.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*

'*para a verdade*' que a rodeia, se tornou diferente [grifos nossos].[35]

Essa espantosa descrição do entusiasmo da criança diante de suas tarefas, que só poderia ser pronunciada por um adulto que se esqueceu de sua infância,[36] é por outro lado reveladora. A criança está sendo treinada *para o trabalho*, para o lugar que vai assumir na vida "*para a verdade*", acabaram os jogos, "estará amanhã nas fileiras dos entusiastas da produção de vanguarda" (Leontiev, [1959], p. 309). Ela agora será submetida a uma avaliação, e essa avaliação ganhará uma expressão numérica,[37] "a nota cristaliza em si, por assim dizer, as novas relações, uma nova forma de comunicação em que a criança entrou agora" (p. 308). Mesmo que ela tenha um comportamento "acima de qualquer censura", ou seja, "jamais deixar bater a tampa da carteira, não conversar com o vizinho durante a aula, aplicar-se com todas as forças e ganhar as boas graças do professor", mesmo assim poderá receber uma

---

[35] *Ibid.*, p. 307-308.

[36] Em outra passagem Leontiev afirma que "podemos aceitar ou recusar comprar um brinquedo à criança, mas não podemos recusar comprar-lhe um manual, um caderno" (Leontiev [1959], p. 308).

[37] "Após a revolução industrial, com a organização hierarquizada dos postos de trabalho e a determinação dos salários e de seu significado social, cresce muito a importância das práticas de avaliação como seleção também do setor privado. As hierarquias sociais correspondem às hierarquias dos postos de trabalho ou de exercício político no sistema de poder público. Nas escolas se constituem as classes como grupo social definido em função de um nível. A prática pedagógica que mais se tornou comum consistia em exercícios ou deveres para os alunos, cabendo aos professores as correções e as correspondentes atribuições de notas. Desenvolve-se, então, o esquema de notação, fortalecendo-se os mecanismos de hierarquização, classificação e reconhecimento do valor social dos indivíduos numa estrutura escolar que crescentemente valoriza a meritocracia e dela se exige guardar estreita correspondência com o sistema econômico" (Dias Sobrinho, 2002, p. 125). Ver também Perrenoud (1999, p. 57): "(..) a avaliação é sempre muito mais que uma medida. É uma representação, construída por alguém, do valor escolar ou intelectual de outro indivíduo. Inscreve-se, pois, em uma relação social específica, que une avaliador e um avaliado".

nota baixa porque colocou o nome das flores e do sol em letra maiúscula. Não poderá argumentar, como no jardim da infância, que não fez por mal, não pode escapar daquilo que "os adultos chamam de objetividade da apreciação escolar" (p. 308).[38]

A criança socialista está quase se convertendo em um operário socialista, mas nela resiste ainda a criança, e, apesar de ver nos seus deveres as primeiras coisas realmente importantes que já fez na vida, frequentemente a criança quer fazer coisas sem importância. Uma pequena e significativa atitude completará o nosso treinamento para "a verdade".

> Suponhamos que um aluno da primeira não consegue entregar-se aos seus deveres. Tenta por todos os meios afastar o momento em que terá que fazê-los, e ainda mal começou já imediatamente se distrai com outra coisa. Acaso compreende ele ou saberá que lhe é preciso preparar as lições, aprender é uma obrigação para ele, que é seu dever, que sem isso não poderá tornar-se realmente útil à sua pátria etc.? Por certo que a criança normalmente desenvolvida sabe tudo isso, e ainda não é suficiente para levar a se entregar ao seu trabalho escolar. Suponhamos agora que se diz à criança: enquanto não fizeres os teus deveres, não vais brincar. Esta observação faz efeito e a criança entrega-se ao trabalho. (!!)[39]

Evidente que a criança "normalmente desenvolvida" sabe em sua consciência que tem que fazer os deveres e obter boas notas, mas esses motivos são, segundo o autor, psicologi-

---

[38] "Desta forma o conceito fetiche é a revelação de um caráter objetivo inquestionável do qual o professor é apenas o instrumento que comunica e o aluno, o ser passivo para quem é comunicada a sentença. Assumindo a forma de fetiche, o conceito, contraditoriamente, oscila entre duas naturezas antagônicas, ora convertendo-se em uma objetividade que revela o segredo do desempenho aos sujeitos do processo que o desconheciam, ora como pura subjetividade a serviço do julgamento discricionário do professor" (Iasi, 2002, p. 92-93).

[39] LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo, cit.*, p. 317.

camente ineficientes; o motivo que age "verdadeiramente é o de obter a possibilidade de ir brincar" (Leontiev, [1959], p. 318). Eis que nosso operário está pronto, já sabe que só se tem acesso a um valor de uso mediante um valor de troca e pode agora se entregar às "fileiras dos entusiastas da produção"... de mercadorias.

Reparem que havia um valor em substância transitando em diferentes formas que lhe serviram de expressão. No processo de trocas afetivas na infância, no mercado da avaliação na vida escolar, nas relações assalariadas no universo da produção. Desvendemos o processo agora de trás para frente. Um operário se insere numa divisão hierárquica do trabalho, numa determinada posição e no interior de certas relações sociais de produção, tem um dever a cumprir e perfeita consciência de sua responsabilidade para com a pátria e o Estado, mas gostaria de estar fazendo outra coisa. Seus preceitos morais são psicologicamente ineficientes, mas é só lembrá-lo de que seu trabalho é a condição para que receba seu salário, e este, a condição para que compre os meios necessários à sua existência que ele se entrega à tarefa. Mudou a forma: onde estava brincar está agora comer, vestir, morar. Mas a equação de troca é em si mesma idêntica. Brincar ocupa o lugar do desejo e, significativamente, as condições de sobrevivência ocupam o lugar do brincar. O trabalho ainda é meio de vida, atividade imposta, no intervalo do qual os seres humanos vivem. No lugar da pessoa adulta que apresenta as exigências sociais, e em relação à qual a criança busca o reconhecimento e a troca afetiva, está depois o professor, agora é só colocar "a sociedade", "a classe", "o Estado", os "ideais venerados".

O trabalho do psiquismo se deu em todos esses momentos, obedecendo à equação: impulso — exigências e limitações do mundo externo — trabalho de mediação do *ego* levando em conta que a fonte das demandas e exigências é também a fonte da afetividade ou a garantia da sobrevivência — adaptação, fuga, atividade — amoldamento e interiorização de exigências externas como se fossem do próprio sujeito. A

criança aprende procedimentos e atua em outras situações com base nessa referência primária.

Freud descreve este procedimento em um texto chamado "Recordar, elaborar e repetir",[40] no qual afirma que as relações primárias podem ser revividas em outras situações por meio da associação. Nesse caso, não são propriamente repetidas ou recordadas, mas ocorre uma "atuação", ou seja, nos nossos termos, a forma, as circunstâncias, as pessoas mudam, mas a essência da vivência é recordada e se reapresenta por meio de uma atitude, procedimento, medo, culpa ou qualquer outra forma. Assim, a substância de um valor — por exemplo, todo valor de uso se obtém mediante um valor de troca — pode permanecer a mesma e expressar-se em diferentes contextos, ainda que de maneira inconsciente e sem que o sujeito tenha que descrevê-la com as ferramentas da consciência.

No entanto, uma questão parece ficar sem resposta. Se aquilo que o *id* demanda vem de suas cargas pulsionais e instintivas, por que o *ego* opta pela aceitação da exigência apresentada desde fora em detrimento do desejo, supostamente mais essencial ao organismo vivo? A resposta está naquilo que, na constituição da forma deste trabalho psíquico, Freud destaca como uma dinâmica essencial: o complexo de Édipo.

Guardadas as conhecidas críticas sobre a universalização dessa dinâmica psíquica (Reich [1932]; Poster, 1979), sua funcionalidade aqui é evidente. Uma vez que as pulsões não são de natureza idêntica, algumas delas são ligadas a um conjunto de instintos relacionados diretamente à sobrevivência física do organismo vivo (comer, respirar, manter a integridade física, beber etc.) e não podem ser burladas pelos mecanismos de adaptação do *ego*, nem deslocadas ou substituídas, enquanto outras, de ordem mais afetiva e ligadas à sexualidade, se prestam a essas ações do *ego*.[41] Segundo Freud, como sabemos, na relação familiar triangular, que ele edifica como universal, a criança escolhe um objeto externo e identifica nele

[40] FREUD, S. "Recordar, elaborar e repetir". *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 12.

[41] FREUD, S. *Compendio del psicoanálisis*, *cit.*, p. 72.

seu "ideal do ego", fantasiando sua plena integração afetiva com esse objeto. O terceiro elemento que de fato disputa com a criança essa atenção afetiva e emocional recebe a projeção de toda a carga negativa de destrutividade. Melanie Klein lê essa dinâmica de maneira a nos informar que estas cargas (afetividade e destrutividade, amor e ódio) coexistem na criança, mas, por se tratar de uma contradição que produz no psiquismo uma ansiedade por seu caráter ambivalente, ela projeta para fora essas cargas em objetos separados. Nessa disputa desigual com os adultos, a plena realização da integração emocional e afetiva com um dos componentes da família provocaria a reação do terceiro, desencadeando todo um conjunto de ameaças reais ou simbólicas, entre as quais Freud enfatizou o medo da castração. O fato é que, diante desse impasse, a criança, devido à natureza mais maleável dos impulsos sexuais afetivos, os reprime em nome da autopreservação física. A substância última dessa dinâmica é que, na luta entre o desejo e a sobrevivência, a criança abre mão do desejo. Como vemos, ainda que a forma social se altere substancialmente e possamos mesmo falar em inexistência do complexo de Édipo em determinadas sociedades, sua funcionalidade para a inserção dos indivíduos numa divisão hierárquica do trabalho parece ser evidente.

A base, ou, mais precisamente, a condição para o desenvolvimento do complexo de Édipo parece ser uma relação de identidade restrita a algumas pessoas, uma rígida diferenciação de papéis sexuais e uma ameaça, muito mais que simplesmente simbólica, contra as manifestações da sexualidade infantil. Mark Poster argumenta que essas precondições não estão dadas para a espécie humana meramente pelo fato de que as crianças são em qualquer época ou contexto social criadas por adultos e que a ameaça à sexualidade infantil é uma constante. Segundo esse autor, essa generalização é tão indevida quanto a tentativa de universalizar o capitalismo pelo fato de que "os seres humanos sempre produzem e consomem" (Poster, 1979, p. 39). O chamado complexo de Édipo pressupõe, ao contrário, uma certa relação de poder e autoridade, vivida pela criança primeiro como uma força externa que se

impõe aos seus desejos pulsionais, de maneira que uma "ansiedade inicial da criança confrontada por uma ameaça é agora substituída por uma ansiedade interna (culpa)" (p. 40). O fundamento de todo o argumento desenvolvido por Poster é a diferença entre o efeito psicológico quando o impulso é confrontado com uma força externa, o que geraria "vergonha", e quando se confronta com uma força interna, levando à culpa. É extremamente relevante a homologia que existe entre esse argumento e a afirmação de Norbert Elias (1993), segundo a qual o desenvolvimento daquilo que chama de processo civilizador coincide com a mudança do controle externo para o "autocontrole".

Freud, no entanto, não naturaliza o complexo de Édipo atribuindo-o a mecanismos biológicos ou orgânicos. Para ele, é evidente que essa poderosa dinâmica psíquica depende das relações familiares. Vejamos nesta passagem:

> As crianças pequenas são amorais... O papel que mais tarde será desempenhado pelo superego está no começo entregue a um poder externo, a autoridade parental. A influência dos pais governa a criança, oferecendo provas de amor e ameaçando com punições que são, para a criança, sinais de perda de amor e estão fadadas a causar medo nela. Essa ansiedade realista é a precursora da subsequente ansiedade moral... Somente mais tarde é que a situação secundária se desenvolve (que todos nós estamos dispostos a considerar a situação normal), quando a coerção externa é internalizada e o superego toma o lugar da ação parental.[42]

Como vemos, uma das condições é uma identidade entre o sujeito do amor e ódio, a administração das "provas de amor e ameaças de punição" pelo mesmo objeto externo. Como argumentará Poster, e isto nos parece óbvio, esse não é um dado invariável, ao contrário, depende da forma de família na

---

[42] FREUD, S. *New introductory lectures on Psychoanalysis*. Nova York, 1964, *apud* Poster (1979, p. 40). Edição brasileira: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1973, v. 22.

qual a criança se insere. O fundamento da ansiedade produzida na criança, e que deve mobilizar suas defesas o suficiente para que reprima o desejo pulsional, encontra-se no fato de que sua agressividade dirige-se para o mesmo objeto do amor. Vimos no raciocínio kleiniano que a criança tende a projetar separadamente suas cargas de afetividade e agressividade em objetos distintos. Suponhamos uma família como a camponesa ou aristocrática dos séculos XVI e XVII, tal como nos apresenta Poster (1979); o que as caracterizava eram as relações com uma multiplicidade de adultos evidenciadas pelo baixo grau de afetividade entre os membros, menos ainda em relação aos pais biológicos. Essa estrutura permitiria o livre deslocamento da raiva e da afetividade, inclusive na forma de impulso sexual, entre essa multiplicidade de objetos, levando ao fato de que, diante de uma não correspondência com alguma norma externa, o indivíduo apresentasse sentimentos de vergonha e não propriamente de culpa.[43]

A condição para a emergência do complexo de Édipo, portanto, é a confluência de algumas variantes: a redução ou quase-exclusividade dos objetos de identificação, a identidade de objetos de amor e ódio, a ambivalência daí resultante e, fundamentalmente, uma contradição que oponha realidade e desejo, pulsão e normatização social restritiva.[44] Diante disso, Mark Poster só pode concluir que:

---

[43] "É extraordinário como um homem primitivo se comporta de modo tão diferente. Se ele depara com um infortúnio, não atribui a si mesmo a culpa, mas ao seu fetiche, que obviamente não cumpriu a sua obrigação, e aplica-lhe uma surra em vez de punir a si mesmo." (FREUD, S. "Mal-estar na civilização", *apud* POSTER, M., *op. cit.*, p. 41).

[44] O próprio Freud, como argumenta Poster, chega a cada uma dessas determinações, passando inclusive pelo argumento de que a ameaça de castração pode ser, e na maioria das vezes o é, simbólica. Diz Freud que "não é uma questão de a castração ser realmente executada; o que é decisivo é que o perigo consista em uma ameaça vinda de fora e a criança acredite nela" (FREUD, S. *New introductory...*, *cit.*, p. 86). Na época de Freud essas ameaças não eram assim tão simbólicas e estavam ligadas ao horror que a masturbação infantil provocava nos adultos. Ao final, Freud chega a uma definição mais centrada na dinâmica essencial do que na forma, afirmando que: "O sentimento de culpa é uma expressão do conflito

> O segredo do Édipo está aqui localizado; não nos belos mitos da Grécia antiga, mas no prosaico lar burguês. Pois a combinação de um amor intenso e de uma severa repressão nas mesmas pessoas, uma combinação que começou na família burguesa condiciona o desenvolvimento do superego. A severa repressão, que provavelmente é encontrada em numerosas situações de família, não é bastante. Na família burguesa havia o controle total dos filhos pelos pais e, ao mesmo tempo, uma dominação e modelação extrema da conduta da criança. Soma-se a isso um grau extremo de ternura.[45]

Não temos instrumentos suficientes para afirmar ou negar a tese segundo a qual poderíamos sustentar a inexistência do superego como instância psíquica em certas sociedades, tese da qual Poster muito se aproxima; porém podemos dizer com uma margem de segurança que é pouco provável que o superego tenha forma invariável, uma vez que depende diretamente do grau de ambivalência entre as cargas pulsionais e restrições sociais impostas.

Freud tem razão em supor que sempre haverá uma certa restritividade social em confronto com a plena realização do desejo, mas se equivoca quando universaliza o grau antagônico a que essa contradição chegou sob a forma burguesa. A questão não é propriamente de existência ou não do superego, uma vez que todos concordamos que não se trata de um "aparato objetivo", e sim de um momento dentro de um movimento dialético de entificação do psiquismo, produto da síntese entre as pulsões e o mundo externo. Assim, no interior desse *continuum*, poderíamos falar em intensidades maior ou menor de internalização das normas sociais restritivas, ou, pelo inverso, de uma exterioridade maior ou menor dessas normas, o que poderia nos levar ao raciocínio de Elias sobre a passagem

---

devido à ambivalência, à eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte" (FREUD, S. *Mal-estar na civilização*, *apud* POSTER, M., *op. cit.*, p. 41). Em seguida Freud generaliza a afirmação para dizer que isso ocorre "logo que os homens se defrontam com a tarefa de viver juntos" (*Ibid.*).

[45] POSTER, M., *op. cit.*, p. 42.

do controle para o autocontrole.[46] Seja como for, parece evidente que, tratando-se de nossa sociedade contemporânea, estamos diante de uma intensa introjeção das normas restritivas e de um controle externo transformado em "autocontrole".

Na frase citada de Freud, ele denomina esse controle de "moral" e está disposto a considerá-lo "normal" ("todos nós estamos dispostos a considerar a situação normal quando a coerção externa é internalizada e o superego toma o lugar da ação parental"). Isso permitiria uma transição importante na forma de ação do ego: passaria do princípio do prazer para o princípio da realidade. Em várias passagens Freud associa essa transição com o que chama de prática civilizada, cultura, contrapondo a elas a "barbárie", o "primitivismo", a "selvageria". Como vemos, não são apenas os "belos mitos" que Freud herdou da velha Grécia. O que está no fundo de tal construção teórica é a famosa conclusão freudiana de que não há civilização sem repressão, expressando com outras palavras que a plena realização pulsional impede a vida em sociedade e as manifestações mais elevadas da cultura, incluindo o pensamento científico.[47]

Wilhelm Reich tem razão quando nos lembra, na frase referida no início deste capítulo, de que "o princípio da

---

[46] "Aquilo que, visto por um aspecto, se apresenta como um processo de individualização crescente, é, visto por outro aspecto, um processo de civilização. Pode-se considerar característico de certa fase desse processo que se intensifiquem as tensões entre os ditames e proibições sociais, internalizados como autocontrole, e os impulsos espontâneos reprimidos" (ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, 1994, p. 103). Ver também, do mesmo autor, *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, 2 v., p. 244-247. Voltaremos a esse ponto essencial ainda neste capítulo.

[47] "O animal compõe-se primeiro de uma alma, depois de um corpo: a primeira, por sua natureza, comanda e o segundo obedece. Digo 'por sua natureza', pois é preciso considerar o mais perfeito como tendo emanado dela, e não o que é degradado e sujeito à corrupção. O homem, segundo sua natureza, é aquele bem constituído de alma e de corpo. Se nas coisas viciosas e depravadas o corpo não raro parece comandar a alma, é certamente por erro e contra a natureza" (ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 12-13).

realidade como exigência da sociedade permanece formal se não se acrescentar concretamente que o princípio da realidade, sob a forma de que se reveste para nós atualmente, é o princípio da sociedade capitalista" (Reich, 1977, p. 47). A ambivalência amor-ódio, o antagonismo desejo-sobrevivência, a própria contradição indivíduo-sociedade não são próprios do ser humano, mas de um tipo muito bem determinado de sociabilidade humana, aquela que parece ter um sentido evidente de um processo de individualização, de autocontrole de predominância do *homo clausus* (Elias, 1993, p. 242). O que é internalizado como carga afetiva, "agressividade" devida à "frustração do instinto" (Freud), não são apenas relações, mas as relações capitalistas. Não são as "demandas" *da* sociedade, mas de *uma* sociedade.

Assim, podemos concluir que as relações que o ser social estabelece são introjetadas como cargas afetivas que se confundem com a dinâmica psíquica, na qual o *ego* administra simultaneamente as exigências pulsionais e as demandas da objetividade social.[48] Aqui também são os seres humanos que fazem sua história, mas não a fazem como querem. O *ego* em formação atua como um mediador diante de demandas objetivas, sejam pulsionais ou sociais, que moldam sua ação e contextualizam historicamente sua existência.

Nossa afirmação é que a substância última das relações sociais dominantes encontra sua expressão ideal em alguns significantes mestres[49] que em sua substância são transmitidos e internalizados como cargas afetivas, e não meramente ideias, no superego. Essa substância se mantém a mesma nas metamorfoses pelas quais o ser social passa nas relações que

---

[48] "Adverte-se que, apesar de todas as diferenças fundamentais, o *id* e o superego têm uma coisa em comum: ambos representam as influências do passado; o *id*, as herdadas; o superego, essencialmente as recebidas dos outros, enquanto o *ego* é determinado principalmente pelas vivências próprias do indivíduo, quer dizer, pelo que é atual e acidental" (FREUD, S. *Compendio del psicoanálisis*, *cit.*, p. 71).

[49] Aqui no sentido lacaniano do termo "significante mestre" e suas relações com o conceito de equivalente geral de Marx, tal como estabelecem Paulo Silveira (2002, p. 121-122) e Slavoj Zizek (1996, p. 324).

comporão o conjunto do ciclo vital da pessoa. A família, mais do que simplesmente a primeira ordem de relações sociais que se apresenta, é aquela na qual é possível a internalização dessas relações como cargas afetivas,[50] e essa socialização primária serve de base, uma matriz psicológica (ainda que o processo de internalização não se reduza somente a esse momento),[51] para todo o desenvolvimento futuro da consciência. De fato, a formação do superego é o ponto no qual uma ordem societária converte-se em visão subjetiva do mundo.

Caso considerássemos a adesão a uma ideologia simplesmente um conjunto de ideias, teríamos que supor um árduo trabalho de comunicação e educação de cada um dos valores que comporiam a visão de mundo dominante em cada época, assim como uma complexa socialização de uma elaboração lógica que fornecesse ao conjunto desses elementos unidade e coerência apropriadas. A forma como tentamos apresentar o fenômeno nos permite supor que, sobre uma estrutura básica e um conjunto de significantes mestres, é possível constituir toda a visão de mundo que é posteriormente relembrada pela pessoa nas ações que se seguem, nas quais vão se agregando e se completando aquilo que em substância

---

[50] De acordo com José Roberto Tozoni Reis (1989, p. 104), a família é "o lócus da estruturação da vida psíquica. É a maneira peculiar com que a família organiza a vida emocional de seus membros que lhe permite transformar a ideologia dominante em uma visão de mundo, em um código de condutas e de valores que serão assumidos mais tarde pelos indivíduos". Para Mark Poster (1979, p. 161), "família é o lugar onde se forma a estrutura psíquica e onde a experiência se caracteriza, em primeiro lugar, por padrões emocionais. A função de socialização está claramente implícita nessa definição, mas a família não está sendo conceptualizada primordialmente como uma instituição investida na função de socialização. Ela é, em vez disso, a localização social onde a estrutura psíquica é proeminente de um modo sumamente decisivo".

[51] Poster (1979) apresenta, nesse sentido, os argumentos de Erik Erikson (1976) segundo os quais o desenvolvimento do ego, ao contrário das afirmações de Freud e estudos posteriores de Melanie Klein, não limita a formação do complexo de Édipo por volta dos cinco anos. Erikson amplia sua teoria para todo o ciclo vital, tanto na idade adulta quanto na infância (ERIKSON, *apud.* POSTER, M., *op. cit.*, p. 85-86).

já é uma totalidade coerente (aquilo que totaliza uma totalidade impossível, que solda impossibilidades). É evidente que as relações futuras do ser social podem alterar ou entrar em contradição com essa visão de mundo e, em certas situações, até mesmo com sua estrutura básica e o conjunto dos significantes mestres. Retomaremos esse ponto posteriormente.

A pista que aqui vamos seguir é que existiria uma homologia entre a teoria do significante em Lacan e a análise da forma mercadoria em Marx (Silveira, 2002; Zizek, 1996). Dadas a complexidade da questão e nossa quase-ignorância sobre alguns de seus fundamentos (notadamente na parte relativa a Lacan), somente poderemos nos ater aqui a um dos seus aspectos. O argumento central de Paulo Silveira, partindo das contribuições de Zizek, é que a dívida de Lacan para com Marx vai muito além de uma passagem marginal na qual o psicanalista francês atribui a Marx a "invenção do sintoma",[52] mas se remete ao modo como Marx constrói sua teoria explicativa da mercadoria e o papel que atribui à "forma" do valor (Zizek, 1996). Segundo Silveira, para Lacan o significante precede o significado, uma vez que um significante considerado isoladamente não possui nenhum significado, e somente na "cadeia de significantes", na relação com outros, ele poderia "produzir significados". É neste ponto que residiria a homologia, uma vez que o valor de uma mercadoria só se revelaria na equação do valor de troca, na série de mercadorias postas em relação de equivalência, sendo impossível a uma delas isoladamente estabelecer "seu" valor (Marx [1867]). Enquanto série de mercadorias, a equação do valor continua fortuita e acidental; como uma "totalização impossível", é

[52] "Se o real manifesta-se na análise, e não somente na análise, se a noção de sintoma foi introduzida por Marx, bem antes de Freud, de forma a torná-lo signo de alguma coisa que não vai bem no real, se, em outros termos, somos capazes de operar sobre o sintoma, é enquanto o sintoma é efeito simbólico no real" (Lacan, 1975, p. 7, *apud*, Silveira, 2002, p. 119). Ou ainda: "a origem da noção de sintoma não deve ser buscada em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele faz entre capitalismo e aquilo a que chamamos o tempo feudal" (*Ibid.*, p. 37, *apud* Silveira, p. 119).

somente com a emergência do "equivalente geral"[53] que a série se fecha numa possibilidade, numa "totalização". O mesmo ocorre com o significante:

> Com o significante ocorre algo exatamente homólogo. Conforme seu emparelhamento com outro ou com outros significantes, seu significado estará sempre deslizando numa série infinita de emparelhamentos; portanto, impossível de ser totalizada, isto é, de produzir um significado único, acabado, bem-sucedido. Para que essa série infinita seja interrompida, é assim necessário que um dos significantes seja "escolhido" e retirado da série de "todos os outros" significantes (...). Ao significante que produz esse "basteamento", essa "totalização", da série, Lacan denominará *significante-mestre*.[54]

Ao que nos parece, algumas "palavras", que são mais que palavras, funcionam como essa espécie de equivalente geral, ou seja, uma vez inseridas na série de significantes, os transformam em valores relativos que só podem ser compreendidos por equivalência a uma determinada totalização. Esses "significantes-mestres" corresponderiam, segundo nosso argumento, à essência das relações sociais determinantes em uma certa ordem societária. As relações que compõem uma certa sociabilidade, e que dão a ela seu caráter particular, se apresentam em diferentes formas, nas relações familiares, na escola, no grupo de amigos, no trabalho etc., de maneira que, em sua substância, representem uma "totalização possível". Fora dessa totalização, os atos que compõem as ações cotidia-

---

[53] "A forma relativa do valor, simples ou isolada, de uma mercadoria torna a outra equivalente singular. A forma extensiva do valor relativo exprime o valor de uma mercadoria em todas as outras que recebem a forma de equivalentes particulares diferentes. Por fim, uma espécie particular de mercadoria adquire a forma de equivalente geral, em virtude de todas as outras mercadorias converterem-se em material da forma única e geral de valor que consagram" (Marx [1867], p. 76).

[54] SILVEIRA, P. "Lacan e Marx: a ideologia em pessoa". *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, n. 14, p. 121-122, abr. 2002.

nas permanecem aleatórios e acidentais. Quando olhamos para uma dessas atitudes isoladamente, ela perde todo o sentido.

Vemos ali um ser humano, vestido com trapos, e ele puxa uma carroça cheia de tralhas retiradas do lixo cujo peso parece ser muito além de sua capacidade. Ele ocupa o lugar que em uma carroça seria de um animal de tração, um cavalo, um burro ou um boi. O conjunto, animal de tração e carroça, compõe um valor de uso para o qual existem instrumentos cuja tecnologia até então desenvolvida já nos oferece: uma caminhonete, por exemplo. Portanto, diante de toda a evidência, essa atitude isolada não faz o menor sentido, é uma situação indigna contra a qual deveríamos todos reagir com a mais pronta e decidida ação. Basta entretanto inseri-la numa série um pouco maior que seu sentido começa a se revelar. O homem é *pobre*, aquele é seu *trabalho*, a tralha tem um valor de troca que se converterá em equivalente geral e, por sua vez, assumirá a forma de alguns bens de consumo que manterão aquele organismo vivo em condições de puxar a carroça no dia seguinte. Então... tudo bem. Ele é igual a todos nós, trabalha para viver. É melhor que muitos de nós... tem seu próprio negócio. Não é mais um ser humano numa situação miserável de animalidade, é só um ser humano... normal. O que é "ser" humano afinal? Depende da série de significantes em que se encontra. No caso, ser humano é trabalhar, condição prévia da existência, ainda que seja puxando carroça. Em uma outra aproximação, ele perde sua humanidade por puxar uma carroça; nesta, que "estamos todos dispostos a assumir como normal", ele adquire a condição humana justamente por puxá-la!

Uma criança quer brincar em vez de fazer seus deveres. Um adulto ameaça a criança, a proíbe de brincar e encontrar seus amigos, em caso extremo poderá inclusive agredi-la. Sequestro, cárcere privado seguido de agressão? Não. É a pessoa que ela mais ama educando-a para que ela "seja alguém na vida". Alguém poderia argumentar que um julgamento humanista, "ético", poderia considerar inadequadas as duas cenas. Então imaginemos algo absolutamente corriqueiro e dentro dos mais altos preceitos morais. Olho uma maçã na

banca do feirante, pego meu dinheiro ganho com meu honrado trabalho de dar aulas, compro a maçã e a como. Weber diria, já que o exemplo é dele, que há um sentido nesta ação social, investido pelos indivíduos que dela são sujeitos, sentido este que atribuiu a um pedaço de papel o valor de ser um meio de troca e o procedimento aceitável de só se pegar a maçã tendo o dinheiro necessário. Não há, aparentemente, nada de errado nesse ato. Errado seria pegar a maçã sem pagar por ela, e contra tal atitude reagiriam o feirante, o aparato repressivo do Estado e, quiçá, o sistema judiciário. No entanto, o ato "normal" seria pegar a maçã e comê-la sem a mediação de um equivalente geral, pois corresponde a uma medição de primeira ordem entre o ser humano com fome e o valor de uso capaz de satisfazer essa necessidade. O ato corriqueiro, e que não causa espanto, supõe a maçã como mercadoria, seu valor definido na relação com outras mercadorias na abstração do trabalho social total no qual os seres humanos ficam de fora, num mundo governado pelos produtos e não pelos produtores, na mesma medida em que o comprador da maçã vendeu sua força de trabalho para adquirir a quantidade de dinheiro necessária, tornou-se ele próprio mercadoria. Por que o que é humano virou crime e o que é reificador e fetichizante tornou-se o "real", o aceitável... o normal?

Isso ocorre pelo simples fato de que as atitudes, os comportamentos, as ideias e os valores de uma certa visão de mundo não deslizam numa série aberta de significantes, mas encontram-se totalizados por um universo simbólico que, neste âmbito, "institui" o "real", fecha a série das impossibilidades numa totalidade estruturada.[55] Somos obrigados a dizer que essa ordem simbólica institui o "real" (Zizek), mas não é ela que produz a inversão que aparece totalizada como real. A inversão

[55] Há aqui uma aproximação com o conceito de "sociedade do espetáculo" de Debord (1997, p. 27). "Por esse movimento essencial do espetáculo, que consiste em retomar nele tudo o que existia na atividade humana em estado fluido, para possuí-lo em estado coagulado, como coisa que se tornou o valor exclusivo em virtude da *formulação pelo avesso* do valor vivido, é que reconhecemos nossa velha inimiga (...): a mercadoria".

estava antes produzida no corpo das relações, que no caso constituem a sociedade capitalista produtora de mercadorias. Neste sentido, o "real" instituído simbolicamente corresponde ao real constituído pelas relações sociais de produção; o primeiro aparece como inversão porque o segundo de fato é uma inversão.[56] Os significantes mestres que servem a este fim, portanto, correspondem às relações sociais determinantes; são a expressão ideal das relações que fazem de uma classe a classe dominante; são as ideias de seu domínio, seu domínio convertido em ideias. Mas quais são, então, esses "equivalentes gerais" que "soldam impossibilidades", cuja substância espectral está presente nas relações familiares primárias, reaparece na escola, manifesta-se no trabalho, pragueja no senso comum, seduz o conhecimento acadêmico, esgueira-se mesmo nos partidos socialistas, materializa-se nos cultos religiosos, emerge nas seções de psicanálise e frequenta nossas melhores universidades?

Não estraguemos a surpresa. Permitam-me descrever o processo pelo qual uma experiência prática evidenciou a incrível e repetida incidência de certas ideias-chave.

Quando nossa equipe de educadores populares do Núcleo de Educação Popular 13 de Maio[57] preparava o material para o desafio de formar educadores populares, o organizador do curso, Humberto Bodra, incluiu entre os textos alguns capítulos de *A política* de Aristóteles. A intenção inicial

---

[56] "Mas o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles *são* um mundo invertido" (Marx, [1844], 1993, p.77).

[57] O NEP 13 de Maio, que tem este nome por ser a data de sua formação, foi fundado em 1983, desenvolvendo um programa de cursos e atividades educativas junto a movimentos sociais, sindicatos, partidos e pastorais em todo o Brasil. A experiência que descreveremos se deu nos esforços de nossa equipe em formar educadores populares, cuja iniciativa e primeira forma coube ao professor Humberto Bodra. Hoje (2003) o NEP se encontra na 18ª turma nacional de monitores sediada em São Paulo, além de desenvolver iniciativas similares no Rio Grande do Sul, Nordeste, no Paraguai e, recentemente, uma turma especial junto aos educadores do MST.

de Bodra era destacar as passagens em que Aristóteles discorria sobre o método (decompor o todo em partes e recompô-lo por meio das associações novamente em totalidade) e a parte em que apresentava a diferença entre a "economia" e a "crematística", extrato no qual antecipava, como indicado por Marx, conceitos que comporiam a análise da mercadoria, mais precisamente o valor de uso e o valor de troca.[58]

Sabíamos de onde partíamos e sabíamos aonde queríamos chegar (formar educadores populares capazes de compreender os elementos fundamentais da crítica da economia política). Alcançamos, no entanto, destinos insuspeitáveis. Apesar de as primeiras turmas cumprirem a tarefa proposta por Bodra e chegarem aos vestígios arqueológicos da economia política, notamos uma enorme resistência por parte dos participantes diante do texto de Aristóteles. Essa resistência se expressava ora num debate acalorado contra o autor, por vezes à beira da rebelião aberta, ora numa sonolenta tarefa burocrática. Como Humberto faleceu no início de nossa 4ª turma de monitores, Luiz Carlos Scapi e eu assumimos a coordenação dos trabalhos, oportunidade ímpar para averiguar de onde provinha aquela resistência.

Scapi sempre funcionara como uma espécie de "*ego*-auxiliar", ou seja, interrompia algumas exposições que pareciam ter solucionado as dúvidas e levantava outras, remexendo socraticamente o grupo e encurralando provocativamente suas certezas. Quando Bodra coordenava os trabalhos, sua maestria e quase-obsessão em não deixar nenhuma pergunta sem resposta impunham limites a este trabalho maiêutico[59] de seu

---

[58] "Cada coisa que possuímos tem dois usos (...). Por exemplo, o uso próprio de um sapato é calçar; podemos também vendê-lo ou trocá-lo para obter dinheiro ou pão (...)" (Aristóteles, 1998, p. 23).

[59] A maiêutica socrática acabou por ser um aspecto fundamental do método pedagógico do NEP 13 de Maio e um instrumento valioso de pesquisa, como tentaremos demonstrar. Corresponde ao método de Sócrates para buscar o conhecimento e significa literalmente: arte de fazer partos. O parto aqui é usado como metáfora da arte de ajudar o nascimento da verdade que estaria dentro de cada um, mas obstruída pelo falso conhecimento, ou a opinião. Assim, por meio do diálogo, Sócrates ia

companheiro. Em comum acordo resolvemos pesquisar mais a atitude do grupo partindo da seguinte questão: o que mobiliza no grupo essa resistência? Nossa suposição era de que o grupo possuía dificuldades para ler teoricamente, epistemologicamente, um texto, partindo para reações emocionais quanto às conclusões do autor, desconsiderando seu método, pressupostos, contexto histórico, coerência interna etc. O que seria revelado não estava aí, mas exatamente na forma "emocional" da reação.

Inicialmente, o grupo, tentando encarar o desafio da leitura, a contextualização histórica, a linguagem, os pressupostos, deixava-se envolver pelo texto. Pouco a pouco e com as devidas provocações maiêuticas, fazíamos emergir a opinião dos participantes. Ela aparecia como veementes críticas acompanhadas de desabafos do tipo: é um "absurdo", "mas este cara é muito machista", "queria que estivesse aqui para dizer-lhe algumas verdades", "muito me admira vocês do 13 usarem um texto desses", "o cara defende a escravidão como natural!". As passagens que mais provocavam essas reações, entre outras, eram estas:

> Deve-se, antes de tudo, unir dois a dois os seres que, como o homem e a mulher, não podem existir um sem o outro, devido à reprodução (...). Há também por obra da natureza e para conservação das espécies um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar deve, forçosamente, obedecer e servir — e, pois, o interesse do senhor é o mesmo do escravo (...). Os animais são machos e fêmeas. O macho é mais perfeito e governa; a fêmea o é menos e

---

induzindo a pessoa a expressar sua opinião enquanto a colocava em dúvida mediante a *eiróneia* (ironia), isto é, "refutação, com a finalidade de quebrar a solidez aparente dos preconceitos" (Chauí, 1994, p. 144). Ver mais em *Maiêutica, a arte do parto* (Iasi, 2000).

obedece. A mesma lei aplica-se naturalmente a todos os homens.[60]

Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte (...). Todas as coisas se definem pelas suas funções; e, desde o momento em que elas percam os seus característicos, já não se poderá dizer que sejam as mesmas (..). Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo (...).[61]

(..) outros sustentam que o poder do senhor sobre o escravo é contra à natureza. Só a lei — dizem — impõe diferença entre o homem livre e o escravo; a natureza a nenhum deles distingue. (...) [No entanto] sem objetos de primeira necessidade, os homens não saberiam viver e, o que é mais, viver felizes. (...) Com efeito, se cada instrumento pudesse, a uma ordem dada ou apenas prevista, executar sua tarefa (...), então os arquitetos não teriam a necessidade de trabalhadores, nem o senhor de escravos. (...) Dos instrumentos, uns são animados, outros inanimados, (...) do mesmo modo a propriedade é um instrumento essencial à vida, à riqueza e à multiplicidade de instrumentos, e o escravo uma propriedade viva. Como instrumento o trabalhador é sempre o primeiro entre eles. (...) Os instrumentos são propriamente de produção. A propriedade, ao contrário, é simplesmente uso (...). A vida é uso e não produção, eis por que o escravo só serve para facilitar o uso (...). Fica demonstrado claramente o que o escravo é em si, e o que pode vir a ser. Aquele que não se pertence, mas pertence a outro, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é

[60] Aqui reproduzimos as passagens segundo a apostila utilizada, propositalmente um tradução "popular" (livros de Bolso da Ediouro), e em seguida indicamos a referência na edição da Editora Martins Fontes (Aristóteles, 1998, p. 2 e 13).

[61] Essa passagem encontra-se na tradução utilizada na edição da Martins Fontes na p. 5.

> um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence.[62]
>
> Mas há ou não tais homens? Existirá alguém para quem seja justo e útil ser escravo? (...) A autoridade e a obediência não são só coisas necessárias, mais ainda coisas úteis. Alguns seres, ao nascer, se veem destinados a obedecer; outros, a mandar. (...) Vê-se, pois, que a discussão que vimos de sustentar tem algum fundamento; que há escravos e homens livres pela própria obra da natureza; que essa distinção subsiste em alguns seres, sempre que igualmente pareça útil e justo para alguém ser escravo, para outrem mandar; pois é preciso que aquele obedeça e este outro ordene, segundo seu direito natural, isto é, com uma autoridade absoluta. (...) É por isso que existe um interesse comum e uma amizade recíproca entre o amo e o escravo, quando a própria natureza os julga dignos um do outro, dá-se ao contrário quando não é assim, mas apenas em virtude da lei, e por efeito da violência.[63]
>
> [Na democracia] o Estado cai no domínio da multidão indigente e se vê subtraído ao império das leis. Os demagogos calcam-na com os pés e fazem predominar os decretos. Tal gentalha é desconhecida nas politeias onde a lei governa. (...) O povo torna-se tirano. Trata-se de um ser composto de várias cabeças; elas dominam não cada uma separadamente, mas todas juntas.[64]

Existia algo nessas afirmações que provocava a ira do grupo. Salta aos olhos que alguma coisa nas afirmações de Aristóteles nos incomoda. Basta que o leitor pare um minuto a leitura do presente texto e verifique em si mesmo esse incômodo. Olhos treinados teoricamente tendem a se livrar rapidamente do problema com mecanismos de defesa do tipo: trata-se do Aristóteles, da velha Grécia, são afirmações condicionadas historicamente, o que me importa é a brilhante antecipação do pensamento racional e dos instrumentos da lógica, o método de partir de um todo, decompô-lo em suas

---

[62] ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 10-11.
[63] *Ibid.*, p. 12-17.
[64] *Ibid.*, p. 125.

partes e reconstruí-lo enquanto todo não nasceu em Hegel e Marx, mas alguns milhares de anos antes. Entretanto, os olhos dos educadores em formação, ainda que com o trabalho pedagógico chegassem às mesmas constatações, insistiam na vontade de discordar das conclusões do velho filósofo que qualificavam como "absurdas".

Lançamos, então, o seguinte desafio: por que "absurdas"? Aristóteles é um pensador "unitário e coerente" (afirmação essa que por si mesma já gerava uma enorme polêmica), seus pressupostos estão presentes no desenvolvimento de seus argumentos, e esses levam coerentemente às suas conclusões. Caso queiramos combatê-lo devemos buscar, igualmente, unidade e coerência, ou seja, quais são nossos pressupostos, quais os nossos argumentos e como eles nos conduzem a conclusões que julgamos diferentes das do autor?

Declaramos aberta a "temporada de caça a Aristóteles". Controlando nossa ansiedade em responder ou retrucar as afirmações do grupo, nos permitimos ouvir o livre fluir dos argumentos contrários às afirmações aristotélicas, tentando identificar no discurso, sem revelar aos participantes, seus pressupostos e sua coerência. Como era esperado, o alvo das contra-argumentações eram principalmente as passagens citadas. É preciso registrar que repetimos de forma sistematizada esse procedimento nas 13 turmas que se seguiram (além de algumas turmas extras realizadas fora de São Paulo, o que totaliza, aproximadamente, umas 18 experiências) e em todas, com pequenas variações, o foco do debate concentrou-se em alguns pontos-chave recorrentes: a questão da mulher, a natureza justa e útil da escravidão, a natureza da desigualdade, o caráter geral da sociedade e o papel do indivíduo diante dela (e do Estado), o que levava às formas justas de governo etc.

Em linhas gerais, podemos dizer que os argumentos eram, na essência, os mesmos. Os participantes alegavam que seria um absurdo[65] atribuir à natureza uma diferença quanto à

[65] Insistimos aqui no termo "absurdo", pois parece indicar que, para os participantes, os argumentos contrários a Aristóteles seriam óbvios. A

inteligência, à capacidade de previsão e, portanto, derivar daí uma posição de mando ou obediência para homens e mulheres. O mesmo argumento serviria para discordar que a natureza pudesse definir papéis sociais como os de senhor ou escravo. A postura pedagógica de Scapi nesse momento foi essencial. Assumindo a defesa das teses aristotélicas, instigava o grupo procurando colocá-lo em dúvida ou forçando para que buscassem coerência em suas afirmações. Por exemplo, não basta afirmar que a natureza não atribui diferenças aos seres; então como explicar as diferenças reais entre senhor e escravo? Aristóteles as inventou ou realmente existiam na Grécia antiga?

O que de fato ocorria é que, com o trabalho maiêutico, os participantes eram levados a, na medida do possível, buscar uma unidade e coerência de seu pensamento e construir uma afirmação, por assim dizer, por inteiro. Se em um primeiro momento procurávamos evitar a reação emocionada colocando em seu lugar um raciocínio epistemológico, agora operávamos no sentido oposto, indo diretamente ao emocional. É possível imaginar a reação de um grupo de educadores populares, que sempre incluiu um certo número de militantes feministas, diante da afirmação "mas não há uma diferença natural entre homens e mulheres", ou "não estaria Aristóteles certo a respeito da superioridade do homem quanto à inteligência ou à posição de mando?".

Pouco a pouco emergia a opinião do grupo, e com ela os argumentos, pressupostos e conclusões de um discurso articulado objetivando se contrapor às afirmações de Aristóteles. Nessa contraposição, aquilo que aparecia de maneira reiterada eram, em síntese, os seguintes argumentos:

> a) contra a afirmação aristotélica de que a natureza produz os seres com diferenças fundamentais e que isso define a posição social dos seres humanos, o grupo

---

naturalidade com que os participantes expressavam suas opiniões foram para nós uma importante pista na compreensão do senso comum.

constrói o argumento da *igualdade* natural de nascimento;
b) instigado sobre se essa igualdade geraria seres absolutamente iguais, a resposta do grupo é que não, pois haveria aptidões diferentes, "talentos", mas todos os *indivíduos* teriam "potencial" para se desenvolver, e a posição social a ser ocupada não depende da natureza, mas da "organização social", assim como das "condições" oferecidas ao indivíduo e suas capacidades inatas (talentos, dons, aptidões etc.);
c) quanto à escravidão, os participantes consideravam-na "antinatural", assim como injusta a atribuição de um papel subordinado de qualquer pessoa sob a vontade absoluta de outra. Contrapunham esse estado ao da *liberdade* e o atribuíam como um direito de todos que só podia ser subtraído pela injustiça e pela força;
d) o grupo reagia à afirmação de que o Estado estaria, na ordem natural, antes do *indivíduo*, e de que esse deveria se submeter ao todo independentemente de sua vontade ou esforço próprio, chegando a asseverar que a posição que cada um deve ocupar depende do esforço do indivíduo, e não da natureza, nem da imposição do Estado;
e) não chegavam a uma contraposição nítida quanto à questão da propriedade, insistindo que era a *propriedade* que definia as diferenças sociais, e não a natureza;[66]
f) de forma unânime, os participantes criticavam a preferência de Aristóteles pela forma de governo aristocrática e suas críticas à democracia como forma "degenerada", sustentando que, segundo a opinião deles, a forma de governo ideal deveria aproximar-se da *democracia*.

É preciso que se diga que até este ponto os participantes julgam que estão contrapondo Aristóteles com suas

[66] Algumas vezes aparecia com força a ideia da propriedade como causa das diferenças e sua contraposição com a socialização da propriedade. No entanto, era só exigir um pouco mais de profundidade que essa afirmação se mostrava "vazia", ou seja, ora ia para o direito de todos terem propriedade, ora permanecia como um vago sentido de socialização da propriedade porque seria mais "justo".

próprias ideias; lembrem-se de que se trata de um grupo de militantes oriundos de movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos de esquerda, ou seja, pessoas que têm sua autoimagem como militantes de esquerda, a maior parte deles de setores mais radicalizados da esquerda que têm como perspectiva o socialismo e acreditam que o meio para alcançá-lo é uma revolução.[67]

Uma vez chegada a dinâmica a este ponto, deixávamos livre a discussão e, sempre expondo os argumentos de Aristóteles e saindo em sua defesa, indagávamos sobre o funcionamento da sociedade partindo destes pressupostos apresentados: "assim não haveria desigualdade", "como organizar o poder e a tomada de decisões", "como garantir uma verdadeira igualdade entre as pessoas?"

A riqueza dessa experiência é que cada grupo encontrava caminhos e formas diferentes, ponteados de profissões de fé no socialismo, para sempre chegar a uma substância de pressupostos comuns: "a sociedade deve dar as condições para que todos igualmente tenham as mesmas chances", "este é o papel do Estado", "o mais importante é a educação", "precisamos garantir trabalho para todos", "o problema é que a propriedade é só de alguns" etc.

Quando víamos que estavam acumuladas afirmações suficientes e um certo consenso no grupo sobre as críticas, ainda que persistisse o duelo entre os participantes do grupo a respeito de algum aspecto secundário, encaminhávamos aos participantes um texto que veio a ter o efeito de uma bomba. O

---

[67] Interessante notar que essa mesma dinâmica realizada com grupos não militantes reproduz essencialmente a mesma reação no que diz respeito à contraposição dos valores afirmados por Aristóteles com valores como igualdade, liberdade, valorização do indivíduo e outros. No entanto, nesse tipo de grupo ocorre também uma área maior de concordância com Aristóteles quanto à afirmação da necessidade de "mando e submissão" como uma determinante natural que explicaria, por exemplo, a liderança; assim como, ainda que não expressamente, uma concordância com as diferenças "naturais" de gênero. Poderíamos afirmar que o senso comum não militante mescla mais intensamente o universo de valores de Aristóteles com valores liberais.

texto estava em nosso arsenal didático para ser utilizado em outro momento e tratava dos princípios do liberalismo.[68] Luiz Cunha (1983) inicia sua exposição afirmando o seguinte:

> O liberalismo é um sistema de crenças e convicções, isto é, uma ideologia. Todo sistema de convicções tem como base um conjunto de princípios ou verdades, aceitas sem discussão, que formam o corpo de sua doutrina ou corpo de ideias nas quais ele se fundamenta. Abordaremos alguns desses princípios, os mais gerais, os que constituem os axiomas básicos ou valores máximos da doutrina liberal. São eles: o *individualismo*, a *liberdade*, a *propriedade*, a *igualdade* e a *democracia*.[69]

Para espanto dos participantes, os cinco princípios liberais, "os axiomas básicos ou valores máximos" da doutrina liberal, eram também as mesmas ideias-chave que eles haviam utilizado para contrapor as ideias de Aristóteles. A primeira reação, após o espanto, é a resistência que se expressava pela afirmação de que "não foi isso que eu queria dizer". No entanto, a sequência do texto de Cunha, descrevendo os fundamentos do pensamento liberal pelas palavras de alguns de seus eminentes teóricos,[70] quase que repete alguns dos argumentos utilizados pelos participantes, por vezes literalmente. Apenas para citar uma passagem ilustrativa, vejamos:

> A função social da autoridade (do governo) é a de permitir a cada indivíduo o desenvolvimento de seus talentos, em competição com os demais, ao máximo da sua capacidade. O individualismo acredita terem os diferentes

---

[68] Um outro membro de nossa equipe, Paulo Sérgio Tumolo, já havia realizado algo semelhante para evidenciar os princípios liberais na educação, por isso em nosso material de trabalho possuíamos o texto de Luiz Antônio Cunha: *Educação e desenvolvimento social no Brasil*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

[69] CUNHA, L. A., *op. cit.*

[70] Em verdade, Cunha apresenta como um bloco só alguns contratualistas como Hobbes e Rousseau, ao lado de fundadores do liberalismo clássico como John Locke.

> indivíduos atributos diversos e é de acordo com eles que atingem uma posição social vantajosa ou não.[71]

Dada a incrível correspondência com o conteúdo, e por vezes até mesmo a forma, os participantes assumiam várias posturas, desde a reflexão mais profunda até a resistência aberta. O que ajuda na dinâmica é o fato de que a afirmação coletiva aparece como um produto do grupo; assim, mesmo que resistindo pontualmente na defesa de um ou outro argumento pessoal, os participantes veem claramente no produto coletivo a correspondência com os fundamentos liberais, ideias-chave que são vistas como "verdades" e "aceitas sem discussão" e das quais o grupo partiu para atacar Aristóteles.

Com a sequência das turmas, o exercício foi sendo aprimorado. Por exemplo, diante da insistência do argumento de "não foi bem isso que eu queria dizer", ou "os monitores manipularam o grupo para que chegasse a esses princípios",[72] afirmávamos que não havia problema em recuperar uma palavra e "redefini-la", ou, como disse um participante, "ressignificá-la" no corpo de outra visão de mundo. Propúnhamos, então, que cada participante escolhesse, entre os cinco princípios, alguns com que concordasse e com eles fosse escrita uma frase descrevendo uma nova sociedade com a qual cada um se identifica. Não precisamos dizer que aparecia novamente a utilização de todas as palavras-chave; não em

---

[71] CUNHA, L. A., *op. cit.*

[72] No que tange a esse aspecto em particular, o fato de apresentarmos o texto de Cunha é um poderoso instrumento, uma vez que já estava pronto antes de começarmos a dinâmica e não pode ser acusado de repetir os argumentos que ainda seriam desenvolvidos pelos participantes. Além disso, o senso comum (e é disso que se trata, como veremos mais adiante) reage de modo particularmente diferente quando as ideias são apresentadas na forma de texto impresso. Com toda certeza, o impacto não seria o mesmo apenas comunicando verbalmente que havia uma correspondência entre as afirmações do grupo e os princípios liberais, como se comprovou em certas oportunidades em que tentamos transpor essa dinâmica para outro contexto sem o tempo necessário para desenvolvê-la. No contexto do curso de monitores, a dinâmica ocupa dois dias e uma noite de trabalho, algo em torno de 10 ou 12 horas.

cada um do grupo, mas, considerando o coletivo dos participantes, todos os valores se reapresentavam, e as frases giravam no essencial nos limites da mesma visão de mundo. Por exemplo:[73]

> Na sociedade que defendo, socialista, todos serão iguais e a liberdade de cada um terminará onde começa a do outro.
> Na futura sociedade que queremos, justa e igualitária, cada indivíduo será livre e a propriedade será de todos.
> Diferente da sociedade capitalista, no comunismo, não haverá exploração do homem pelo homem, nem escravos, nem opressão da mulher pelo homem, porque todos os indivíduos nascem iguais e livres.

Poderíamos multiplicar às dezenas as frases apresentadas; notem que isso ocorre mesmo depois de revelar que tais termos fazem parte da doutrina liberal, não acidentalmente, mas como axiomas centrais. O próprio Cunha alerta em seu texto que existe uma "ligação estreita entre os cinco princípios liberais", de maneira que "a não realização de um só deles implica na impossibilidade de todos os outros". Usar um dos conceitos-chave isoladamente não o redefine pela vontade de quem o usou, pois seu significado está preso a uma cadeia de significantes que continua operando.

Observamos aqui que se revela, como havíamos antes apresentado, o fato de que um significante fora da série, em si mesmo, não pode expressar um significado. Mas é exatamente nisso que os participantes acreditam, daí a sensação de que estão a falar o "óbvio": ora, "liberdade" quer dizer... "liberdade".

Para comprovar a fragilidade desse argumento, basta remetermos uma mesma palavra a dois conjuntos de significantes totalizados diferentemente. Quando Aristóteles nos fala dos homens "livres" em contraposição ao escravo, o faz de forma muito diferente do uso que os liberais fazem da palavra "liberdade". Para ele, a base que torna possível a liberdade é a

[73] Frases colhidas em algumas das turmas nas quais realizamos essa dinâmica.

escravidão, que libera os seres com instinto de mando para a associação política. Para os liberais, a liberdade é condicionada pela igualdade natural, e ela se fundamenta exatamente no indivíduo e em seu direito natural de dispor de suas propriedades; ou, ainda que nada lhe reste, no direito de dispor de si mesmo como propriedade inalienável.[74]

Emparelhados numa série de significantes, esses valores centrais, ou significantes mestres, têm o poder de definir cada palavra que na série se apresenta, mesmo contra a suposta vontade do formulador, em uma totalidade coerente, no caso, a doutrina liberal. De nada adianta acrescentar à série uma palavra significativa de outra visão de mundo, como "socialismo", "comunismo", "revolução" ou qualquer outra. Mas por que certas palavras têm o poder de funcionar como "equivalentes gerais" e outras não, por que a inserção na série da palavra "comunismo", por exemplo, não redefine todas as outras em função da totalidade de significado diversa? Por que não teríamos, assim, a liberdade comunista, a igualdade socialista, ou, como muitos hoje, com as mais altas e nobres intenções, almejam, uma "democracia socialista"?[75]

Porque não se trata de uma questão linguística ou semântica.[76] Certas palavras são determinantes porque cor-

---

[74] LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 51 (Col. Os pensadores).

[75] Deparamo-nos com um fato similar no trabalho teórico. Sabemos que as palavras, ao se tornarem conceitos de um certo corpo teórico, deixam de ser simples palavras, e seu significado só pode ser buscado na relação que estabelece com o corpo do qual faz parte. Desta forma, a palavra "solidariedade" ganha significados distintos quando empregada na obra de Durkheim e no relatório de uma ONG católica.

[76] Perguntando-se quais transformações sofreria o Estado na transição para uma sociedade comunista, e, portanto, sem Estado, Marx ironizava a pretensão daqueles que, como Lassalle, imaginavam resolver a questão com a criativa combinação de palavras, como na proposta de um "Estado livre". Para Marx, "por mais que combinemos de mil maneiras a palavra povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema" (MARX, K. "Crítica ao programa de Gotha". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. v. 2, p. 220-221). Seria interessante imaginar o que pensaria o velho filósofo alemão de termos como

respondem a relações sociais determinantes. A "igualdade e democracia socialistas" só podem corresponder a uma transição em que os fundamentos das relações coexistem sem que um possa determinar por completo o outro. Aliás, é exatamente isso que Marx (1875) nos apresenta em uma das poucas vezes em que se arvorou a falar um pouco mais detidamente da transição, em seu *Crítica ao programa de Gotha.* Em uma conhecida passagem, ele irá afirmar que, ao distribuir o produto social segundo o critério da quantidade de trabalho oferecida por cada produtor, sobrevive, "em princípio, o direito burguês", isto é, a "aplicação de uma mesma medida igual" a indivíduos desiguais, de forma que, "para evitar todos esses inconvenientes, o direito não teria que ser igual, mas desigual" (Marx, [1875], p. 214). Entretanto, não poderíamos, então, optar por outro "princípio", por exemplo aquele que Marx recupera da tradição socialista utópica: "de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades"? (*Ibid.*, p. 215).

Não, pois não se trata de uma questão de "escolha" do melhor princípio para regular a distribuição do produto social, ou do mais "justo", isso porque:

> Esses defeitos, porém, são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como brota da sociedade capitalista depois de um longo e doloroso parto. O direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado.[77]

A complexa e polêmica relação entre "a estrutura econômica" e o "desenvolvimento cultural por ela determinado" assombrou os marxistas desde sempre e é disso que aqui se trata.[78] Não é o caso de inadequação de palavras, o que se

---

"governo democrático-popular" com o qual o PT imaginava diferenciar sua proposta de gestão dos espaços conquistados no Estado burguês.

[77] MARX, K. *Crítica ao programa de Gotha*, *cit.*, v. 2, p. 214.

[78] Esse não é somente um dilema da tradição marxista, mas uma questão do próprio pensamento sociológico, como demonstra O esforço de Parsons

resolveria criando termos apropriados, mas que certos vocábulos correspondem a certas relações sociais, e essas são condicionadas por uma materialidade que apenas resumidamente podemos identificar com aquilo que Marx chamava de "grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais", que corre o risco de apresentar na forma sintética e simplificada uma complexidade que não permite simplificações. As forças produtivas materiais são o conjunto dinâmico de três fatores, exatamente aqueles que constituem o trabalho como protoforma da ação humana: os seres humanos, a materialidade sobre a qual agem (que inclui a natureza física, mas não apenas) e as mediações criadas pelos seres humanos para atuar sobre essa materialidade, seja na forma de instrumentos e ferramentas, seja na forma de saberes, tecnologia e conhecimentos. Existe aqui uma circularidade que pode desaparecer numa aproximação mais mecânica. A ação humana, sua dimensão, por assim dizer, subjetiva, é condicionada por uma materialidade que inclui essa mesma ação, só que objetivada.

Faz parte dessa materialidade, portanto, uma certa "cultura", uma organização simbólica no interior da qual se instituem as visões de mundo. Superar ou redefinir o conceito burguês de igualdade não é possível por meio de uma simples operação simbólica ou gramatical; por exemplo, adjetivando a palavra igualdade como igualdade socialista. Superar a igualdade burguesa, segundo as pistas de Marx em seu *Crítica ao programa de Gotha*, significa alterar radicalmente as relações que determinam os limites dessa igualdade, por exemplo a escravizante subordinação dos indivíduos em relação a uma divisão do trabalho, a contradição entre trabalho manual e intelectual, a carência que limita o montante do trabalho social total, o fato de o ser social ter assumido a estranha e egoísta forma de "indivíduos" que transformam o trabalho apenas em um "meio de vida" (Marx [1875], p. 214-215).

---

em buscar um modelo teórico que desse conta da relação entre "estruturas de personalidade e estruturas sociais" e que foi criticado por Elias (1993, v. 1, p. 220 e 236).

Totalizadas na série de significantes, as palavras-chave, axiomas centrais do ideário liberal, apresentam-se às pessoas como "a forma" pela qual é possível construir a representação simbólica das relações humanas, da mesma maneira como o dinheiro apresenta-se como "forma natural" de meio de troca. O que se coloca "fora" dessa totalização é visto como corpo estranho, ilógico, sem sentido. Equivaleria ao argumento de alguém que censurasse Aristóteles pelo fato de que seu raciocínio sobre a natureza de a associação impor-se do todo até a parte deixa o "indivíduo" sem espaço de ação e liberdade. Para Aristóteles e a totalização simbólica dentro da qual opera, o "indivíduo" não tem espaço pela simples razão de que o "indivíduo" não existe! O ser só existe na associação e se define a partir dela, sendo uma abstração absolutamente indevida uma essência individual separada. No entanto, essa encapsulação do *homo clausus* é condição essencial para a série simbólica liberal. Dentro dela é impossível se referir ao ser social senão na forma de "indivíduos".

Um bom exemplo desse uso "indevido" de uma palavra no interior de uma série que totaliza outro significado nos é dado pelos problemas de versão que invariavelmente encontramos naqueles que assumem o desafio de traduzir Aristóteles. Numa passagem de *A política*, Aristóteles (1998, p. 4) afirma que "a natureza de uma coisa é precisamente seu fim" e que "bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado". Como a natureza fez dos seres em si incompletos, estaria em seu fim natural a associação, daí a famosa formulação segundo a qual o "homem é naturalmente feito para a sociedade política". Muito bem. Vejam como essa mesma passagem foi "traduzida" em outra versão:

> Além disso, o fim para qual cada ser foi criado é de *cada um bastar-se a si mesmo*; ora a condição de bastar-se a si

> próprio é o ideal de todo *indivíduo*, e o que de melhor pode existir para ele.[79]

Existe um abismo entre a afirmação original e essa tradução, abismo este que é nada mais do que a distância entre uma série de significantes e outra. O fim ao qual a natureza se propõe é o bastar-se, mas os seres, por serem incompletos, somente podem alcançá-lo por meio da associação; dessa forma, de nenhuma maneira "cada um" poderia bastar-se "a si mesmo", muito menos isso se tornar "o ideal de todo *indivíduo*". Mas não se trataria apenas de uma "tradução ruim"? Parece que não, pois, de maneira mais sofisticada, o problema persiste em outra cuidadosa e reconhecida tradução, mesmo em uma questão banal como optar pela forma: "o homem é um animal político" ou o "homem é um animal cívico". O vocábulo *civis* é de origem latina (*civitas*) e equivale ao termo grego *polis*, no entanto a armadilha das palavras leva o tradutor, mais adiante, a tecer a incrível declaração de que o homem é "um animal feito para a *sociedade civil*".[80] Ora, como não se trata de um tradutor "romano", mas de um brasileiro que parte da versão francesa, é possível imaginar que o telefone sem fio deixou distante a velha Grécia da Polis, passou por Roma e deslizou para a série de significantes da Revolução Francesa. Um "cidadão" dos tempos presentes entende perfeitamente que o homem nasceu para a "sociedade civil", mas será que entende esse termo como o anunciou o velho Aristóteles? Não será provável que o insira em sua própria série de significantes, dando a ele um significado mais próximo do moderno uso burguês?

Não existem simples palavras. Ao que parece, cada palavra carrega significados que só podem emergir na série totalizada de significantes, e essa série só adquire seu significado como corpo simbólico de relações sociais bem deter-

---

[79] ARISTÓTELES. *A política.* Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], p. 13.

[80] *Ibid.*, Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 53.

minadas. As diferenças de "tradução" correspondem à diferença entre as relações escravistas gregas e as modernas relações de exploração do trabalho assalariado.

Essas palavras surgem na consciência das pessoas de forma tão natural como o ar que respiramos e são o critério de representação e do julgamento valorativo (moral) e da ação (ética) sobre mundo, ainda que não apareçam como "palavras", mas como um valor em substância ainda incorpórea. Não se apresentam como uma unidade coerente e articulada, digamos, de maneira refletidamente teórica, mas antes como uma "função natural" do cérebro. Elias (1994), ao refletir sobre o processo de formação de nossa atual autoconsciência, graças à qual desenvolvemos a percepção de nós mesmos e dos outros como indivíduos, afirma que:

> Agora que todas essas ideias são tidas como aceites, talvez não seja muito simples nos colocarmos na situação das pessoas que viveram na época em que tais experiências constituíram uma inovação, a qual, pouco a pouco, não sem uma poderosa resistência, infiltrou-se nos processos de pensamento humanos. Mas recordar uma época em que aquilo que hoje é quase evidente ainda tinha o brilho e o ineditismo do desconhecido confere relevo mais nítido a algumas características de nossas concepções fundamentais de nós mesmos e do mundo, concepções essas que, por sua familiaridade, normalmente permanecem abaixo do limiar da consciência clara.[81]

Mas qual a ligação dessas ideias em particular com as relações burguesas e como assumem a forma dessa "naturalidade" consensual, da "familiaridade" que reside abaixo do limiar da consciência? Por que essas e não outras? A tríade axiomática da Revolução Francesa falava em *liberté*, *égalité*... *fraternité*; por que esta última desapareceu e em seu lugar emerge quase onipotente à *propriété*?

[81] ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos, cit.*

Examinemos mais detidamente essa questão. De forma absolutamente resumida, o que há de singular nas relações capitalistas de produção é o fato de que um proprietário privado de meios de produção e dinheiro compra força de trabalho e a consome em um processo de produção no qual extrai mais valor do que o valor desta força de trabalho. Essa relação, no entanto, exige certas precondições sem as quais não pode se efetivar. Ocorre que essas condições não são dadas "naturalmente", pois:

> A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, de outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, do desaparecimento de toda uma série de antigas formações da produção social.[82]

As precondições das relações que constituem o capital são, em linhas gerais, um certo desenvolvimento da divisão social do trabalho que produza os produtores como *indivíduos*, e, com a generalização da economia mercantil, ou seja, a produção generalizada de mercadorias, a imprescindibilidade do dinheiro como forma de equivalente geral. Para que dois pontos dessa divisão do trabalho dentro de uma ordem mercantil se encontrem como livres proprietários de distintas mercadorias, portanto em condições de igualdade, muita água teve que rolar por debaixo da ponte da história. Primeiramente, a divisão social do trabalho, nos marcos da produção de valores de uso, enfatiza os laços de dependência e evidencia o caráter social da produção da existência. Nesses marcos, o isolamento do indivíduo não apenas não faz sentido, como seria impossível. Entretanto, com o desenvolvimento da economia das trocas, a condição mesmo da existência passa a ser o isolamento do produtor privado, uma vez que só pode

[82] MARX, K. *O capital, cit.*, v. 1, livro 1, cap. 4, p. 189.

apresentar à troca seu produto com a condição de não ser comum aos outros produtores.

A inversão essencial que aqui se opera é que, no primeiro caso, o trabalho de cada um apenas tem sentido como parte do trabalho social total, e é esse que garante aos participantes do coletivo as condições da existência; enquanto, no segundo caso, o trabalho privado isolado é a condição da sociabilidade conquistada na circulação das mercadorias. Desse modo, "a circulação é o movimento em que o produto próprio é posto como valor de troca (dinheiro), ou seja, como produto social, e o produto social como próprio (valor de uso individual, objeto do consumo individual).[83] O fato de os seres sociais apresentarem seus produtos como mercadorias não é decorrente da vontade do indivíduo, "nem de sua imediata condição natural", mas de "condições e relações históricas em virtude das quais o indivíduo já se encontra determinado socialmente" (Marx, 1998, p. 167).

Completa Marx seu argumento afirmando que:

> Isso implica: por uma parte, produziu mercadorias como indivíduo privado independente, por própria iniciativa, determinado somente por sua necessidade e suas capacidades, por si mesmo e para si mesmo, não como integrante de uma comunidade natural, nem como indivíduo que participa de forma imediata — enquanto ser social — na produção e que, portanto, não se comporta com seu produto como uma fonte imediata de subsistência. Por outra parte, entretanto, produziu valor de troca, um produto que só se converte em produto para si mesmo depois de passar por determinado processo social, determinada metamorfose. Por conseguinte, produziu já dentro de um contexto, sob certas condições de produção e relações de intercâmbio que devem sua existência a um processo histórico, mas que se lhe apresentam como necessidade natural. (...) O caráter privado da produção do indivíduo produtor de valores de troca se apresenta inclusive como produto histórico; seu

[83] MARX, K. *Grundrisse* [1857-1858]. 11ª ed. México, DF: Siglo Veintiuno, 1998. v. 3, p. 166 [905].

> isolamento, sua conversão em um ponto autônomo no âmbito da produção, estão condicionados por uma divisão do trabalho que, por sua vez, se funda numa série de condições econômicas, por obra das quais o indivíduo está condicionado, desde todos os pontos de vista, na sua vinculação com os outros e seu próprio modo de existência.[84]

A primeira condição, portanto, é à "produção do indivíduo produtor de valores de troca", sua produção como ser "autônomo", "isolado". O processo histórico que gerou esta individualização do ser social tem grande impulso com a generalização da forma mercantil, porém não se completa somente nela. A forma mercadoria pode se desenvolver mesmo mantendo laços de dependência, e o intercâmbio dos produtores privados pode pressupor ainda a produção com os meios próprios de cada um, convertendo esse intercâmbio numa troca de produtos do trabalho. Enquanto o ser humano puder participar do universo das trocas por intermédio do "produto de seu trabalho", não terá por que vender sua "força de trabalho", e as relações capitalistas carecerão de um dos elementos essenciais à sua constituição. Mais que indivíduos, é necessário que esses indivíduos sejam "livres". Vejamos:

> Duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadoria têm de confrontar-se e entrar em contato: de um lado, o proprietário de dinheiro, de meios de produção e de meios de subsistência, empenhado em aumentar a soma de seus valores comprando a força de trabalho alheia, e, de outro, os trabalhadores livres, vendedores da sua força de trabalho e, portanto, de trabalho. Trabalhadores livres em dois sentidos, porque não são parte direta dos meios de produção, como escravos e servos, e porque não são donos dos meios de produção, como o camponês autônomo, estando assim livres e desembaraçados deles. Estabelecidos estes dois polos do

[84] *Ibid.*, p. 167-168.

> mercado, ficam dadas as condições básicas da produção capitalista.[85]

A liberdade, aqui como precondição das relações capitalistas, se distancia muito do que vimos em Aristóteles. Para o velho filósofo, tal estado está ligado ao fato de a pessoa não servir de instrumento da vontade de outro; aqui a liberdade se expressa no ato de servir ao outro como instrumento, servir livremente, pois baseia-se no ato de dispor do que é seu para atingir seus interesses. É nesse sentido, como transparece claramente no texto citado, que a noção de liberdade está ligada às de "indivíduo" e de "propriedade", pois, como afirma Marx ([1867], p. 187), "a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria (...) enquanto for e por ser oferecida ou vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é força de trabalho", concluindo que para que seu possuidor venda a força de trabalho como mercadoria "é mister que ele possa dispor dela, que seja proprietário livre de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa" (ibid., p. 187-188).

Esse princípio já aparece em Locke ([1690], 1978) quando afirma que "é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade" (p. 51).

Da mesma forma está implícita a relação de igualdade pelo fato de tratar-se de proprietários, vendedores e compradores de mercadorias, mas também pelo fato de que os indivíduos se enfrentam no mercado como possuidores de valores de troca equivalentes, como "agentes do mesmo trabalho social geral, indiferenciado" (Marx, 1998, p. 175), de modo que:

> Assim como na qualidade de sujeitos do intercâmbio se enfrentam, no ato do mesmo se acreditam a si mesmos

[85] *Id.*, *O capital*, *cit.*, livro 1, v. 2, cap. 24, p. 829-830.

> (como sujeitos). Enquanto tal, o intercâmbio não é mais que esse acreditar-se. Se apresentam como intercambiantes e, portanto, como iguais, e as suas mercadorias como equivalentes.[86]

Por meio deste processo de "acreditarem-se" iguais, as multiplicidades das singularidades individuais, que marcam o ato concreto da produção (como citamos anteriormente: "determinada pelas próprias necessidades e capacidades próprias", "por si e para si mesmos"), se desvanecem na universalidade da equivalência. A diversidade natural é o "motivo de sua igualdade social, aquilo que os coloca como sujeitos da troca" (Marx, 1998, p. 176).

Resulta que, diante do que foi exposto, cada um dos valores expressos nas palavras "igualdade, liberdade, propriedade" e na forma individual do ser social como fundamento aparece aqui como precondição para que se estabeleça a relação do capital. O mundo está cheio de coincidências. Tais precondições são também os axiomas centrais da representação simbólica, e quando seres da ordem capitalista são colocados diante de uma tarefa como os participantes de nosso curso em seu esforço de criticar Aristóteles, sendo obrigados a buscar em suas consciências imediatas as ferramentas ideais para resolvê-la, mais uma coincidência, eis que aparecem de novo esses mesmos valores centrais.

Acreditamos convictamente que não há nenhum aspecto fortuito ou acidental nesse conjunto de "coincidências", mas uma relação precisa e bem determinada. São as relações sociais dominantes convertidas em ideias. Diz Marx:

> O processo do valor de troca, desenvolvido na circulação, não só respeita, por conseguinte, a liberdade e a igualdade, como estas são seu produto; é a base real das mesmas. Como ideias puras, são expressões idealizadas dos diversos momentos desse processo; seu desenvolvimento em conexões jurídicas, políticas e sociais não é

[86] MARX, K. *Grundrisse...*, *cit.*, p. 175 [913].

> mais que sua reprodução elevando-as a outras potências.[87]

Tampouco aparecem fortuitamente esses valores nas consciências imediatas. Lembremo-nos de que certa ordem de relações sociais expressa em um "modo de vida" implica um *continuum* de produção e reprodução de si mesmas, ou seja, uma ordem de relações que inclui como um momento essencial de sua continuidade a produção física e espiritual dos seres sociais que a compõem. Ao afirmar a historicidade das formas de família revela-se que essa instituição faz parte de uma determinada maneira de organizar o sociometabolismo que constitui o fundamento de uma certa sociedade.

As relações familiares se organizam sem que isso implique qualquer intencionalidade individual ou mesmo social, de forma a reproduzir o fundamento das relações determinantes apresentando esse fundamento em sua substância essencial a ser internalizada como cargas afetivas e emocionais, catexizadas na direção de objetos de identificação projetiva e introjetiva. Saltam aos olhos as diferentes formas de família que se apresentam na história da humanidade, e basta transportar uma dessas formas para fora de seu tempo para evidenciar que ela não produz os mesmos seres sociais, mas seres de uma ordem de relações da qual faz parte".[88]

Como se imagina a socialização ideológica como a transmissão simples de valores acabados em sua forma sistematizada, costuma-se buscar a mera "repetição" na família das relações sociais mais amplas, como a autoridade do pai e a relação de obediência e disciplina no trabalho. No entanto, as relações familiares guardam uma autonomia relativa, e sua dinâmica não corresponde necessariamente a uma funcionalidade mecânica no interior da forma social que a abriga. Ao

---

[87] *Ibid.*, p. 179 [916].

[88] Não precisamos ir longe na história para ilustrar esse fato; um membro de uma família camponesa que chega à cidade nos dias de hoje sofre o que se chama de uma "inadaptação". A lógica do "preconceito" que se expressa nas formas de falar, vestir, seus padrões de conduta cotidiana e outros apenas revela que seu ser foi criado por outra forma de socialização.

mesmo tempo, a maneira de organizar as relações por meio de uma particular hierarquia de idade e relações de gênero, a unidade espacial na qual se desenvolvem essas relações, assim como uma particular arquitetura funcional das moradias, o modo de desenvolvimento do psiquismo e sua vinculação com as manifestações de amor e ódio, a maneira de internalizar as normas sociais externas, os padrões de higiene e manifestação da sexualidade, as diferentes formas de família e sua específica ação para garantir a produção material da vida, não são casuais e independentes de uma sociedade historicamente determinada. Elias (1994) nos diz que:

> [As] relações — por exemplo, entre pai, mãe, filho e irmãos numa família —, por variáveis que sejam em seus detalhes, são determinadas, em suas estruturas básicas, pela estrutura da sociedade em que a criança nasce e que existia antes dela.[89]

O autor continua seu argumento afirmando-nos que, mesmo considerando a constituição natural das crianças recém-nascidas, presenciamos um "desenvolvimento muito diferenciado da consciência e dos instintos, dependendo da estrutura preexistente das relações em que elas crescem" (Elias, 1994, p. 28). Reparem que o sociólogo dos processos inclui nessa moldagem a partir das relações os próprios "instintos", querendo indicar que uma carga somática pulsional, ao se expressar, já o faz assumindo uma forma que a condiciona e a distancia da pura existência físico-natural. Conclui, portanto, Elias que:

> Em consonância com a estrutura mutável da sociedade ocidental, uma criança do século XII desenvolvia uma estrutura dos instintos e da consciência diferente da de uma criança do século XX. A partir do estudo do processo civilizador, evidenciou-se com bastante clareza a que ponto a modelagem geral, e portanto a formação

[89] ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*, *cit.*, p. 28.

> individual de cada pessoa, depende da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas.[90]

A família nuclear monogâmica inicia sua tarefa por um fato de transcendental importância: produz o ser social como "indivíduos". Alguém poderia argumentar que qualquer família produz "indivíduos", uma vez que eles seriam entendidos como manifestação singular das unidades que compõem uma sociedade.[91] No entanto, por incrível que possa parecer aos nossos olhos, nem toda sociedade constrói suas relações tendo por unidade singular "indivíduos". As organizações sociais estudadas por Malinowski, outras descritas por Morgan, ou mesmo a Antiguidade Clássica são prova disso. A forma das relações familiares de nossa sociedade atual se caracteriza por uma estrutura que isola, inicialmente, o próprio núcleo familiar, separa-o da atividade produtiva, rompe a rede de dependência que unia antes os seres sociais, como na família camponesa descrita por Poster (1979) ou na aldeia dos povos indígenas no Brasil. Isolado, o núcleo familiar torna-se exclusivo e restrito, via de regra, ao par de adultos e, dessa forma, limita o horizonte no qual ocorrerá o processo de identidade. Como nos lembra Poster:

> Deve ser também assinalado que a estrutura da família burguesa restringiu, como nunca antes, as fontes de identificação para a criança. Somente os pais da criança estavam disponíveis como modelos adultos, pelo que a

---

[90] *Ibid.*

[91] "(...) a separação dos indivíduos, da qual às vezes se fala como um fenômeno dado pela natureza, tem o mesmo sentido da separação de cada pessoa no espaço. Considerados como corpos, os indivíduos inseridos por toda a vida em comunidades de parentesco estreitamente unidas foram e são separados entre si enquanto membros das sociedades nacionais complexas. O que emerge muito mais nestas últimas são o isolamento e a encapsulação dos indivíduos em suas relações uns com os outros." (Elias, 1994, p. 103). "A ideia de indivíduos decidindo, agindo e existindo com absoluta independência um do outro é um produto artificial do homem, característico de um dado estágio do desenvolvimento de sua auto-percepção" (*id.*, 1993, p. 248).

> estrutura emocional ganhou maior e mais decisiva intensidade.[92]

É essa estrutura que torna possível o desenvolvimento de um tipo particular de psiquismo do qual Freud foi o principal intérprete. Como nos mostrou Melanie Klein e foi recuperado em outro sentido por Lacan,[93] a própria identidade embrionária do eu só se produz por meio de um objeto externo, no caso psicanalítico — a mãe. Entretanto, em razão de esse objeto apresentar-se de maneira exclusiva neste processo que Lacan (1996, p. 98) chamou de estágio do espelho — ou seja, "uma transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem" e que constituirá "a matriz simbólica em que o Eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro" — produz um efeito dos mais significativos. Vejamos esse efeito pelas próprias palavras do psicanalista francês:

> Mas o ponto importante é que esta forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado — ou melhor, que só se unirá assintomaticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de Eu[94], sua discordância de sua própria realidade.[95]

---

[92] POSTER, M., *op. cit.*, p. 194.

[93] LACAN, Jacques. "O estádio do espelho como formador da função do Eu", in: ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 97-103. Ver também o capítulo "A linguagem da família", in: Poster, *op. cit.*, p. 104-127.

[94] O termo Eu, com maiúscula, é utilizado para indicar a diferença entre os vocábulos utilizados por Lacan para identificar o sujeito do inconsciente (*je* em francês) e o eu indicando a instância psíquica nos termos freudianos (*ego*), correspondendo ao pronome francês *moi*. (Ver nota inicial do tradutor, *in*: Lacan, *op. cit.,* p. 97).

[95] LACAN, J., *op. cit.*, p. 98.

Essa aproximação psicanalítica poderia nos levar, no limite, a universalizar os mecanismos de formação da personalidade, uma vez que, reduzida a relação mãe-bebê, seria possível uma ultrageneralização de uma estrutura invariável presente em qualquer forma de família, e, o que seria mais grave, uma entificação prévia a qualquer determinação social.[96] Podemos, todavia, considerar que a forma básica que torna possível o estágio do espelho, ou essa identificação prévia por meio de uma matriz simbólica do Eu, pressupõe uma estrutura particular de família cujo produto seja exatamente a conformação da identidade como "indivíduo". Sabemos que o fato de a criança ser cuidada nos primeiros meses por "uma mãe" consiste em uma manifestação histórica não passível de universalizações. Toda a centralidade afetiva e emocional e os vínculos entre a mãe e a criança pressupõem, primeiro, o isolamento do núcleo familiar, depois uma certa divisão do trabalho com base em papéis sociais de gênero.[97] Em outras formas de família, a criança era cuidada por uma multiplicidade de adultos, e somos levados a crer que sua identidade se aproxima mais do *nós* do que do *eu*, ou pelo menos a ideia de *nós* prevalece como determinante.

---

[96] "Tal interpretação, que é a de Jacques Lacan, impediria efetivamente uma compreensão histórica da estrutura de família e da personalidade, englobando todas as estruturas de família sob a mesma lei universal e com as mesmas consequências psicológicas" (Poster, 1979, p. 118).

[97] Tudo isso se dá muito recentemente na história, mais ou menos a partir dos séculos XVIII e XIX (REIS, J. R. *Família, emoção e ideologia.* 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989). Seguindo esse autor, que baseia sua análise na obra citada de Poster (1979), nos cuidados com as crianças na família camponesa a mãe era "ajudada por parentes, por moças mais novas e também por mulheres mais velhas que ensinavam e fiscalizavam as práticas relativas ao tratamento dos bebês" (REIS, 1989, p. 107-108). Já a família tipicamente burguesa que se desenvolveu entre os séculos XVIII e XIX era caracterizada acima de tudo pelo "fechamento da família em si mesma (...)", marcando uma nítida "separação entre a residência e o local de trabalho, ou seja, entre a vida pública e a privada (...), o lar passou a ser o espaço exclusivo da vida emocional, no qual a mulher passaria a vida em reclusão" (*Ibid.*, p. 109-110).

De qualquer modo, assim como quando se trata da teoria freudiana, é extremamente revelador que no contexto do estudo da formação do psiquismo na família nuclear burguesa, seja ou não universalizável tal observação, a forma primordial (pré-narcisismo) da identidade seja já individualizada. Esse grau de individualização não é um dado natural. Partilhamos com Elias (1993, 1994) a ideia de que essa individualização é fruto de um longo processo, cujo sentido parece ser um desequilíbrio da balança nós-eu em favor do eu.[98]

O processo de individualização, "encapsulação dos indivíduos", parece seguir a mesma direção do aumento da carga restritiva em relação aos instintos e à vida pulsional antes descritos e que leva à internalização das normas sociais na formação do que se chamou de "autocontrole". Todo esse processo recebe particular impulso nas mudanças ocorridas entre os séculos XVI e XVII, não por acaso o momento mesmo de transição para a ordem burguesa capitalista. A base desse processo estaria, segundo Elias (1993), em uma profunda "diferenciação" que toma conta da rede de relações que compõem a sociedade. Segundo o mesmo autor:

> Do período mais remoto da história do Ocidente até nossos dias, as funções sociais, sob pressão da competição, tornaram-se cada vez mais diferenciadas. Quanto mais diferenciadas elas se tornavam, mais crescia o número de funções e, assim, de pessoas das quais o indivíduo constantemente dependia em todas as suas ações, desde as simples e comuns até as complexas e raras. À medida que mais pessoas sintonizavam sua conduta com a de outras, a teia de ações teria que se organizar de forma sempre mais rigorosa e precisa, a fim de que cada ação individual desempenhasse uma função social. O indivíduo era compelido a regular a conduta de maneira mais diferenciada, uniforme e estável. O fato de que isso não exija apenas uma regulação consciente já foi salientado. O fato seguinte foi característico das mudan-

[98] "Nos estágios mais primitivos, como afirmei, a balança nós-eu inclinava-se fortemente, a princípio, para o nós. Em épocas mais recentes, tem pendido intensamente, muitas vezes, para o eu" (Elias, 1994, p. 165).

> ças psicológicas ocorridas no curso da civilização: o controle mais complexo e estável da conduta passou a ser cada vez mais instilado no indivíduo desde seus primeiros anos, como uma espécie de automatismo, uma autocompulsão à qual ele não poderia resistir, mesmo que desejasse. A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se "corretamente" dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava a prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social. Mas fosse consciente ou inconsciente, a direção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos, era determinada pela direção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão das funções e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, direta ou indiretamente, cada impulso, cada ação do individuo tornava-se integrada.[99]

Há, como parece indicar a citação, uma aproximação entre a visão de "divisão das funções" e o processo descrito anteriormente e fundamentado em Marx sobre a "divisão social do trabalho" com a consequente forma como a ordem mercantil produz uma inversão baseada na forma privada e autonomizada que assumem os produtores,[100] de maneira que a autonomização se completa pela interdependência, e esta

---

[99] ELIAS, N. *O processo civilizador*, *cit.*, v. 2, p. 195-196.

[100] Há igualmente uma clara referência a Durkheim e sua tese sobre a diferença entre a chamada solidariedade mecânica e orgânica, notadamente em relação à conclusão segundo a qual a coesão é inversamente proporcional ao crescimento da solidariedade orgânica, que supõe a especialização das funções. No entanto, a visão de "processo" de Elias e sua crítica ao hábito de o pensamento sociológico transformar dinâmica em "estados", que cabe tanto a Parsons como a Durkheim, o distancia dessa ordem teórica.

última é a condição de reprodução e aprofundamento da autonomização dos produtores privados. Devemos ressaltar, mais uma vez, que aquilo que aparece como fundamental é a instituição de um autocontrole. Aqui aparece como que desdobrado em mais de um controle consciente, assumindo a forma de um "aparelho automático" que, como o próprio Elias mais adiante irá estabelecer, corresponde plenamente ao conceito freudiano de superego.[101] A formação dos meios desse controle transformado em autocontrole (consciente ou inconsciente) corresponde ao processo que irá produzir o encapsulamento do ser social na forma de indivíduos. Assim como na matriz psicanalítica, o pensamento do sociólogo dos processos relaciona essa interiorização ao controle sobre os instintos e pulsões e à agressividade deslocada para dentro na forma de superego.

O fato é que, uma vez acentuado esse processo de individuação e especialização crescente, que distancia os seres humanos dos laços diretos presentes no clã, na tribo, nas sociedades agrárias e em outras manifestações que se caracterizam por laços mais diretos e presenciais dos grupos de base da sociedade, que a sociologia durkheimiana chama de "solidariedade mecânica", abre-se aos indivíduos um leque de "opções" diante das quais eles "têm que decidir muito mais por si", não apenas "podem, como devem ser mais autônomos", "não têm opção" (Elias, 1994, p. 102).

---

[101] É evidente que Marx não poderia chegar a essa conclusão do autocontrole nesses termos, pois envolve a noção de vida psíquica e insconsciente, tal como só depois iria ser desenvolvida por Freud. O autor de *O capital* irá desenvolver um raciocínio mais centrado no desenvolvimento do "hábito" ou dos "costumes". "Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes (Marx, K. *O capital* [1867], *cit.*, livro 1, v. 2, cap. 14, p. 854).

Diante da crescente especialização e individualização, aumenta o tempo social utilizado para preparar a nova pessoa para sua inserção nessa divisão complexa do trabalho, abrindo a possibilidade de fracasso. Nas sociedades coletivistas, é um verdadeiro absurdo pensarem um dos seus membros "fora" da rede de tarefas que constituem a produção social da vida. A relação central é do grupo enquanto coletividade com a natureza ou outros grupos, e a falha na garantia da existência é sempre relativa à correlação de forças com essa natureza incontrolável ou ao poder maior de um outro grupo. Já nas sociedades chamadas por Elias de "complexas", a "abundância de oportunidades e metas individuais diferentes nessas sociedades é equiparável às abundantes possibilidades de fracasso" (Elias, 1994, p. 109).

O longo processo que levou as sociedades humanas das formas iniciais de sociabilidade até a complexa sociedade capitalista mundial (recuperando aqui os termos marxistas, uma vez que Elias prefere ocultar o caráter capitalista enfatizando o aspecto da "complexidade") desenvolveu-se paralelamente à formação de uma "autoimagem" do ser humano como preso à ideia de "um mundo interior" e "um mundo exterior", separados "como por um muro invisível" (p. 105).

A combinação dos dois processos, a especialização-individualização acompanhada de uma autoimagem bipartida em uma realidade interna (o eu) e externa (os outros, a sociedade, a objetividade), produz uma sociabilidade em constante tensão e disputa pelas oportunidades. Na escala social de valores, a independência e a autonomia assumem um papel central, e o ideal dos membros dessa sociedade passa a ser cada vez mais "diferir dos seus semelhantes de um modo ou de outro, distinguir-se — em suma, ser diferente" (p. 118). Conscientemente ou não, as pessoas são inseridas numa "competição" em que se torna fundamental para sua autoafirmação a ênfase nesta ou naquela qualidade que a

difere de seus semelhantes,[102] transformados nesse processo em adversários na disputa. Prossegue o autor:

> Esse ideal de *ego* do indivíduo, esse desejo de se destacar dos outros, de se suster nos próprios pés e de buscar a realização de uma batalha pessoal em suas próprias qualidades, aptidões, propriedades ou realizações, por certo é um comportamento fundamental da pessoa individualmente considerada (...). É algo que se desenvolveu nela através da aprendizagem social. Como outros aspectos do autocontrole ou 'consciência", só emergiu na história, dessa maneira pronunciada e difundida, gradativamente.[103]

Esse "ideal de *ego*" que foi se desenvolvendo gradativamente não se apresenta aos indivíduos como uma das opções à sua escolha, mas, ao contrário, universaliza-se como padrão, disfarça-se de "opção" ou característica da "personalidade" individual.

> Em outras palavras, esse ideal faz parte de uma estrutura de personalidade que só se forma em conjunto com situações humanas específicas, com sociedades dotadas de uma estrutura particular. É algo sumamente pessoal, mas, ao mesmo tempo, específico de cada sociedade. A pessoa não escolhe livremente esse ideal dentre diversos outros como único que a atrai pessoalmente. Ele é o ideal individual socialmente exigido e inculcado na grande maioria das sociedades altamente diferenciadas. (..) Normalmente, as pessoas criadas dessa maneira aceitam essa forma de batalha e o comportamento que a acompanha como evidentes e "naturais".[104]

---

[102] Todo prazer e alegria (*jollity*) da mente consistem em encontrar pessoas que, se nos compararmos a elas, nos fazem sentir triunfantes e com motivos para nos gabar" (Hobbes, [1642], p. 34).

[103] ELIAS, N. "A individualização no processo social...". *A sociedade dos Indivíduos*, *cit*. p. 118).

[104] ELIAS, Norbert, op. cit, p. 118-119.

Esse comportamento não aparece simplesmente nos indivíduos quando entram no mercado de trabalho, é antes uma "batalha pessoal aprendida, produzida no indivíduo" por meio de um longo "treinamento". Nessa preparação para a competição, a escola tem um papel, com certeza, dos mais relevantes; basta recordar o que foi dito do contato da criança com o universo e os critérios de avaliação. Porém é na família que são lançadas as bases de todo esse processo.[105] É no âmbito das relações primárias que na troca afetiva está em jogo o reconhecimento, afeto em troca do comportamento aceitável, punição e desaprovação contra o que se considera desviante. É por demais significativo que a estrutura mais profunda do complexo de Édipo seja uma disputa por um objeto de desejo cuja plena realização é impedida pela concorrência de um terceiro. O que a criança leva como aprendizagem para a latência é muito mais que os instintos reprimidos, e o que volta como "sintoma" é a competição, o reter para si mesmo,[106] o critério de abrir mão do desejo em nome da sobrevivência, a identificação com o "vencedor".

Por várias vezes, Freud insistiu na ligação existente entre a perda relativa aos objetos, que gera agressividade, e a internalização dessa agressividade, aparentemente de forma paradoxal, gerando "identidade" com os sujeitos responsáveis pela perda.

> (...) o superego parece o herdeiro desse vínculo emocional que é de tamanha importância na infância. Com seu abandono do complexo de Édipo, uma criança deve (...) renunciar à intensa catexia objetal que depositou nos pais, e é como uma compensação por essa perda de

[105] "Desde a infância, o indivíduo é treinado para desenvolver um grau bastante elevado de autocontrole e independência pessoal. É acostumado a competir com os outros, aprende desde cedo, quando algo lhe granjeia aprovação e lhe causa orgulho, que é desejável distinguir-se dos outros por qualidades, esforços e realizações pessoais; aprende a encontrar satisfação nesse tipo de sucesso" (Elias, 1994: 120).

[106] Reich, por exemplo, identificou esse procedimento burguês como uma fixação na fase anal retentiva.

> objetos que se verifica tão vigorosa intensificação das identificações com os pais que, provavelmente, estavam há muito tempo presentes em seu ego[107] (...). Uma consciência severa nasce da operação conjunta de dois fatores: a frustração do instinto, que desencadeia a agressividade, e a experiência de ser amado, que internaliza a agressividade e a transmite ao superego.[108]

Assim a família burguesa não apenas "socializa" uma certa ordem de valores; ela é o momento no qual as relações são recriadas continuamente (portanto, do ponto de vista do novo ser social, ocorreria uma "produção", e não simplesmente "reprodução"), por exemplo, na perpetuação da forma individual do ser social, no padrão associado à forma individualizada de competição e na formação do superego como representante dessa ordem de relações sociais e históricas na qual a própria família se baseou.

Não se trata de um jogo no qual as polaridades se igualam, ou seja, não se trata da infrutífera polêmica sobre se as formas sociais são projeções das dinâmicas psíquicas ou, ao contrário, se são essas dinâmicas reflexos das formas sociais, nem tampouco da afirmação vazia segundo a qual as dinâmicas psicológicas, assim como as formas sociais, determinam cada uma a seu modo. O que parece ser evidente é que existe uma relação entre as formas sociais e os padrões de personalidade, diríamos as formas de consciência, e que a formação gradativa no interior de um longo processo aponta para um sentido que é perfeitamente verificável, no caso de nosso estudo, naquilo que Elias chamou de processo de individualização. No entanto, precisamos ir além dessa constatação. O que apareceria pouco a pouco como padrão de comportamento ou na forma de ideal do ego dos indivíduos, o que se afirmaria como "princípio da realidade", expressando-se

---

[107] FREUD, S. *New introductory lectures...*, *cit.* p. 64, *apud* POSTER, *op. cit.*, p. 40.

[108] FREUD, S. *Civilization and its discontents*, p. 74, *apud* POSTER, *op. cit.*, p. 42.

nas visões de mundo, na consciência social de uma certa época, manifestando-se nas consciências dos indivíduos dessa época e na forma geral sistematizada como conhecimento ou ideologia?

Ampliado o fato pela lente do processo, fica evidente o caráter histórico das formas sociais e como essas representações gerais agem gradativamente na formação das relações que constituíram a base da consciência social. Esse é o principal mérito da aproximação de Elias; no entanto, esse "processo" acaba por se diluir nas caracterizações como "diferenciação", "complexidade" ou o polêmico termo "civilização", ocultando o caráter próprio das relações sociais que se constituem no fluir do processo descrito: as relações capitalistas e o chamado sociometabolismo do capital.

Para que os seres sociais se vissem como indivíduos isolados envolvidos, tenham ou não consciência disso, numa "batalha" competitiva, exilados cada um em sua forma egoísta, sendo obrigados a escolher "livremente" o ponto de inserção em uma divisão social do trabalho diversa daquela à qual eles antes se ligavam diretamente e que era caracterizada pelos laços de dependência mútua, foi necessário um "processo que retira do trabalhador a propriedade de seus meios de trabalho, um processo que transforma em capital os meios de subsistência e os de produção e converte em assalariados os produtores diretos" (Marx, [1867], v. 2, cap. XXIV, p. 830). Esse longo processo é o da acumulação primitiva de capitais e se desenvolve entre os séculos XIV e XVIII.

Aquilo que surge no produto final como um processo de diferenciação que resulta no encapsulamento dos indivíduos é de fato um longo processo de violenta expropriação. Caso pudéssemos parar em pontos específicos desse processo, veríamos, no século XV, a espantada rainha Elizabeth viajando por seus domínios e declarando: *pauper ubique jacet* (o pobre está prostrado em toda a parte); enquanto Bacon constatava, em 1489, que as queixas sobre a transformação de terras de lavoura em pastos para ovelhas haviam crescido sensivelmente, exigindo a bondosa e sábia intervenção do rei Henrique VII para estabelecer a correta proporção entre as áreas de

lavoura e pastagem (tão inútil quanto o espanto da rainha); veríamos Thomas Morus tendo a delirante visão de um país imaginário onde as ovelhas devoravam os homens; mais adiante, uma massa de gaélicos sendo expulsos de suas terras e espremidos no litoral, para de lá serem retirados para as matas e, depois, evacuados para darem lugar às reservas de caça, e assim sucessivamente até que, em 1825, 15 mil gaélicos seriam substituídos por 131 mil ovelhas; Henrique VIII, em 1530, oferecendo licença aos pobres, velhos e doentes para mendigar, enquanto os vagabundos sadios eram flagelados e encarcerados; Eduardo VI, em 1547, estabelecendo a lei segundo a qual aquele que se recusasse a trabalhar seria conduzido à situação de escravo por aquele que o denunciou, e os vagabundos seriam marcados a ferro com letras que indicassem sua situação: V de vagabundo ou um S de escravo (*slave*); Elizabeth, em 1572, cortando as orelhas dos desocupados e enforcando reincidentes; no reinado de Henrique VIII, o enforcamento de 72 mil pessoas por essa mesma acusação; alguns ricos senhores arrendando uma paróquia e lá construindo uma cadeia e, para burlar a lei de ajuda aos pobres, estabelecendo que não seria dada ajuda àquele que se negasse a ser encarcerado. E, depois, avisando a vizinhança de que quem quisesse alugar um pobre para trabalhar deveria apresentar uma proposta lacrada "com o menor preço pelo qual ficaria com ele"; outros arrendatários, proibindo que os pobres tivessem animais sob o pretexto de que iriam roubar cereais do celeiro para alimentá-los; uma choupana ardendo em chamas com uma velha que se recusava a sair; adiante, um bondoso *landlord* no parlamento dizendo que, "de modo geral, a situação das classes inferiores do povo piorou em todos os sentidos"; em 1703, os puritanos da Nova Inglaterra apresentando uma curiosa tabela de preços na qual o escalpo de um "pele vermelha" valia 40 libras esterlinas — em 1720, esse preço subiria para 100 libras e, em 1740, seriam 100 libras por escalpo de um adulto homem (acima de 12 anos), 50 libras por escalpo de mulher ou criança; em 1813, uma comissão parlamentar de inquérito de Londres apurando que os fabricantes empregavam crianças como aprendizes, transfe-

rindo-as de uma fábrica à outra, e depois elas eram encontradas "em completo estado de inanição", enquanto, em outro caso, a paróquia firmava contrato no qual se "estipulava que uma criança idiota seria incluída em cada lote de 20 sadias"; entre 1810 e 1831, seriam expropriados 3.511.770 acres de terras comuns, "com os quais, através do Parlamento, os *landlords* presentearam os *landlords*", quando, portanto, "perdeu-se naturalmente a lembrança da conexão que existia entre agricultura e terra comunal.[109]

O que o magistral texto de Marx nos revela é que em cada momento do processo o sentido não se apresenta claro àqueles que estão vivendo diretamente este mesmo processo, como nos indica a trajetória absolutamente ineficaz da elaboração das leis que buscavam disciplinar a expropriação das terras. Completado o movimento de expropriação, forma-se uma classe trabalhadora que, "por educação, tradição e costume aceita as exigências" do modo de produção capitalista como "leis naturais evidentes" (Marx, [1867], p. 854), e disciplinadamente irá acordar pela manhã e levar a si própria para o mercado onde se venderá. As transformações das formas proletárias de família transitaram desde uma rede de relações comunitárias muito próximas da família camponesa, passando por três estágios segundo Poster (1979). O primeiro é caracterizado pela chegada mais sistemática dos camponeses expropriados às manufaturas do final do século XVII ao início do século XIX; nessa fase mantêm-se os laços comunitários e de dependência mútua, o cuidado com as crianças é partilhado por uma multiplicidade de adultos; crianças, mulheres e homens dividem o trabalho de 14 a 17 horas, e a definição dos espaços de trabalho e moradia são tênues. O segundo é caracterizado pela segunda fase da Revolução Industrial e pela especialização de setores da classe na segunda metade do século XIX.

---

[109] Exemplos retirados aleatoriamente do capítulo 24 de *O capital*, "A assim chamada acumulação primitiva de capitais" (Marx [1867], livro 1, v. 2, cap. 24, p. 828-882).

Nesse período, surgem as preocupações com a vida familiar proletária, uma acentuação das preocupações com a higiene, incentivada pela ação recém-inaugurada das "assistentes sociais" e filantropos de toda ordem. O cuidado com os filhos passa a ser uma tarefa doméstica, e a mulher ocupa-se mais da criação das crianças, prevalecendo ainda uma rede de mulheres nos bairros operários. O espaço assume uma divisão clara entre o trabalho, o espaço público do bar e da rua, e o espaço privado do lar. O terceiro estágio é o do isolamento da família em seu núcleo (pai, mãe e filhos), o rompimento das redes femininas, o isolamento da mulher e sua determinação como mãe na prioridade absoluta com o cuidado com os filhos. Os hábitos de higiene convertem-se em uma compulsão maníaca, a repressão à sexualidade infantil, antes livremente expressa, acentua-se de maneira doentia, e a família proletária assume como seu o modelo da família burguesa.

Visto por esse ângulo não há contradição entre o processo de "diferenciação"/"individualização" e o processo pelo qual gestaram-se historicamente as condições que tornam possível o capital. A individualização do ser social é uma precondição para que os livres vendedores de força de trabalho se apresentem ao mercado, assim como é essencial para a forma privada de apropriação dos meios de produção e, mediante esse ato, também do valor excedente gerado no processo de consumo da mercadoria força de trabalho. No reino da igualdade, todos os indivíduos disputam entre si, seja uma vaga no mercado de trabalho, seja na livre concorrência entre capitalistas, e essa guerra é disciplinada pelas "leis do mercado" e suas mãos invisíveis.

Vimos como uma certa forma de família produz indivíduos e os mecanismos afetivos e emocionais que internalizam na pessoa determinadas normas e demandas da sociedade. São bastante interessantes as "coincidências" com as ideias ditas universais que aparecem na aurora da sociedade do capital e que servem de fundamento para sua visão de mundo específica.

Apenas para ilustrar, podemos nos referir a algumas ideias e argumentos centrais encontrados em Hobbes. Segundo

esse pensador, os seres humanos, aos quais chama indiferentemente de "homens", não desejariam nem procurariam naturalmente a companhia dos outros, só o fazendo "para dela [receber] alguma honra ou proveito" (Hobbes [1642], p. 29), de modo que só nos associamos "para o ganho ou para a glória, não tanto por amor aos nossos próximos, quanto pelo amor a nós mesmos" (p. 31).[110]

Como ele supõe os homens todos iguais naturalmente entre si e com uma propensão natural de "ferirem uns aos outros", isso levaria à sua famosa formulação sobre a "guerra de todos contra todos" (Hobbes, [1651] 1979, p. 75). A principal razão, ou a mais frequente, para que os seres humanos desejem se ferir mutuamente

> (...) vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita frequência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la, e necessariamente se decide pela espada quem é mais forte.[111]

Deixemos aos psicanalistas o deleite da interpretação sobre o uso da imagem fálica da espada e contentemo-nos em destacar a incrível semelhança com a estrutura básica descrita do complexo de Édipo.[112] O autor segue seu texto argumen-

---

[110] Essa ideia de retirar algum "proveito" da associação é bastante forte. Um bom exemplo de como essa cadeia de significantes, assim totalizada, pode interferir na compreensão equivocada de outra cadeia ocorre quando estudamos o primeiro parágrafo de *A política* de Aristóteles (1998, p. 1), no qual o autor afirma que todo Estado é uma associação, e toda associação "tem por fim um bem", ou que "toda associação tem por meta alguma vantagem". Basta que nossos olhos, treinados por outra ordem simbólica, vejam a palavra "vantagem" para esquecermos por completo os pressupostos aristotélicos sobre a incompletude natural dos seres e imaginar um "proveito" próprio dos indivíduos que se associam.

[111] HOBBES, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, [1642], p. 34-35.

[112] "Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a própria conservação, e

tando sobre os "perigos com que os desejos naturais dos homens diariamente os ameaçam" e vaticina que não deveríamos tratar com desdém a tarefa de "cuidar de si mesmo", pois "todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre todos os males naturais, que é a morte" (Hobbes, [1642], p. 35).

Como a primeira fundação do direito natural reside no fato de que todos têm o direito de se empenhar em "proteger sua vida e seus membros" [*sic*], e diante da constatação de que esta mesma natureza deu igualmente um direito a todos sobre tudo, sem um sistema de compromissos "por meio de convenções ou obrigações", o ser humano poderia "fazer o que quisesse e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter" (p. 37); não é de surpreender que para Hobbes o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e essa não seria uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos" (p. 38).

É pela ansiedade e pelo medo que sentimos uns dos outros, nas palavras do próprio Hobbes, que passamos a acreditar ser conveniente nos "livrarmos dessa condição" pelo estabelecimento da sociedade civil, da sociedade regida pelas leis, pelo contrato.[113]

A ideia do contrato, do instrumento que permite aos homens viverem sem se ferirem, em respeito, remete em Hobbes à ideia de Estado. Os homens, "que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros", criam o Estado baseado no

> (...) desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os

---

às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro" (Hobbes, *Leviatã* [1651], 1979, p. 74-75).

[113] Veremos no próximo capítulo o quanto essa imagem hobbesiana se reapresenta no raciocínio de Freud, segundo o qual a "ansiedade social constitui a essência do que é chamado de consciência" (Freud [1921], 1976, p. 98).

> manter em respeito, forçando-os, por meio do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis da natureza.[114]

O ser social estaria se livrando de todos os laços de dependência mútua que o prendiam a uma certa forma social para mergulhar na concorrência de todos contra todos. O mesmo processo que gera a expropriação dos seres humanos das condições e dos meios que garantiam sua existência os individualiza como seres egoístas, põe como exigência um maior controle dos impulsos naturais, projeta-se como necessidade incontornável de uma força externa que zele pela ordem e garanta a sociabilidade. É, na substância, o mesmo conceito já apresentado por Kant a respeito da sociabilidade insociável do ser humano. A mesma substância que reaparece na "mão invisível" de Smith, ou no "Espírito do Mundo" de Hegel, como nos apresentou Mészáros. O *Leviatã* de Hobbes e o *Contrato Social* de Rousseau são apenas os precursores dessa consciência social própria de uma época na qual os seres sociais se individualizaram, perderam o controle sobre as formas de sociabilidade por eles mesmos criadas e geraram um modo de controle sociometabólico incontrolável, no qual o produto subordinou o produtor.

Essa consciência social não se reproduz ao longo dos séculos graças à sua incrível coerência interna e à preciosidade dos argumentos da razão esclarecida, mas pelo fato de que, assim como as relações que lhe servem de base, recria a si mesma cotidianamente. Da mesma maneira que as condições de expropriação dos meios de produção aos produtores diretos são cotidianamente recriadas, o ser social recriado diariamente como indivíduo, todos os dias colocado em luta competitiva contra outros indivíduos, reiteradamente deve controlar "suas paixões naturais", lubrificar seus mecanismos de autocontrole, submeter-se aos mecanismos externos de controle que podem

---

[114] HOBBES, T [1651). *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 103. (Col. Os pensadores.)

a qualquer momento "castigá-lo" e forçá-lo a manter-se no âmbito do pacto e do "respeito às leis da natureza".

É na família que encontramos a instituição que produz nos seres sociais as condições para que assumam essa tarefa cotidiana como se fosse "natural". É também na família que a primeira forma de consciência ganha seus contornos. Sobre essa base, cujo processo de formação do psiquismo e da identidade inicial (narcisismo primário) é o fundamento, o novo ser social irá constituir sua primeira "visão de mundo". A própria maneira pela qual se dá essa relação primária será fundamental na constituição da primeira forma da consciência.

Nos estudos que consistiram os esboços iniciais[115] da reflexão que desenvolvemos no presente trabalho, apresentamos sinteticamente as características dessa vivência primária e sua relação com a primeira forma de consciência. Naquela oportunidade reduzimos essas características a sete pontos:

> 1. O novo ser social vivencia relações preestabelecidas e que para ele se apresentam como uma realidade dada;
> 2. Por se inserir em relações preestabelecidas, o novo ser desenvolve a percepção da parte como se fosse o todo, de modo que aquilo que "é vivido particularmente como uma realidade pontual torna-se *a realidade*". Esse aspecto leva ao mecanismo de "ultrageneralização', ou seja, a pessoa passa a julgar o todo pela parte em que se insere;
> 3. Assim, as relações vividas imediatamente perdem seu caráter histórico e cultural e tornam-se "naturais", aspecto esse que está na base da percepção de que "sempre foi assim e sempre será";
> 4. Devido ao fato de que o novo ser apresenta suas exigências pulsionais num certo contexto determinado, a satisfação das necessidades deve respeitar um conjunto de normatizações que não são definidas por quem apresenta o impulso, mas por um outro, que, na situação histórica em que nos encontramos, unifica no processo de identificação os objetos de desejo e de punição,

[115] IASI, M. *Processo de consciência.* 2ª ed. São Paulo: CPV, 2001.

> portanto a realização do desejo implica a aceitação da autoridade;
> 5. Esse conjunto de normatizações não permanece externo, mas é interiorizado na formação do superego, a função de controle se transforma em autocontrole, a agressividade concentra-se no superego e tem como complemento a identificação com a figura de autoridade externa. A partir daí, o *ego* administra as tensões entre as demandas pulsionais e as restrições externas como um equilíbrio interno, autocontrole;
> 6. Devido à natureza distinta dos impulsos, na forma atual das relações familiares, a criança, tendo concentrado seu processo de identificação em um número restrito de objetos, se vê enredada em sentimentos ambivalentes de amor e ódio, em nome do equilíbrio e da integridade física (ameaçada real ou simbolicamente) abre mão do desejo em nome da sobrevivência;
> 7. Submetido às relações dadas como reais, uma vez interiorizados os valores centrais deste "real" (particular, mas que se apresenta como universal) e passando a assumi-los como seus, o novo ser social passa a atuar na continuidade de suas relações a partir dessa matriz, zelando por sua continuidade e reprodução (Iasi, 2001, p. 17-18).

Sem que nenhum destes aspectos seja conscientemente criado para este fim, o conjunto assume uma funcionalidade como forma inicial de consciência. Nesse conjunto estão impressas as principais características daquilo que assumirá mais tarde a forma de senso comum, que servirá de base para o desenvolvimento da ideologia como forma de dominação.

Gramsci (1978) descreve o senso comum partindo da afirmação de que todos expressam uma certa "concepção de mundo", ainda que de maneira "espontânea e inconsciente", por exemplo, por meio da linguagem. Segundo o marxista italiano:

> Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os

> elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens coletivos.[116]

A primeira forma da consciência só pode ser, portanto, aquela que é produto da inserção imediata do ser humano e de suas relações diretas com as pessoas que o rodeiam num certo contexto objetivo.[117] Como vimos, o ser humano entra em contato com uma determinada época histórica e um tipo específico de sociedade primeiramente por meio de sua inclusão numa certa forma de família. O caráter imediato dessa relação produz nessa primeira visão sobre o mundo um efeito que é o de tomar o todo pela parte, abrindo caminho para naturalizar essa forma particular universalizada e, assim, chegar à conclusão de que sempre foi assim e por este motivo sempre será.

Essa é uma das características constitutivas do chamado senso comum. Por meio dela o ser humano toma seus vínculos imediatos e particulares como "realidade dada", natural, e a eterniza.

Em outra atividade de formação do NEP 13 de Maio,[118] logo após a explicação sobre os mecanismos de exploração que caracterizam a sociedade capitalista, é apresentada aos participantes uma questão: desde quando existiria essa situação de uma parte da sociedade explorar economicamente a outra, enriquecendo um pequeno grupo e levando ao empobrecimento da grande maioria?

---

[116] GRAMSCI, A. *A concepção dialética da história*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 12, nota 1. Em outra passagem, Gramsci afirmará que "o ser humano deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente individuais e subjetivos e de elementos de massa objetivos ou materiais com os quais o indivíduo tece uma relação ativa" (*Quaderni del cárcere*, *cit.*, p. 1.338.)

[117] "A consciência é naturalmente, antes de tudo, mera conexão limitada com as outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente" (MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, *cit.*, p. 43).

[118] O curso introdutório ao programa de formação política da entidade chamado *Como funciona a sociedade.*

O monitor coloca então na lousa uma linha; seu início seria o surgimento do ser humano, na forma mais próxima de sua constituição biológica atual (ou seja, desconsiderando os primeiros hominídeos), e o final do segmento de reta representaria os dias atuais. Pede-se, então, aos participantes que indiquem onde teria começado a exploração, ressaltando que não precisa ser a forma capitalista (patrão, trabalhador assalariado, mais-valia etc.). Invariavelmente alguém do grupo afirma que "sempre foi assim", e por vezes essa afirmação ganha ênfase na forma de uma declaração de que isso ocorre "desde que o mundo é mundo", ou "desde o início do mundo".

Apesar de essa afirmação revelar o desconhecimento de um fato científico, pois sabemos que o mundo é um pouco mais antigo que a vida e que essa é bem mais antiga que a forma humana de vida, aqui nos interessa a sustentação de que desde o início da ação humana sobre o planeta já havia "exploração". Aqueles que acreditam que "sempre" houve essa exploração indicam, portanto, o traço inicial no início da linha marcada na lousa e que indicaremos como alternativa "A". Outro grupo de participantes assevera que houve um pequeno período em que não havia exploração, mas depois a maior parte da história já apresenta esse fenômeno, que chamaremos de alternativa "B". Esses dois grupos via de regra incluem a maioria absoluta dos participantes. O monitor completa as alternativas oferecendo a possibilidade de que a linha representando a história do ser humano na terra seja dividida exatamente no meio (alternativa "C") e, por fim, que essa exploração corresponda não mais que à parte mais recente da história (alternativa "D"), alternativa essa que na maioria absoluta dos casos encontra poucos ou nenhum adepto. A linha na lousa ficaria então assinalada com essas opções, assumindo esta forma:

(desde que o mundo é mundo...) ... A B C D (hoje)

Realizada uma consulta geral, grande parte dos participantes concentra suas opiniões entre os pontos A e B, e apenas uma pequena parcela, normalmente duas ou três pessoas, indica a alternativa D.[119] A maioria dos participantes, nos mais diferentes lugares e composições possíveis, acredita que sempre foi assim, ou, na melhor das hipóteses, foi assim na maior parte da história. Após esse procedimento, o monitor expõe algumas referências cronológicas e históricas que indicam de modo mais preciso a proporção representada. Por exemplo, o homo sapiens desenvolve-se aproximadamente há 25 mil anos, seus antepassados mais próximos estão todos num campo temporal que gira em torno de 100 mil anos.[120] Os primeiros registros de sociedades de classes, nas quais poderia caber a descrição da apropriação do produto do trabalho de parte da sociedade em benefício de uma pequena parcela, podem ser encontrados somente nos últimos 10 mil anos dessa história (se formos um pouco mais rigorosos, algo em torno de

[119] Considerando somente o programa de formação do NEP, são realizadas dezenas dessas atividades por ano. Tomando em conta o conjunto dos monitores formados que realizam essa atividade em seus movimentos o número sobe acima de 100 atividades por ano. Independentemente da composição da turma e do seu grau de instrução, verifica-se que a mesma maioria acredita que a exploração sempre esteve presente ou pelo menos se deu na maior parte da história.

[120] A abordagem mais aceita no estudo da evolução humana afirma que o ser humano teria se desenvolvido de um ancestral comum aos chimpanzés, há aproximadamente 5 ou 6 milhões de anos na África Oriental, mas a maioria dos fósseis comprovados tem algo em torno de 4 milhões de anos. Descobertas recentes no Chade, sobre as quais ainda pairam dúvidas sobre a relação com os seres humanos, remeteriam essa datação para 7 milhões. O aparecimento do gênero *Homo* se deu entre 2,5 e 1,8 milhão de anos (*Homo habilis* e *Homo rudolfensis*). O *Homo neanderthalensis* viveu na Europa e no Oeste asiático de cerca de 200 mil a 30 mil anos atrás. Apesar de o ato de talhar objetos de trabalho em pedra poder ser remetido a até 2,5 milhões de anos, só para efeito de uma aproximação mais segura, consideremos o *Homo sapiens* que teve seu aparecimento registrado em algum ponto entre 200 mil e 100 mil anos (WONG, Kate, "Em busca do primeiro homem", *Scientific American*, n. 2, p. 8,2003; e TAYTERSALL, Ian. "Não estávamos sozinhos", *Scientific American*, n. 2, p. 23-27, 2003).

6 mil anos), enquanto o capitalismo tem algo próximo de 500 anos (incluindo aí o período da acumulação primitiva). Indicando as datações, a linha ficaria assim:

A B	C	D
Homo sapiens 100 mil anos	50 mil	10 mil (sociedades de classes)

O fato de a maior parte dos presentes ter indicado, na totalidade das experiências, a alternativa A ou B revela claramente que o elemento descrito do senso comum é uma constante. Ocorre aqui uma inversão daquilo que entendemos por real, oferecendo-nos uma pista valiosa para entender o senso comum. O "real" para os indivíduos é a objetividade da exploração, e assim tem sido pelo longo período da sociedade de classes. Tem *status* de real ainda por corresponder às relações que sustentam a atual forma de sociedade. A simples datação da linha redefine esse real que se acreditava eterno e redesenha sua proporção em relação a uma totalidade antes desconhecida. A primeira reação dos participantes é tentar recuperar alguns de seus principais argumentos, como: "mesmo entre os índios há um chefe", "é da natureza humana o egoísmo", "bastam duas pessoas para que o mais forte domine o mais fraco" etc.[121]

O que ocorre de maneira clara é uma naturalização de relações históricas e de formas sociais particulares, que são universalizadas como se sempre houvessem existido. A possibilidade da dúvida só se apresenta pela conjugação de alguns fatores importantes: a figura da autoridade do monitor, ou, por

[121] Essas reações só são enfrentadas em uma longa dinâmica que ocupa todo o segundo dia da atividade na qual são recriadas psicodramaticamente as relações comunitárias que marcaram as primeiras formas de sociabilidade humana. Essa dinâmica é conhecida como dinâmica da ilha, pelo fato de que a motivação inicial é propor ao grupo uma situação de naufrágio, a partir da qual todos os participantes devem resolver os problemas da sobrevivência sem nenhum instrumento ou recurso da sociedade moderna.

exemplo, o uso de argumentos considerados "científicos". O senso comum se encanta com palavras próprias do universo científico (hominídeos, paleontólogos etc.), assim como tende a transformar em verdade qualquer argumento que for apresentado por escrito, em livros, revistas ou jornais. Basta a datação sugerida ser-lhe apresentada em uma tabela, dessas que ilustram livros didáticos ou alguma notícia de jornal, para se transformar em fato.

Gramsci tem razão ao afirmar que o senso comum é formado de maneira "bizarra", ou seja, amalgamam-se sem necessidade de uma coerência interna elementos dos mais diversos herdados pelas mais diferentes influências que se materializam no campo imediato de ação dos seres humanos em formação. No senso comum, o ser humano forma sua visão de mundo. Segundo Gramsci:

> (...) de maneira desagregada e ocasional, (...) "participa" de uma concepção de mundo "imposta mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente (e que pode ser a própria aldeia ou província, pode se originar na paróquia e na "atividade intelectual" do vigário ou velho patriarca, cuja "sabedoria" dita leis, na mulher que herdou a sabedoria das bruxas ou no pequeno intelectual avinagrado pela própria estupidez e pela impotência para a ação).[122]

Essa forma "desagregada e ocasional" pode nos levar à impressão de que todo o processo é acidental, ou seja, de que o indivíduo vai vivendo e, entrando em relação com os demais, incorpora ora um valor, ora outro, formando uma colcha de retalhos. Isso é verdade no sentido de que os valores, ideias, preconceitos, "ideais venerados" são retirados de sistemas articulados coerentemente e aparecem amalgamados numa visão de mundo que não parte da mesma sistemática de constituição teórica que estava presente nos sistemas de

[122] GRAMSCI, A. *A concepção dialética da história, cit.*, p. 12.

origem. Por esse procedimento podemos juntar um juízo aristotélico, por exemplo, a afirmação de que o "macho é mais perfeito e governa, a fêmea o é menos e deve obedecer", com a afirmação de que "Deus fez todos nós como iguais" sem a menor necessidade de resolver a contradição entre os pressupostos excludentes (diferença natural — igualdade natural). No entanto, há uma ordem nesse caos desagregado, e os valores não deslizam numa série totalmente aleatória e em aberto. Um dos aspectos evidenciados em nossas atividades de formação é que o senso comum é "liberal".

Isso não ocorre porque as ideias liberais são as mais encontradas e difundidas, mas pelo fato antes assinalado de que as relações que constituem a substância de seus valores são aquelas que embasam a experiência imediata de vida das pessoas submetidas à ordem do capital. As pessoas sabem que estão numa disputa acirrada na qual os mais fortes vencem e só os que se adaptam sobrevivem, sem ter a necessidade de ler Adam Smith ou Charles Darwin. Caso encontrem essas afirmações por escrito, de imediato se produz um reconhecimento. Dessa maneira, aquilo que aparece como desagregado esconde uma lógica substantiva que lhe dá unidade, sem que perca a forma desagregada, do mesmo modo que na crítica da economia política a substância comum do valor não impede a variedade de formas do valor de troca.

A compreensão dessa substância abstrata permite enfrentarmos um dos principais dilemas daqueles que lidam com o senso comum. Como ele é formado por esse procedimento desagregado e ocasional, é possível que incorpore uma nova ideia e a costure em sua velha colcha de retalhos sem que altere a natureza de seu senso comum. Uma pessoa que agora conviva com um grupo que valoriza a militância e o compromisso político pode assumir para si esses valores e considerar-se um "militante". Pode costurar esse novo valor sobre a base de sua antiga concepção de mundo e chegar à conclusão de que "sempre houve injustiças" (desde o tempo dos Faraós, a perseguição a Jesus Cristo, a escravidão no Brasil etc.) e por isso "sempre houve militantes", "indivíduos" extraordinários que se levantavam contra essas injustiças, como

Moisés, Jesus, Zumbi e outros grandes "homens", assim como ele, agora militante, espera ser um dia e se destacar por suas qualidades sobre os demais. O novo valor pode se acomodar sem problemas sobre a velha visão de mundo.

Quando falamos que há uma substância "coerente" sob essa aleatoriedade desagregada que aparece no senso comum, queremos com isso indicar não uma aceitação racional consciente, mas antes um "reconhecimento". Aspecto importante do fenômeno ideológico, central, por exemplo, para a análise de Althusser. Esse reconhecimento é o que torna possível à pessoa identificar na objetividade um fator que corresponde a um valor que orienta sua subjetividade. Depois de todo o exposto até aqui, podemos descartar as visões apriorísticas, ao gosto dos *a priori* kantianos, sobre a existência de algumas noções que constituem em si a consciência como dado anterior e natural. Ao que tudo leva a crer, aquilo que é interiorizado na formação da consciência, que como vimos representa as relações sociais determinantes, produz o efeito do reconhecimento quando encontra fora da pessoa a mesma relação.

Esse reconhecimento opera, também, como elemento consolidador da visão de mundo no senso comum. O fato de a concepção de mundo ser partilhada pelo grupo imediato fortalece seu *status* de "real". Para nós isso não constitui uma novidade, uma vez que a visão de mundo que a pessoa julga ser sua é construída e interiorizada a partir da relação com o "outro". O efeito de correspondência é produzido em razão de a pessoa julgar certa consciência social "como se fosse sua", autenticamente produzida por sua percepção singular do mundo.

Outra característica importante do senso comum, profundamente vinculada ao fato descrito, se expressa como uma consciência do "indivíduo".[123] Em uma sociedade de

[123] Elias (1994) lança mão de uma parábola para ilustrar essa encapsulação do indivíduo: a parábola das "estátuas pensantes". Em síntese, a metáfora é a seguinte: um conjunto de estátuas está alinhado olhando para a mesma direção, para um vale ou para o mar. Não pode

indivíduos encapsulados, a consciência imediata só pode assumir a forma de uma consciência do eu. A ação sobre o mundo, a trajetória pessoal, a escolha da profissão, as experiências traumáticas ou edificantes, os acidentes, tudo, enfim, é visto como uma espécie de sina pessoal. O indivíduo enfrenta as situações de sua vida e encontra-se diante daquilo que Sartre (1979) chamou de "campo de suas possibilidades", amoldando-se ao grupo imediato e às relações estabelecidas ou se confrontando com essa realidade.

A ação da pessoa no mundo se apresenta como um "desdobramento determinado", a busca de suprir uma "falta", um salto no sentido do "ainda não existente", nos termos sartrianos: "projeto" (Sartre, 1979, p. 78). Nesse salto na direção do ainda não existente, o indivíduo parte de situações e condições objetivas, uma vez que o ser humano é "produto de seu produto", ou seja, "as estruturas de uma sociedade que foi criada por meio do trabalho humano definem para cada um uma situação objetiva de partida" (p. 78). Ocorre que toda práxis é negatividade, no sentido em que é enfrentamento para superar essa determinação, e uma positividade concebida como "relação da existência com seus possíveis" (p. 78-79). Uma vez que essa práxis opera no contexto que definimos, a partir de Elias, como uma sociedade de indivíduos encapsulados, os possíveis sociais são vividos "positiva e negativamente (...) como determinações esquemáticas de um porvir individual" (p. 80).

Sartre, ainda que permaneça fiel à sua convicção no papel central do indivíduo, imagina essa prática como uma dialética do objetivo e do subjetivo, uma dialética na qual o objetivo se internaliza no sujeito e ele reexterioriza esse conteúdo mediante sua ação. É nesse âmbito que em seu "*Questões de Método*" o autor nos fala da

---

mover-se, mas pode olhar, ouvir e pensar. Tentam, cada uma isoladamente, compreender o que olham, mas acabam por formar ideias distintas. Veem-se como separadas das outras estátuas e do objeto que observam, de forma que a única certeza de existência é seu pensamento (*A sociedade dos indivíduos*, *cit.*, p. 96).

> (...) necessidade conjunta da "internalização do exterior" e da "exteriorização do interior". A práxis, de fato, é um passo do objetivo ao objetivo por meio da interiorização; o projeto como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa em si mesmo a unidade movente da subjetividade e da objetividade, que são as determinações cardinais da atividade. O subjetivo aparece então como momento necessário do processo objetivo.[124]

Esta concepção, que se traduz quanto ao juízo literário na afirmação de Sartre segundo a qual "a obra constrói seu próprio autor ao mesmo tempo que ele cria a obra",[125] nos permite localizar o momento subjetivo no caminho da práxis do objetivo (determinações históricas das relações sociais) em direção ao objetivo (materialidade dada que constitui o campo de ação dos sujeitos). O "momento subjetivo" é a "mediação" concreta da práxis, ou seja, a ação do indivíduo é definida como exteriorização daquilo que foi interiorizado. Em outra passagem, Sartre descreverá o mesmo processo de modo mais direto:

> Creio que um homem sempre pode fazer algo a partir do que é feito dele. Esse é o limite que eu hoje atribuiria à liberdade: o pequeno movimento que faz, de um ser social totalmente condicionado, alguém que não devolve completamente aquilo que seu condicionamento lhe deu (...). O indivíduo interioriza suas determinações sociais: interioriza as relações de produção, a família de sua infância, o passado histórico, as instituições contemporâneas e, a seguir, reexterioriza essas coisas por meio de

---

[124] SARTRE, J.-P. "Cuestiones de método". *Crítica de la razón dialéctica*. 3ª ed. Buenos Aires: Losada, 1979, p, 81.

[125] MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991, p. 38. Nesse mesmo sentido, mas falando diretamente sobre a práxis humana e a história, Sartre diria em sua *Crítica da razão dialética* que "nosso formalismo, que se inspira no de Marx, consiste simplesmente em recordar que o homem faz a história na exata medida em que ela o faz". (SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, p. 229).

> atos e opções que, necessariamente, nos remetem de volta a elas.[126]

Esse processo dialético que Sartre chamava de "movimento de totalização" não poderia ser julgado, ainda segundo o mesmo autor, pela "intenção", mas pela objetivação dessa intenção, por sua "realização". Esse raciocínio implica que o estranhamento encontrar-se-ia no início e no fim do movimento de totalização.[127] Ocorre uma negação da negação, isto é, a ação humana nega, no sentido da superação inicial, a herança objetiva interiorizada mediante sua ação e, por meio da mesma atividade, volta a se externalizar em um produto objetivo que dela se afasta. No entanto, esse produto objetivo final não é um mero retorno à situação inicial de onde partiu o sujeito, mas encontra-se em um patamar superior,[128] transformando e carregando as marcas da ação subjetiva que sofreu.

A inspiração e referência imediata de Sartre na construção dessa dialética da interiorização de uma objetividade e o retorno da subjetividade novamente em objetivação é evidentemente Hegel, mas especificamente sua *Fenomenologia do espírito.* O filósofo alemão, preocupado com a questão da relação da consciência de si com aquilo que chamou de "efetividade exterior", questionava-se sobre o tipo de efeito e da influência que as "circunstâncias determinadas exercem sobre a individualidade". Segundo o argumento hegeliano, a individualidade diante dessas circunstâncias estabelecidas como efetividade real e objetiva pode assumir três posturas:

---

[126] SARTRE, J.-P. "Itinerary of a thought", p. 45, *apud* MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre...*, *cit.*, p. 84.

[127] "A alienação está de alguma forma na base e no cume, o agente nunca empreende nada que não seja negação da alienação e volta a cair no mundo alienado. Mas a alienação do resultado objetivado não é a mesma da alienação da partida" (Sartre, 1979, p. 83, nota 1).

[128] "(...) por essa razão uma vida se desenvolve em espirais; passa sempre pelos mesmos pontos mas em distintos níveis de integração e complexidade" (Sartre, 1979, p. 88).

> 1) em ser o *universal* e portanto em confluir de uma maneira tranquila imediata com este universal que está presente como costumes, hábitos etc.; 2) e [ao mesmo tempo], em comportar-se como oposta a eles, e portanto em subvertê-los; 3) como também em comportar-se, em sua singularidade, com total indiferença a seu respeito; não os deixando agir sobre ela, nem sendo ativa contra eles. (...) Só da própria individualidade depende, pois, o que deve ter influência sobre ela, e qual influência isso deva ter — o que vem a dar exatamente no mesmo.[129]

Nesse fragmento observamos claramente a afirmação de que a individualidade (*die Individualität*) se vê diante da relação livre com a efetividade do real que encontra como base para sua ação no mundo e pode "fluir" com esse universal enquanto unidade com ele, se contrapor a ele, ou em relação a ele ser indiferente, daí a afirmação de que depende da própria individualidade a natureza dessa influência. No entanto, se conhecemos bem Hegel, nada é assim tão simples, pois essa individualidade é também uma "individualidade determinada". Diz Hegel:

> Portanto [dizer] que tal individualidade, mediante essa influência, se tornou esta individualidade determinada não significa outra coisa senão que ela já era isso antes. Circunstâncias, situações, costumes etc. que uma vez são indicados com dados, e outra vez são indicados nesta individualidade determinada, somente exprimem a essência indeterminada da individualidade — da qual não se trata aqui. O indivíduo não seria o que é se essas circunstâncias, maneiras de pensar, costumes, estado do mundo em geral, não tivessem sido; porque tal substância universal é tudo que se acha nesse estado do mundo.[130]

Como vemos, o chamado estado do mundo, com tudo o que esse estado pode incluir (costumes, hábitos, maneiras de

---

[129] HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, *cit.*, parte 1, p. 195.
[130] *Ibid.*

pensar etc.), estaria nas duas pontas do processo: como efetividade real externa (universal) e como singularidade no indivíduo determinado. Entretanto, para poder "particularizar-se neste indivíduo", "o estado do mundo deveria particularizar-se em si e para si mesmo", de maneira que existiria uma identidade entre o universal e sua expressão particularizada em um indivíduo, como, no exemplo que nos apresenta Hegel, se houvesse uma galeria de quadros representando a determinabilidade completa e as delimitações das circunstâncias exteriores; e a mesma galeria "traduzida", nas palavras de Hegel, "dentro da essência consciente" (o indivíduo), como uma esfera na qual a superfície é o mundo do indivíduo e o interior, o ser consciente que reflete esta superfície mesma. Assim construído, o argumento de Hegel apresenta uma nova circularidade na medida em que essa "superfície", não por acaso a exterioridade da esfera, teria uma dupla significação: a significação de ser mundo e a de ser o mundo do indivíduo. Essa duplicidade não geraria maiores problemas, uma vez que ambos são em si mesmos idênticos e contrários em unidade. A implicação maior do argumento volta, no entanto, à afirmação de que o centro só pode ser concebido a partir do indivíduo mesmo, uma vez que é ele que pode deixar fluir essa efetividade que o influencia ou interrompê-la, subvertê-la ou invertê-la. Disso resulta que o indivíduo (*das Individuum*) é "em si e para si: é para si, ou é um agir livre; mas também é em si ou tem ele mesmo um determinado ser originário (...) tanto movimento da consciência quanto ser fixo da efetividade fenomenal — efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, a sua" (Hegel, 1997, p. 197).

Logo, o indivíduo é tanto marcado por sua determinabilidade, por aquilo que o originou como indivíduo (expressão particularizada do universal), como igualmente aquilo que ele produz de si mesmo. Vemos a total coincidência com o pressuposto de Sartre, reforçada quando Hegel conclui que a mediação entre estas duas dimensões, a da individualidade determinada e a da efetividade imediata, só pode estar no agir do indivíduo, o agir como "exteriorização como reflexão sobre a exteriorização efetiva" (Hegel, 1997, p. 202). Não nos estranha,

portanto, que a conclusão de Hegel é o fundamento do existencialismo de Sartre. Conclui Hegel:

> O verdadeiro *ser* do homem é, antes, seu ato; nele, a individualidade é efetiva (...). O ato é isto; e seu ser não é somente um signo, mas a Coisa mesma. O ato é isto, e o homem individual é o que o ato é.[131]

Voltando ao nosso tema direto, a pessoa interioriza as relações sociais determinadas de uma certa sociedade e de um tempo histórico. Por meio da vivência subjetiva das relações objetivas que constituem a família, age no mundo orientada por certa visão de mundo partilhada com seu grupo imediato (nos termos de Hegel: o estado do mundo universal encontra na pessoa sua forma de particularização), enfrenta o campo de possibilidades que se abrem diante de suas opções, constitui família e cria seus filhos. Apesar de o processo iniciar e culminar na forma família, possivelmente carregando a mesma estrutura e representando as mesmas relações sociais determinantes, não é mais a "mesma" família. Sua ação no campo das possibilidades, o jogo da interação de "seu" projeto com os demais que se chocam no seu campo de ação, estarão marcados no produto objetivo. Morará agora na cidade; a divisão de tarefas e papéis de gênero se alterou; terá menos filhos; as crianças não entrarão no mundo do trabalho na mesma idade que ele; verão televisão horas seguidas; o mundo se apresentará mais integrado e próximo; não existirá a URSS, e os filmes de James Bond terão que garimpar novos inimigos.

A negação da negação é um processo, ao mesmo tempo, de superação e conservação, de modo que "pensaremos com esses desvios originais (apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social através do grupo familiar), atuaremos com esses gestos aprendidos e que queríamos negar" (Sartre, 1979, p. 84) e, ao final, cantaremos com Belchior e Elis que "ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais"; ou, ainda, acordaremos com Mário Quintana num quarto de hotel

---

[131] HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, *cit.*, p. 205.

na Rua da Praia, em Porto Alegre, com um café e um quindim, e olhando para o espelho nos surpreenderemos:

> Por acaso, surpreendo-me no espelho, quem é esse
> Que me olha e é tão mais velho do que eu?
> Porém, seu rosto... é cada vez menos estranho...
> Meu Deus, meu Deus... Parece
> Meu velho pai — que já morreu!
> Como pude ficarmos assim?
> Nosso olhar — duro — interroga:
> "O que fizeste de mim?!"
> Eu, Pai?! Tu é que me invadiste,
> Lentamente, ruga a ruga... Que importa? Eu sou, ainda,
> Aquele menino teimoso de sempre
> E teus planos enfim lá se foram por terra.
> Mas sei que vi, um dia — a longa, a inútil guerra! —
> Vi sorrir, nesses cansados olhos, um orgulho triste...[132]

Lembremos que Freud nos explica que a dinâmica encerrada no complexo de Édipo culmina na identificação com o objeto que queríamos negar. É por causa da ênfase contida nessa concepção da práxis que Sartre considerará esse movimento como totalização, e não, simplesmente, "totalidade". Para nós isso é de suma importância, pois nos permite entender o processo em seu próprio movimento, e não como produto acabado. Como para o autor francês o ser humano constrói sua práxis em meio a uma unidade de contrários representada, por um lado, pela necessidade e, por outro, pela liberdade, afirma que, apesar de estar inserido num campo prático determinado pelas relações sociais de produção e pelas condicionantes de sua época histórica, sua ação está sempre em aberto diante de um espaço de possibilidades que só se desenham por meio da atividade humana. Para o autor, "o homem só existe para o homem em circunstâncias e condições sociais dadas, logo toda relação é histórica", entretanto essas relações históricas são humanas somente na medida em que "são dadas a todo momento como consequência dialética da

[132] QUINTANA, M. *Antologia poética.* Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 55.

práxis, ou seja, da pluralidade das atividades no interior de um mesmo campo prático" (Sartre, 1979, p. 230). Não por outro motivo, para ele, a "práxis cotidiana" se reveste de uma importância central.

Esse espaço de liberdade em que se dá a ação do indivíduo é ele próprio determinado por uma contingência. As relações humanas são, segundo Sartre, estruturas intersubjetivas, de modo que, se a "organização do campo prático no mundo determina para cada um uma relação real", isso somente pode ocorrer na medida em que essa experiência se define na relação "com todos os indivíduos que figuram neste campo". É esse fenômeno que Sartre chamará de "reciprocidade comutativa", ou seja, um movimento no qual o Outro é meio ao mesmo tempo em que eu também o sou, de forma que o Outro é, assim como eu, uma totalização em curso na qual integram-se os diferentes fins e na qual eu sou meio do fim estabelecido pelos outros simultaneamente ao fato de os outros serem meios de meus próprios fins. Como a experiência humana se define em um contexto de "escassez", porque nunca há o bastante para todos, essa intersubjetividade é uma relação de luta. Nesse contexto, o antagonismo é determinado pelo grau de escassez que atinge cada um e cada grupo particular no interior de uma dada sociedade, grau esse determinado, até certo ponto, pela relação entre forças produtivas materiais e relações sociais de produção. Uma vez que cada um está constituído "em sua objetividade por si mesmo e por todos" e sua necessidade está determinada pela sobrevivência, a luta pode gerar um outro como "não humano", de forma que a sobrevivência de um está em contradição com a dos outros.

> Dessa maneira, sua própria atividade se volta contra ele e lhe chega como Outro através do meio social. O homem, através da matéria socializada e da negação material como unidade inerte, se constitui como Outro distinto do

> homem. Para cada um o homem existe como *homem inumano* ou, se preferirem, como espécie estranha.[133]

Sabemos muito bem por que uma sociedade assume a forma prática de não humanidade e a que ponto chega esse processo sob o reino do capital. A ênfase na escassez que se apresenta em Sartre, assim como, de certa forma, na tradição marxista, não pode ser reputada como único aspecto, ainda que desempenhe um papel considerável. A escassez na luta contra uma natureza hostil pode, paradoxalmente, unificar o grupo humano e estar na base das formas iniciais de trabalho e sociabilidade que constituem o humano como humano. O reino do capital produz como desumanidade algo que não tem por base a escassez propriamente, mas um certo padrão de apropriação e acumulação em meio à abundância e à riqueza. O capital produz um novo tipo de escassez por meio da acumulação privada da riqueza socialmente produzida. Na sociabilidade do capital, o ser humano reificado é o meio para atingir o fim estipulado pela materialidade capitalista fetichizada e incontrolável.

No interior dessa sociabilidade determinada, naquilo que Sartre chamaria de "campo prático-inerte", os seres humanos concorrem entre si pelas possibilidades de uma vaga na divisão social do trabalho, única maneira de garantir a sobrevivência, numa luta de todos contra todos na qual ninguém ajuda ninguém, na qual é "cada um para si". A reciprocidade ainda funciona aqui, mas invertida, de forma que todos são definidos como concorrentes e inimigos ao mesmo tempo em que cada um é definido por todos como inimigo. A forma social coletiva é a da ocupação do mesmo espaço de luta, como multiplicidade de individualidades, como "pluralidade de solidões". Essa forma de expressão inicial do coletivo é que Sartre (1979, p. 396) denominará de "serialidade".

Cada indivíduo vem de sua inserção em grupos, mas a série em que se encontra não é um grupo. É um coletivo serial no qual cada parte está acidentalmente ocupando um lugar,

---

[133] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, p. 263.

cada um é indeterminado, estão "reunidos, mas não integrados". Sartre lança mão do exemplo de uma fila de pessoas esperando um ônibus para ilustrar a serialidade. A unidade dessa reunião de indivíduos é externa ao coletivo ali formado, seja pelos aspectos acidentais, como o horário em que cada indivíduo saiu de casa, seja por fatores não acidentais, mas igualmente transcendentes, como a separação entre o local de moradia e trabalho e um certo padrão de acumulação que permite a uns irem com seus carros particulares enquanto outros são obrigados a enfrentar as filas do transporte coletivo. Seja como for, os membros da série apenas coexistem no mesmo espaço e disputam os assentos. Um membro da série pode ser trocado por outro, ou mesmo todos, sem que a natureza da série se altere, indicando que a serialidade é individualizante e, ao mesmo tempo, absolutamente impessoal.

Ainda que a atividade de cada um esteja de fato integrada em uma totalidade que em nossa sociedade é o capital total, para cada membro da série essa atividade se reveste de um interesse individualizado. Estou saindo para o trabalho nesta hora porque aluguei esta casa, neste bairro, no trabalho terei que terminar a tarefa que deixei incompleta no dia anterior, na volta terei que comprar café e pão, talvez me presenteie com um sorvete para compensar meu esforço, talvez não, pois me sentirei culpado pelo gasto com um item supérfluo no meu orçamento tão apertado. Faço isso cotidianamente e o fato de meu bairro inteiro fazer o mesmo é, para mim, um fato contingente e acidental. Vivo a totalidade social em uma cápsula individual e em nada altera essa percepção encontrar no caminho outras cápsulas e partilhar com elas o espaço no ônibus, na padaria ou mesmo, em certos casos, no trabalho e, em níveis patológicos extremos, considerados normais, no casamento.

A serialidade pode ser vivenciada pela presença direta, como no exemplo do ônibus, mas também numa situação de ausência, como é a série que se forma pelos ouvintes de uma estação de rádio (Sartre, 1979, p. 410-411). Faço parte da série dos que se sentem culpados ao tomar um sorvete, mas posso nunca conhecer um outro que sente o mesmo. O que nos

interessa é que me vejo como parte isolada e singular, e a rede de relações que me une aos outros aparece na forma de uma contingência absolutamente acidental.

A interiorização de uma objetividade social particular aparece como subjetividade singular. Eu me vesti para sair ao trabalho pela manhã porque eu assim quis, ninguém me mandou fazer isso. Da mesma forma, apesar de desejar permanecer em casa olhando meu jardim, acordei bem cedo e fui ao trabalho porque sou um ser responsável que sabe de seus deveres; uma coisa minha, do meu caráter. Só a sociedade capitalista pode levar esse processo de individualização ao máximo pelo fato de superar os constrangimentos mais evidentes que subordinam o ser humano, como a servidão ou a escravidão. A força externa que impunha a atividade ao indivíduo se internalizou; agora, no contexto da igualdade "natural" dos indivíduos, cada um aparece como um sujeito atomizado buscando seu próprio interesse enquanto, de fato, realiza o interesse do capital social total.

A consciência imediata do ser social sob essa ordem só pode se apresentar como uma consciência individual, naturalizada e atemporal, desagregada e ocasional, formada bizarramente, mas revelando uma coerência irretorquível àquele que a possui, herdada de uma sociabilidade objetiva imposta, mas que o indivíduo julga como "sua" autêntica subjetividade. Cada um buscando seu próprio interesse realiza o interesse geral, mas esse não é a harmonia e a felicidade do conjunto como quer o pensamento liberal, mas o capital total e a reprodução das condições gerais de sua perpetuação. Nesse sentido, a alienação não estaria apenas na objetividade do ponto de partida e na forma objetivada ao final, mas igualmente na mediação pela própria atividade dos indivíduos, constituindo não propriamente uma práxis, mas uma "antipráxis" na qual o espaço da liberdade é nulo.

Antes de estudarmos o processo pelo qual se revela que as coisas não são bem assim — como comprovam, por exemplo, as trajetórias de vida daqueles que se orientam por um comportamento militante —, guardemos um pequeno espaço para o fato de que essa é uma possibilidade real e que certas

pessoas podem passar toda a sua vida reproduzindo a existência reificada da ordem do capital.[134]

No entanto, se essa é uma possibilidade até mesmo bastante frequente, não constitui uma fatalidade inevitável, ou seja, não há uma correspondência direta entre o caráter da sociedade, a consciência de seus membros e a ação dos indivíduos como reprodutores mecânicos dessa sociabilidade. Se assim fosse, uma forma social seria imutável. Mesmo que saibamos pouco sobre a sociedade humana, certamente muito menos do que nossa pretensão supõe, sabemos pelo menos com um grau muito grande de certeza que as formas de sociedade mudam e mudam muito no decorrer do tempo. Não apenas no que refere aos modos de produção, o que nos remeteria aos séculos e milênios, mas mesmo na perspectiva temporal de gerações, ou seja, na gradação de décadas.

A perspectiva sartriana de um movimento de totalização em aberto pode nos fornecer algumas pistas valiosas no caminho de nosso estudo. Diante de um campo prático-inerte, de uma objetividade histórica herdada, os seres humanos, em cada momento, por meio de sua práxis, agem no terreno maleável da história enquanto devir. Esse momento da práxis, que para Sartre é o espaço da liberdade, institui uma realidade em movimento que pode tanto reproduzir o real do qual se partiu, ainda que não seja jamais o mesmo, quanto alterá-lo, produzindo uma nova objetivação. Vejamos mediante a análise de algumas histórias de vida como ocorre esse processo.

[134] Como vemos, a terceira possibilidade apresentada por Hegel, aquela na qual o indivíduo passa "indiferente" pela determinabilidade, não é assim tão neutra quanto às consequências.

4.

DO INDIVÍDUO AO GRUPO COMO TOTALIZAÇÃO DIALÉTICA

Los hombres sin historia son la historia
Grano a grano se forman largas playas
y luego viene el viento y las revuelve,
borrando las pisadas e los nombres
(...) pobre hombre de arena.
Silvio Rodríguez[1]

(...) aparentemente meu individualismo feroz
foi efetivamente extraído de mim e foi-me inculcado
outra coisa, de forma igualmente eficaz.
(..) Eu já era isso*, seja lá o que* isso *fosse, e com ajuda*
dos livros descobri que isso era ser socialista.
Jack London[2]

4.1. A práxis individual e o grupo

O primeiro momento do movimento dialético de constituição da consciência que estudamos é o momento da determinação da forma histórica sobre as consciências particulares, momento da interiorização da objetividade que constitui um ser social particularmente determinado. A forma particular que o ser social assume, após um longo processo histórico, que

[1] "Sin hijo, ni arbol ni libro". *Mariposas*. Buenos Aires: Ojala (Cuba)/Alfiz (Argentina), 1999.
[2] "Como me tornei socialista". *Contos*. São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 33-34.

coincide com a formação do modo capitalista de produção, é a forma de "indivíduos".[3]

Para a consciência social desta época particular, isso implica uma certa forma de expressão daquilo que denominamos senso comum. Alguns aspectos universais da formação da consciência ganham, por intermédio dessa mediação particular, uma feição própria. O ser social sempre se insere em relações preestabelecidas e pode apenas viver uma parte da totalidade histórica em movimento. A particularidade vivida inicialmente como universal pela criança em nossa sociedade é a família nuclear burguesa, uma forma particular de estrutura familiar que restringe os objetos de identificação e opera dentro de uma hierarquia de idade e sexo, expressa padrões emocionais e apresenta demandas de sua época histórica como um conjunto de restrições e preceitos que devem ser levados em conta pelo ser em formação. O resultado desse processo fica impresso na pessoa e em seu próprio psiquismo como marcas daquilo que Foucault (1977) chamaria de corpos dóceis e assujeitados de uma sociedade disciplinar. A objetividade internalizada, antes como processo psíquico do que como valores de ordem moral ou social, *produz* o ser social como indivíduo, ao mesmo tempo em que *reproduz* a ordem social que está na base desse ser social particular. O modo como historicamente se opera esse processo é ainda responsável pela existência de uma dualidade, a partir daí inconciliável, entre um universo interno, próprio do eu, e o mundo externo. O ser social assume a forma histórica de cápsulas individuais não apenas como autoimagem, mas, na realidade material das relações sociais, como produtor ou vendedor autonomizado de uma mercadoria particular.

[3] A maioria dos autores que buscam uma alternativa ao marxismo partindo da crítica de um certo determinismo, incluindo nesse grupo gigantes do pensamento sociológico como Weber, Foucault, Elias, acaba sempre rondando os séculos XIV ao XVIII, exatamente o período histórico que Marx identificou como o de gestação da forma capitalista de sociedade.

A sociedade dos indivíduos, nos termos antes descritos por Elias, apresenta alto grau de desintegração, fragmentação e divisão, sendo, nas palavras de Pichon-Rivière (2000, p. 189), "uma sociedade cindida constituída por indivíduos cindidos".[4] Nessa situação prevalece a serialidade (Sartre, 1979), ou seja, o ser social ocupa posições na rede de relações que constituem a sociedade, mas como uma peça intercambiável e aleatória buscando seu próprio interesse individual e egoísta. Seu caráter social é dado por algo situado fora dele, no mercado, no movimento do capital como força social. É indivíduo como ser humano e só se torna social enquanto parte da engrenagem do capital. Sua generalidade se particulariza enquanto sua particularidade se universaliza.

A funcionalidade da primeira forma assumida pela consciência social do indivíduo encapsulado, como vimos, apresenta uma forma particular como se fosse universal, naturalizada e universalizada, gerando a impressão de que "sempre foi assim" e portanto "sempre será". Manifesta a objetividade como força incontrolável diante da qual o indivíduo isolado nada tem a fazer senão se submeter, moldar seus desejos e impulsos segundo a normatização, restrição e organização externa apresentada. Como nesse processo a objetividade lhe é colocada por meio de figuras humanas de identificação que concentram e sobrepõem os aspectos de afetividade e punição, desenvolve-se uma dialética de amor e ódio que permitirá não apenas a eficaz interiorização das normas externas, como a identificação com o ser que as impõe. Amar quem se odeia e odiar quem se ama.

A primeira forma da consciência assume assim uma forma de imposição, na qual uma certa consciência social é apresentada ao novo ser como sua consciência. Ela é uma objetividade internalizada. Essa objetividade constituída enquanto subjetividade coloca-se como alienação em vários aspectos. Ela se expressa não apenas como externação da práxis humana anterior, mas como algo estranho ao sujeito. O

[4] Como não lembrar dos versos de Drummond: "Vivemos um tempo de partido. Um tempo de homens partidos".

fato de uma forma particular de sociabilidade histórica apresentar-se como produto da práxis de outros seres humanos é inevitável, pois a única forma de contornar esse problema seria a imortalidade, ou seja, o mesmo grupo humano que produz a sociedade vivê-la como produto.[5] Ocorre que, além de um produto objetivo, essa forma social se mostra como estranhamento que entra em contradição com o novo ser social, primeiro diretamente contra suas pulsões e depois como forma restritiva num certo regime de produção de necessidades.

Esse segundo aspecto não é nem natural nem inevitável. Um novo ser social pode encontrar uma sociabilidade objetivada e integrar-se nela como elo do fluxo contínuo de uma práxis coletiva. Esse fato, que parece improvável aos olhos do *homo individualis*, pode ser verificado sem maiores problemas nos mitos e relatos descritos por antropólogos que observam outras culturas.[6] A forma histórica de nossa

---

[5] Essa sensação a encontramos no espaço livre da práxis, quando coletivamente participamos da criação de algo, e não de sua simples reprodução. Podemos senti-la quando, além de assistirmos a uma peça de teatro, participamos de um grupo de teatro e vemos nascer o processo criativo, da mesma forma nos sentimos mais vivos ao criar um partido do que simplesmente ao entrar em um que já existe. Em uma escala maior, podemos representar esse espaço nos momentos revolucionários, nos quais se torna possível a construção de uma nova sociedade e tudo parece por fazer.

[6] Apenas para dar um exemplo ilustrativo, na cultura estudada por Malinowski — os nativos de Trobriand —, impressionou o famoso antropólogo uma certa relação com os mortos. "De todos os fatos relativos à sua crença sobre os mortos, o que mais me impressionou foi o de que esses nativos quase não têm nenhum medo de fantasmas e não experimentam as sensações de apreensão que nos são características ao pensarmos numa possível volta dos mortos. (...) Os espíritos voltam para visitar as aldeias uma vez por ano e participam, então, do *milamala,* a grande festa anual onde recebem oferendas" (MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 64). É conhecido o sentido de unidade dos membros de certas culturas com o conjunto da tribo ou clã, sentido esse que se expressa no próprio nome que não indica uma singularidade, mas o pertencimento coletivo como Navajo, Terena ou Waimiriatroari.

sociabilidade, a forma capitalista, apresenta-se não apenas como objetivação, mas estranhamento. À alienação presente na primeira forma de consciência completa-se ao expor a realidade estranhada como "o real". Desse modo, ela não é para o indivíduo uma aparência estranha, mas apenas a realidade, eternizada, naturalizada e sem história.

O ser social na cápsula egoísta individual vê o mundo como uma rede de indivíduos em competição, envolvidos numa guerra de todos contra todos e controlados por uma força externa que a todos se impõe — o Estado. Nessa visão, que ganha contornos de pensamento político sistematizado em Hobbes e Rousseau, não é a sociedade que cria o Estado, mas, de certa maneira, o Estado que torna possível a sociedade. Essa força externa completa-se com seu correspondente internalizado na forma do superego.[7]

Como essa "realidade" é uma forma específica de sociabilidade, a capitalista, um determinado interesse particular aparece na primeira forma de consciência como universal, assim como os interesses e a visão de mundo própria de uma classe tornam-se a visão de mundo da própria pessoa. A "realidade" é definida pela concretude das relações nas quais o ser social deve vender sua força de trabalho para obter uma quantidade de equivalente geral na forma de dinheiro, que lhe dará acesso aos valores de uso necessários à sua existência. Isso implica que, ainda que seja a consciência particular de uma certa classe, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, a consciência inicial se produz no indivíduo como autenticamente sua.

Tudo o que falamos até aqui ocorre antes do fenômeno ideológico e não deve ser confundido com ele. A ideologia vai operar sobre essa base antes produzida e nela encontrará as condições ótimas de desenvolvimento e de eficácia como forma de dominação. A primeira forma de consciência já apresenta o particular como universal, o histórico como natural; a ideologia

[7] Ver, a título de ilustração, o argumento descrito por Terry Eagleton (1997, p. 160) sobre a forma como Freud define a relação do superego e a interiorização da norma externa.

é apenas a funcionalidade desse processo como exercício de dominação política de uma classe. Se a consciência imediata tende a viver o particular como universal, a ideologia é a expressão organizada e sistemática desse particular para permanecer como universalidade com fins de dominação política de uma classe sobre outra.

Assim, o novo ser social é moldado como um ser da ordem do capital, como um indivíduo livre e igual aos outros, em concorrência com os outros pela propriedade das riquezas e bens disponíveis, um ser capaz de autocontrole, ao mesmo tempo em que se subordina a um controle externo que reconhece como legítimo.

O que aparece na mediação imediata na multiplicidade particular de indivíduos isolados é antes, na forma genérica, a figura dos capitalistas em concorrência entre si. Aquilo que aparece como liberdade na forma ideal valorativa de uma certa visão de mundo é apenas a síntese universal das formas particulares nas quais cada indivíduo é proprietário e livre (portanto igual) para dispor de sua propriedade, livre para firmar contratos, livre para vender e comprar, livre para acumular privadamente a riqueza socialmente produzida. O fato singular de que os seres humanos produzem socialmente sua existência encontra uma certa sociabilidade particular — a capitalista —, estando obrigados a produzir a existência por meio das relações estabelecidas como objetividade. Por meio dessas relações particulares é que o ser social se eleva à nova generalidade, só que na forma de uma generalidade burguesa. Os valores próprios dessa universalidade assumem a forma do indivíduo, da igualdade, da liberdade e da propriedade, da mesma forma que uma sociabilidade política, a democracia, se universaliza como a forma final enfim encontrada, na qual a essência humana poderia expressar-se plenamente. Todos e cada um desses valores são de fato universais, sem que sejam universais de fato.

O mundo é assim porque o ser humano é assim, é de sua natureza. Um bom exemplo desta ilusão nos dá o senhor João Mellão Neto, cuja convicção liberal só é superada por sua espessa mediocridade intelectual, quando nos afirma que:

> O capitalismo funciona porque ele aceita a natureza humana como ela é (...) a natureza humana - não importa o progresso material — é imutável. (...) O capitalismo não é uma ideologia pré-elabarada. Ele nasceu espontaneamente, como consequência natural do progresso econômico da Humanidade.[8]

Por meio de uma ultrageneralização, o indivíduo julga todas as épocas e situações, projetando sua própria imagem distorcida. Bastam duas pessoas para que uma explore a outra e procure tirar vantagens. Toda relação é uma relação de troca, uma relação mercantil. O comunismo jamais será uma forma de sociedade viável pelo fato de que supõe a possibilidade de que cada um ofereça em trabalho tanto quanto for possível por sua capacidade e retire do produto social tudo aquilo que lhe é necessário, e sabemos que cada indivíduo quer dar o menos possível para tirar para si o máximo que puder.

Quando Malinowski estudava os trobriandeses, com sua tentativa nem sempre bem-sucedida de "distanciamento" etnográfico, pôde ver o quanto era inapropriada a visão da teoria econômica sobre o chamado "homem primitivo", e seus estudos podem nos dar um bom exemplo de como o ser social de uma certa sociedade projeta uma imagem distorcida universalizando a si mesmo. Diz o famoso antropólogo:

> Outra noção que precisa ser destruída de uma vez por todas é a do "Homem Econômico Primitivo", encontrada em alguns textos de ciências econômicas. Essa criatura fictícia de existência persistente na literatura econômica popular e semipopular, cuja sombra penetra até mesmo na mente de certos antropólogos competentes esterilizando-lhes a visão através de ideias preconcebidas, é um homem primitivo ou selvagem imaginário, movido em todas as suas ações por uma concepção racionalista do interesse pessoal, atingindo seus objetivos de maneira direta e com o mínimo de esforços. Um único exemplo bem analisado será suficiente para mostrar quão absurda é (essa) suposição (...). O nativo de Trobriand trabalha

[8] *O Estado de S. Paulo*, 21 mai. 2004, p. 2, caderno A.

> movido por razões de natureza social e tradicional altamente complexas; seus objetivos certamente não se referem ao simples atendimento de necessidades imediatas nem a propósitos utilitaristas. Assim, antes de tudo (...) o trabalho nativo não é executado segundo a lei do menor esforço. Muito ao contrário, em sua realização são despendidas grandes parcelas de tempo e energia que, do ponto de vista utilitário, são inteiramente desnecessárias. O trabalho e o esforço não constituem apenas meios para atingir certos fins, mas, sob certo ponto de vista, um fim em si mesmo.[9]

O velho Bronislaw não podia desconfiar até que ponto essa sombra penetra na mente de certos antropólogos competentes desfigurando seus juízos mais objetivos por meio de ideias preconcebidas. O próprio Malinowski concorda com as ideias econômicas de seu tempo e considera o episódio por ele criticado um mero deslize didático na busca de um exemplo simples que ilustre as teses sobre as leis de nossa sociedade, leis essas que teriam sido descobertas por meio de estudos referentes à nossa sociedade desenvolvida.[10] No entanto, sabemos que é muito mais que isso. Trata-se de uma projeção de uma certa visão de mundo própria de uma sociedade na tentativa de descrever outra cultura; o que os economistas encontraram no passado não é o homem do passado, ou primitivo, mas a si próprios, o homem egoísta, o burguês.

O antropólogo britânico, nascido na Polônia em 1884, não tem outra língua para narrar o que vê que não aquela de sua própria cultura. Por esse motivo, por vezes pode haver discordâncias entre o termo utilizado e a realidade que ele quer expressar, como fica claro, por exemplo quando usa a palavra

---

[9] MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacifico Ocidental*, *cit.*, p. 56.

[10] "Isso não significa que as conclusões gerais das ciências econômicas estejam incorretas. A natureza econômica do homem é, via de regra, ilustrada através de selvagens imaginários e tem apenas finalidade didática; as conclusões dos autores, na realidade, estão baseadas em seus estudos dos fatos referentes à economia desenvolvida" (*ibid.*, p. 57, nota 28).

"chefe" para identificar um certo papel social. O senso comum, ao ouvir o som desta pequena palavra — chefe —, prepara suas baterias argumentativas: uns mandam, outros obedecem; o que manda tem privilégios; sempre foi assim, sempre será... No entanto, a descrição do papel que ocupa essa figura com denominação tão destacada é incompreensível para o ser social capitalista. Depois de definir as funções do chefe usando palavras como "liderança", "autoridade", "posição hierárquica" e ver na forma social estudada "classes", ou "castas", Malinowski apresenta uma consideração altamente reveladora:

> Em cada uma das comunidades existentes nas ilhas Trobriand há sempre um homem que exerce a autoridade máxima, muito embora essa não chegue, com frequência, a significar muito. Na maioria dos casos, ele nada mais é do que o *primus inter pares* entre os nativos mais velhos da aldeia, aos quais cabe fazer deliberações em conjunto sobre todos os assuntos importantes da tribo e chegar a decisões finais em comum acordo. Não nos devemos esquecer de que raramente surgem ocasiões de dúvida ou oportunidades para grandes deliberações, pois os nativos — quer comunitariamente, quer individualmente — só agem em linhas ditadas pelas tradições e convenções tribais. Portanto, o líder da aldeia é, em geral, pouco mais que um mestre de cerimônias, o orador ou porta-voz de sua comunidade, dentro ou fora dos limites da aldeia, quando a ocasião assim o exige.[11]

Notem como não ajuda muito o esforço de trocar o termo "chefe" por outros, como "porta-voz" ou "mestre de cerimônias", diante da realidade descrita pelo autor. A dificuldade não é encontrar uma palavra adequada, mas achar em nossa cultura um fenômeno que se aproxime do descrito. Marilena Chauí (2000, p. 378-379), envolvida na mesma dificuldade de descrever comunidades internamente homogêneas, unas e indivisíveis, sociedades em que o poder "não se separa, não forma uma instância acima dela, nem fora dela",

[11] MALINOWSKI, B., *op. cit.*, p. 58.

na qual o "chefe não manda; a comunidade não obedece", nos oferece uma aproximação distinta desse papel social em sociedades que ela provocativamente denomina "sociedades contra o Estado", e não "sem Estado".[12] O suposto "chefe" nas sociedades como as dos povos indígenas brasileiros teria, segundo a autora, três funções: doar presentes, fazer a paz e falar.

Por meio da primeira tarefa, o chefe deve devolver aos membros da sociedade o que ela mesma produziu, tarefa que Malinowski identifica como "compra de serviços" ou tarefas "pagas". Pela segunda, adquire uma função de mediador de conflitos sem que possa se escorar em códigos ou leis, apenas apresentando-se como a necessidade de manter a comunidade indivisa. Mas o que mais nos interessa nesse exemplo é o aspecto da fala e o ritual descrito pela filósofa brasileira: "a Grande Palavra".

Esse curioso ritual é assim apresentado por Chauí. Todas as tardes o chefe se afasta da aldeia para uma posição na qual ainda fique visível aos seus membros e ainda possa ser ouvido por eles. Começa então uma grande fala na qual enaltece seu poder, suas qualidades, sua força e coragem, seu prestígio, relata seus grandes feitos. Apesar de ouvir esse discurso à distância, os membros da comunidade o ignoram por completo e ninguém deve lhe dar a mínima atenção. Conclui, então, Chauí:

> A Grande Palavra tem significado simbólico: a comunidade lembra a si mesma, diariamente, o risco e o perigo que correria se possuísse um chefe que lhe desse ordens e ao qual devesse obedecer. A Grande Palavra simboliza a

[12] O principal argumento de Marilena Chauí, apoiando-se em Pierre Clastres (*A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Francisco Alves, p. 132), é que as sociedades comunitárias organizam-se de tal forma que podem impedir a separação da esfera política como algo autonomizado, de maneira que seria mais correto chamar tais sociedade de "sociedades contra o Estado" e não apenas pela definição de uma ausência, como parece indicar a forma "sociedades sem Estado".

> maneira pela qual a comunidade impede o advento do poder como algo separado dela (...).[13]

O senso comum só poderia reagir com a afirmação de que um chefe desses não é propriamente um chefe, o que daria mostras de que começou a entender alguma coisa. Uma vez mais, aqui estamos diante do fato de que as palavras trazem muito mais que seu próprio significado, mas um conjunto de significantes que totalizam um certo registro do que é assim instituído como "o real". Para as pessoas inseridas em nosso tipo de sociedade, uma tarefa dentro de uma divisão social do trabalho que envolva liderança já é em si aproximada rapidamente de relações de poder, subjugação... exploração.

No senso comum, ou na primeira forma em que a consciência se expressa como alienação, não apenas as relações do capital aparecem como o "real", mas como naturais e ultrageneralizadas para toda a história, portanto sem história. A forma genérica da sociedade se recria cotidianamente enquanto se constitui por meio de formas particulares, e essas conduzem a reprodução da forma universal. É por isso, e não outro motivo, que Sartre, depois de Marx, está absolutamente correto em afirmar que a existência precede a essência e que não há essência humana além daquela que os seres sociais criam a cada momento de sua práxis histórica. O universal só é universal pelo fato de que se eleva novamente como universalidade por meio de inúmeros particulares.

De que maneira, então, essa circularidade se rompe? Se as relações do capital conformam uma realidade objetiva que é

---

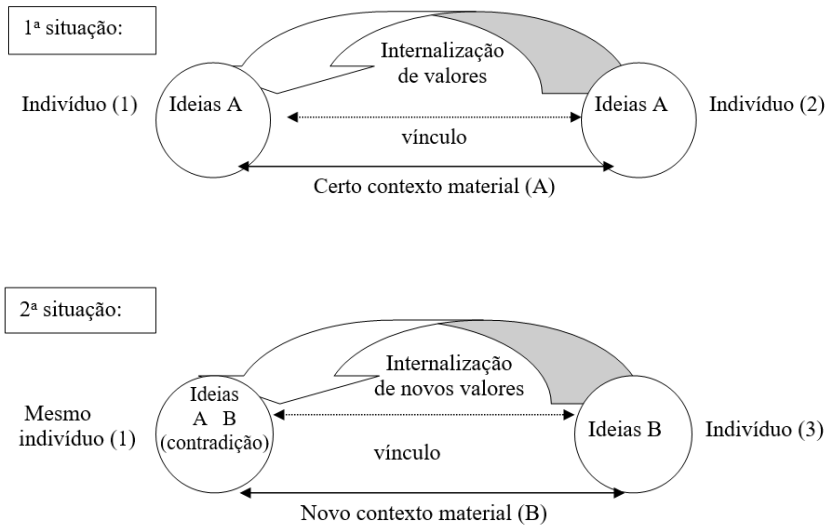
[13] CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 379. Em outro trabalho, Cláudio Villas Boas nos fala o quanto é considerado inapropriado para um cacique dar diretamente uma ordem a qualquer membro da comunidade. Conta-nos que, diante de uma queixa que as mulheres estariam pegando água muito perto das margens do rio, o cacique reúne toda a tribo e lhes fala sempre coletivamente dos hábitos de seu povo e, no meio de vários assuntos, passa pela afirmação de que as águas mais adequadas para beber não podem ser coletadas muito próximo às margens. Nunca fala em seu nome como uma ordem, nem dirige a demanda a uma pessoa em particular.

interiorizada pelas pessoas como suas próprias visões subjetivas de mundo, produzindo não apenas um reconhecimento e uma correspondência, mas uma ação sobre essa objetividade orientada por essa visão subjetiva permitindo sua reprodução, por que uma certa ordem de exploração que alcança esse moto-contínuo permite a formação de uma consciência crítica que questiona essa sociabilidade e aponta na direção de uma nova? Como é possível que entre os membros dessa ordem se produzam militantes contra a ordem do capital? Como se desenvolve uma consciência anticapitalista dentro da ordem capitalista?

A pista que trilhamos a partir de Sartre nos revela que uma certa objetividade inicial encontra uma mediação subjetiva como caminho necessário para uma futura objetivação, e que é nesse momento subjetivo que se acha a possibilidade de uma práxis livre. Até aqui trabalhamos com a possibilidade de uma correspondência entre a interiorização que forma a visão subjetiva do mundo nas pessoas e a objetividade com que ela se depara em sua ação. No entanto, essa correspondência não é um dado absoluto, ao contrário, existe sempre um "resto do real" que não pode ser totalizado na visão de mundo aceita como válida, contradições, acidentes, casualidades que podem produzir, e de fato produzem, arestas, conflitos, em uma palavra: crise.

De maneira sintética diríamos que, se a consciência é a internalização de certas relações sociais, a inserção da pessoa em novas relações sociais pode, de igual forma, permitir novas internalizações. A pessoa vive suas relações num certo contexto material (A), estabelece vínculos e desenvolve processos de identidade que permitem assumir como seus os valores (ideias A) expressos por outras pessoas. Seguindo sua vida, encontra-se em outro contexto material (B), estabelece novas relações, novos processos de identidade com outras pessoas e pode, da mesma forma, assumir novos valores (ideias B) que podem reforçar e reproduzir os antigos ou entrar em contradição com eles. Isso não significa uma mudança imediata de consciência; uma vez que os velhos valores continuam ativos, muito provavelmente o que se segue é uma crise na qual os novos

valores entram em choque com os velhos, que nada mais são do que a expressão ideal da contradição entre os dois contextos materiais distintos. Graficamente poderíamos imaginar esse processo da seguinte maneira:



A chave do movimento das formas de consciência é uma contradição, ou um jogo de contradições, cuja síntese é uma não correspondência entre a antiga visão de mundo e o mundo real em movimento. A pessoa vive essa contradição como uma luta interna, subjetiva, sem se dar conta de que é a expressão subjetiva de uma contradição objetiva provocada pela contínua mudança da materialidade no desenvolvimento das forças produtivas materiais. O que nos importa é que mesmo essa mudança no contexto material (por exemplo, migrar do campo para a cidade, começar a trabalhar, enfrentar um momento conjuntural de crise, ou simplesmente viver em uma época diferente etc.) não produz diretamente a possibilidade de internalização de novos valores, ainda que possa gerar questionamentos profundos em relação aos velhos valores interiorizados. O mais provável aqui é que a pessoa molde a nova realidade mediante os antigos valores por ela aceitos como sua visão de mundo. Aqui também é fundamental a

mediação do outro, de uma nova fonte de identificação, pela qual é possível, por meio de um vínculo afetivo, transpor as relações materiais e objetivas em cargas valorativas enraizadas afetiva e psicologicamente como visão subjetiva do mundo. O humano é sempre o modelo de identidade do humano, ainda que seja para gerar uma identidade desumanizada.

Vejamos um pouco mais detidamente esse movimento de crise que está na base do primeiro processo de negação da forma inicial da consciência. Utilizaremos, inicialmente, o relato literário de Jack London e sua trajetória de vida.

Particularmente dois contos do escritor estadunidense nos oferecem um material muito rico para entender este momento do processo de consciência.[14] Primeiro, vejamos como o autor descreve sua consciência inicial. Tendo nascido "na classe trabalhadora" e vivido sua infância nos "ranchos da Califórnia", Jack London afirma que descobriu cedo a ambição e os ideais de "subir" na vida. "Meu lugar na sociedade era os fundos", diz London, e ali "a vida não oferecia nada, além de sordidez e miséria", de forma que, em suas palavras, as condições para satisfazer seus ideais passaram a ser o seu maior problema.

> Por aqui corpo e espírito andavam famintos e atormentados (...). Acima de mim se erguia o imenso edifício da sociedade e, em minha mente, a única saída era para cima. Logo, resolvi subir. Lá em cima, os homens vestiam ternos pretos e camisas engomadas e as mulheres usavam vestidos lindos. Havia também coisas boas para comer e muita fartura. Depois havia as coisas do espírito. Acima de mim, eu sabia, havia despojamento do espírito, pensamentos puros e nobres e uma vida intelectual intensa. (...) Em resumo, assim como eu aceitava o nascer do Sol, aceitava que acima de mim estava tudo o que era fino, nobre e belo, tudo que dá decência e dignidade à vida, tudo que faz a vida valer a pena e recompensa um homem por seu sofrimento e esforço.

[14] Refiro-me aqui aos contos "O que a vida significa para mim" e "Como me tornei um socialista" (LONDON, J., *op. cit.*, p. 17-34).

> Mas não é muito fácil para um homem ascender e sair da classe trabalhadora.[15]

Ainda que de maneira literária, está mais uma vez constatado que um aspecto sempre presente na primeira forma de consciência própria da classe trabalhadora é o desejo de deixar de ser da classe trabalhadora. Os trabalhadores "concretos concretamente existentes" existem e querem deixar de ser trabalhadores e passar para o "andar de cima". As próprias palavras que na série de significantes são utilizadas para identificar as condições de classe são todas pejorativas (os de baixo, os explorados, pobres, menos favorecidos, dominados etc.), enquanto aquelas que identificam a burguesia são quase sempre adjetivadas de maneira positiva (classe alta, elite, dominadores, exploradores, empreendedores etc.). Ainda que vivenciando uma situação de carência, "sordidez e miséria", está presente o mecanismo de naturalização associado à aceitação dessa realidade determinada ("assim como eu aceitava o nascer do Sol"), o que não implica passividade. Interessante no relato é que a contradição com a situação de dificuldade nas condições da classe trabalhadora pode levar a uma ação, mas a uma ação de amoldamento que implica a aceitação da regra fundamental e substantiva da própria sociedade, a competição dos indivíduos pelos postos na hierarquia do edifício social, acompanhada, como vemos, da idealização do andar de cima como lugar de tudo que é bom, nobre e belo. A consciência da classe trabalhadora nesse momento se identifica à de seu adversário. Sua inserção particular na sociedade muito provavelmente marca sua consciência de modo particular, mas sua consciência enquanto ser social é aquela que corresponde às relações sociais determinantes, ou seja, as capitalistas. Isso implica que sua consciência é a consciência burguesa. Como afirma London:

> Não apenas eu não procurava o socialismo (...), mas lutava contra ele. Eu era demasiado jovem e inexperiente,

[15] *Ibid.*, p. 17-18.

> não sabia nada de coisa alguma e, apesar de nunca ter ouvido falar de uma escola de pensamento chamada "individualismo", cantava o hino dos fortes com todo o meu coração.[16]

É muito difícil um relato de vida em que a pessoa não reconstrua sua trajetória a partir da visão de mundo que tem no momento, por exemplo como transparece na afirmação sobre "não saber de coisa alguma" por ser "jovem e inexperiente", mas a passagem também indica um aspecto interessante. Ele não apenas não se via como socialista nesse momento como "lutava contra" o socialismo e, "mesmo sem nunca ter ouvido falar de uma escola de pensamento chamada individualismo", assumia como suas essas ideias que orientavam praticamente seu juízo sobre a vida e sua ação no mundo. Isso parece confirmar nosso argumento de que a substância de valor contida na forma "indivíduo" é incorporada na visão de mundo de alguém muito antes de ser apresentada como qualquer conhecimento ou pensamento articulado. O mesmo ocorre com o valor de ser socialista. Aqueles que desconhecem esse fato estão condenados a equívocos de toda ordem, por exemplo os soviéticos, quando acreditaram que formariam gerações de comunistas apenas incluindo o marxismo-leninismo no currículo escolar, enquanto os ditadores latino-americanos acreditavam poder evitar a subversão retirando a sociologia e a filosofia dos currículos.

A sociedade que molda no indivíduo "os ideais e as ambições" não parece oferecer as condições para alcançá-los. Nesse aspecto, o ponto particular de inserção na sociedade de classes passa a fazer muita diferença, o que poderia ser uma primeira contradição. No entanto, não subestimemos a coerência da primeira forma de consciência com o universo ideológico liberal burguês. Não apenas me percebo numa situação desfavorável e sei que há postos melhores a serem alcançados como faz parte da herança objetiva introjetada em mim como subjetividade uma clara definição dos critérios e meios de

[16] *Ibid.*, p. 29.

ascensão social aceitos e eficazes, assim como uma precisa concepção de que se trata de uma luta heroica a ser empreendida pelo indivíduo.

Émile Durkheim (1995) já nos descrevia com precisão esse fato. Para o sociólogo funcionalista, uma certa divisão social do trabalho traz em si, como fato primeiramente normal, uma maior especialização das funções sociais e, por consequência, um enfraquecimento dos laços de solidariedade que ligam o todo social. Dessa maneira, nos diz Durkheim (1995, p. 377): "os sentimentos coletivos se tornam (...) cada vez mais impotentes para conter as tendências centrífugas que a divisão do trabalho deve supostamente engendrar". Em um certo nível de desenvolvimento, essa tendência pode levar àquilo que o autor chama de uma divisão do trabalho "mórbida" e provocar uma anomia. Nesse caso, "as classes operárias não querem na verdade a condição que lhes é imposta, só a aceitando, com frequência, obrigadas e forçadas, por não terem meios de conseguir outra" (p. 370). Persistindo esse estado, a solidariedade só poderia ser imperfeita, o "contrato social" teria existência meramente formal e a sociedade mergulharia na "guerra de classes".

A solução oferecida por Durkheim nos é bastante útil para explicar o mecanismo aqui envolvido. Para ele, o "tempo completa pouco a pouco a obra de consolidação", ou seja, essa anomia seria devida ao fato de que as transformações industriais ocorreram muito rapidamente, não havendo tempo necessário para que se desenvolvessem o hábito e as normatizações essenciais ao estabelecimento de um contrato que equilibraria os interesses das partes sociais envolvidas.[17] Na prática isso quer dizer que certas pessoas, normalmente ligadas ao que o autor denomina de "classes menos favorecidas", acabaram ficando em posições dentro da divisão do

[17] "Essas novas condições de vida industrial requerem, naturalmente, uma nova organização; mas, como essas transformações se consumaram com uma extrema rapidez, os interesses em conflito ainda não tiveram tempo de se equilibrar" (DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 387).

trabalho social que não lhes agradam e que podem não condizer com suas capacidades e ambições (coisas que Durkheim atribui à natureza, assim como Aristóteles). Em poucas palavras, não há problema em existirem funções rudimentares e degradantes, pois a natureza faz pessoas que só se desenvolveram o bastante para isso; segundo Durkheim, o problema é alguém que tem mais "potencial" e é condenado a uma função como essas. Assim completa o autor:

> Não estando satisfeitas, ou não mais o estando, com o papel que o costume e a lei lhes atribuem, as classes inferiores aspiram às funções que lhes são vedadas e delas procuram despojar os que as exercem (...). Se não se os levam em conta (os gostos e as aptidões), se são incessantemente contrariados por nossas ocupações cotidianas, sofremos e procuramos um meio para pôr fim a nossos sofrimentos. Ora, não há outro meio, a não ser mudar a ordem estabelecida e refazer uma nova. Para que a divisão do trabalho produza a solidariedade, não basta, pois, que cada um tenha uma tarefa, é necessário, além disso, que essa tarefa lhe convenha.[18]

Quando isso não ocorre, a divisão do trabalho só pode ser sustentada pela força.[19] A contradição se expressa de forma ainda mais intensa pelo fato de que o desenvolvimento da sociedade industrial (leia-se capitalista) produz um resultado duplo: de um lado, aprofunda a desigualdade pela divisão social do trabalho e pela formação de ricos e pobres, e, por outro, generaliza a crença de que a igualdade entre todos os cidadãos é um fato desejável e justo. Durkheim resolve esse

---

[18] DURKHEIM, E. *Da divisão...*, *cit.*, p. 391-392.

[19] Neste, como em outros pontos, o pensamento de Durkheim está diretamente associado ao de Aristóteles, que afirmava que quando a escravidão é natural, ou seja, une um ser com capacidade de mando e previsão com alguém que a natureza só dotou da força para executar tarefas, não são necessárias a lei e a força. Por meio desse pressuposto, Durkheim concluirá que "o trabalho só se divide espontaneamente se a sociedade for constituída de maneira que as desigualdades sociais exprimam exatamente as desigualdades naturais".

pequeno paradoxo como todo pensador liberal. A desigualdade é natural e corresponde aos atributos naturais dos indivíduos e a suas diferentes capacidades, enquanto a igualdade "só pode ser aquela de que falamos, a saber, a igualdade nas condições exteriores da luta" (Durkheim, 1995, p. 397). A expressão "exteriores à luta" aqui empregada indica que não devemos pensar em igualdade de condições econômicas e de acesso à propriedade, mas nas condições externas à concorrência, como a educação, o acesso a empregos públicos, igualdade jurídica e outras. Dadas essas condições, segundo pensa Durkheim, o indivíduo se resignaria com uma ocupação num ponto desfavorável desde que a visse como temporária e que estariam disponíveis diante dele as chances, em condições de igualdade, de disputar posições mais privilegiadas. Evidente que esse procedimento não significa o fim das tensões, ou das lutas, mas produz um efeito determinante, regulamenta as circunstâncias da disputa e os meios válidos de mobilidade social. Nas palavras de Durkheim:

> O contrato nada mais é que uma trégua, e bastante precária; ele apenas suspende por algum tempo as hostilidades. Sem dúvida, por mais precisa que uma regulamentação seja, sempre deixará um espaço livre para muitos atritos. Mas não é necessário, nem mesmo possível, que a vida social seja sem lutas. O papel da solidariedade não é suprimir a concorrência, mas sim moderá-la.[20]

Por conseguinte, a contradição de um indivíduo com a posição que ocupa dentro da divisão do trabalho, portanto, no nosso caso, no interior da divisão da sociedade de classes, pode não ser algo "patológico" nos termos durkheimianos, mas expressão de uma "saudável concorrência" na qual os indivíduos disputam suas posições para chegar naquele lugar a que sua "natureza" permitir. Continua Jack London:

---

[20] DURKHEIM, E. *Da divisão..., cit.*, p. 382.

> Por tudo isso, exultante em minha juventude, capaz de me defender bem, tanto no trabalho como nas brigas, eu era um feroz individualista. E isso era muito natural. Eu era um vencedor. Por conseguinte, considerava o jogo, da forma como era jogado, muito apropriado para HOMENS. Ser HOMEM significava escrever em letras maiúsculas no meu coração. Arriscar-se como homem, lutar como homem, fazer o trabalho de homem (mesmo com o salário de um menino) — essas eram coisas que me tocavam profundamente e ficavam gravadas em mim como nenhuma outra. E eu olhava adiante as amplas paisagens de um futuro nebuloso e interminável, em direção ao qual — jogando o que considerava um jogo de homens — continuaria a viajar com uma saúde inquebrantável sem acidentes, e com os músculos sempre vigorosos. (...) Podia ver-me apenas avançando pela vida sem fim como uma das feras louras de Nietzsche, perambulando lascivamente e triunfando pela simples superioridade e força.[21]

Além da evidente forma individual dessa empreitada, devemos observar a metáfora, nada acidental, do "jogo" e alguns critérios para o triunfo: saúde, força e superioridade. Um "jogo de homens" com as regras do jogo que devemos aceitar e que Bobbio está sempre pronto a nos lembrar, apesar de aparentemente não incluir entre elas o fato incômodo de que sempre haverá vencedores e perdedores. London nos conta que raramente pensava nos perdedores (desafortunados, doentes, velhos, aleijados), pois acreditava que, salvo acidentes, poderiam ser tão competitivos como ele se realmente desejassem. Perdedores, palavra interessante que os estadunidenses (essa sociedade que nos comprova a que ponto pode chegar a mediocridade universal se não tomarmos cuidado)[22] transfor-

[21] LONDON, J., *op. cit.*, p. 30.

[22] Evidente que toda generalização é cruel e inadequada, estando aí para provar o contrário o próprio Jack London, assim como o magistral Walt Whitman, ou John Steinbeck, mas que só conseguem brilhar em universalidade quando ultrapassam esta casca embrutecida que é o patriotismo estadunidense. Como disse o próprio London, falando de si

maram em um cruel xingamento (*loser* — perdedor). Salvo acidentes, representados por aquilo que o escritor escreve igualmente em maiúsculas - o DESTINO –, constituindo uma força da qual não se pode escapar, a força e a determinação do indivíduo, sua personalidade gloriosa, pode levá-lo ao sucesso. A principal atividade na qual esses critérios de sucesso podem se condensar é o trabalho. Como indivíduo encapsulado, o ser social vislumbra a possibilidade de superar sua condição de classe somente como indivíduo. Diz Jack London:

> Espero ter deixado claro que eu tinha orgulho de ser um daqueles seres eleitos da Natureza. A dignidade do trabalho era para mim a coisa mais impressionante do mundo. Sem ter lido Carlyle ou Kipling, formulei um evangelho do trabalho que varria os deles "no chinelo". O trabalho era duro. Era a santificação ou a salvação. O orgulho que sentia depois de um dia de trabalho árduo e benfeito seria algo incompreensível para os demais. É quase inconcebível para mim quando penso nisso agora. Nunca um capitalista explorou um escravo do salário tão fiel quanto eu. Embromar ou ludibriar o homem que me pagava o salário era um pecado, primeiro contra mim mesmo, depois contra ele. Para mim era um crime que vinha logo atrás da traição, mas não tão ruim quanto.[23]

É possível ver como os critérios que descrevem em abstrato a sociedade burguesa como uma competição dos indivíduos iguais pelas posições sociais e pela riqueza ganham materialidade na vida do indivíduo como ferramentas de sua própria ascensão. A inversão aqui é perversa, pois o trabalho, ou seja, a atividade pela qual o ser social se subordina a uma

---

mesmo depois de ser preso sob a acusação de "não ter residência fixa ou meio aparente de subsistência" e obrigado a trabalhar sob a mira de guardas armados com Winchesters, talvez "seu exultante patriotismo tenha se evaporado um pouco e vazado por alguma fresta no fundo de sua alma — pelo menos, desde que passou por essa experiência, já se deu conta de que se interessa muito mais por homens, mulheres e criancinhas do que por linhas geográficas imaginárias" (LONDON, J., *op. cit.*, p. 33).

[23] *Ibid.*, p. 31.

relação de exploração e define seu lugar entre os explorados é vista pelo indivíduo como a ferramenta capaz de tirá-lo da condição de oprimido. A ética do trabalho não é apenas o que move o capitalista ao lucro, mas o que move o trabalhador em sua luta para elevar-se acima de sua condição de explorado. Esse tipo de comportamento esteve presente em quase todos os relatos de histórias de vida que pude coletar, como veremos a seguir. Continuemos, entretanto, na trajetória de Jack London para ilustrar, primeiramente, todo o movimento. Deixemos que o autor nos conte aonde essa ética do trabalho o levou:

> Desde então fui implacavelmente explorado por outros capitalistas. Tinha força física, e eles faziam dinheiro com isso enquanto, apesar do meu esforço, eu levava uma vida banal. Fui marinheiro, estivador, grumete. Trabalhei em fábricas de enlatados, indústrias e lavanderias. Cortei grama, limpei tapetes e lavei janelas. E não ganhava nunca o produto inteiro do meu trabalho. Olhava para a filha do dono da fábrica de enlatados, em sua carruagem, e sabia que eram meus músculos que ajudavam a empurrar aquela carruagem em seus pneus de borracha. Via o filho do industrial indo para a escola e sabia que era em parte a minha força de trabalho que ajudava a pagar seu vinho e suas boas amizades. Mas não ficava ressentido com isso. Fazia parte do jogo. Eles eram a força. Muito bem, eu também era forte. Podia cavar um lugar entre eles e fazer dinheiro com a força de outros homens. Não tinha medo do trabalho. E quanto mais duro, melhor, mais me agradava. Gostaria de me entregar ao trabalho, trabalhar mais que nunca e, eventualmente, me tornar um pilar da sociedade. E a essa altura, com a sorte que eu gostaria de ter, descobri um patrão com a mesma mentalidade. Eu estava querendo trabalhar, e ele estava mais que querendo que eu trabalhasse. Pensei que estava aprendendo um ofício. Na realidade, havia substituído dois homens (...). Esse patrão me fez trabalhar até a morte. Um homem pode adorar ostras, mas ostras demais vão deixá-lo enfastiado. E assim foi comigo. O excesso de trabalho me deixou doente. Eu não queria mais ver trabalho. Abandonei o emprego. Tornei-me um vagabundo, mendigando de porta em porta,

> perambulando pelos Estados Unidos e suando sangue em favelas e prisões. Eu nascera na classe operária, e agora, aos dezoito anos, estava abaixo do ponto em que tinha começado. Caíra nos porões da sociedade, jogado no subterrâneo da miséria sobre a qual não é agradável nem digno falar.[24]

O que a passagem literária revela é que aquilo que pode levar à contradição que está na base do questionamento de certa ordem são os mesmos mecanismos responsáveis por sua reprodução e manutenção. Da mesma maneira que a doença mental nada mais é que uma variação quantitativa dos mecanismos psíquicos saudáveis, os meios de garantia e reprodução de uma ordem em certa quantidade alteram sua qualidade e se transformam em seu contrário. Se parássemos um pouco antes o relato tínhamos um ser totalmente moldado nos limites da ordem do capital e um fiel reprodutor da visão de mundo própria dessa ordem.[25] Um indivíduo em disputa no jogo da concorrência contra os outros por um lugar no andar de cima, convicto de que o critério da disputa é a força e a determinação e que se joga ao trabalho tal como uma compulsão. Aqui atua muito mais que o simples repetir de uma quantidade exagerada de trabalho: o que pesa é a percepção de que esse método não está levando ao fim desejado. Pior, trabalhando nesse ritmo a pessoa está desgastando seus principais recursos para disputar o jogo: sua força e sua saúde.

A reação se apresenta na forma de uma negação do trabalho ou de uma contínua busca de um trabalho "melhor", o que induz ao hábito recorrente de procurar novas oportunidades. Se antes tudo vinha por meio do trabalho, agora a vara se curva no sentido da busca de um trabalho menos penoso

---

[24] *Ibid.*, p. 20-21.

[25] "Não duvido que — se outros eventos não tivessem mudado minha trajetória — viesse a me transformar num fura-greves profissional, e tivesse minha cabeça e minha capacidade de trabalho irremediavelmente esmagadas por um porrete nas mãos de algum sindicalista militante" (*Ibid.*, p. 31).

(vir do campo para a cidade, sair da fábrica para o setor de serviços etc.) ou mesmo da negação do trabalho:

> Aí, então, fiz um juramento. Era algo mais ou menos assim: *Todos os dias tenho trabalhado até a exaustão com meu corpo e, apesar do número de dias que trabalhei, cheguei bem próximo do fundo do abismo. Deverei sair dele, mas não com os músculos de meu corpo. Não vou nunca mais trabalhar como trabalhei e que Deus me fulmine se um dia eu der de mim mais do que meu corpo pode dar.* E desde então tenho me dedicado a fugir do trabalho.[26]

O que pode parecer uma constatação individual e que na forma do relato é transformado numa reflexão racionalizada não ocorre exatamente assim. Primeiro, temos que observar que a racionalização se refere a uma experiência vivida que expressa uma não correspondência entre o ideal valorativo presente na visão subjetiva do mundo e a realidade objetiva vivida na ação do indivíduo no mundo. O que era na forma do valor subjetivo, "trabalhar é o caminho para o sucesso", transformou-se em "trabalhar deixa você doente, fraco e pobre", ou como sabiamente expressa o senso comum: "quem trabalha não tem tempo para ganhar dinheiro". Segundo, o que parece uma autorreflexão não poderia prescindir de um espelho no qual sua própria imagem de estar definhando pelo trabalho ficasse refletida. Do mesmo modo que o processo de identidade é essencial na reprodução dos valores próprios da visão de mundo da ordem do capital e sua mais eficaz interiorização, aqui ele age no sentido oposto, mas por meio do mesmo mecanismo. Basta olhar para os outros, trabalhadores como ele, que há muito tempo trilham o mesmo caminho compulsivo do trabalho. Depois de descer aos porões da sociedade, o autor relata o impacto que exerceu sobre ele a convivência com seus colegas da "porção submersa". Vejamos:

---

[26] *Ibid.*, p. 32.

> Lá encontrei todo tipo de homens, muitos dos quais haviam sido algum dia tão bons e tão feras louras quanto eu: marinheiros, soldados, operários, todos estropiados, comidos e desfigurados pelo trabalho, pelas agruras e pelos acidentes e dispensados por seus patrões como cavalos velhos. Com eles mendiguei nas ruas, pedi comida nas portas dos fundos das casas e senti frio em vagões de trens e parques da cidade, ouvindo as histórias de vidas, que começavam sob auspícios tão favoráveis como os meus, e terminavam ali, diante de meus olhos, arruinados, no fundo do Abismo Social.[27]

Como vemos, não é uma simples autorreflexão, mas um poderoso processo de se ver no outro, ver no outro sua imagem futura, reconhecer na trajetória do outro seu próprio passado. Se somarmos os dois aspectos descritos — a formação de uma não correspondência entre o valor antigo introjetado e a realidade objetivamente vivida, ao lado de uma nova identidade que vê no outro uma imagem futura em discrepância com aquela projetada inicialmente —, temos a base do processo de crise.

Todo relato de vida é uma racionalização, mas o relato literário sofre ainda uma outra deformação devido ao estilo. No entanto, os relatos de histórias de vida que servirão de base para estas reflexões estão repletos de passagens que reforçam os argumentos aqui expostos. Antes de voltarmos à trajetória do escritor estadunidense, vejamos algumas dessas passagens que ilustram o momento em que um certo conjunto de valores introjetados pela socialização primária, que compõe a visão de mundo dos indivíduos da ordem do capital, entra em contradição com esta mesma ordem.

Comecemos pelo relato de Duarte:[28]

> Nasci no Paraná, filho de agricultores, portanto, agricultor já de origem, né? O pai e a mãe sempre trabalharam para pagar a renda, trabalhar por dia. A situação era de

[27] *Ibid.*

[28] Militante do MST do Paraná.

> dificuldade para se manter a família, nós éramos eu e mais dois irmãos, um irmão e a irmã, e essa situação do pai e da mãe trabalhando por dia, de lá para cá, e a gente sabendo dos custos dessa forma de trabalho que sempre marcou a família da gente. Nós começamos a somar, eu e meu irmão mais velho que eu, nós começamos a observar, ou a realidade mostrava pra gente, que nós não íamos ter condições da gente viver daquele jeito, a vida da gente tem que ser melhor. Pra isso a gente tem que trabalhar.
>
> Nós percebemos, foi mostrado pra gente que trabalhar, trabalhar, não ia deixar a vida melhor, porque o pai a mãe nunca puderam comprar uma terra, nunca puderam ter uma casa pra morar, sempre dependente de patrão e essas coisas, então nós entendemos que se fosse só trabalhar naquela situação não ia ter jeito. E aí qual seria a alternativa que a gente pensava, que tinha na cabeça: olha, vamos ter que morar na cidade, arrumar um emprego e aí, mudar de condição, né? Mas isso também era trabalho, nós pensamos dessa forma, e aí nós pegávamos outro exemplo: o irmão da minha mãe mora na cidade, até hoje mora lá em Cascavel, mora na cidade há tanto tempo e também não tem nada... quer dizer, entre a cidade e o pai e a mãe, trabalhar de empregado dá na mesma. Nós, trabalhando deste jeito, quando tiver 40, 50 anos, que é a idade do meu pai, a gente ia estar na mesma condição que a dele. Então como é que nós íamos fazer?[29]

Verificamos os mesmos valores do trabalho e a percepção de que por essa via não se chega ao objetivo desejado. Duas são as fontes que tornam possível essa constatação: a percepção de uma realidade ("a realidade mostrava pra gente") e o espelho dos outros (os pais e o tio). Aqui também, o outro, sejam os pais ou o tio que mora na cidade, serve de espelho de um futuro provável e alerta para a impossibilidade daquilo que foi planejado. Na maioria absoluta dos relatos, há uma grande idealização do trabalho, seguida de desilusão com a realidade objetiva, em que ocorrem as relações concretas de exploração.

[29] Depoimento recolhido em outubro de 2003.

Vejamos esta parte do depoimento de João Raimundo:[30]

> Trabalhava na terra, colhia arroz, feijão, mandioca, às vezes no período das chuvas, e na nossa terra passava um rio de água doce, e no período da seca não chovia, e a gente clareava o leito do rio, plantava alho e cebola. Naquela época não tinha a política de importação quando acabava e aí adubava acabava tendo uma renda do plantio do alho, depois começou a entrar importação de alho de outras regiões, caiu o preço do produto e a gente teve necessidade de sair de lá e procurar outro meio de vida. Naquela época o pessoal que vinha pra São Paulo tinha um salário razoavelmente alto, todos que vinha arrumava emprego, eu também cheguei aqui, mas nada daquilo... fui morar em um cortiço e passava necessidade, mas não podia voltar... Aí entrei para a Volkswagen. Não entendia, eu achava que tudo era uma maravilha, maior empresa, maior sonho que eu tinha era uma transnacional como a Volkswagen, eu achava que lá não tinha essas explorações e tal, aí quando a gente chegava lá (...) o chefe ali era aquele carrasco, eu me sentia assim frustrado, achava que tinha que mudar aquela política, e aí eu via a exploração, eu via aquele que puxava o saco da chefia era promovido, subia mas eu não entendia bem o que significava (...).[31]

Uma história em particular causou-nos um grande impacto, e aqui nos serve para demonstrar que esta crise marcada pela não correspondência entre os antigos valores e certa vivência objetiva não precisa ocorrer necessariamente no universo direto do trabalho. No relato de Terezinha,[32] essa contradição acontece muito cedo e bastante tempo antes de ser racionalizada como uma percepção política; muito ao contrário, é vivida emocionalmente muito antes de ser explicada. Terezinha conta que era criança e seu pai trabalhava de meeiro

[30] Operário metalúrgico, militante sindical e do PT de São Bernardo.
[31] Depoimento colhido em 1999.
[32] Militante do PT do Espírito Santo e participante da turma de Formação de Formadores da Secretaria Nacional de Formação do PT.

plantando feijão nas terras de um proprietário que as arrendava para esse fim. A situação era muito difícil em todos os sentidos, mas, aos olhos daquela criança, o que mais lhe incomodava era ter que andar descalça, principalmente porque as formigas mordiam seu pé. Via seu pai trabalhando muito e todos os dias e, quando da colheita, depositava em um armazém as sacas já separadas para o pagamento da meia. Relata que não conseguia entender por que o patrão que não trabalhava tinha que ficar com tudo aquilo, e a filha do patrão podia ir para a escola com sapatos enquanto ela tinha que andar descalça com as formigas mordendo seus pés. Diz então que numa tarde foi até onde estavam os sacos de feijão armazenados e, com uma pequena caneca, foi passando os feijões do patrão para o lado de seu pai. Ele descobriu e a repreendeu severamente, acusando-a de roubo. Ela conta de seu sentimento de injustiça e como não entendia como seu pai não ficava do lado dela, pois ele mesmo é que havia falado que só podiam ter as coisas pelo próprio trabalho, portanto aquele feijão era dele, e não do patrão.[33]

Por mais que interferira na reconstrução do ocorrido a visão da militante, o que nos chamou atenção é que, para a criança, a injustiça assumia a forma um pouco mais direta no fato de não ter sapato e ser mordida por formigas, enquanto a filha do patrão não passava por isso. É esse o aspecto que fica em evidência, mais do que os critérios de distribuição da renda obtida com o plantio na relação de meia. Outro aspecto desse relato é que ela agia convictamente guiada por valores que aprendeu com seu pai, daí o espanto e a sensação de injustiça diante de sua reação. Parece ser um bom exemplo da contradição que pode ocorrer entre um valor assumido e a objetividade das relações vividas. Evidente que isso só tomou forma política muito tempo depois, mas não devíamos desprezar esse momento como um fato somente casual no processo de consciência desta militante. Aqui, como nos outros exemplos, a afirmação retroativa segundo a qual "na época não sabia disso" tem para nós um significado preciso. A

[33] O depoimento foi colhido em 1996.

substância, na forma ainda embrionária de uma contradição, de um novo valor, estava lá, ainda que não pudesse ser expressa conscientemente por uma linguagem já aparelhada e capaz de descrevê-la. Nesse momento, o que fica evidente não é uma nova consciência ou uma constatação racional, mas a crise, a contradição entre valores ou entre eles e a realidade objetiva.

Vejamos como nesta outra trajetória de vida os mesmos elementos reaparecem, a contradição com algum aspecto da realidade, a opção pela mudança da condição de vida pela via do trabalho, as contradições próprias do universo do trabalho levando à busca de outras formas menos penosas etc. A longa citação deste trecho de um dos depoimentos, o da militante gaúcha Bia (que já apresentamos em parte no início deste trabalho), se fará necessária para que o leitor tenha uma ideia de continuidade e do movimento descrito.

> A minha história começou, mais ou menos, lá na época dos coronéis quando eu era menina. Eles tinham um poder muito grande nas ilhas, principalmente na Ilha da Pintada, porque é uma das maiores ilhas. (...). Eu era pequena e eu via a luta do pessoal do meu pai, minha mãe, os tios, porque era assim um poder absoluto, não tinha direito de conversar, tu não tinha o direito de reivindicar nada. (...).
> Já naquela época o pessoal achava que não poderia ser assim. (...)
> Aí eu fui crescendo vendo tudo aquilo. Outra coisa que eu junto muito a isso é o problema do racismo. A Ilha da Pintada tu vê hoje, tu não vê o que era em termos de racismo, era um horror. A minha mãe passou por isso, as minhas tias, os meus tios, e eu cresci vendo isso. Eu cresci ouvindo isso do pessoal dizendo "lá vem o temporal", "ah, negro não fala", "negro não sabe nada", e eu vendo tudo aquilo, as pessoas em si, sem pensar em

mim, não podiam reivindicar, não podiam reclamar, e nós negros muito pior ainda.[34]

Por exemplo, lá, se vinha vindo um casal de brancos deste lado da calçada e vinha de outro lado um casal de negros, o casal de negros tinha que passar para outro lado. Ele não poderia ocupar o mesmo lugar da calçada do branco. Naquela época existia só um clubezinho pequeno, no caso da sociedade, e era só para os brancos, os negros não entravam. Eu não conseguia entender, todo mundo morava na mesma comunidade, por que a diferença? Minha mãe lutava naquela época, de uma maneira estreita, o jeito dela lutar, porque ela lutava partindo para a agressão. Por exemplo, se os brancos vinham vindo e falava "lá vem o temporal... escureceu, preteou pra lá", aí as brancas já arredavam ou entravam na primeira casa porque minha mãe saía na porrada, por que ela não tinha o conhecimento que tem hoje.

Eu friso tudo isso porque vem junto da história. Então eu vendo tudo aquilo, eu sempre pensava, pô, não podemos reclamar de nada, porque já era um sacrifício chegar alguma coisa na Ilha da Pintada. Porque nós fazemos parte de Porto de Alegre, mas levou muito tempo para que nos enxergassem. Eu fui crescendo com aquela mentalidade assim, mas, meu Deus, o negro parece que aqui não tem valor, trabalhamos, ocupamos o mesmo espaço de barco, naquela época do barco ainda, falar não pode, não pode reclamar de nada, falta uma coisa para a ilha, para onde ir... como ir. Daí eu fui crescendo no movimento da escola, tem um professor que muito me ajudou, professor Adalberto, ele era negro, e isso fazia com que eu me sentisse o máximo, professor negro, no meio daquela brancaiada lá. Ele me explicava muita coisa, ele já me dizia isso: um dia, Beatriz, você vai ver quando você tiver os seus filhos, como não vai ser assim, vai ser diferente, agora tudo isso é um processo muito demorado. Já naquela época esse professor já me falava isso. E ouve, Beatriz, dizia ele, você tem a tendência para ser alguém grande, agora você tem que querer isso, tem

[34] Apesar de ser uma ilha e a atividade da pesca ocupar papel preponderante na economia local, os negros não tinham permissão para ter barcos ou participar da cooperativa de pescadores.

que querer isso dentro de si. Tu gosta quando te chamam de negra, não gosto, gosta quando tem que atravessar a calçada, não, não gosto. Ele dizia, então, tudo que você não gosta hoje no futuro vai ser o inverso, e as pessoas te agradecerão por aquilo que tu vais fazer.

A coisa toda foi mudando, eu fui crescendo, depois tive a minha filha, mas já naquele meio tempo conquistando espaço, naquele tempo eu não sabia que era espaço, hoje eu sei o que é espaço. Naquele tempo eram as comissões que se formavam para pedir alguma coisa, já existia um movimento, mas diferenciado, né, aí então a gente fazia as comissões com aquelas senhoras, e eu, então já menina era uma moça, ia junto, ia lá na frente e falava, mas a gente chamava de comissão, se reuniam as vizinhas e tudo mais e a gente ia para lá, para gritar, para dizer o que queria, a gente nem sabia o que dizia, mas a gente ia para lá bater em ponta de panela, fazer o escambau. Eu achava aquilo o máximo porque era um passo, e eu dizia: a Ilha já tinha caminhado um pouquinho (...).

Logo lá adiante veio o PT. Lá foi muito bom. Quando começou isso tudo a gente começou a se mobilizar, aí eu já tinha participado de muitas comissões, grupos de mães, a igreja também colaborou naquela época, o padre até dizia que a gente tinha de mudar de alguma forma, mas à maneira dele, que Deus ia nos usar e aquela coisa toda. Quando surgiu essa oportunidade, eu disse: meu Deus do céu, e o PT ainda era uma coisa muita tímida, não tinha ainda, pelo menos aqui para nós, não sei como era lá fora, porque eu até então não sabia nem que tinha São Paulo lá. Eu sabia que já tinha alguma coisa, mas ainda era uma coisa muito tímida, mas a gente sabia que acontecia lá na cidade grande, né, então, quando surgiu essa oportunidade, eu falei, bá... trabalhadores! Eu naquela época já estava trabalhando, né, trabalhava numa fábrica muito famosa, que hoje nem existe mais, (...). Eu era passadeira, fiz curso para isso, os caras, como se diz, me fodiam a vida, eu trabalhava pra caramba com um salário desgraçado, era horrível, mas eu tava contente, eu era alguém naquele momento, a minha pessoa negra já era vista de uma outra maneira, porque eu fiz muita coisa até que as pessoas me vissem,

eu fui trazendo sempre as duas coisas: a mulher negra e a vontade de gritar ôpa meu... quero isto, quero aquilo, quero aquilo mais. (...)

Eu fiz um curso para passadeira que era feito pela Febem, que hoje em dia a gente estranha, mas naquela época era mais como profissionalizante. Quando eu cheguei lá na fábrica era tudo novo, era meu primeiro emprego, tinha horário para bater cartão, para entrar, para a saída do meio-dia, para a volta, para o café, porque era uma monstruosidade, enorme, era uma loucura, quando cheguei na frente dela eu me perdi, embora eu fosse levada por monitores que nos apresentaram, era direto com cartinha, mas aquilo era um horror. O que eu estranhava, eu chorava muito no início, porque eu sentia que a liberdade que eu tinha pedido tanto ela ali tava sendo negada. Eu tinha horário para tudo, até para respirar, até o horário de café naquela época tinha que bater o cartão ali, 15 minutos, nós trabalhávamos por produção, quanto mais nós produzíamos... então eu me atirei de corpo e alma, eu pegava às 7 da manhã e ficava até às 9 ou 10 horas da noite. Minha encarregada, como se chamava na época, viu que era bom negócio trabalhar comigo, e eu, é claro, meu primeiro emprego, eu queria dar tudo de mim e bá, eu ficava lá das 7 da manhã às 9 da noite. Eu tinha na época 15 anos e ganhava muito dinheiro.

Teve uma ocasião em que os mais antigos fizeram uma reivindicação de salário, porque nós produzíamos muito, eu tinha assim uma produção monstruosa, trabalhava sábado, se tivesse que trabalhar, domingo, era uma loucura; então eu fiquei assim, bá e agora, eu entro ou não entro junto e as gurias lá dizendo, não cê tem que entrar, tu é nova mas a gente tem que mudar isso aí, tu tá chegando agora, mas isto aqui é como se fosse uma escravidão. E já naquela época eles diziam, eles estão enriquecendo, e realmente a Confecção J. foi um monstro de uma fábrica aqui em Porto Alegre, exportava e fazia, mais de 3 mil funcionários, na época era muita gente, mas era enorme, eram 10 andares, tu te perdias... então, elas falavam, tu tem que entrar, e eu pensava, aí se eu entro e perco meu emprego, e coisa e tal, e eu também já tinha uns problemas nesse meio tempo, que que eu faço,

> e elas, não mas tu tem que entrar. Tinha uma lá que era encarregada, mas era bem movimentada, e as gurias se davam bem comigo, e "tu tem que dizer alguma coisa", mas o que que eu podia dizer, eu era da parte das passadeiras de gola, mas eu não sei, só acho que tá errado, eu sinto que alguma coisa tá errada, eu dizia para ela, não é normal porque a gente trabalha, trabalha, trabalha e quando a gente vai conferir... meu Deus, cadê o dinheiro... eu acho que eu ganho pouco por tudo que eu faço.

O primeiro elemento a ser destacado é que se misturam na primeira forma da consciência os elementos próprios de uma visão de mundo determinante com a contradição flagrante de aspectos dessa visão de mundo com a materialidade das relações vividas. A contradição, seja a carência das estruturas urbanas e serviços na Ilha, o poder autoritário dos "coronéis" (na verdade, o governo do PMDB) ou a situação opressiva representada pelo racismo, produz uma inquietude que mobiliza para a ação. Ao mesmo tempo essa ação se reveste de formas comunitárias (participar de reuniões, da Igreja, das mobilizações etc.), mas igualmente estudar, encontrar emprego, ser alguém na vida.

Devemos ressaltar a importância atribuída ao professor e a forma como ele molda aquele sentimento perceptivo de injustiça e lhe dá um determinado sentido. No curso do depoimento, outras figuras vão aparecendo, mas convém destacar que a identidade produzida, primeiro pela forma da reação da mãe diante das manifestações de racismo e a importância de um professor negro ("professor negro no meio daquela brancaiada lá"), vai gerando uma certa identidade. Em um primeiro momento, é possível supor, coexistem as ideias de que a realidade é assim mesmo, ainda que não gostaríamos que ela fosse, com a resistência ou reação contra a situação de fato; depois a afirmação de que é possível mudar isso. Vejam que, mais que a afirmação em si, pesa sensivelmente o fato de que a existência de um "professor negro" já é uma prova da possibilidade de mudança. É possível lutar, pois sua mãe, do

seu jeito, luta; é possível mudar, pois seu professor é negro e acredita na mudança.

Retomaremos mais adiante o aspecto do surgimento do PT na Ilha; agora devemos salientar que a forma imediata da percepção de que é necessário lutar e possível mudar assume movimentos reivindicatórios locais, normalmente ligados a um problema mais grave, como o das enchentes e a falta de transporte para a ilha etc. Os grupos associados a esse momento são as "comissões, grupos de mães, a Igreja", nos quais a própria depoente afirma que participava "sem saber exatamente" o porquê, simplesmente ia. Paralelamente a esse processo, ela começa a trabalhar com 15 anos e entra em contato com o universo da produção capitalista. A jornada de trabalho de mais de 10 horas, o ritmo da produção, o bater cartão produzem na consciência de Bia uma contradição das mais significativas: "eu sentia que a liberdade que eu tinha pedido tanto, ela ali estava sendo negada". Vejamos mais detidamente essa afirmação.

Vivendo numa situação considerada injusta (as privações, o autoritarismo das autoridades políticas, o racismo etc.), motivada por pessoas importantes para ela como modelos de identificação, o caminho para ser alguém é trabalhar. Trabalhar como operária em uma grande fábrica é, ao que parece inicialmente, uma excelente oportunidade para "ser alguém", se afirmar como pessoa, como mulher, como negra. Isso é visto como "a liberdade sonhada", a "liberdade pedida". No entanto, as condições do trabalho que deveria ser a forma de se chegar a essa "liberdade" se apresentam como sua "negação". Nesse ponto, a identidade anterior (aquela derivada da vivência da injustiça e da participação nas mobilizações populares na ilha) se reapresenta na situação da greve. As companheiras de trabalho mais velhas ocupam agora o papel de modelos de identificação.

Caso somemos os aspectos descritos — a vivência na infância da resistência dos pais, tios e vizinhos, a escola e a influência de seu professor, a participação nos movimentos na ilha, o trabalho na fábrica e a vivência da greve — não é de estranhar a identificação com o partido que surgia no final da

década de 1970 e início dos anos 1980. Ela vê um partido de pessoas que lutam por salários nas fábricas, que participam das lutas sociais nos bairros, de negros procurando "seu espaço" (que ela antes não sabia o que era e agora sabe), ou seja, ela vê a si mesma numa representação coletiva. Ela diz que, "quando surgiu essa oportunidade", falou: "meu deus do céu (..) um partido de trabalhadores!", e logo em seguida completa: "eu naquela época já estava trabalhando". O que aqui está se insinuando, ainda não mais que em germe, é um poderoso sentimento de pertencimento em relação a algo maior, um pertencimento de classe. No entanto, aqueles que vão muito rápido nessa constatação perdem o processo pelo qual essa identidade se constituiu, fora e dentro do local de trabalho, nas condições de vida, ao viver um "modo de vida determinado".

Mais uma vez reaparece aqui a afirmação de que durante esse período as pessoas vivem "sem saber" exatamente o que está ocorrendo: "a gente ia para lá, para gritar, para dizer o que queria, a gente nem sabia o que dizia, mas a gente ia para lá bater em ponta de panela, fazer o escambau". É evidente que, se perguntados à época em que viviam os acontecimentos, os depoentes não diriam isso, tanto que a frase que logo em seguida costuma se apresentar é "*hoje* eu sei". Nós sempre sabemos "hoje", e com esse saber projetamos explicações para os acontecimentos anteriores. Mas não é somente isso. O que esse procedimento revela é que aquela atividade, movida pela identidade criada na infância e em reação a alguma injustiça pontualmente vivida, é agora vista sob uma perspectiva diferente e mais ampla que a ressignifica. Mas, então, quais os alicerces da visão de mundo que levava àquela ação se sua integralidade só seria alcançada posteriormente?

Esta significativa distância entre uma percepção e a capacidade de traduzi-la em palavras é representativa desse momento. Do mesmo modo que, por se tratar de cargas afetivas e valores assumidos não necessariamente por razões e formas racionais, uma pessoa acredita e guia sua conduta por certos valores, mas tem dificuldade de defendê-los quando é

questionada por alguém. Gramsci descreve esse fenômeno e nos oferece algumas pistas para compreendê-lo. Diz ele:

> Todos aqueles que sustentam um ponto de vista que contrasta com o seu (do senso comum por ele aceito), por serem intelectualmente superiores e saberem argumentar melhor do que ele, logicamente o colocarão em xeque. Em função disso, o homem do povo deveria mudar suas convicções? Se assim fosse, poderia lhe acontecer de ter de mudar suas posições uma vez por dia, isto é, toda vez que encontra um adversário ideológico intelectualmente superior. Mas então quais são os elementos que servem de alicerce para sua filosofia? E sobretudo aquela parte da filosofia que para ele tem maior importância por se tornar norma de conduta? *Sem dúvida o elemento mais importante não é de caráter racional, mas de fé.* Mas fé em quem e no quê? Especialmente no grupo social ao qual pertence, na medida em que compartilha amplamente de suas convicções: o homem do povo acredita que não é possível que muitos estejam totalmente errados, assim como o adversário queria fazer crer ao colocar seus argumentos: que, se é verdade que ele mesmo não é capaz de sustentar e desenvolver suas próprias razões, assim como fez o seu adversário, no grupo ao qual pertence há quem poderia fazê-lo, até melhor do que aquele adversário seu, e ele, de fato, lembra de já ter ouvido expor difusa e coerentemente as razões de sua fé, de tal maneira que ele mesmo ficou convencido. Agora ele não lembra mais daquelas razões e não saberia repeti-las, mas sabe que existem porque as ouviu expor e ficou convencido. O fato de ter sido convencido uma vez de maneira tão clara é a razão permanente do perdurar de suas convicções, ainda que ele não saiba mais argumentar a seu favor.[35]

[35] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, *cit.* p. 1391. Ver também o mesmo raciocínio em Emilio Gennari, "Senso comum: ponto de partida e entrave no processo de hegemonia", São Paulo, NEP — 13 de Maio, [s.d.], p. 9, mimeo.

Já vimos o processo pelo qual um conjunto de convicções aceitas pelo indivíduo lhe foi transmitido a partir de seu grupo social imediato. Sabemos que a pessoa acredita nelas como se fossem suas, mas não pelo simples fato de que foi convencida racionalmente por ninguém. Gramsci esbarra numa constatação importante, mas não a desenvolve como devia. A pessoa acredita em um valor, não qualquer valor, mas um tão importante que lhe serve de norma de conduta, e o faz mais "por fé" do que pela "razão". Diríamos nós que ela acredita na validade daquela norma de conduta, por exemplo, mas não consegue explicá-la pelo simples motivo de que não era necessária qualquer explicação, ela simplesmente partilhava com seu grupo imediato e era "tão natural quanto o sol nascer todo dia". As pessoas precisam trabalhar para viver, tudo o que uma pessoa tem, ainda que seja pouco, ela obteve através de seu trabalho; se alguém quer mais, precisa trabalhar mais. Uma pessoa não partilha desses valores porque leu David Ricardo ou conversou com alguém que o tenha feito. Ela acredita nisso porque vive isso cotidianamente, e esse valor tem uma correspondência direta com sua existência. Dessa maneira, o principal alicerce desta "filosofia espontânea" (Gramsci, 1978) — deste senso comum – é a presença marcante desses valores nas relações imediatas que a pessoa vive, na verdade a fonte primeira que explica como tais valores foram parar em sua cabeça. É verdade, como diz Gramsci, que o senso comum partilha da ideia de que muitas pessoas não podem estar erradas, mas o principal alicerce dessa convicção não é a opinião das pessoas que o convenceram tão coerentemente, e sim uma certa correspondência entre essa opinião difundida amplamente e a realidade das relações objetivas nas quais se insere o indivíduo.

Diria o senso comum: "eu não sei argumentar por que as pessoas têm que trabalhar para viver, aliás, eu não preciso argumentar, é assim, senão... qual é o outro jeito: roubando?" O senso comum não se sentiria acuado se realmente se visse diante de uma questão como essa. Nem sequer ouviria seu adversário, e toda a sua precisão racional e habilidade argumentativa não valeriam de nada. O senso comum só pode

ser tocado por uma dúvida na medida em que, de certa forma, já exista nele uma dúvida, uma contradição. Aqui também vale uma velha afirmação de Demócrito segundo a qual:

"esforço vão é querer trazer ao entendimento quem imagina que possui entendimento".[36] O senso comum é cheio de "certezas", e o alicerce dessas certezas, segundo temos argumentado, vem de duas formas diretas de correspondência: com a materialidade das relações em que está inserido e com aquilo que as pessoas que o cercam, e com as quais mantêm vínculos afetivos, acreditam. Mas fomos ainda mais longe e afirmamos que esses valores estão introjetados em sua substância como cargas afetivas e emocionais, fazendo parte integrante das regras com as quais opera o psiquismo da pessoa. Portanto, existe aqui também uma terceira correspondência. Eu aceito esse valor e a ele me apego com convicção pois corresponde ao que eu penso, ao que eu vejo na realidade e àquilo em que os outros que me rodeiam também acreditam. Em tal condição não há argumento que possa derrotar essa certeza, o que fica cabalmente comprovado diante da tentativa vã de qualquer militante buscando "convencer" o senso comum a golpes de argumentos discursivos, prática inútil que mantém ocupada boa parte dos militantes de hoje em dia e de todos os tempos.

Interessante notar o procedimento descrito por Gramsci no qual a pessoa "não lembra mais daquelas razões", não conseguindo repeti-las, mas sabe que existem e está convencida delas, inclusive sabe que em seu grupo há pessoas que poderiam apresentá-las. É significativo que Gramsci cite aqui as pessoas responsáveis por essa convicção. Acreditamos que o companheiro descrito por Gramsci acreditou primeiro nessa pessoa e depois em seus argumentos. Ele não foi convencido racionalmente pela magia argumentativa de uma pessoa próxima, mas aceitou seus argumentos porque era uma pessoa "próxima" com a qual ele estabeleceu uma relação de identidade. Antes que Bia visse no professor negro aspectos

[36] DEMÓCRITO, "Fragmentos éticos", *apud* CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia.* São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 105.

que incorporou como seus, foi capaz de ver a si mesma nele, por exemplo, pelo fato de serem ambos negros.

A razão da força do senso comum como primeira forma de consciência é, portanto, esta tripla correspondência (com as relações objetivas presentes na materialidade, com as ideias comumente aceitas pelo grupo imediato e com a substância dos valores que constituem o psiquismo); dialeticamente é exatamente aí que podemos encontrar a possibilidade de ruptura com o senso comum, quando se rompe em algum ponto essa correspondência. Aqui também nos deparamos com a difícil equação que suporta as relações entre o senso comum e o chamado "bom senso", aquilo que Gramsci denominava de "núcleo sadio do senso comum". É evidente que a vivência com o grupo imediato de inserção molda a pessoa para a vida em sociedade e, desse modo, socializa a perpetuação das relações e dos valores-chave desta sociedade determinada, mas, ao mesmo tempo, esse grupo imediato pode ser a fonte de socialização de uma visão de mundo marcada pela luta e o confronto com esta mesma ordem, como ilustra bem o papel que jogou, na formação da consciência de Bia, a longa resistência do pai, da mãe, do tio e de seus vizinhos. O que torna as coisas um tanto mais complexas é o fato de que o indivíduo pode ler paradoxalmente essa influência do grupo imediato de maneira que recolha essa vivência como prova de que deve fazer o oposto, como fica claro no depoimento de Duarte, que avalia a trajetória de seus pais e chega à conclusão de que trabalhar na terra como meeiro não levará ele e seu irmão a lugar algum.

Claro que a não correspondência com a materialidade das relações é um fator poderoso; basta verificar nos relatos o peso de se idealizar o trabalho numa transnacional e depois trabalhar nas condições concretas de exploração do trabalho, como no relato de Raimundo. Ainda poderíamos lembrar do relato de Bia, citado anteriormente, no qual trabalhar numa grande fábrica é a condição de ser alguém na vida, mas para isso é necessário trabalhar 12 horas por seis dias na semana. No entanto, parece ser necessário um terceiro elemento para completar o circuito da contradição e colocar a consciência

imediata em crise. Aqui, mais uma vez é essencial a intervenção de uma outra pessoa.

No caso descrito por Bia, não bastaram sua clara constatação da dureza do trabalho e o fato de que sabia que aquilo que recebia não compensava todo aquele esforço, mas foi essencial que as trabalhadoras mais velhas a procurassem para dizer "você é nova aqui, isso aqui é um inferno", e pedissem seu apoio para a greve. Aqui também essas trabalhadoras servem de espelho para que Bia olhe para si mesma.

Na trajetória de Duarte a intervenção desse terceiro elemento é bastante evidente, e em suas palavras se revela o papel que teve em seu processo de consciência. Vejamos:

> Isto a gente conseguia refletir, não consciente assim, mas conseguia entender esta situação. O que o pai e a mãe não deixaram faltar pra nós, não com boas condições, mas até onde puderam, foi esta questão do estudo. O pai e a mãe diziam assim, olha, pra gente ser alguma coisa é preciso estudar, e davam pra gente isso até onde podiam, né. A gente conseguiu tirar até a quarta série, infelizmente foi o máximo que deu. Foi nessa intenção, então, que a gente conseguiu, indo na escola, que o professor passava um monte de entendimento para a gente, de luta, e foi o que a gente conseguiu avaliar (...) Tinha também a participação da Igreja, que tava nessa luta, o movimento estudantil que também participava, tinha essa proximidade. E aí tinha um professor de filosofia, o Tião Preto e depois o Hildelbrando, foi quem levou nós para um assentamento, e aí foi um clique, porque nós, ouvir sobre o movimento sem-terra e ir lá no assentamento, foi um clique na nossa cabeça, porque ligou aquilo que nós pensávamos com aquilo que nós vimos.

Recordemos que Duarte e seu irmão tinham chegado à constatação de que se trabalhassem da mesma forma que seus pais estariam depois de 30 ou 40 anos na mesma situação que eles. No entanto, essa constatação não os leva diretamente a uma ação. Seus pais também apresentaram o valor do

"estudo", e é possível supor que ele fosse visto como um atalho para uma posição melhor, ou um diferenciador para que o indivíduo pudesse almejar uma inserção mais vantajosa na disputa social. Portanto, a constatação inicial não nos conduziria a nenhum ponto fora do universo das relações e valores da ordem estabelecida. Todavia, é na escola que dois processos ocorrem: eles encontram pessoas que lhes oferecem o que chamam de "entendimento" e vivenciam contextos grupais novos, na escola, na Igreja e no movimento estudantil. O impacto dessa vivência produz o que se chamou de "clique". Apesar de entendermos o processo de consciência como movimento, destacamos que nesse movimento há momentos de ruptura, de salto de qualidade, que nos relatos acabamos por identificar como "cliques". Na verdade, esse aspecto é o que os psicólogos chamariam de *insight*, ou seja, a forma como um determinado conteúdo teve acesso á consciência permitindo uma certa compreensão de algo antes obscuro. A vivência em um novo contexto grupal e as palavras dos professores aliam-se ao ato de ver uma nova relação (no caso, a visita aos assentamentos) e isso produz uma correspondência, bem expressa na frase: "foi um clique na nossa cabeça, porque ligou aquilo que nós pensávamos com aquilo que nós vimos". Primeiro, a antiga forma subjetiva entra em contradição com a objetividade vivida, agora uma nova forma de valoração subjetiva encontra correspondência com a objetividade viva. O que antes era vivido como contradição, ansiedade e crise, agora encontra um novo ponto de equilíbrio, um novo sentido. Reparem que todos os elementos da primeira forma ainda estão presentes, trata-se da vivência concreta de relações, do estabelecimento de vínculos de identidade, da posterior introjeção de novos valores e do reconhecimento pela correspondência com uma nova objetividade externa.

Não é em qualquer situação que a nova vivência poderá levar a uma superação da primeira forma de consciência ou do senso comum. A contradição interna pode ser vivida simplesmente como revolta, individualizar-se, ser percebida como "sina" e retroceder a patamares de adaptação (ir procurar emprego na cidade, trocar de trabalho, estudar etc.). Do mesmo

modo, a simples vivência de novas relações (por exemplo, na escola ou no trabalho) não produz uma contradição com a primeira forma; ao contrário, via de regra a fortalece e a reproduz. As relações que constituem o universo escolar são relações preestabelecidas, nelas existem uma clara hierarquia e divisão de estruturas de poder nas quais aquele que sente uma necessidade só pode realizá-la por meio da aceitação das regras e formas expressas por um outro (a criança só pode brincar na hora do recreio, não pode falar alto com seus amigos na sala de aula, não pode ir ao banheiro a toda hora etc.). Na escola, o universo dessas regras não permanece externo, mas é internalizado de maneira que a disciplina escolar se converte em indivíduos disciplinados. De forma ainda mais evidente isso ocorre no mundo do trabalho. Visto inicialmente pela pessoa como modo de garantir sua "autonomia", "ser alguém na vida", ser "dono de seu nariz", o trabalho se expressa concretamente por relações de subordinação, que já estavam, na forma e no conteúdo, preestabelecidas. Profundamente hierárquico e disciplinador, o mundo do trabalho é um meio para satisfazer necessidades impostas por outros de maneira que seu próprio organismo deve se adaptar ao ritmo determinado pela produção e pelo modo de organização da tarefa, aos horários e procedimentos exigidos. Assim como na escola, a disciplina do trabalho se torna autocontrole. O mesmo poderíamos dizer de outras relações secundárias assumidas pelo indivíduo na continuidade de seu processo de socialização, sem que nenhuma delas produza um salto de qualidade no sentido de negação da primeira forma.

Esse salto de qualidade parece se expressar somente em certas condições, dentre as quais se destaca a presença do grupo. É verdade que o ser humano está sempre envolvido em grupos desde seu nascimento; no entanto, devemos lembrar que ele o faz como uma parte aleatória de uma série, por meio daquilo que Sartre denominou de serialidade. Com exceção da família, em que as relações presenciais afetivas e emocionais não permitem esse fenômeno, as relações de socialização secundária se apresentam inicialmente com mecanismos muito nítidos de serialidade. O indivíduo é apenas um número a mais

na inserção das diversas séries. Um aluno a mais na escola, uma pessoa a mais no ônibus, um empregado a mais na empresa, uma pessoa negra a mais na ilha, um filho de agricultor a mais, um soldado a mais no quartel, um fiel a mais na Igreja, um preso a mais no sistema carcerário, e assim por diante.

Caso essa inserção numa determinada série seja acidental, fortuita e efêmera, não perceberemos nada de novo no processo e não teremos propriamente um grupo, como os torcedores que se reúnem para assistir a uma partida de futebol, ou os passageiros que se juntam no mesmo vagão do metrô. Entretanto, em relações em que esta co-presença seja algo mais que fortuita e efêmera, pode-se iniciar a formação daquilo que se chama grupo. Até aqui tratamos do processo de formação da identidade e do estabelecimento de vínculos na relação dual de indivíduos. Essa forma, ainda que prevaleça na família mononuclear burguesa pelos motivos por nós analisados, não é nem de longe a regra das relações sociais em que a pessoa se insere. Nas relações, esses vínculos costumam ser sempre multifacetados, envolvem várias pessoas, e o resultado do processo de identidade é aqui sensivelmente diferente.

Imaginemos uma pessoa que passa pelo processo de crise que antes descrevemos, ou seja, que em algum ponto de sua inserção na totalidade das relações da sociedade do capital ela encontrou uma contradição entre um valor interiorizado e a objetividade das relações vivenciadas. Imaginem um adolescente indo à escola. Ele sente essa contradição entre sua autoimagem e as mudanças objetivas no mundo em seu próprio corpo. Sua voz não é mais a sua, seu rosto é um celeiro de espinhas, o mundo conspira contra ele, suas roupas são as mais feias, ele tem enormes dificuldades na escola, que para todos é um meio de vencer na vida, mas para ele é um tormento. Senta ao fundo da sala, se esconde. O contato com o outro é sempre difícil e muitas vezes cruel. Deixou de ser criança e ainda não é adulto, não é nada. Sente tudo isso como uma espécie de sina particular, uma perseguição: na prova cairá a matéria que não estudou, e, se a professora tiver

alguma pergunta, será para ele. Eis que, de repente, ao seu lado, no fundo da sala, com as mesmas roupas, as mesmas espinhas, uma voz tão distorcida quanto a sua lhe dirá: "não se preocupe, se houver alguma pergunta só pode ser para mim". Existem outros em que ele pode se ver projetado, em que pode ver sua própria contradição como algo que não é apenas dele. Neste instante, pode-se produzir uma poderosa identidade, inicialmente na forma de par, depois aos poucos caminhando para um grupo. Eis que aquelas mesmas características, antes vistas individualmente como negatividade, expressam-se agora como aspectos positivos de identificação: ser o grupo dos que se vestem mal e sentam ao fundo da sala.

Imaginem agora um coletivo de mulheres pobres da periferia da Grande São Paulo que estão participando de um grupo de mães de crianças encaminhadas ao ambulatório de saúde mental.[37] Em uma primeira aproximação, cada uma contava sua própria história como uma sina privada. O abandono do trabalho para casar, a dura realidade do casamento e da criação dos filhos, as dificuldades financeiras, a qualidade precária das escolas dos filhos e do tratamento de saúde na cidade e assim por diante. Cada uma tem uma história insubstituível, um marido particularmente problemático, os filhos, o ano em que casou, o local de nascimento, acontecimentos marcantes; mas com a sequência de depoimentos se processa no grupo um *insight* dos mais importantes: não sou à única, existem outras nas quais posso ver meu próprio problema. Não sou mais fulana-de-tal com uma sina própria e com um incrível azar no casamento; sou uma mulher pobre da periferia enfrentando problemas com o sistema

[37] O ambulatório do Instituto de Psiquiatria Social da Comunidade Terapêutica Enfance organizava grupos de pais como parte do trabalho de Orientação Familiar que acompanhava o tratamento ambulatorial das crianças. Em certo momento na década de 1980, pudemos acompanhar essas atividades e depois sobre elas refletir na equipe multidisciplinar da instituição. Ver a respeito Mauro Iasi, "Comunidade Terapêutica Enfance: estudo de uma trajetória institucional", 1990, dissertação apresentada ao Programa de Psicologia Social da PUC/SP, mimeo.

público de educação e de saúde e isso me faz parte de um grupo.

O sentimento de pertença em relação a um grupo produz no indivíduo uma mudança qualitativa, se bem que ainda embrionária: o ser social subsumido pela forma individualizante se vê como parte de uma coletividade que lhe dá identidade e no interior da qual experimenta uma força que fora dela desconhecia. Passemos agora a analisar um pouco mais profundamente, inicialmente com a aproximação psicanalista de Freud, esta mediação particular que é o grupo.

4.2. Freud e o fenômeno grupal

De que forma o grupo age na formação da consciência das pessoas e que impacto pode ter na sua constituição psíquica? Ao analisar a questão de que as pessoas parecem agir de modo muito diferente quando associadas a grupos ou em situações de massa, Freud afirma que a psicanálise, em seu caminho para tentar compreender os impulsos e predisposições que movem o indivíduo em suas ações e relações com as pessoas mais próximas, esbarra em algo ainda não explicado. Isso porque, segundo ele:

> Seria obrigada a explicar o fato surpreendente de que, sob certa condição, esse indivíduo, a quem [a psicanálise] havia chegado a compreender, pensou, sentiu e agiu de maneira inteiramente diferente daquela que seria esperada. Essa condição é sua inclusão numa reunião de pessoas que adquiriu a característica de um grupo psicológico.[38]

A partir dessa constatação, Freud irá formular três questões, a saber: o que seria um grupo, como adquiriria a capacidade de exercer influência tão importante sobre a vida mental do indivíduo e qual seria a natureza da alteração

[38] FREUD, S. "Psicologia de grupo e a análise do ego [1921]". *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18 (1922-1929), p. 95.

mental produzida no indivíduo? O pai da psicanálise resolve começar seu estudo pela terceira questão (sobre a natureza da alteração produzida nos indivíduos). Vamos, inicialmente, seguir a ordem da apresentação de Freud quando toma por empréstimo os estudos realizados por Le Bon.[39]

Le Bon afirmava que a peculiaridade mais notável era que indivíduos muito diferentes entre si transformavam-se na situação de grupo, assumindo uma espécie de "mente coletiva", agindo de forma muito distinta daquela que agiriam isoladamente (Le Bon, p. 29, *apud* Freud, 1976, p. 96). O autor que antecedeu Freud nesse estudo completa sua percepção ao afirmar que, se é fácil comprovar essa mudança, "não é nada fácil descobrir suas causas". Um dos fatores que explicariam essa dificuldade seria a predominância dos "fenômenos inconscientes" na dinâmica de funcionamento do grupo, como as influências hereditárias e as devidas ao pertencimento a uma "raça". Freud vai discordar em parte desse argumento, lembrando-nos de que seu conceito de inconsciente é mais amplo do que aquelas influências herdadas pelas gerações, mas comporta cargas afetivas e pulsionais recalcadas ou reprimidas.[40]

---

[39] LE BON, G. *Psychologie des foules* [1855].

[40] "Há uma certa diferença entre a opinião de Le Bon e a nossa, devido ao fato de que o conceito de inconsciente não coincide inteiramente com o adotado pela psicanálise. O inconsciente de Le Bon contém, mais especialmente, os aspectos mais profundamente enterrados da mente racial, que, em verdade, estão fora do escopo da psicanálise. Não deixamos de reconhecer, é fato, que o núcleo do *ego*, que compreende a herança arcaica da mente humana, é inconsciente, além disso, porém, distinguimos o 'reprimido inconsciente' que surgiu de uma parte dessa herança. Esse conceito do reprimido não é encontrado em Le Bon" (Freud, 1976, p. 98, nota 1). Além de destacar as diferenças entre Freud e Le Bon sobre o inconsciente, essa passagem nos permite compreender que para o pai da psicanálise existe uma presença da influência social e cultural, que ele denomina de comportamento e formas de "herança arcaica" no núcleo do *ego*, e que esse conteúdo permanece inconsciente. Essa passagem é para nós por demais significativa, uma vez que nos possibilita pensar que parte da interiorização das normas sociais e padrões de pensamento (um estado do mundo) age no indivíduo de maneira inconsciente, o que para nossa

A situação de grupo libertaria fatores inconscientes por um certo relaxamento dos mecanismos que os mantinham recalcados. Isso produziria no indivíduo, nas palavras de Le Bon, "um sentimento de poder invencível que lhe permite render-se a instintos que, se estivesse ele sozinho, teria compulsoriamente mantido sob coerção" (Le Bon, p. 33, *apud* Freud, p. 98). Freud via com certa preocupação de ordem moral a manifestação dessa realidade instintiva do homem, "desse inconsciente, no qual tudo o que é mau na mente humana está contido como uma predisposição" (Freud [1921], 1976, p. 98), pois sua manifestação completava-se com o desaparecimento do sentido de "responsabilidade" e da "consciência". Não há surpresas aqui, sabemos que para Freud a própria civilização é fruto da repressão dos impulsos. O que fica bastante evidente é a afirmação de que esta "ansiedade social", ou seja, o grau de restrições impostas às demandas de ordem pulsional, "constitui a essência do que é chamado de consciência" (p. 98).

Esse mesmo pressuposto reaparece na continuidade da exposição dos argumentos de Le Bon, em uma passagem das mais representativas:

> Num grupo, todo sentimento e todo ato são contagiosos, e contagiosos em tal grau que o indivíduo prontamente sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo. Trata-se de aptidão bastante contrária à sua natureza e da qual um homem dificilmente é capaz, exceto quando faz parte de um grupo (...). Além disso, pelo simples fato de fazer parte de um grupo organizado um homem desce vários degraus na escada da civilização. Isolado, pode ser um indivíduo culto; numa multidão, é um bárbaro, ou seja, uma criatura que age pelo instinto. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também o entusiasmo e o heroísmo dos seres primitivos.[41]

---

tese é essencial. Desse modo, o inconsciente é formado não apenas pelos conteúdos pulsionais primários reprimidos, mas, também, por influências externas que não agem desde a consciência.

[41] LE BON, *op. cit.*, p. 33 e 36, *apud* Freud (1976), p. 98 e 100.

Freud concorda com esses argumentos naquilo que lhes é essencial. A discordância será direcionada ao fato de que, segundo Freud, Le Bon não indica qual seria a fonte que produz no grupo esse comportamento, ou seja, não aprofunda como devia o fenômeno da liderança. Quanto aos aspectos propriamente valorativos, que o autor considera de natureza apenas descritiva, passam como aceitos, ou seja, as afirmações segundo as quais o grupo faz com que os indivíduos "desçam vários degraus na escada da civilização". A indicada regressão a um estado de "barbárie" e de "primitivismo" é identificada por Freud como a regressão a estágios "infantis". Por ser levado por impulsos inconscientes, o grupo apresenta-se, via de regra, "impulsivo, mutável e irritável", age "apaixonadamente", mas é "incapaz de perseverança", não podendo "tolerar qualquer demora entre o seu desejo e a realização do que deseja". No grupo desenvolver-se-ia um sentimento de "onipotência", desaparecendo para o indivíduo em grupo a "noção de impossibilidade". Não existiria no grupo a "faculdade crítica" ou a "premeditação"; no raciocínio grupal, as imagens se associariam umas às outras sem que exigissem "concordância com a realidade" e sem que necessitassem ser conferidas por qualquer "órgão razoável" (Freud, 1976, p. 101).

A conclusão sintética de Freud é que a "capacidade intelectual de um grupo está sempre muito abaixo da de um indivíduo", no entanto seu desprendimento dessa racionalidade lhe permitiria uma ação do ponto de vista ético que tanto "pode elevar-se muito acima da conduta (do indivíduo isolado), quanto cair muito abaixo dela" (p. 103). Concordando inteiramente e justificando os argumentos de Le Bon, Freud reafirma a identidade entre a mente grupal e a "mente dos povos primitivos" e dessa com estágios primários do inconsciente pulsional. Para reforçar essa linha de argumentação, ele diz que

> Nos grupos, as ideias mais contraditórias podem existir lado a lado e tolerarem-se mutuamente, sem que nenhum conflito surja da contradição lógica entre elas. Esse é também o caso da vida mental inconsciente dos

> indivíduos, das crianças e dos neuróticos, como a psicanálise há muito tempo já indicou.[42]

Em outro trabalho Freud comentaria essa natureza "não lógica" do inconsciente quase nos mesmos termos. Nos manuscritos de 1938, postumamente publicados, ele sustenta:

> As regras decisivas da lógica não regem o inconsciente, cabendo afirmar que o inconsciente é o domínio do ilógico. Tendências com fins opostos subsistem simultânea e conjuntamente no inconsciente, sem que surja a necessidade de conciliá-las; muitas vezes nem sequer se influenciam mutuamente, ou, se o fazem, não chegam a uma decisão, e sim a uma relação que necessariamente deve ser absurda, pois compreende elementos mutuamente inconciliáveis. De acordo com o inconsciente, as contradições não são separadas, mas sim tratadas como se fossem idênticas, de modo que no sonho manifesto todo elemento pode representar também seu contrário. Certos filósofos reconheceram que o mesmo pode ocorrer em línguas mais antigas (...).[43]

Portanto, para Freud, o grupo, em relação ao indivíduo, representa uma dicotomia entre o irracional e o racional, bárbaro contra civilizado, primitivismo *versus* o homem de cultura, a criança em relação ao adulto, o ilógico em relação ao lógico. O grupo representa um "recuo" ao inconsciente, uma "regressão" à mentalidade do bárbaro, do louco, da criança e, agregaríamos nós, dos hegelianos e dos marxistas. Da mesma forma que a burguesia apresenta sua sociedade particular como se fosse "a" sociedade, seu Estado como se fosse "o" Estado, sua particular forma de família como se fosse "a" família, não poderia deixar de transformar uma lógica particular em "a" lógica. Aquilo que Freud descreve como "ilógico" é apenas *outra lógica* que não aquela que ele erigiu como modelo de uma certa racionalidade. É o exemplo mais

---

[42] FREUD, S. "Psicologia de grupo e análise do ego", *cit.*, p. 103.
[43] *Idem. Compendio del psicoanálisis* [1938], *cit.*, v. 21, p. 89.

didático que conheço de alguém que olha a partir da lógica formal um fenômeno profundamente dialético e, sendo profundamente honesto em sua descrição fenomênica, é ao mesmo tempo obrigado a defini-lo como "ilógico". Para quem navega pela lógica dialética, nada pode soar mais natural do que tendências opostas não se excluírem mutuamente, mas formarem unidades de contrários de modo que em certo momento do movimento das contradições um aspecto pode se transformar em seu contrário e, o que é pior para a armadilha da lógica formal, um aspecto pode ser, ao mesmo tempo, seu oposto.

No entanto, esse não é apenas um problema de natureza filosófica relativo às diferenças entre a lógica formal e a lógica dialética. A contraposição que Freud assume ao tratar dos grupos entre o que seria o comportamento racional, responsável, consciente e civilizado do indivíduo e seu inverso irracional, irresponsável, inconsciente e primitivo quando em grupo é muito mais reveladora. Apesar de descartar o pensamento dialético como ilógico, Freud compartilha com Hegel de um juízo essencial: o real é o racional e o racional é o real. A sociedade e a cultura produzem no indivíduo, por meio de suas limitações, imposições e repressões, um controle da vida pulsional e a possibilidade de uma vida em sociedade, racional e civilizada.[44] A situação do grupo, ao desarmar momentaneamente essas restrições que mantinham o indivíduo apto ao convívio social, faz emergirem os conteúdos inconscientes primários e transforma o ser humano num ser no qual a ação dos mecanismos civilizatórios perdeu sua eficácia ou regrediu a uma situação primária (que Freud mais adiante identifica não como instinto gregário, mas como horda primeva) na qual esses mecanismos ainda não atuavam, como na situação infantil. A

[44] Esse argumento se aproxima da conhecida formulação aristotélica segundo a qual a alma governa o corpo, e não o inverso. Diz Aristóteles (1998, p. 12-13) que "o homem, segundo sua natureza, é aquele bem constituído de alma e corpo (...) e, se nas coisas viciosas e depravadas o corpo não raro parece governar a alma, é certamente por erro e contra a natureza".

civilização não consegue controlar os loucos, os bárbaros e os impulsos básicos, embora tenha desenvolvido muito a capacidade de controle sobre alguns marxistas. Com o inconsciente emerge, nas próprias palavras de Freud, "tudo que há de mau" contra a civilização e a racionalidade, que guardariam, supostamente, tudo que há de bom.

O bárbaro, ou seja, "uma criatura governada pelo instinto", quando liberada de suas amarras pelo contágio do grupo, expressa toda a ferocidade e violência, perde sua capacidade intelectual, mas parece recuperar alguns atributos que o homem civilizado perdeu: a espontaneidade, a ingenuidade e a capacidade de heroísmo dos seres primitivos. O homem civilizado adulto normal, diferente dos povos primitivos, perdeu sua espontaneidade e age estritamente dentro das regras que lhe impõe a cultura: acorda pela manhã porque assim lhe impõe a divisão social do trabalho, entusiasticamente vai ao seu trabalho, heroicamente atravessa seu dia e à noite regressa ao seu lar e a sua família mononuclear, e, apaixonadamente... liga a televisão.

O que salva o ser humano civilizado de se ver dissolvido novamente na barbárie é manter-se como indivíduo.[45] Por isso Freud e Le Bon podem tomar chá civilizadamente enquanto concluem que, "quanto ao trabalho intelectual, permanece um fato, na verdade, que as grandes decisões do domínio do pensamento e as momentosas descobertas e soluções de problemas só são possíveis ao indivíduo que trabalha em solidão" (Freud, 1976, p. 108). O próprio Freud relativiza essa assombrosa constatação ao afirmar que o pensador ou escritor podem apenas estar "aperfeiçoando um trabalho mental em que outros tiveram parte simultânea", assim como o grupo pode desenvolver um "gênio criativo" como demonstrado na cultura popular e na linguagem. Acrescentaríamos nós que o fogo, a agricultura, a fabricação de instrumentos, entre outras manifestações coletivas, foram "momentosas descobertas" que

[45] Aqui cessa qualquer proximidade com Aristóteles, uma vez que, para o pensador grego, o que diferencia o civilizado do bárbaro é exatamente o caráter de estar associado.

solucionaram problemas e que nunca seriam possíveis ao "indivíduo que trabalha em solidão".

Ocorre aqui um paradoxo que marca não só a psicanálise, mas todo o pensamento liberal. O ser humano no grupo liberta-se e inviabiliza a vida em sociedade, mergulhando no "estado de natureza" e na velha guerra de todos contra todos. Em sociedade, os indivíduos podem manter-se nos padrões da civilização desde que isolados, encapsulados. O paradoxo é que o mito de Hobbes nos faz crer que, antes da sociedade, a guerra de todos contra todos é uma guerra de indivíduos e que a "sociedade civil" é a maneira que permite viverem como conjunto associado. Não é bem isso. O estado da natureza é o da horda, da comunidade, dentro da qual os seres humanos ficam entregues aos seus instintos e à sua "natural vontade de ferir o outro". Só em sociedade eles podem viver como indivíduos, na medida em que abrem mão da liberdade natural em nome da liberdade civil. Por esse raciocínio que marca o pensamento contratualista, a sociedade só se constitui desde que constitua o ser social como indivíduo, como já vimos no pensamento de Rousseau. Assim, como já havia afirmado Durkheim, a sociedade não elimina a luta, mas a organiza. A sociedade é a possibilidade da vida conjunta, e essa só é factível quebrando o estado natural, rompendo o grupo natural e substituindo-o pela sociedade na qual cada um deve se relacionar com o todo como indivíduo. Como disse Durkheim, o ser humano não pode "escapar da natureza senão criando outro mundo, do qual a domina, e esse mundo é a sociedade" (1995, p. 406).

Não é por acaso que Freud, em seu trabalho sobre o grupo, terá que recuperar o argumento central de outro trabalho seu — *Totem e tabu* —, recordando sua afirmação de que, na horda primeva governada por um chefe (uma autoridade paterna onipresente), que impõe seu domínio, seus filhos se juntam e matam o chefe precipitando o grupo primitivo no caos. A solução, significativamente, é ou a substituição do líder morto por outro ou sua deificação, transformando o chefe numa autoridade maior, à qual todos se

submetem, permitindo a aceitação das restrições que se impõem em uma vida em sociedade (Freud, 1976, p. 155).

Pelo que vimos até aqui, a emergência da situação de grupo no interior da sociedade funcionaria como um elemento dissociador que ameaçaria reverter a sociedade em natureza, ou seja, romper os laços que mantém a solidariedade de cada indivíduo com a sociedade pela imposição de um grupo que permite a manifestação dos elementos pulsionais pela recriação do ambiente de horda (um coletivo de irmãos que mataram a autoridade paterna). A sociedade, por esse raciocínio, é equiparada àquilo que é racional e civilizado, ao mesmo tempo em que o que emerge com a situação grupal é identificado como irracional e primitivo.

Wilhelm Reich (1977) polemiza de maneira bastante provocativa com essa linha de argumentação: Por que o racional é o ato moldado pela cultura? Por que o inconsciente e a realidade pulsional seriam o irracional? O psicanalista e marxista alemão responde a essas questões da seguinte maneira:

> Qualquer sintoma, em si irracional, possui significado em um objeto quando a análise o sabe conduzir à origem. O resultado dessa concepção é que toda ação pulsional infantil responde à tendência para o prazer, se torna irracional a partir do momento em que sofre um recalcamento ou um destino análogo. O elemento primitivo é, portanto, racional.[46]

Dito de outra maneira, a pulsão inicial possui um sentido absolutamente "racional", não por ser consciente ou regida pelas regras da lógica formal, pelos preceitos da moral ou imposições legais do Estado, mas pelo simples fato de que, movida por uma necessidade, corre em direção aos meios para satisfazê-la. Se tiver fome, busco diretamente comida: se tenho um desejo, busco satisfazê-lo. No entanto, um ser humano civilizado é aquele que aprendeu a tolerar uma demora entre o

[46] REICH, W. *Materialismo dialético e psicanálise*, *cit.*, p. 103.

desejo e a sua realização. Para comer ele precisa trabalhar; para satisfazer seu desejo sexual, ele precisa esperar a idade considerada adequada, realizar seu desejo nas formas estabelecidas como normais, nos locais definidos como aptos a tal prática pela lei e os bons costumes. Invertendo Hegel, o "real" não é racional e o real capitalista, muito menos. O elemento considerado primitivo, infantil ou bárbaro ameaça a sociedade somente na medida em que essa se construiu como um mundo em luta contra a natureza, um mundo a partir do qual o ser social pode desenvolver a pretensão de "dominar a natureza". É a partir desse mundo construído como cidadela que uma certa racionalidade e uma certa lógica podem julgar tudo aquilo que delas se diferencia como "irracional" e "ilógico".

Vistas as coisas por esse ângulo, podemos asseverar que o ser social transformado em indivíduo vive no grupo a experiência de se dissolver novamente em ser social, e nesse processo, não por acaso, os elementos de uma certa ordem de relações sociais que funcionavam como imposições restritivas internalizadas se fragilizam e permitem a livre expressão de uma realidade mais instintiva e pulsional. Observem o argumento de Le Bon, aceito por Freud, sobre o estranho fato de que em grupo a pessoa "sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo", atitude segundo o autor "bastante contrária à sua natureza". Perguntaríamos: qual natureza?[47] Concordando com o pressuposto de que não há essência humana além daquela que os seres humanos constroem com sua práxis histórica, podemos sustentar que a "natureza" do homem egoísta, do *homo clausus* típico da sociedade capitalista, só pode se espantar com tal procedimento "primitivo" e "irracional" de sacrificar-se pelo coletivo. Mas qualquer estudo antropológico ou histórico nos daria inumeráveis exemplos dessa atitude como absolutamente normal e esperada, numa situação em que a "natureza" do ser humano era outra. Mesmo

[47] Mais uma vez, neste ponto, recorremos à "sabedoria" das reflexões do senhor João Mellão Neto, como profundo conhecedor da "natureza imutável" dos seres humanos: "Os homens são, por essência, egoístas, ambiciosos e engenhosos (...)" (O Estado de S. Paulo, 21/5/2004, p. A2).

em nossos dias de acelerada individualização do processo social podemos presenciar com frequência esse ato "ilógico".

O esforço de Freud em ir além da descrição de Le Bon ilustra não uma confrontação com tudo o que já foi exposto, mas uma confirmação. Após afirmar que a descrição feita pelo estudioso que o antecede na análise dos grupos ajusta-se "tão bem à nossa própria psicologia na ênfase que dá à vida mental" (Freud, 1976, p. 107), o criador da psicanálise inicia uma reflexão sobre alguns aspectos que, segundo ele, não foram devidamente desenvolvidos pelo autor, que, de fato, não vai muito além daquilo que outros estudiosos antes dele já haviam detectado sobre a vida dos grupos (Sighele, por exemplo). O primeiro aspecto destacado por Freud é que Le Bon alude a uma série de situações em si mesmas muito distintas como se fossem todas elas situações em que se forma o grupo psicológico. Quando um número de pessoas se une de maneira efêmera em torno de eventos passageiros, podem-se produzir dinâmicas psicológicas de grande força e que, segundo Freud, apresentariam as características descritas por Le Bon (notadamente os "grupos revolucionários" da Revolução Francesa, que certamente influenciaram as análises desse autor). Mas existem situações de grupo que não ocorrem de forma eventual e não constituem vínculos efêmeros: são "grupos ou associações estáveis em que a humanidade passa a sua vida e que se acham corporificados nas instituições da sociedade" (p. 108).

Baseando-se na diferenciação proposta por MacDougall[48] entre grupos não organizados, semelhantes aos descritos por Le Bon, e grupos organizados, Freud propõe uma interessante questão. Vejamos mais detidamente este tema. Quanto aos grupos "não organizados", a descrição de MacDougall corresponde ao que já vimos: excessivamente emocional, impulsivo, violento, inconstante, contraditório, desprovido de autoconsciência, despido de autorrespeito, irresponsável, assemelhando-se ao "comportamento da criança

[48] "The group mind", 1920, *apud* FREUD, S. *Psicologia de grupo e análise do ego, cit.*, p. 111.

indisciplinada ou do selvagem passional" e, nos "piores casos, ser mais semelhante ao de um animal selvagem que ao de seres humanos" (MacDougall, 1920, p. 45, *apud* Freud, 1976, p. 111). Já os grupos "organizados" se distinguiriam dessa descrição nos seguintes pontos: a) por um certo grau de continuidade, desenvolvendo um certo sistema de posições fixas ocupadas por indivíduos; b) o desenvolvimento de uma determinada ideia sobre a finalidade, a natureza, as funções e a capacidade do grupo que seja partilhada por seus componentes, permitindo uma relação emocional de cada um com o grupo como um todo; c) a formação de uma rivalidade externa ao grupo; d) a constituição no grupo de tradições, costumes e hábitos que "determinem a relação de seus membros uns com os outros"; e) por fim, a constituição de uma "estrutura definida através da especialização e diferenciação das funções" (Freud, 1976, p. 111-112).

Não é necessário muito esforço para perceber que aquilo que MacDougall chama de "grupo organizado" se distancia da primeira situação em que predominam a barbárie e a selvageria pelo simples fato de que se reproduzem no grupo as mesmas características que fazem da sociedade uma sociedade "civilizada", ou seja, uma divisão social do trabalho a partir de uma especialização e diferenciação de funções exercidas por indivíduos, uma relação cada vez mais individualizada, na qual a identidade vá de cada um isoladamente para o grupo como um todo, e não mais uma identidade horizontal entre os membros do grupo, a rivalidade e a concorrência com outros grupos e possivelmente entre os membros do grupo que pouco a pouco passam a reger seus atos pela "tradição, costumes e hábitos". Eis um grupo "saudável" que "afastou as desvantagens psicológicas das formações de grupo", podendo seus membros dizer orgulhosos: eu já fui jovem como um selvagem da Nova Guiné, mas hoje sou um civilizado súdito de sua majestade a Rainha da Inglaterra!

A reflexão final de Freud sobre esse raciocínio de MacDougall incide, mais uma vez, na sua crença de que a salvação do grupo está em restituir o papel do indivíduo na associação. Vejamos seu comentário:

> O problema consiste em saber como conseguir para o grupo exatamente aqueles aspectos que eram característicos do indivíduo e nele se extinguiram pela formação do grupo, pois o indivíduo, fora do grupo primitivo, possuía sua própria continuidade, sua autoconsciência, suas tradições e seus costumes, suas próprias e particulares funções e posições, e mantinha-se apartado de seus rivais. Devido a sua entrada no grupo "inorganizado", perdeu essa distintividade por certo tempo. Se assim reconhecemos que o objetivo é aparelhar o grupo com atributos do indivíduo, lembrar-nos-emos de uma valiosa observação de Trotter, no sentido de que a tendência para a formação de grupos é, biologicamente, uma continuação do caráter multicelular de todos os organismos superiores.[49]

Freud não costuma ser tão descuidado assim com analogias, fundamentalmente aquelas de cunho biologizante, ainda mais uma tão primária como essa de Trotter, segundo a qual a formação do grupo é a continuidade biológica do mesmo processo que se iniciou pela junção das células para formar os organismos, metáfora essa que mereceu uma crítica de ninguém menos que Hans Kelsen.[50] A insistência nesse aspecto só pode derivar da profunda convicção de Freud de que a virtude civilizatória própria do indivíduo encontra-se ameaçada na situação do grupo "inorganizado", e que organizá-lo significa "aparelhar o grupo com os atributos do indivíduo".

A insistência de Freud em defender a "valiosa observação" de Trotter soa ainda mais estranha quando o pensador vienense ataca decididamente sua concepção sobre

---

[49] FREUD, S. *Psicologia de grupo e análise do ego*, *cit.*, p. 112. A referência a Trotter é relativa à sua obra *Instintos de rebanho na paz e na guerra* (1916).

[50] "Divirjo do que, em outros respeitos, constitui compreensiva e arguta crítica de Hans Kelsen (1922) [da presente obra], quando diz que prover a 'mente grupal' de uma organização desse tipo significa uma hipóstase dela, ou seja, implica numa atribuição a ela da independência dos processos mentais no indivíduo" (nota de rodapé acrescentada em 1923 pelo próprio Freud).

um suposto "instinto gregário". Freud, por motivos óbvios, está muito pouco tentado a aceitar um instinto gregário ao lado das pulsões de vida e de morte e a prevalência da natureza libidinal que marca os laços entre os seres humanos. Evidente que partilha a concepção de que o ser humano é um ser social, um animal político, mas está convencido de que isso não é determinado por nenhuma força instintiva. Freud tenta compreender o grupo ainda pela psicologia dos indivíduos que atuam na situação do grupo e pelo jogo de forças libidinais presentes nessa ação coletiva, como fica patente em *Totem e tabu* e em seu estudo sobre a psicologia dos grupos.

Em nenhum momento Freud perde sua referência fundamental na psicologia do indivíduo; poderíamos até dizer que o que lhe interessa é como a psicologia individual age na situação do grupo ou, inversamente, como o grupo age na psicologia individual, mas sempre pressupõe essa figura imutável do indivíduo, daí que seu estudo receba o nome de psicologia do grupo e *análise do ego*. Analisando os mecanismos presentes no grupo e sua suposta regressão a estágios considerados "primitivos", Freud chegará a supor que a "psicologia dos grupos é a mais antiga psicologia humana", e que seria derivando dessa psicologia do grupo que pouco a pouco foi possível ir "isolando" aquilo que constitui a psicologia individual. No entanto, logo em seguida impõe a si mesmo uma correção afirmando que "a psicologia individual, ao contrário, deve ser tão antiga quanto a psicologia de grupo, porque, desde o princípio, houve dois tipos de psicologia: a dos membros individuais do grupo e a do pai, chefe ou líder", o que impunha vínculos aos membros do grupo que estariam na base daquilo que caracteriza a forma particular da psicologia na situação grupal. É nesse contexto que deve ser entendida a afirmação de Freud segundo a qual a psicologia individual é também psicologia social, no sentido de que os indivíduos estão sempre no interior de relações com outros indivíduos (Freud, 1976, p. 91), e não, como parecem insistir alguns autores, que Freud se inclinasse para uma perspectiva de determinação do social. Esse social é visto por ele como o grupo imediato de indivíduos e as relações imediatas que estabelecem, como vimos,

universalizando uma suposta estrutura básica e imutável desde a horda primitiva até a família burguesa.

Quando descreve algum comportamento que destoa dessa configuração encapsulada, trata-o com espanto. Partilha integralmente da tese kantiana da "insociável sociabilidade dos homens" (Kant, 1986, p. 13), de forma que a sociedade é vista como uma permanente tensão entre a natureza individual do ser humano e a necessidade de viver juntos. Segundo Freud, a "natureza das relações emocionais que existem entre os homens em geral" é marcada sempre por sedimentos de sentimentos de "aversão e hostilidade" que só não são percebidos pela repressão que a situação de inserção social impõe (Freud, 1976, p- 128); por isso, na passagem citada logo acima, vimos que para ele a situação de grupo produz o fato estranho de por um momento os seres humanos não se manterem apartados como "rivais". Significativamente, brinda-nos com a lembrança da metáfora de Schopenhauer sobre os porcos-espinhos com frio, na qual um grupo de porcos-espinhos tenta se apertar uns contra os outros num dia de frio, mas ao fazerem isso sentem os danos que podem causar seus espinhos e se afastam novamente. Para não morrerem congelados, aproximam-se, pela dor se afastam e assim por diante, até "descobrirem uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir".[51]

O surpreendente para Freud é que, por um momento, na situação grupal essa "natureza" deixa-se suspensa. Diz o criador da psicanálise:

> Mas, quando um grupo se forma, a totalidade dessa intolerância se desvanece, temporária ou permanentemente, dentro do grupo. Enquanto uma formação de grupo persiste ou até onde ela se estende, os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes,

[51] SCHOPENHAUER, A. "Parerga und Paralipomena", parte II, 31, *Gleichnisse und Parabeln*, *apud* FREUD, S. *Psicologia de grupo e análise do ego*, *cit.*, p. 128, nota 1.

> toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles.[52]

O que levaria a essa suspensão temporária da "aversão natural" entre os indivíduos rivais numa situação de grupo? Quais seriam as razões do fenômeno do "contágio" entre os membros do grupo e de sua alta sugestionabilidade? Quais seriam as forças que atuam numa situação de grupo que permitiria que os seres sociais na forma de indivíduos (com suas próprias continuidades, tradições, valores e modos de ser moldados pela imposição da cultura e "apartados como rivais") se diluíssem novamente na substância coletiva indiferenciada do ser social?

Freud descreve essas dúvidas e impasses que detecta nas análises de Le Bon e de MacDougall como se, no fundo, já tivesse uma resposta; e, de fato, ele a tem. Como busca compreender a psicologia do grupo em unidade com a psicologia individual, dirige sua reflexão para alguns mecanismos presentes nas relações entre indivíduos, que, segundo ele, explicariam alguns dos principais fenômenos descritos na vida dos grupos. Chama-lhe atenção, inicialmente, que essa unidade do grupo que produz a indistintividade e a perda dos atributos do indivíduo guarda semelhanças com a situação de hipnose (que aliás chega a denominar um "grupo de dois") e, mais adiante, na situação de "estar amando". No entanto, a dúvida central do autor é: quem, ou que força, ocupa na situação de grupo o papel do hipnotizador? A resposta vem por meio da afirmação de que os estudiosos anteriores não deram a devida atenção ao fenômeno da liderança. Por uma série de motivos que analisaremos a seguir, o líder é, para Freud, o fator-chave explicativo do que ocorre no grupo.

Haveria uma relação entre a sugestão que provoca o "contágio emocional" entre os membros do grupo e a libido,[53]

---

[52] FREUD, S. *Psicología de grupo e análise do ego*, *cit.*, p. 129-130.

[53] "Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como magnitude quantitativa (embora ela não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o

mais precisamente num dos efeitos mais importantes do movimento da libido na formação da psicologia individual, que é o processo de "identificações" por meio de "instintos amorosos que foram desviados de seus objetivos originais" (Freud, 1976, p. 131). Resumidamente, esse processo seria uma dupla possibilidade de fluxo da energia libidinal, no qual o sujeito ou direciona seu desejo a um objeto externo com fins de unidade com ele, uma catexia, ou, por outro lado, se identifica com esse objeto. No primeiro caso, o vínculo com o objeto é o do *ter*, enquanto no segundo é o do *ser*.

No caso clássico afirmado por Freud na descrição do complexo de Édipo, ocorreria uma catexia com o objeto materno e uma identificação com o paterno. Esse mecanismo é descrito por Freud pelo fato de que ele supõe que os laços emocionais presentes na situação grupal são desta natureza, ou seja, o *ego*, ao dirigir sua libido ao objeto externo e diante da impossibilidade de realizar o impulso, o desvia de forma a produzir a identificação; mais precisamente, de modo a produzir uma "introjeção do objeto no *ego*", formando aquilo que Freud irá chamar de "ideal do ego". Uma vez situados grupalmente, os indivíduos vivem um contexto no qual o objeto de identificação é comum, no caso o líder, permitindo que a identificação vertical com o líder gere uma identificação horizontal entre os ideais de *ego* dos membros do grupo.

Ocorre mais do que uma simples identificação, uma vez que o objeto introjetado na forma de ideal do ego é depurado de seus aspectos negativos, sofrendo um processo de "idealização" (Freud, 1976, p. 142), da mesma forma que na relação

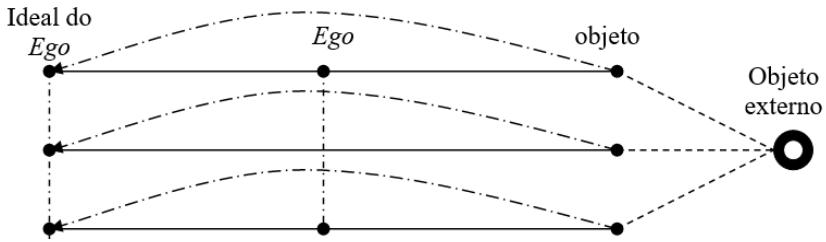
---

que pode ser abrangido sob a palavra 'amor' [Liebe]" (Freud, 1976, p. 115-116). Ainda que essa energia seja vista por Freud como profundamente vinculada à união sexual, isso não o impede de estender a libido à multiplicidade de "impulsos instintivos" que podem tanto se dirigir a um objeto como ser desviados dele ou impedidos de atingi-lo. O que seria característico é que, apesar dessas formas diversas de expressão (amor sexual, amor-próprio, amor pela humanidade, devoção a objetos concretos ou ideias abstratas etc.), a energia libidinal conserva sua natureza original.

amorosa. Há uma devoção do ego ao objeto, de modo que o resultado seria que o objeto "consumiu o ego" produzindo uma poderosa limitação do narcisismo. Esse seria o mecanismo que opera na indiferenciação e na perda da distintividade do indivíduo na situação de grupo. Conclui Freud que "a situação total pode ser inteiramente resumida numa fórmula: *o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego*" (p. 143-144). Logo:

> Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, consequentemente, se identificaram uns com os outros em seu *ego*.[54]

Graficamente o autor assim representa esse movimento:



É possível supor que, fora da situação de grupo, o indivíduo produziria pelo mesmo movimento essa identificação, só que isoladamente, gerando o que Freud define como atributos do indivíduo. O que seria próprio do grupo é a possibilidade da identificação entre seus membros por meio da identificação com o líder e sua conversão em Ideal do *Ego* comum, ou partilhado. No entanto, sem que alteremos a descrição do mecanismo e seus pressupostos, podemos igualmente supor que não é a situação coletiva que deriva da isolada, mas o inverso: que a situação isolada nada mais é que a fragmentação de uma relação que é em si mesma inevitavelmente coletiva. O ser humano passa toda a sua existência no interior de relações grupais dentro das quais são

[54] FREUD, S. *Psicologia de grupo e análise do ego, cit.*, p. 147.

possíveis relações interindividuais, e não o contrário. Nessa forma de ver as coisas, o grupo não é uma reunião de indivíduos, mas o indivíduo é que é um fragmento de relações coletivas; o grupo não é um produto do indivíduo, é o indivíduo que é produto do grupo.

Freud é revolucionário ao descrever o processo pelo qual o psiquismo é o resultado da socialização do ser humano e ao afirmar que esse psiquismo não pode ser compreendido em si mesmo fora dessa relação, pressupondo que só ocorre entre indivíduos. Seu espanto e aquilo com que se espanta diante do grupo, graças a sua genialidade e objetividade metodológicas, são suas maiores contribuições: o grupo apaga momentaneamente os traços distintivos do indivíduo e permite ao ser social expressar-se como um ser social, integrado com os demais, e não em relação de rivalidade competitiva. Isso não é a manifestação de nenhuma essência ou natureza humana. Uma certa sociabilidade pode transformar o ser social em indivíduo e fazer da natureza humana aquela do *homo clausus*, mas mesmo essa individualização só pode ser produzida por uma socialização, da mesma forma que o ser do capital produz uma autonomização de cada um dos seus elementos como produtores, compradores e vendedores de mercadorias, mas não pode deixar de ser uma força social que só pode ser operada socialmente.

O grupo é assim uma breve possibilidade na qual os seres sociais encapsulados como indivíduos podem vivenciar sua substância coletiva. Encontra nessa vivência uma força que enquanto indivíduo não possuía; desprende-se de seus "atributos como indivíduo" e pode atingir no grupo um distanciamento que lhe permite olhar de fora os mecanismos de repressão nele instalados, encontrando igualmente no grupo a base de ação na qual pode enfrentar esses mecanismos. Não é por mero acidente que o universo instintivo é atuante na situação grupal e que os egos associados relativizam seus juízos da realidade. Freud descreve este processo por meio de uma dicotomia entre falso e verdadeiro, real e irreal, realidade e fantasia. Vejamos em suas palavras:

> (...) os grupos nunca ansiaram pela verdade. Exigem ilusões e não podem passar sem elas. Constantemente dão ao que é irreal precedência sobre o real; são quase tão intensamente influenciados pelo que é falso quanto pelo que é verdadeiro. Possuem tendência evidente a não distinguir entre as duas coisas.[55]

A realidade é dura. Na época do absolutismo francês, os pobres não podiam entrar e sair da Bastilha no momento em que quisessem, nem era considerado normal e aceitável que as mulheres subissem em mesas e fizessem discursos, participando ativamente da vida política.[56] No entanto, na situação de grupo aquelas pessoas deram precedência à ilusão e ao irreal sobre o real e, ao fazerem isso, mudaram o real. Há mais de 2 milhões de anos, numa campina na África, o real e verdadeiro eram os leões devorarem os homens e não o contrário, mas os seres humanos coletivamente criaram meios de derrotar leões, e os felinos tiveram que se contentar com um novo "real".

Toda ação humana é atividade que se desenvolve sobre uma certa materialidade e a altera, produzindo uma realidade humanizada, uma cultura. Nesse sentido, a "realidade" é

---

[55] *Ibid.*, p. 104. (Essa passagem ainda se refere à descrição da vida mental realizada por Le Bon, mas está citada sem aspas e tem a concordância de Freud, principalmente se considerarmos outros escritos e a visão que o autor tem daquilo em que consiste o "real" e o "verdadeiro".)

[56] "Há muito tempo que quero lhes falar do papel das mulheres na revolução de 18 de março. É um dos aspectos mais curiosos dos acontecimentos que atravessamos (...). As mulheres, em Paris, são bem turbulentas. Em quase todos os lares de trabalhadores, à noite, a mulher fala alto sua opinião política e com frequência a impõe ao marido. Lê-se o jornal em comum e geralmente as pessoas são muito duras com relação ao poder (...). Em nenhuma outra cidade eu escutei o sexo frágil dizer tão impiedosamente o que pensa das questões governamentais (...). Agora, em quase todos os batalhões que passam, veem-se essas guerreiras de saias, um fuzil a tiracolo, calçadas com sapatões, que vão bravamente ao fogo (...). Aponto essa classe de cidadãs porque ignoram quase completamente essa espécie na província e poderiam tomar por mulheres perdidas as mulheres que só têm, em tempos ordinários, o defeito de se meter em assuntos que não lhes dizem respeito". ZOLA, E. Carta de 14 de maio de 1871. *Crônicas da Comuna*. São Paulo: Ensaio, 1992, p. 127-131.

instituída pela ação humana, mas, para desespero de toda sorte de idealistas, isso só é possível por meio de uma ação sobre uma dada objetividade que é composta tanto pela base material física (que inclui a natureza) como pela cultura (ação subjetiva objetivizada); isso significa que nem sempre a atividade humana é criação e mudança, pode ser, e na maioria das vezes o é, reprodução do instituído; é, nas palavras de Sartre (1979), "antipráxis".[57]

O que a passagem indica é que, na situação de grupo, o "princípio da realidade" se relativiza, o que permite a emergência do princípio do prazer, e isso é absolutamente subversivo, principalmente para uma "realidade" fundada na repressão da vida pulsional, na reificação e no fetichismo da mercadoria. É o grupo que permite o espaço da livre expressão da práxis, é na situação de grupo que vivemos o primeiro processo de negação da serialidade e da primeira forma de consciência, principalmente por propiciar que o ser humano se veja como sujeito de uma possível mudança de algum aspecto, inicialmente pontual, que vivenciou como injustiça.

Entretanto, nem sempre essa inserção em grupos se dá no contexto livre da práxis, isto é, não é apenas por ser coletivo que o grupo permite essa superação. O capital é eminentemente social, e a vivência de suas relações é a base da reificação e da alienação como estranhamento. A família é uma relação grupal, mas é na família burguesa que se reproduz o ser social como indivíduo. Neste ponto nos é extremamente útil a diferenciação que Lapassade (1983) apresenta entre grupos, organizações e instituições.

Para o pensador francês, há uma interdependência entre esses níveis, de forma que o primeiro deles é o do grupo, da "vida cotidiana", na qual as pessoas estão em relação de

---

[57] "La Historia es mas compleja de lo que cree un determinado marxismo simplista, y el hombre no sólo tiene que luchar contra la Naturaleza, contra el medio social que le ha engendrado, sino también, contra su propia acción en tanto que se vuelve otra. (...). Dicho de otra manera, descubriremos ahí la anti-praxis (...)". SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, v. 1, p. 238.

copresença e interatuando psicodinamicamente umas com as outras nas diferentes formas de inserção no sistema social, na família, no trabalho, na escola, no lazer, nas relações afetivas etc. No entanto, para ele, já nesse nível, a vida dos grupos é marcada por relações "regidas por instituições". Diz Lapassade:

> Todo sistema institucional já existe, entre nós, aqui e agora. Ele existe na disposição material dos lugares e dos instrumentos de trabalho; nos horários, nos programas, nos sistemas de autoridade. O poder de Estado está presente, embora encoberto, na oficina e na sala de aula. É neste mesmo nível de base que cabe situar a família, a instituição da afetividade e da sexualidade (...).[58]

Entre o nível de base dos grupos imediatos e o nível institucional (das relações de produção e de domínio instituídas) opera um nível intermediário, o das organizações. É onde encontramos as formas de organização como a fábrica, a universidade, a organização grupal, regidas por normas próprias e uma determinada forma de estabelecer as relações entre as pessoas. É o nível das "ligações, da transmissão de ordens, nível da organização burocrática" (Lapassade, 1983, p. 15); dessa forma, também o nível da aplicabilidade de uma ordem jurídica. Como fica claro, o nível das organizações também é um nível institucional, permeado pelos mesmos fatores instituídos indicados quando da descrição do momento dos grupos de base na vida cotidiana. O terceiro nível é o da instituição propriamente dita, no qual se constitui o que está estabelecido por meio da força e da lei; é o nível do Estado e de seus "aparelhos".

Entendidos desse modo, a interdependência dos níveis assume um caráter de reprodução da ordem institucional, e, assim, o grupo se converte num elemento de reforço e perpetuação da alienação, e não de sua negação. Participar de um grupo, nessa acepção, é encontrar aquilo que Basaglia (1985) chamaria de "ponto institucional de controle". Segundo

---

[58] LAPASSADE, G. *Grupos, organizações e instituições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 15.

Lapassade, o papel emancipador dos grupos só ocorre nos momentos de crise revolucionária, em que a ação inibidora das instituições e das organizações se eclipsa, permitindo um espaço de livre manifestação da práxis e tornando possível o que ele denomina "criatividade coletiva". A diferença é que, nesse momento vivo, o grupo não representa o que está instituído, mas desenvolve uma práxis instituidora, inventa novas instituições, institui algo diverso do que estava estabelecido.[59]

O grupo, segundo essa visão, estaria no centro de um movimento que inicialmente estabelece pela livre práxis aquilo que, uma vez instituído, transforma a ação humana numa espécie de "antipráxis". O grupo é a possibilidade da primeira negação da serialidade, constitui o meio pelo qual a práxis livre age sobre a materialidade objetiva e pode transformá-la, mas, ao se constituir enquanto grupo-organização, passa a ser o objeto de sua própria ação objetivando-se e, num certo momento, se institucionalizando de modo a negar sua negação e retornar à serialidade. Este processo de totalização dialética dos grupos é o cerne da concepção sartriana sobre grupos que passamos a analisar agora.

4.3. Sartre e o processo dialético de totalização por meio dos grupos: a serialidade, o grupo em fusão, a fraternidade-terror, o grupo organizado, a instituição, a burocracia e o retorno à serialidade

A transformação tem, pois, lugar quando a impossibilidade é ela mesma impossível.
Jean-Paul Sartre[60]

---

[59] Ver também: MAGALHÃES, P. M. "Síntese crítica da teoria dos grupos em Georges Lapassade", *in*: BAREMBLITT, Gregório (org). *Grupos: teoria e técnica.* Rio de Janeiro: Graal; Ibrapsi, 1982, p. 107-125.

[60] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, vol. 2, p. 14. Buenos Aires: Losada, 1979.

Algo se empenha em sair de mim como um louco,
eu, para mim, é pouco!
Maiakovski[61]

Toda a análise de Lapassade descrita anteriormente está intimamente ligada ao referencial satreano sobre o estudo dos grupos, principalmente encontrado em sua *Crítica da razão dialética.* Já enfatizamos o fato de que a concepção do filósofo existencialista francês é tributária direta do movimento dialético da consciência descrito por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito.* Para Sartre, a dialética dos grupos é uma dialética da totalização, momento no qual se instituem totalidades a partir de totalidades instituídas, momento da mediação subjetiva entre duas objetividades: aquela na qual o ser humano se encontra como ponto de partida e aquela que é produto de sua objetivação. Afirmamos que, para ele, esse movimento descreve uma "negação da negação", de forma que a primeira objetividade, o chamado "campo prático-inerte", é negada pela ação subjetiva da livre práxis, que produz, por sua vez, uma nova objetivação que se aliena em um novo campo prático-inerte,

Essa totalização dialética encontra no grupo momentos particulares de sua expressão que, como podemos antever, reproduzem no movimento do grupo essa negação da negação. Para Sartre, o grupo é a mediação que permite à universalidade encontrar o caminho de sua própria recondução como totalidade; por isso, o grupo é o momento particular dessa totalização. Assim como para a matriz hegeliana, para Sartre a "inteligibilidade" de todo o processo encontra-se na ação do indivíduo:

> O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que constitui, que, por sua vez, o fizeram, e cuja particularidade irredutível é uma maneira de viver a universalidade.[62]

---

[61] MAIAKOVSKI, V. "A nuvem de calças". *In: Antologia Poética*, p. 113. São Paulo: Max Limonad, 1984.
[62] SARTRE, J.-P. "Cuestiones de método", *cit.*, p. 105.

A centralidade na ação individual terá consequências nítidas na formulação existencialista de Sartre, mas deixemos momentaneamente de lado essa "inteligibilidade individual" e naveguemos um pouco mais na mediação do grupo. Vejamos como o grupo se relaciona com a possibilidade de uma primeira negação da serialidade e como seu movimento de totalização dialética acaba por constituir um elo essencial na mediação particular da consciência. Os momentos pelos quais o grupo se constitui em sua totalização seriam na visão sartriana, resumidamente, os descritos a seguir.

A primeira forma, ou momento desse processo de totalização, como já afirmamos, é aquilo que Sartre chama de série ou de situação de *serialidade*. Nem todo coletivo constitui um grupo; como vimos, os seres humanos podem coexistir no espaço numa série na qual prevalece a alteridade, na qual cada um ocupa um lugar na série que é intercambiável e acidental. Para Sartre, a "reunião inerte com a estrutura da serialidade é o tipo fundamental da sociedade" (Sartre, 1979, v. 2, p. 12), e, nesse sentido (conceitual e não temporal ou histórico), o coletivo serial antecede a formação do grupo. A força que age desde fora sobre o coletivo e pode transformá-lo em grupo assume a forma de uma "impossibilidade". Sartre descreve assim esse processo:

> Antes de tudo temos que conceber que a origem de uma reestruturação do coletivo em grupo é um fato complexo que tem lugar ao mesmo tempo em todos os pisos da materialidade, mas que está superado em práxis organizadora no nível da unidade serial. Entretanto, por universal que seja, o acontecimento não pode ser vivido como sua própria superação até a unidade de todos, salvo quando sua universalidade é objetiva para cada um, ou, se preferirem, salvo quando se cria em cada um uma estrutura objetiva unificadora. Até aqui, de fato — na dimensão do coletivo —, o real se definia por sua impossibilidade. *Aquilo que chamam de sentido de realidade significa exatamente: sentido daquilo que, por princípio, está proibido* [grifos nossos]. A transformação tem, pois, lugar quando a impossibilidade é ela mesma

> impossível, ou, se preferirem, quando um acontecimento sintético revela a impossibilidade de mudar como impossibilidade de viver. O que tem como efeito direto que a impossibilidade de mudar se volta como objeto que se tem que superar para continuar a vida.[63]

A própria situação de serialidade é produzida em cada um dos membros do coletivo por algo externo a ele, um ser-Outro-fora-de-si, como no caso do exemplo clássico de Sartre da fila de ônibus.[64] Um outro exemplo utilizado pelo filósofo existencialista é o das eleições, uma vez que na relação com o objeto eleições cada um se transforma em um eleitor e, apesar de sua manifestação enquanto unidade definir o pleito, cada um vê seu voto como expressão particular de sua vontade e encontra-se numa relação de alteridade para com o outro. Isso significa que o mesmo fator que produz a alteridade serial produz a unidade do conjunto como coletivo serial (a espera do ônibus produz cada um como passageiro e todos como fila de passageiros, ou a eleição define cada um como um eleitor e, ao mesmo tempo, o conjunto como colégio eleitoral). Como o real é em princípio aquilo que está proibido — por exemplo, ir lá simplesmente e entrar no ônibus ou agir coletivamente como vontade geral de fato, e não por meio da mediação da representação —, o fator que age na transformação do coletivo serial em grupo é uma "impossibilidade da impossibilidade" que atua em algum ponto essencial à preservação da vida e da existência.

Como súditos de França, os habitantes de Paris deveriam entregar suas armas, em um dos exemplos dados por Sartre, mas, se cada um agir dessa forma, a população se desarma e torna-se alvo da ação do exército. É impossível manter essa impossibilidade de se armar, o que na situação inercial não é mais que natural. A livre práxis, ou o espaço da "liberdade", é vista desse modo como uma metáfora de um exército encurralado que é, assim, obrigado à ação. O coletivo é

---

[63] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.* v. 2, p. 14.
[64] *Ibid.*, v. 1, p. 396.

colocado diante da impossibilidade de manter uma restrição ou interdição que produz em cada um e, por "contágio",[65] no todo, a necessidade de romper com o campo prático-inerte — é obrigado a agir. Ao agir, o "coletivo verifica com surpresa como em um momento de sua atividade passiva foi um grupo" (Sartre, 1979, v. 2, p- 20).

Esse momento marca a dissolução da série em direção ao *grupo em fusão*. Nas palavras de Lapassade (1972), a quebra da serialidade se dá quando "a necessidade individual é sentida como necessidade comum", de forma que "o perigo comum pode agrupar os indivíduos, dissolvendo a serialidade".[66] Alude Sartre:

> Essa situação funda o que se chama impropriamente de contágio, imitação etc.; nessas condutas, de fato, cada um vê no Outro o seu próprio futuro e descobre aí seu ato presente no ato do Outro (...).[67]

Apesar de esse mecanismo estar sendo evidenciado na formação do grupo em fusão, num contexto de "alta temperatura histórica", aquilo que então se expressa é um velho conhecido nosso, ou seja, o fato de que o ser humano se reconhece como ser humano por meio do outro.[68] Na situação do grupo em fusão, esse mesmo mecanismo ocorre produzindo

---

[65] Sartre criticará o termo "contágio", que ocupa papel preponderante na teoria de Freud baseada nos estudos de Le Bon sobre o comportamento das massas. Sua crítica se dá pelo fato de que o contágio indicaria uma ação passiva, e o filósofo existencialista procura identificar um movimento de identificação no qual cada sujeito individual se vê no outro ativamente.

[66] LAPASSADE, G.; LOURAU, R. *Chaves da sociologia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 109, *apud* MAGALHÃES, P. M. "Síntese crítica da teoria dos grupos em Georges Lapassade", *cit.*, p, 110.

[67] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, v. 2, p. 18.

[68] "O homem se vê e se reconhece primeiro em seu semelhante, a não ser que já venha ao mundo com um espelho na mão ou como um filósofo fichtiano para quem basta o 'eu sou eu'. Através da relação com o homem Paulo, na condição de seu semelhante, toma o homem Pedro consciência de si mesmo como homem" (MARX, K. *O capital*, *cit.*, livro 1, v. 1, p. 60, nota 18).

um salto de qualidade na identificação fundamentalmente em razão de o grupo não se definir como um "ser", mas como um "ato", o que nos remete diretamente ao referencial hegeliano que serve de fundamento às reflexões de Sartre.[69] É na ação que se sobrepõem dois processos simultâneos - a superação da serialidade e a formação do grupo em fusão -, sendo neste espaço que o grupo se constitui como grupo: no espaço da ação, do fluir da práxis aberta à totalização.

O grupo vive permanentemente uma tensão entre o caminho aberto pelo grupo em fusão, no sentido da totalização, e a ameaça de se dissolver novamente na serialidade. Desenvolve-se no movimento de constituição do grupo, então, uma tendência a afirmar para seus membros que a práxis livre tem a capacidade de produzir a si mesma mediante uma reciprocidade mediada entre seus componentes, de reproduzir sua própria inércia na direção do objetivo comum e como negação permanente da serialidade. É a esse novo estatuto que emerge no grupo que Sartre chamará de "*juramento*" (Sartre, 1979, v. 2, p. 84). O juramento é a primeira expressão inerte dentro do movimento de totalização aberto pela situação do grupo em fusão, é como se fosse uma primeira "negação da dialética no coração da dialética" (p. 85). Mas a diferença qualitativa desse momento de inércia dentro do movimento é que a identidade do conjunto não é mais dada por um ser-Outro-fora-de-si, mas o juramento é uma "reciprocidade mediada" que vive somente por intermédio do grupo em si mesmo. Ao se levantar contra um campo prático-inerte externo, o grupo vê como sua força maior a unidade alcançada na superação da serialidade e quer manter isso, daí o juramento tornar-se uma "conduta que trata de alcançar a práxis livre ao mesmo tempo em que trata de limitar livremente esta liberdade, desde dentro" (p. 90), constituindo a "insuperabilidade do ser-no-grupo como uma exigência" (ibid., p. 91).

---

[69] "Pode-se dizer do ato que ele é. O ato é isto; e seu ser não é somente signo, mas a Coisa mesma" (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, *cit.*, v. 1, p. 205.)

Nesse ponto, o projeto já é um projeto do grupo, na medida em que cada membro só pode dar conta de sua tarefa no interior do grupo e na dependência dos outros membros. O "compromisso" já é compromisso "recíproco", ou seja, necessariamente mediado por um terceiro. Essa reciprocidade mediada se dá no interior do grupo no qual o juramento de cada um é, também, o juramento dos Outros, mas sua solidez se explica pela manutenção de algo externo, por um perigo, pelo medo. Enquanto ameaça externa, esse objeto de perigo está na base da fusão do grupo; no entanto, em um segundo momento, o relaxamento da situação de perigo externo produz em cada um do grupo a persistência de uma nova ameaça e um novo perigo: "o de progressivo desaparecimento do interesse comum e do reaparecimento dos antagonismos individuais e da impotência serial" (Sartre, 1979, v. 2, p. 95). O juramento é o produto expresso desse momento da vida do grupo.

O estado que se segue é consequência direta desse movimento. O grupo em fusão que se transforma em grupo jurado assume o ser-no-grupo como um limite insuperável, ou seja, que fora dele há a morte. Se por um lado isso reforça os laços que mantêm unido o grupo e solidifica os mecanismos de identidade horizontal (entre os membros do grupo) e vertical (com o líder), por outro lado o não juramento de um terceiro elemento no interior do grupo passa a representar a possibilidade concreta de sua dissolução novamente na serialidade. Quando essa ameaça ao grupo se manifesta internamente, desencadeia-se um violento processo de "terror", mais precisamente no fato de que o grupo tem o direito de "matar o traidor", seja diretamente — dependendo da "temperatura histórica" —, seja por sua expulsão do grupo, considerado limite fora do qual a vida é impossível. Num aparente paradoxo, esse é o momento da mais elevada liga solidária e unidade do grupo, o que leva Sartre a denominar esse momento pela unidade de contrários fundamental que lhe

confere a identidade: "*fraternidade-terror*".[70] Os membros do grupo se veem como "irmãos", na medida em que "somos irmãos enquanto que depois do ato criador do juramento somos nossos próprios filhos, nosso invento comum" (Sartre, 1979, v. 2, p. 103). A figura do dissidente, em casos-limite do traidor, funciona internamente na situação do grupo como substituto da ameaça externa, permitindo, pois, "a utilização da força comum, até então comprometida contra o adversário, para o acerto do grupo mesmo". Por esse motivo, o membro do grupo que representa tal papel não é imediatamente expulso ou linchado, mas mantido no grupo para que possa ser constantemente "aniquilado"[71] em nome da unidade fraterna do grupo. A base para o terror é a fraternidade, e a condição da fraternidade é o terror. "Fraternizamos porque fizemos o mesmo juramento, porque cada um limitou sua liberdade pelo outro; e o limite dessa fraternidade (que ao mesmo tempo determina sua intensidade) é o direito de violência que cada um tem sobre o outro" (p. 106).[72]

Por esse motivo o grupo se manifesta de maneira ambivalente, pois, ao mesmo tempo em que exige o "lincha-

---

[70] Bion descreveu esse estado de forma separada em duas das suas "suposições básicas", indicando aquilo que ele denominava "grupo de acasalamento" e "suposição básica de luta-fuga" (1970, p. 138 e 140).

[71] Em um restaurante de Brasília, Lula conversava com Celso Furtado e este lhe contava que uma das coisas que aprendeu com sua participação no governo Goulart é que não se deve afastar de sua esquerda; ao contrário, deve-se mantê-la sempre por perto, para melhor controlá-la. Dizem que Lula anotou o comentário em um guardanapo e o guardou no bolso.

[72] No caso concreto do Partido dos Trabalhadores, esse processo de expulsão que caracteriza a fase da fraternidade-terror descrita por Sartre pode ser identificado nitidamente por ocasião da expulsão dos deputados federais que decidiram votar no Colégio Eleitoral que levou Sarney à presidência. Nessa oportunidade, tratava-se de uma identidade grupal que saía fortalecida com as exclusões. Muito diferente é o fato das expulsões dos parlamentares que votaram contra a Reforma da Previdência em 2004, uma vez que nesse caso tal ato se deu contra a identidade que teria permitido a fusão inicial, constituindo o que seria um "terror-burocrático". A esquerda do PT não é expulsa, mas mantida para ser constantemente derrotada e "linchada".

mento", espera que ele não vá até o fim com a eliminação do dissidente (que, quando eliminado, deve imediatamente ser substituído nessa função por outro membro do grupo). Diz Sartre:

> (...) como ainda se vê hoje em dia nos partidos autoritários, a fraternidade é a forma mais imediata e mais constante de Terror: os traidores, de fato, são sempre a minoria, por definição. (...) nenhum meio é mais *caloroso* que um partido autoritário e ameaçado sem cessar desde o exterior (autoritário porque ameaçado). Mas, seja qual for a fraternidade, não pode — em caso de desvio, de heresia, de traição — sobreviver à violência (...) nem opor-se a ela. Não, como se tem falado tanto, porque seria débil e ineficaz contra o Terror, senão simplesmente porque é a violência mesma vivida como violência-amizade (como força violenta nas relações de amizade).[73]

Da mesma forma que a condição para o juramento é a fusão, e o juramento é a base para a fraternidade-terror, esta última anuncia os elementos do próximo momento do movimento dialético dos grupos. Se o direito à violência que cada um tem sobre o outro fundamenta a solidariedade do grupo, pode, igualmente, numa certa intensidade, ameaçá-lo de desintegração. Essa nova ameaça exige do grupo uma certa disciplina na aplicação do Terror, ainda não como aquilo que depois alicerçará a instituição, mas como algo que Sartre denomina de "poder difuso de jurisdição", ou seja, que tenciona o grupo no sentido de um grupo "estatutário". Como próximo passo na direção de dar forma permanente ao juramento do grupo, ele, diante do objetivo comum, do projeto comum, do perigo comum, especializa funções e distribui tarefas: organiza-se. O novo momento do grupo é, portanto, a *organização*.

Nessa fase, refere Sartre:

> O grupo define, controla e corrige sem cessar a práxis comum; em determinados casos é suscetível de produzir

[73] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica, cit.*, v. 2, p. 106.

> os indivíduos comuns que a realizarão (pela educação técnica, por exemplo).[74]

A divisão de tarefas, criação de órgãos, direções, coordenações, mediações e distribuições, ajustes, disciplina, administração são funções do grupo, e cada membro dele é um indivíduo "comum", "orgânico". Nesse momento, o poder jurídico difuso assume a forma de regulamento, estatuto, normas comuns. Ainda que já baseado em uma "diferenciação" na qual o grupo define suas estruturas, o grupo como "atividade estruturada", o ciclo ainda não se fechou sobre a práxis livre do grupo. Nessa fase, ele ainda institui suas estruturas sobre o campo prático-inerte; por assim dizer, inventa suas próprias instituições, muitas vezes em conflito com o campo prático-inerte do qual partiu. Trata-se agora de uma "práxis organizada" que se diferencia da anterior por ser uma "ação do grupo sobre si mesmo, com a ação de seus membros sobre o objeto" (Sartre, 1979, v. 2, p. 114).

Ao proceder desse modo, o grupo se objetiva em um produto, o grupo organizado, de forma que "essa objetivação comum não é senão a realização do objetivo". Contudo, "o grupo se temporaliza em uma objetivação que o suprime como organização ativa em benefício do resultado como realidade produzida" (p. 125). A implicação final desse movimento é que a totalização, no interior da qual os agentes produziam a si mesmos mediante a atividade, se totaliza por meio da organização em seu estágio mais elevado, e a livre práxis se converte em "processo". Enquanto a práxis se desdobra a si mesma diante de um campo de possíveis em direção a um fim, ou seja, é projeto, o processo, por seu turno, é "práxis constituída", mediada por instrumentos que se tornam seus próprios fins, enquanto o fim, antes projeto, se converte em "outro em-um-outro-lugar evanescente": virtualiza-se.

Esse é o momento em que o grupo se converte em *instituição*. Como vimos, a passagem daquilo que, nos termos de MacDougall, seria o grupo inorgânico, para o grupo

[74] *Ibid.*, p. 131.

organizado. Quando o grupo passa a se cristalizar enquanto "práxis constituída" ele se institucionaliza, endurece, envelhece; o que era movimento se torna rotina, o que era ação converte-se em "procedimentos", o que era o poder jurisdicional difuso se tornam instâncias, o que eram laços de solidariedade se torna disciplina, o que era projeto se torna "programa". Não se apresenta mais como uma força que, diante da impossibilidade da impossibilidade, se move para a ação, mas constitui, ele próprio, parte de um novo campo prático-inerte que se move pela reprodução da inércia de certas impossibilidades. A práxis orgânica instituída, nas palavras de Sartre, "se manifesta como inércia insuperável, isto é, como exterioridade explosiva" (p. 223).

Uma passagem de Gramsci (1977[1919]) descreve brilhantemente este movimento:

> Os operários sentem que o complexo da "sua organização" se transformou num aparelho tão enorme que acabou por obedecer a leis próprias, íntimas a sua estrutura e ao seu complicado funcionamento, mas estranhas à massa que adquiriu consciência de sua missão histórica de classe revolucionária. Sentem que em sua casa, na casa que construíram tenazmente com esforços pacientes, cimentando-a com sangue e lágrimas, a máquina trai o homem, o funcionalismo esteriliza o espírito criador e o diletantismo banal e verbalista tenta encobrir em vão a ausência de conceitos precisos acerca das necessidades da produção industrial e a nenhuma compreensão da psicologia das massas operárias. Os operários se irritam por essas condições de fato, mas são individualmente incompetentes para as modificar: as palavras e as vontades de cada um dos homens são coisa muito pequena em confronto com as leis férreas inerentes à estrutura do aparelho sindical.[75]

[75] GRAMSCI, Antonio, "Sindicatos e Conselhos", artigo publicado no *L'Ordine Nuovo* (11/10/1919). *Escritos políticos.* Lisboa: Seara Nova, 1977, v. 2, p. 41-42.

Nada podia ser mais preciso para descrever um processo no qual aquilo que foi construído pela ação livre da classe se distancia de seus criadores e objetiva-se em algo que se torna estranhado. Se, no momento do grupo-organização, vemos a divisão de tarefas, a criação de instâncias e procedimentos, essa ação do grupo sobre o grupo como objeto ainda é uma ação que limita "livremente a liberdade" na direção do projeto coletivo. No entanto, agora, a organização instituída obedece às suas próprias leis, "íntimas à sua estrutura e complicado funcionamento", e os seres humanos olham-na desde fora e sentem-se "incompetentes para as modificar".

Ao entrevistarmos um velho militante metalúrgico do ABC paulista, perguntamos o que o atraía no sindicato quando se aproximou pela primeira vez (momento da primeira gestão de Lula nessa organização sindical, portanto momento de gestação da organização que desembocaria nas mobilizações do final da década de 1970). Suas palavras foram as seguintes:

> O que eu mais gostava no sindicato é que lá sempre tinha uma garrafa de café e um companheiro para a gente bater um papo. Hoje é um lugar muito mais bonito, cheio de divisórias e salas, mas os companheiros ficam lá dentro e você é recebido pelas secretárias, e eles parecem sempre estar muito ocupados e apressados. A gente ainda toma café, conversa, mas... não é a mesma coisa.[76]

Aos olhos desse velho metalúrgico, toda a dialética de Sartre se reduz ao movimento que transformou um lugar aconchegante, onde é possível tomar café e conversar, em um lugar cheio de divisórias, salas e secretárias. O interessante para nosso estudo é que o que era uma atividade em si repleta de significação — receber um trabalhador e conversar sobre problemas comuns, atividade para a qual provavelmente não havia planejamento, treinamento ou preparação — é agora substituída por uma função institucional, a "recepção". A

[76] Depoimento colhido em São Bernardo em 1994.

conversa vira "hora marcada", as conclusões, "encaminhamento da queixa", ou seja, a livre ação transforma-se em procedimento institucional. Não desconsideramos as razões e necessidades que acabam por produzir esse fenômeno: o crescimento do trabalho, o número de pessoas que procuram o sindicato, a necessidade de organizar os "atendimentos" para superar a improvisação etc. No entanto, o resultado é uma ação cada vez mais mediada por "procedimentos normas", "tempos e ritmos", pela "necessidade" de coordenar o esforço de vários indivíduos numa ação "disciplinada", ou seja, cada vez mais assumindo uma racionalidade que conhecemos muito bem desde Weber, cada vez mais impessoal e rotineira, a "decrescente importância do carisma" e sua substituição pela "disciplina racional": a *organização burocrática.*

Sartre não o revela explicitamente, mas Lapassade o percebe e destaca que há aqui uma aproximação nada superficial com a visão de Max Weber (1979) sobre o significado da disciplina e as suas relações com a racionalidade burocrática. De modo absolutamente sintético, Weber parte da afirmação do indivíduo como sujeito da ação social, mas encontra certas formas de ação social que tendem a diminuir o espaço e a importância do indivíduo. Segundo o sociólogo alemão, "de todas as forças que diminuem a importância da ação individual, a mais irresistível é a disciplina racional" (Weber, 1979, p. 292). Diz ainda:

> É destino do carisma, sempre que chega às instituições permanentes de uma comunidade, dar lugar aos poderes da tradição ou da socialização racional. Esse desaparecimento do carisma indica, geralmente, a decrescente importância da ação individual.[77]

É exatamente isso que Sartre detecta no momento em que o grupo organizado se torna instituição. Nesse nível, reapresenta-se um "conflito insuperável entre o individual e o

[77] WEBER, M. "O significado da disciplina". *Ensaios de sociologia.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p, 292.

comum", diz Sartre (1979, v. 2, p. 252), e aquilo que no grupo em fusão era o juramento agora assume a forma de uma unidade comum mediada por instâncias objetivas do grupo, a organização toma a forma de "hierarquias" e a defesa contra a ameaça de dissolução assume o aspecto de "inércia-jurada", da qual nasce a instituição. No âmbito do grupo-instituição, cada um tem seu papel definido pelo ponto de participação na estrutura hierárquica e na divisão cristalizada de funções que devem se combinar na "operação comum". Assim,

> (..) com a operação comum, cada função tem precisamente uma importância relativa, logo o indivíduo comum é *inessencial* ou relativamente essencial; mas, em relação com o cumprimento dessa tarefa social, o organismo prático é mediação essencial.[78]

Mais uma vez aqui, o jogo de contradições nas quais um aspecto se apresenta em seu oposto é próprio do universo hegeliano. Por exemplo, quando o filósofo alemão afirma a relação inicial entre sujeito e objeto.[79] Isso significa que, ao mesmo tempo em que os órgãos e funções do grupo se transformam em aspectos instituídos da prática, ou seja, vão se constituindo em um novo campo prático-inerte, o "indivíduo comum transforma-se por sua vez em indivíduo institucional" (Sartre, 1979, v. 2, p. 260), de modo que a ação do grupo institucionalizado é uma ação que volta a reapresentar as características da serialidade, um retorno ao que Sartre chama de "impotência serial" e de que o relato de Gramsci constitui um claro exemplo. Como sabemos, uma dessas características mais fundamentais é a "impessoalidade", ou, mais precisamente, este aspecto de inessencialidade que assumem as pessoas transformadas em meios pelos quais se reproduz a

---

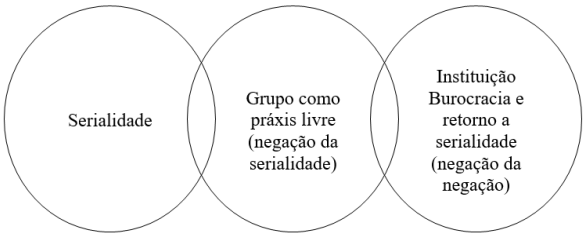
[78] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, v. 2, p. 253.

[79] "O Objeto que deveria ser o essencial agora é o inessencial da certeza sensível; pois agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era inessencial" (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, *cit.*, p. 77). Aqui a afirmação de Sartre aparece invertida em relação a Hegel, ou seja, o sujeito como inessencial, mas isso se deve apenas ao momento da análise.

ordem institucional. Resumidamente, antes o grupo e a organização são a mediação da atividade dos indivíduos, mas agora estes últimos se tornaram meios da instituição. Segundo Sartre:

> (...) a instituição, enquanto tal, possuí uma força de inércia considerável; não só porque forma parte de um conjunto institucional que apenas pode modificar modificando todas as demais, mas porque, sobretudo e em si mesma, porque se põe, por meio de e em seu ser-inerte, como essencialidade, e define os homens como meios inessenciais de perpetuá-la. Mas essa inessencialidade não vai nem da instituição ao indivíduo, nem do indivíduo à instituição; de fato é a prática que se afasta enquanto produz em um meio comum e definido por novas relações humanas. Essas relações estão simplesmente baseadas sobre a impotência serial: se apreendo a instituição como fundamento imutável, é que minha práxis se determina no grupo institucionalizado como incapaz de alterá-la; e essa impotência tem como origem minha relação de alteridade circular com os outros membros do grupo (...).[80]

A forma institucional do movimento do grupo o leva, no ponto máximo de sua manifestação, à negação do próprio ser do grupo por meio da forma burocrática e essa reconduz de volta à impotência serial, fechando a negação da negação.



É possível, ainda que não seja esta a intenção de Sartre, ressaltar a proximidade desse movimento com a assertiva

[80] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica, cit.*, v. 2, p. 270.

weberiana sobre a decrescente importância da ação individual pela irresistível ascensão da "disciplina racional burocrática". Na verdade, para que esse aspecto fique evidente, é necessário recuperarmos uma afirmação que deixamos momentaneamente de lado logo no início deste item: para Sartre, a inteligibilidade dialética do ser no grupo só pode derivar da práxis individual. Devemos supor que as conclusões comuns, ou pelo menos um campo comum comprovável entre as conclusões de Sartre e Weber, devem-se ao fato de que ambos partilham de alguns pressupostos, ainda que seus métodos não sejam redutíveis um ao outro.[81] Pelo menos em um ponto podemos identificar um pressuposto comum, ou ao menos coincidente: a inteligibilidade (Sartre), ou o sentido (para Weber) de a ação social ser redutível à ação individual.

Se esse pressuposto é mais do que evidente na aproximação compreensiva de Weber, na dialética existencialista de Sartre aparece por vezes subsumido nos momentos da vida e do movimento do grupo e na identidade projetada no ser-Outro-fora-de-si que perpassa o ser do grupo, seja como terceiro na situação do grupo ou como perigo externo que dá unidade ao grupo em fusão. No entanto, em várias passagens, o filósofo existencialista deixa meridianamente clara sua certeza de que aquilo que "importa, sobretudo, é que o momento da síntese é o da operação individual" (Sartre, 1979, v. 2, p. 203). De forma ainda mais contundente, o autor dirá em outra passagem que:

> Podemos afirmar assim, desde agora, que a racionalidade dialética da práxis comum não transcende a racionalidade da práxis individual. Ao contrário, se mantém mais

[81] Não temos a intenção de abrir, no espaço limitado deste texto, a tão complexa questão sobre as diferenças entre as aproximações metodológicas e epistemológicas que separam a sociologia compreensiva de Weber da fenomenologia existencialista de Sartre. Devemos nos contentar em apontar simplesmente que a influência da dialética hegeliana em Sartre é substituída, no caso de Weber, por uma forte influência kantiana, tal como se expressa na proximidade que podemos estabelecer entre os *a priori* kantianos e o conceito-chave de tipo ideal em Weber.

> além desta. E suas complexidades particulares, seus nós de relação e encadeamento formal de suas estruturas provêm precisamente do fato de que esta racionalidade segunda [a individual] está constituída, quer dizer, de que o grupo é um produto.[82]

E, para não deixar dúvidas, nas próprias palavras do autor, mais adiante na mesma obra: "*a práxis individual é o molde sintético de onde tem que se verter a ação comum*" (Sartre, 1979, v. 2, p. 219). O que pode parecer estranho em uma análise superficial é a centralidade do grupo em um estudo cuja premissa está em que a inteligibilidade da ação é individual, não existindo, entretanto, contradição entre o pressuposto e o desenvolvimento dos argumentos sartrianos. O indivíduo chega ao grupo e, por intermédio dele, por meio da relação com terceiros, produz um tipo de ação social, para usar um termo weberiano, na qual sua ação individual se objetiva em um produto que o nega enquanto indivíduo, transformando-o em mero meio da ação institucional burocrática. Ora, mas é exatamente essa a conclusão de Weber. O sujeito da ação social é o indivíduo, mas ele pode produzir um tipo de ação em que se verifica a decrescente importância do sujeito individual pela emergência de práticas impessoais rotinizadas. O meio pelo qual essa ação opera é a disciplina racional, e o produto é a organização burocrática.

Para Weber, a origem de toda disciplina se encontra nas práticas militares, ou seja, no esforço de produzir "massas uniformemente condicionadas e treinadas" (Weber, 1979, p. 293), de maneira que, mediante "todos os tipos de meios emocionais", sejam atingidos os fins planejados. De fato, a disciplina seria o meio, segundo Weber, de fazer com que "os fatores emocionais 'imponderáveis' e irracionais, (sejam) racionalmente calculados" (ibid., p. 294). Ora, há aqui uma aproximação inegável com aquilo que vimos na descrição de Freud sobre a vida grupal e o papel da liderança; porém, ainda que tais aspectos se relacionem com a função do carisma, para

[82] SARTRE, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, v. 2, p. 205.

o sociólogo alemão "isso não impede a burocracia de ser intrinsecamente alheia e oposta ao carisma". A ação do guerreiro ou do cavaleiro medieval, por exemplo, seria em si mesma "irracional", pois lhe faltaria "espírito prático" em seu êxtase heroico ou no fato de seguir com dedicação e honra seu líder. A ação da disciplina agiria por meio do treinamento e do hábito, e os motivos são substituídos por apelos éticos e um "senso de dever", como na expressão de Cromwell citada por Weber: "homem de consciência" *versus* "homem de honra" (ibid., p. 293).

Entretanto, se a origem da disciplina é a guerra, ela encontra sua forma mais acabada na organização burocrática da empresa capitalista (Weber, 1979, p. 300) e na subordinação dos corpos individuais ao ritmo da produção mecanizada, que acaba por ajustar completamente o aparato psicofísico do homem "às exigências do mundo exterior", transformando-o e reduzindo-o a "uma função individual" (p. 301-302). Como resultado da generalização desse tipo de ação social disciplinada, conclui Weber:

> O carisma, como força criadora, passa a segundo plano ante o domínio que se consolida em instituições duradouras, e só se torna eficiente nas emoções de massa e curta vida, de efeitos incalculáveis, como nas eleições e ocasiões semelhantes. Não obstante, continua sendo um elemento muito importante da estrutura social, embora decerto num sentido muito modificado.[83]

Interessante notar como, tanto em Freud quanto em Weber, aparece a contraposição entre o que chamam de grupos "inorganizados", nos quais prevaleceriam os aspectos "irracionais", e os "organizados", em que reina a racionalidade. Em breves momentos, essa irracionalidade emerge, por exemplo, nos fenômenos de massa para ser depois disciplinada pelas "instituições duradouras". Para Weber, essa rotinização do carisma cumpre uma função precisa na ordem das relações de

[83] WEBER, M. *O significado da disciplina, cit.*, p. 302.

poder. Para entender essa sobrevivência do carisma de forma modificada, temos que remontar o paradoxo e a tentativa de solução weberiana.

Como toda ação social é dotada de sentido, ou só pode ser analisada compreensivamente como se tivesse sentido, como explicar um tipo de ação social que restringe até quase o desaparecimento o espaço de ação do sujeito individual — segundo Weber, o único capaz de dotar de sentido a ação? O sentido dessa ação social estaria, segundo o autor, ligado à "necessidade de camadas sociais, privilegiadas através das ordens política, social e econômica existentes, terem 'legitimadas' as suas posições sociais e econômicas" (Weber, 1979, p. 302), ou seja, a necessidade de transformar posições de poder simplesmente de fato em um "cosmo de direitos adquiridos" como se assim assumissem um caráter "santificado". É dessa forma que o carisma sobrevive transformado na realidade das organizações instituídas. Expõe Weber:

> (...) precisamente essa qualidade do carisma como poder extraordinário, supranatural, divino, o transforma, depois de sua rotinização, numa fonte adequada para aquisição legitima de poder soberano pelos sucessores do herói carismático. O carisma continua, assim, a funcionar em favor de todos aqueles cujo poder e posse são garantidos por esta força soberana, e que dependem, portanto, da existência continuada de tal poder.[84]

Logo, vemos que o retorno à serialidade não ocorre apenas por uma mecânica circular despida de sentido, mas encontra-se permeado por relações de poder e interesses. A transformação do grupo em fusão em organização pode, em um primeiro momento, apenas dotar o coletivo dos meios de atingir fins igualmente coletivos, ainda em luta contra um determinado campo prático-inerte; pode mesmo ser a condição de unidade do grupo contra forças, externas ou internas, que operam no sentido de sua dissolução. Já o momento da transformação do grupo-organização em instituição se dá de

[84] *Ibid.*, p. 302-303.

maneira a cristalizar hierarquias, posições de poder, privilégios, direitos e deveres, procedimentos válidos e condenáveis de acordo com códigos fixos. O que é característico da instituição é roubar o espaço do aleatório e não previsto e ocupar este mesmo espaço com antecipações normativas. O presente é a consolidação instituída do passado que determina como será o futuro.

Na organização burocrática, a inércia institucional jurada ganha a força do hábito não apenas pela rotinização, mas porque as novas relações entre os seres humanos que a compõem operam no sentido de sua reprodução contínua. Na instituição, a soberania ainda pode ser, em certa medida, consciente, isto é, as relações de poder instituídas são a expressão real do movimento ainda vivo que as constituiu. Nesse caso, sua legitimação pode ainda ser direta. Na ordem burocrática desaparece esse vínculo, e as relações de poder se disfarçam como naturais. Mas de que forma uma ordem instituída como burocracia pode se autoperpetuar com tanta eficiência? Vejamos algumas características dessa organização burocrática tal como nos apresenta Weber.[85]

A primeira característica da organização burocrática moderna, segundo Weber, é o fato de ela se basear em áreas de jurisdição fixas que são reguladas por leis ou normas administrativas. Isso significa que o conjunto das tarefas é visto, a partir de agora, como "deveres oficiais" e é distribuído dentro de uma hierarquia de cargos e funções na qual se delimitam de forma fixa e estável tanto os meios de imposição da tarefa como aqueles destinados à coerção caso não seja realizada. Isso implica, como segunda característica, um sistema ordenado de mando e submissão no qual as instâncias superiores supervisionam as instâncias inferiores, assim como permite aos governados "recorrerem" às instâncias acima deles de maneira regulada. Essa organização hierárquica tem por base o "cargo", isto é, é organizada por funções fixas de forma a que o cargo "tende a continuar existindo e a ser ocupado por outra pessoa".

---

[85] "Características da burocracia". *Ensaios de sociologia, cit.*, p. 229 e ss.

A terceira característica é que todo procedimento deve ser registrado na forma de "documentos escritos" que passam a ser "arquivados" como prova do processo ocorrido. O documento é a prova de realidade aceita pela organização burocrática e nesse sentido tem *status* superior à própria realidade sensível, de forma que uma "certidão de nascimento" é a prova maior da existência de uma pessoa, até mesmo maior do que ela própria estar ali presente. O regulamento é escrito, as decisões registradas em atas, os acordos fixados em contratos, os pedidos registrados como ofícios ou requisições, a contabilidade fixada em livros-caixa etc. O princípio que se aceita como válido é que o que não está escrito não existe. A soma da divisão hierárquica de funções e cargos e o exercício contínuo de registro levam à criação da figura de "funcionários" divididos em repartições que descrevem, no âmbito da organização, o fluxo por onde passam os documentos em sua vida, desde a emissão ou recebimento até o arquivo.

A quarta característica é que, uma vez baseadas em cargos que independem das pessoas que os ocupam, as funções passam a exigir "treinamento especializado", uma outra forma de dizer que as pessoas devem se adequar aos cargos, e não os cargos às pessoas. Isso leva a uma quinta característica, que é o fato de que o funcionário tem que estar capacitado ao exercício da função e exercê-la dentro dos limites estabelecidos de espaço e de tempo previstos. Essa característica implica que o funcionário só está autorizado a desempenhar sua atividade dentro de um horário e do espaço adequado; por exemplo, se uma pessoa que trabalha na emissão de passaportes realizar sua atividade fora do local de serviço, pode ser presa por falsificação. O horário, da mesma forma, limita e condiciona a execução da tarefa de modo que aquilo que encerra o trabalho é o final do expediente ou o fim do prazo, e não o produto final estar pronto ou não.

A sexta característica é que todo esse procedimento está registrado em normas e regras mais ou menos estáveis e exaustivas que compõem um conhecimento necessário transmitido pelo treinamento e converte-se num aprendizado técnico

especializado, numa linguagem particular, e, não raramente, em um recurso de poder.

Sinteticamente podemos dizer que a substância de uma organização burocrática é sua divisão hierárquica de cargos impessoais, que operam um conjunto de tarefas rotinizadas e delimitadas por normas fixas e para as quais os ocupantes são treinados. Parece evidente que o objeto e o fim da organização burocrática é ela própria, e as pessoas se convertem nos meios para atingir tais fins. Cada um transforma-se em uma função individual da máquina burocrática, e a relação de conjunto assume a nítida forma de uma série na qual cada peça pode ser alterada sem que o funcionamento do todo se transforme. Nesse sentido a burocracia não é uma passagem para a volta da serialidade, ela já é a serialidade de volta.

Numa visão de conjunto, podemos dizer que uma certa objetividade histórica se apresenta, ao mesmo tempo, como base material na qual terão que atuar os sujeitos (como campo prático-inerte) e interiorizada na forma de uma consciência social, o que implica, no nosso caso, a forma individualizada do ser social. O que mantém essa objetividade-subjetividade determinada é um conjunto de restrições que apresenta as impossibilidades (do desejo pulsional, da ação subversiva, da contestação do que está instituído etc.). Visto e instituído como real e totalizado como uma certa visão de mundo, o real se torna natural e imutável. Na forma individualizada do ser social, sua inserção no coletivo humano se dá, primeiramente, como numa série em que prevalece a alteridade. Em certas circunstâncias, o ser individualizado se confronta com impossibilidades que impedem o sistema normal de restrições de permanecer imutável; as impossibilidades se tornam impossíveis de se manter, de modo que é possível uma ação grupal que supere a serialidade. A identidade grupal diante de uma ameaça externa provoca a fusão do grupo, e ele se constitui como ação. A ação do grupo é o caminho de uma práxis livre na medida em que supera o campo prático-inerte e se institui ao instituir. O livre movimento do grupo está sempre tencionado pela ameaça da serialidade, o que impõe o juramento, a liga do grupo enquanto grupo, a fusão como

projeto de permanência, como decisão de se manter como grupo e evitar sua dissolução. O mesmo processo que mantém a solidariedade do grupo é aquele que desencadeia a luta, seja contra a ameaça externa, seja contra sua expressão interna, de modo que a solidariedade é base para o terror e este, o fundamento da fraternidade entre os membros do grupo. A maneira de manter o juramento como permanência é a organização do grupo como meio de atingir a meta estabelecida, a definição de papéis e tarefas, o estabelecimento de normas, a escolha dos meios práticos, a definição dos prazos e limites temporais. Na medida em que os próprios mecanismos da organização se instituem, se fixam e se perpetuam, o grupo-organização deixa de ser o meio para a práxis dos seres humanos nele envolvidos, mas converte-se em fim e os seres, em meios. Isso restabelece aos poucos a serialidade na forma de uma organização burocrática que se converte num novo campo prático-inerte, numa nova objetividade, tanto no aspecto da realidade material e objetiva em que terão que atuar os seres sociais como numa interiorização dessa objetividade nas formas de consciência que orientam os sujeitos em sua ação.

Esses momentos da totalização dialética dos grupos correspondem a momentos da consciência em seu próprio movimento, partindo da consciência inicial do ser social submetido à forma individual imersa na serialidade. A crise da objetividade é interiorizada, na forma dessa consciência inicial, como contradição no senso comum diante das contradições da realidade em movimento. A possibilidade de ver no outro esta sua contradição levando à formação de uma identidade coletiva que permite ao ser romper sua cápsula individual é ver-se como um ser social pela mediação do grupo. Sua ação como grupo produz um salto em sua consciência, podendo levá-la a um segundo momento e a uma primeira negação do senso comum. No entanto, o que se segue depende da natureza do grupo em que as pessoas estão inseridas e da qualidade da contradição em que se expressa a impossibilidade da impossibilidade, ou seja, até que ponto a mediação concreta em que as pessoas estão inseridas representa ou não contradições

mais amplas que ameaçam a continuidade da produção social da vida. Quando essa ameaça é apenas aquela que fere e se confronta com um interesse particularizado (o autoritarismo de um professor ou de uma diretora na escola, a precariedade das condições de vida em um bairro, a exploração no trabalho, a opressão de gênero nas relações de família etc.), produz-se um grupo cuja consciência corresponde ao limite de sua própria abrangência, como grupo de estudantes, moradores de um bairro pobre, trabalhadores de uma seção ou fábrica, grupo de mulheres etc. A característica desses grupos é sua existência efêmera, ou seja, apenas enquanto existir o fator externo que os mantém em unidade. A consciência dos participantes se altera apenas na situação e na ação grupal e retorna ao senso comum tão logo o indivíduo se aparta do grupo. Somente em situações nas quais é possível a permanência mais prolongada da ação grupal, mediante a transformação do grupo em fusão para o grupo jurado e daí até a organização passando pela fraternidade-terror, é que se produz na consciência um salto de qualidade. O salto de qualidade se apresenta, principalmente, na capacidade de estabelecer vínculos de identificação não mais apenas presenciais, mas com aqueles que se colocam em movimento contra uma ameaça maior e mais geral, com todos os estudantes, todos os trabalhadores, todas as mulheres, todos os moradores de bairros pobres. Essa ameaça geral pode, em certas circunstâncias, produzir o processo de fusão de um grupo muito maior, podendo conduzir a uma organização mais ampla e complexa. A necessidade, mais do que isso, o desejo de dar permanência à força encontrada na situação do grupo leva à organização. Essa é a base desse momento da consciência, da consciência derivada da ação coletiva contra uma ameaça comum, da possibilidade de enfrentar o campo prático-inerte imediato, da reivindicação e do estabelecimento dos meios de conquistá-la.

Neste ponto é que a dialética circular de Sartre nos impõe uma camisa de força. Do ponto de vista abstrato e conceitual, o movimento se resolve na tendência de a organização se instituir e daí dissolver a livre práxis em processo, o grupo em nova serialidade burocrática. Esse não é apenas o

mais provável desfecho, como também o mais verificável; no entanto, a dimensão da análise, ficando presa ao grupo, e esse à inteligibilidade individual, nos impede de supor a situação de que o movimento do grupo encontre as condições de uma fusão que vai muito além dele e que a natureza da impossibilidade enfrentada se produz a partir de uma contradição mais abrangente que ameaça a continuidade da produção social da vida em níveis societários. Essa particular circunstância, a nosso ver, produz uma identidade, ação e correspondente momento do movimento da consciência que não podem simplesmente ser reduzidos aos mecanismos do grupo, muito menos derivados dos mecanismos individuais. Este é o salto do grupo em direção à classe.

A circularidade dialética de Sartre que leva à organização e à instituição, e, dessa, à burocracia, não desaparece, mas assume uma outra dimensão, um patamar superior em seu ciclo de negação da negação. A principal diferença encontramos nos recursos de poder com os quais o grupo ou a classe enfrentam o campo prático-inerte instituído como real. Perguntamo-nos se não haveria uma diferença qualitativa entre um grupo que enfrenta com seus recursos imediatos uma situação de greve em uma fábrica e em seu caminho acaba por constituir um grupo de organização de base — ou um grupo de moradores de um bairro atingido por enchentes que termina por fundar uma sociedade de amigos de bairro — e um movimento que reúne as condições de, ao enfrentar e derrotar seus adversários, poder alterar aspectos fundamentais de uma organização societária, como num processo revolucionário.

Ainda que no aspecto formal e abstrato os momentos do processo sejam os mesmos (serialidade, fusão grupal, organização, instituição, burocracia, volta à serialidade), a natureza e a dimensão do processo não diferem apenas quantitativamente. Não somente as possibilidades de enfrentar com melhores condições um campo prático-inerte são distintas como aquilo que ficaria instituído ao final pode ser muito diferente, além de qualquer juízo valorativo de melhor ou pior. A ordem capitalista não é melhor ou pior que a ordem feudal, ainda que pontual-

mente possamos assim julgá-la (como potencial destrutivo do equilíbrio ecológico, a ordem capitalista com certeza é muito mais perversa e perigosa que a ordem feudal, mas como base de integração planetária é superior e incomparável), mas simplesmente se encontra em patamar superior em grau de complexidade e diferença. A dialética circular nos condena a uma visão final de imutabilidade, ainda que construída por um intenso e complexo movimento. A negação da negação implica um movimento não circular, mas em espiral. É verdade que o movimento grupal observado na alta temperatura histórica da Revolução Francesa, que serve de base para as reflexões de Sartre, rompeu a serialidade própria da objetividade auto-crática da monarquia absoluta e acabou por se diluir numa ordem de instituições burguesas, na prevalência de uma organização burocrática estatal que reconduziu os seres humanos a uma nova serialidade. Mas é exatamente disso que se trata: é uma nova serialidade, a ordem feudal absolutista foi superada por uma ordem capitalista burguesa, e isso não é um mero detalhe.

O aspecto qualitativo que difere as duas situações, a do grupo e a da classe, é: até que ponto foi de fato alterado o campo prático-inerte do qual se partiu. Sartre está plenamente correto ao identificar o momento da ação grupal com a possibilidade da práxis livre, mas devemos inserir essa práxis no interior de um, por assim dizer, campo prático-inerte maior. Uma coisa é um grupo conseguir expulsar uma professora e conquistar o direito de organizar um grêmio estudantil; outra é mudar a estrutura do sistema educacional; e outra ainda mais complexa é o papel e a forma da educação própria de uma certa época histórica. Uma coisa é conseguir organizar um grupo de fábrica que discute com a chefia o estabelecimento do horário da pausa para o café; outra bem diferente é determinar os termos de um contrato coletivo nacionalmente articulado; e outra ainda mais difícil é superar a relação capital-trabalho como eixo central de uma certa sociabilidade.

O que queremos ressaltar é o seguinte: se é verdade que um grupo em confronto com certa objetividade se coloca em movimento livre e institui uma nova objetividade na qual volta

a se estranhar, o que determina esse amoldamento? Qual a força ou forças que agem sobre a organização e a transformam em "instituição"? O que se institui nesse momento que condena os seres sociais ao retorno da serialidade alienada?

Responder a essas questões com a afirmação de que é próprio do ser humano produzir, por meio de sua ação, uma *objetivação* (*Vergegenstandigung*) que dele se separa como realidade externa, como *externacão* (*Entäusserung*), e que acaba por este *distanciamento* (*Distanzierung*) que se converte em estranhamento (*Entfremdung*), é recair na armadilha de uma essência ou natureza humana, coisa que destruiria como uma bomba toda a unidade e coerência do pensamento sartriano. Não é por acaso que todos esses termos foram frequentemente traduzidos e utilizados indistintamente como alienação. Poderíamos dizer que nenhum deles é, em si, aquilo que chamamos de alienação, assim como também o conjunto não o seria por si mesmo. O fenômeno da alienação seria o produto de um movimento que tem por momentos todos esses aspectos, mas mesmo assim esse movimento de objetivação, externação, distanciamento e estranhamento poderia não conduzir àquilo que identificamos como "alienação".

O ser humano é um ser que produz instrumentos, um *homo faber* ou um *tool making animal*, e nesse sentido sua ação se objetiva, altera a natureza e produz objetos. Sua atividade é externação pelo fato de que o universo dos objetos aparece ao produtor como objetividade externa ao sujeito, como mundo material ou cultural objetivo. Não é de admirar que a partir de um certo distanciamento, seja de espaço ou tempo, o sujeito possa olhar seu próprio produto como algo estranho. Olhamos os hieróglifos com os quais os velhos egípcios queriam comunicar algo e não os entendemos, parecendo-nos algo muito estranho. O hieróglifo é algo ao mesmo tempo objetivo, externo, distanciado e estranho, mas não é em si mesmo "alienado". É apenas um produto humano que precisa ser decifrado. Algo distinto ocorre, por exemplo, com a realidade da sociedade capitalista. Ela se nos apresenta como uma objetividade externada e estranhada, mas como inevitabilidade natural, como portadora de uma "inércia jurada" da qual não

podemos escapar nem tentar alterá-la sem que a reproduzamos inevitavelmente. A mercadoria não é somente um hieróglifo social, uma simples metáfora, é algo com o que nos relacionamos e que determina nossa forma de ser e existir, e não um rabisco na pedra cuja compreensão ou ignorância não afeta nossa existência.

Por que ao tentarmos superar uma certa materialidade acabamos por reproduzi-la? Por que ao nos organizarmos contra certa ordem acabamos por instituí-la por outros meios? Por que ao derrubarmos muros em Berlim eles reaparecem na Palestina ou na fronteira do México? Por que ao criarmos partidos e Estados dos trabalhadores eles se voltam contra os trabalhadores? Seria tudo isso inevitável — como disse Brecht, "seria a opressão tão antiga quanto o musgo nos lagos"? "Seria tudo que vejo natural, e estaria eu doente ao desejar remover o irremovível?"[86]

A resposta pode ser mais simples do que julga nossa pretensão acadêmica. A velha realidade permanece ou volta a se instituir pelo simples fato de que não a superamos direito. O novo tem dificuldades em surgir porque não rompemos de fato com o velho e não construímos as novas relações, talvez acreditando que elas, assim como antes acreditávamos a respeito das velhas, seriam "naturais". Nem as velhas nem as novas relações que assumem os seres humanos são naturais. As velhas foram feitas e instituídas pela ação da humanidade. As novas precisam ser construídas ao mesmo tempo em que as velhas forem destruídas.

Uma crise na forma atual instituída abre a possibilidade dupla de destruição e construção, mas, ao mesmo tempo, de instituir novamente o já instituído e reproduzi-lo, de recriar o velho novamente. Isso significa que, no ciclo espiral da negação da negação, encontramos uma dupla possibilidade. A de um ciclo de negação progressivo, que nos leva a um outro patamar, ou de um ciclo de negação regressivo, que conduz aparentemente o movimento a um patamar anterior. Nem um nem

---

[86] BRECHT, Bertold. "A esperança do mundo". *Poemas 1913-1956*. 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 225.

outro são uma repetição do já ocorrido, mas há uma diferença essencial entre eles: o primeiro recria o movimento em um campo prático-inerte em aberto; enquanto o segundo nos remete à recriação de um mesmo campo prático-inerte do qual partimos. Enquanto recriação ele não é mais o mesmo, mas sua substância e natureza são as mesmas. Não há nada de metafísico nesta "substância", trata-se de saber se houve ou não um salto de qualidade naquilo que é central numa forma de metabolismo social. Se houve uma mudança na forma e nos critérios da escravidão, se é ou não permitido por lei manter escravos os sexagenários, é, sem dúvida, uma alteração importante, mas a escravidão persiste como forma básica de sociabilidade. Se os trabalhadores podem ser explorados apenas por 8 horas, e não mais por 10 ou 12, sem ferir a lei, é uma importante conquista, mas as relações de produção capitalistas não se alteraram, e uma parte da humanidade continua comprando a força de trabalho da outra como mercadoria.

Quando um grupo rompe um aspecto do campo prático-inerte e se constitui enquanto práxis livre, pode abrir caminho para instituir o novo, mas, tratando-se de formas sociais mais amplas (mais que amplas, determinantes), o ser do grupo pode se moldar por formas inertes mais abrangentes do que aquelas com as quais se defronta em sua ação particular e acabar por encontrar um novo jeito de ser escravo ou de sobreviver na barbárie assalariada. Só pode haver um salto de qualidade quando a impossibilidade que se apresenta diante do grupo é uma impossibilidade geral, ou seja, uma ameaça geral à produção social da existência. A dimensão da ameaça externa é qualitativamente diferente e produz algo substancialmente distinto de um grupo: produz uma classe. A classe é ainda uma mediação particular, e, portanto, o momento que corresponde ao movimento da consciência ainda assume a forma de uma particularidade. Entretanto, o ser da classe pode transformar-se num movimento em direção à genericidade, podendo alterar qualitativamente tanto as dimensões da organização quanto da instituição e as formas de consciência correspondentes.

É o que veremos a seguir.

5.

DO GRUPO À CLASSE

(...) está visto que un pueblo sólo empieza a ser pueblo cuando
cada singular necesita perentoriamente su plural
y fue precisamente la necesidad de plural la que nos llevó a
encontrarnos y vernos las caras y vernos los
miedos y vernos la osadía.
Mario Benedetti[1]

Vimos no segundo capítulo deste trabalho que Marx (1976, p. 81) atribui uma "diferença entre o indivíduo pessoal oposto ao indivíduo na sua qualidade de membro de uma classe e a contingência das suas condições de existência", de modo que "sua personalidade é condicionada por relações de classe bem determinadas" (p. 80). A inserção do ser humano em algum ponto da divisão social do trabalho se dá, em um primeiro momento, como uma contingência, isto é, encontramos as condições de vida próprias de uma certa divisão do trabalho como dadas na objetividade inerte. Desde logo, como afirma Sartre (1979, v. 1, p. 377), "este ser de classe não nos impede que realizemos um destino individual" por meio de nossas opções diante de um certo campo estruturado de possibilidades.

No entanto, não poderíamos supor, nos alerta o mesmo Sartre, que este ser de classe é uma simples relação de cada um com o todo das relações que constituem a estrutura de classe de uma sociedade; ao contrário, ele se produz simultaneamente e em união com o todo como uma relação "pré-

[1] "Militância". *Inventario Uno. Poesia Completa 1950-1985*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000, p. 393.

fabricada" que volta e se apresenta aos seres humanos como campo prático-inerte. Nas palavras de Sartre:

> O ser de classe como ser prático-inerte chega aos homens pelos homens através de sínteses passivas da matéria trabalhada; é para cada um de nós seu ser-fora-de-si na matéria, no sentido que nos produz e nos espera quando nascemos e enquanto se constitui através de nós mesmos como um futuro-fatalidade, quer dizer, como futuro que se realizará necessariamente para nós através dos outros e quaisquer ações que venhamos a escolher.[2]

Essa condição contingente em que se inserem as pessoas no interior de uma estrutura de classe parece a elas "algo acidental", nos termos de Marx, como materialidade que as condiciona ao mesmo tempo em que os seres humanos a produzem e a reproduzem como objetividade. Naquilo em que a doutrina liberal vê o livre jogo dos indivíduos iguais e seus interesses, que ao se manifestarem produzem uma realidade distinta daquela que cada um isoladamente imaginava, o pensamento marxista encontra uma objetividade que determina inclusive este "livre jogo" de interesses em disputa. O capitalista, enquanto indivíduo, almeja o lucro e encontra como meio de realizar seu interesse a compra da força de trabalho. O trabalhador se vê obrigado a ter alguns elementos necessários à sua sobrevivência e encontra na venda de sua força de trabalho a maneira possível de atingir esse objetivo. A sociedade como soma dos egoísmos é o protótipo da visão liberal.

No entanto, se é possível imaginar a unidade dos capitalistas como unidade da acumulação ampliada do capital, a simples imposição da venda da força de trabalho não pode ser para o proletariado seu "interesse geral". Para o trabalhador, sua cotidiana venda no mercado de trabalho é um meio, quase sempre provisório e precário, que o penaliza e debilita suas forças e sua saúde. Como diz Sartre (1979, v. 1, p. 346),

---

[2] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, *cit.*, v. 1, p. 377.

"o interesse do operário não consiste em trabalhar, se trata de outra coisa".

O trabalho é apenas o meio para atingir algo fora do trabalho, sejam as condições básicas de existência, seja a possibilidade de uma vida melhor, seja, algum dia, poder livrar-se do trabalho pela aposentadoria ou poder montar seu próprio negócio. Entretanto, o fato de o meio disponível para alcançar tais fins ser o próprio trabalho indica que o desejo de desvencilhar-se do trabalho se apresenta, pelo menos imediatamente, como impossibilidade. É nesse sentido que o ser de classe do trabalhador se coloca como algo além de si mesmo, algo que lhe chega desde fora como um ser ao qual ele se agrega não necessariamente por seu interesse privado, mas pela impossibilidade comum vivida como ser-inerte, como contingência, e não escolha.

No entanto, é essa contingência que dá unidade ao ser de classe dos trabalhadores. Na medida em que a relação com o capital "significa ao operário como ser prático-inerte e privado de todo interesse particular (e de toda a possibilidade de tê-lo), o designa também como indivíduo geral, ou, se preferirem, como indivíduo de classe" (Sartre, 1979, v. 1, p. 347).

O que marca a consciência imediata dos trabalhadores é seu desejo de deixarem de ser trabalhadores, como tantas vezes já foi demonstrado por estudos empíricos. Luiz Pereira nos demonstra esse fato ao descrever os relatos por ele recolhidos, nos quais os trabalhadores expressam sua vontade de que seus filhos sejam "médicos, engenheiros ou professores", que tenham um "trabalho que seja mais limpo e menos cansativo" (Luiz Pereira, 1978, p. 65), ou ainda o anseio de mudar de posição, seja ascendentemente dentro das diferentes posições no interior do proletariado, seja mesmo para fora dele, em direção aos trabalhos intelectuais ou no eterno desejo de montar seu próprio negócio. Desta maneira, completa o mesmo autor:

> (...) o processo de constituição (do proletariado) afigura-se como um contínuo e sucessivo perpassar de levas de famílias, em movimento ascendente no interior do opera-

> riado — cada momento de participação no operariado envolvendo um ajustamento que, no fundo, significa um desajustamento a essa participação e um pré-ajustamento a uma participação "superior"; numa dinâmica que acaba por extravasar os limites do operariado e negá-lo através da participação da categoria proletária dos "trabalhadores não manuais" ou na categoria não proletária dos pequenos proprietários urbanos. Assim, o processo de constituição do operariado é um processo contínuo de reconstituição, pois objetiva e subjetivamente o operário se determina como ser em transição.[3]

A imagem de um "ser em transição" reflete bem o fato de o trabalho ser, nas palavras de Marx, apenas "um meio de vida", um recurso. Não é, portanto, na identidade com o trabalho que se costura a identidade de classe.

A primeira forma de consciência do trabalhador é aquela que corresponde ao seu ser inserido na serialidade, como cápsula individual; por meio do grupo, ele inicia uma trajetória de formação de uma consciência enquanto coletivo que pode, em certas circunstâncias, chegar a uma consciência de classe. Uma impossibilidade imediata e particular pode gerar a identidade grupal em um âmbito também imediato e particular, como estudantes sob o controle de professores autoritários, ou mulheres diante das condições desiguais de trabalho, negros sob os efeitos de situações discriminadoras, jovens em uma sociedade que proíbe a juventude.[4] A primeira característica do ser de classe é que aquilo que provoca a fusão

---

[3] PEREIRA, Luiz. *Classe operária: situação e reprodução.* São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 70. Os capítulos publicados nessa edição são de fato a reedição de parte da obra do mesmo autor *Trabalho e desenvolvimento social no Brasil*, publicada pela Difel em 1965.

[4] "A máquina, estéril, odeia tudo que cresce e se move (..). Ser jovem é um delito. A realidade comete este delito todos os dias, na hora d'alvorada; e também a História, que cada manhã nasce de novo. Por isso a realidade e a História estão proibidas" (GALEANO, E. *Dias e noites de amor e de guerra.* Porto Alegre: L&PM, 2001).

grupal é uma impossibilidade geral. Não se trata dos trabalhadores da Ala 5, mas dos metalúrgicos; não se trata dos trabalhadores agrícolas que perderam suas terras e estão acampados na encruzilhada Natalino, mas dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; não se trata das mulheres vítimas de violência e discriminação do Grajaú, mas das Mulheres.

Essa primeira generalização tem por característica superar a condição primeira de uma identidade face a face, permitindo um processo de identificação que se estende além do espaço e liga os membros do grupo em fusão mesmo separados e distantes. O que permite a fusão de elementos separados no espaço é uma força externa que se apresenta como ameaça comum: os patrões que se negam a negociar perdas salariais; O governo que insiste em uma política econômica recessiva ou inflacionária; um latifúndio prepotente que violentamente expulsa trabalhadores e concentra propriedades; o poder de uma sociedade patriarcal discriminatória. Essa ameaça ou impossibilidade externa não transita diretamente de uma manifestação particular (um patrão, um fazendeiro, um homem violento, um governo local) para a generalidade capaz de unificar os seres em um grau qualitativamente diverso da particularidade inicial. Nós, trabalhadores de uma ala de uma fábrica, para nós, trabalhadores desta fábrica, já é um salto, mas a passagem dessa fusão para o estágio de "nós metalúrgicos" não é assim tão simples. Não se trata de um simples agregar quantitativo no qual os indivíduos se somam em grupos e esses grupos se associam formando a classe. Aquilo que no grupo imediato é a fusão, no caso da classe é um pouco mais complexo. A fusão de classe exige um movimento ou ação de classe gerando um paradoxo aparentemente insolúvel: como a classe pode agir se ela é produto da fusão que esta ação produzirá?

Quando, na Rússia tzarista, as mulheres fazem uma passeata em 1917 conclamando os trabalhadores de Petrogrado a paralisarem suas atividades, estão motivadas por uma série de fatores particulares. São mães que não querem ver seus filhos morrerem nas frentes de batalha da Guerra Mundial; são trabalhadoras que não mais suportam as filas por

um pedaço de pão; são militantes de uma ou outra convicção política que traçaram como tática uma greve geral; são esposas ou filhas descontentes com o papel que lhes cabe em uma sociedade patriarcal; são sobreviventes ou parentes daqueles que em 1905 foram massacrados na porta do palácio do tzar. Cada fábrica que adere à greve que vai se tornando geral o faz também por uma infinidade de motivos particulares: os baixos salários, o autoritarismo dos capatazes, a intensa jornada de trabalho, por serem militantes com convicções políticas, mães, irmãs, irmãos, maridos, pais, parentes daquelas mulheres que marcham e lhes chamam à luta, ou mesmo por razões machistas que não podem admitir que mulheres sejam mais corajosas que homens. Aquilo que entra em movimento já é uma classe, mesmo que o que se movimenta não seja ainda uma classe.

Por sua condição de existência, pela posição que ocupa em determinada divisão social do trabalho, pela posição diante das relações de interesses envolvidos no contexto da Guerra Mundial, já é uma classe distinta e particular. No entanto, é na ação dessa classe, quando toma as ruas de Petrogrado e de Moscou enfrentando as primeiras reações do poder tzarista e suas forças repressivas, que se produz uma fusão de classe tornada possível apenas pelo fato de que a ameaça unificou-se em um símbolo único e visível: o tzar.

Aquilo que se funde nesta alta temperatura histórica não respeita mais as particularidades que dividiam os seres pela condição comum imediatamente partilhada como mulheres, operários, marinheiros, camponeses, soldados etc. Um soldado pode se identificar com um operário, e a opressão particular de um encontra-se em um campo comum com a opressão particular de outro. A ameaça comum e a ação comum produzem a fusão de um ser comum: a classe.

Podemos observar o mesmo processo na situação histórica na qual os trabalhadores brasileiros empreenderam um processo de greves no final dos anos 1970 e início dos anos 1980. São diversos os motivos que levam cada indivíduo a aderir a uma greve particular, como vimos em alguns estudos de caso descritos, assim como as realidades particulares de

metalúrgicos do ABC paulista são distintas daquela que marca a existência dos trabalhadores da construção civil de Porto Alegre, ou dos petroleiros de Paulínia, ou dos canavieiros do Nordeste. Entretanto, ao se moverem cada um ao seu tempo como setor particular de classe, se constituem como classe trabalhadora. O elo comum a todos esses movimentos particulares, em que pesem as especificidades de cada setor, são as perdas salariais impostas pela manipulação dos mecanismos de definição da inflação pelo então ministro Delfim Netto. Ao se levantar contra o arrocho salarial, o movimento grevista do final da década de 1970 e início dos anos 1980 transforma a crítica à política econômica em crítica contra a ditadura. Tanto a ação dos trabalhadores como a reação do governo militar permitem que se unifique um leque muito maior de setores sociais em torno desta ação específica de classe: movimento contra a carestia, movimento pela anistia, movimento estudantil, cristãos progressistas e setores diversos da intelectualidade.

Seria possível chamar esse bloco de setores sociais, que se levanta na luta contra a ditadura e está na base do processo de democratização que se seguiria, de uma classe? Caso consideremos classe simplesmente como a definida pela posição em certas relações sociais de produção e diante da propriedade, diríamos que não. De fato, aquilo que se soma nesse bloco são diferentes setores de classe e mesmo classes sociais distintas. Todavia, do ponto de vista da formação de um sujeito social que se move contra a dominação estruturada de uma classe social que passa a representar um "impasse geral", permitindo a unificação daqueles que passam a representar um projeto societário alternativo a essa dominação, não haveria problema algum em tomar este bloco como classe.

Os positivistas que insistem na pergunta "o que é classe social" se desorientam diante do movimento em que a classe não é, torna-se. Aquilo que aparece como duas essências diversas e confunde os analistas nada mais é que os momentos do ser da classe em movimento, de modo que a classe não é somente a condição comum partilhada pela posição comum no interior de certas relações sociais de produção (o que

aproximaria o conceito da concepção weberiana de "situação de classe") ou um sujeito histórico numa ação decisiva em que se apresenta como universalidade. Entendendo a classe como universalidade histórica, não a reconhecemos quando de sua manifestação cotidiana fragmentada, subordinada ao capital, pulverizada em interesses pessoais e imersa na serialidade. Compreendendo-a como essa manifestação imediata e fragmentada, não a reconhecemos quando irrompe no cenário histórico como sujeito revolucionário em formação. Na metáfora hegeliana sobre a flor, o ser da rosa não estaria na semente, nem na flor que leva seu nome, mas no movimento que leva da semente à flor. O mesmo ocorre com a consciência da classe, pois ela não se define pela consciência fragmentada do indivíduo serializado, nem pela consciência da classe como sujeito revolucionário; contudo, cada um desses momentos é a consciência de classe, ou seja, é tão consciência de classe a alienação e o senso comum como a consciência da necessidade de transformação revolucionária da ordem do capital, são momentos da consciência de classe.

Diferente do que sugere Hegel, esse ser da classe não constitui uma essência prévia que "se implementa através de seu desenvolvimento" (Hegel, 1997, v. 1, p. 31), mas, se entendermos, também como Hegel, que o "todo é somente a essência que se implementa através de seu movimento", podemos enfatizar não a essência prévia, mas o processo pelo qual ela se implementa como essência. A frase hegeliana pode ser lida de duas maneiras: como uma essência preexistente, que se apresenta nas diferentes fases ou momentos do movimento de sua constituição; ou como a afirmação, própria de Marx e Sartre, de que não existe a essência fora do movimento próprio de seu desenvolvimento e implementação. No caso do ser da classe, sua consciência não seria essencialmente sua manifestação imediata amoldada e subordinada ao ser do capital como um de seus elementos constitutivos, tampouco sua manifestação revolucionária como alternativa histórica ao ser do capital. No entanto, cada um desses momentos é constitutivo do movimento de entificação da classe como classe e, por isso mesmo, é, em cada momento, o ser da classe.

A tradição marxista, fazendo uso dos termos hegelianos, distinguiu tais momentos como sendo a classe (e a consciência de classe) em si (*an sich*) e para si (*fur sich*). A classe em si seria aquela que em sua finitude define-se como ser *determinado* por suas relações com as outras coisas, neste caso na relação com o capital. Nesse momento, o ser da classe é determinado como ser-para-outro (*Sein-fur-Anders*), de modo que o ser que trabalha é definido pelo papel que ocupa na relação do capital como vendedor da força de trabalho, como capital constante, como produtor de valor, como mercadoria consumida no processo de trabalho ou como consumidor na circulação. A consciência que corresponde a esse momento não é mais aquela que correspondia ao ser isolado como indivíduo, ainda que essa fosse também uma consciência em si no sentido de que era definida na relação dada com um outro. A diferença é que agora é uma consciência do que somos enquanto conjunto e o que nos distingue dos outros seres; somos aqueles que vendem a força de trabalho ou aqueles que só têm a força de trabalho para vender e, nesse sentido, nos distinguimos daqueles que podem vender o produto de seu trabalho ou de outros que podem comprar força de trabalho. Ora, mas na medida em que se abre a possibilidade de ver a si mesmo como ser distinto para os outros, é possível se ver como tal para si (*fur sich*).

A "classe-que-vive-do-trabalho", para utilizar a expressão de Ricardo Antunes (1998, 1999), não desenvolve essa "identidade" necessariamente de forma valorativa e positiva. O fato de ter que viver da venda da força de trabalho é uma sina, mas é uma sina que os proletários compartilham com muitos outros, daí a imagem em que já são uma classe, ainda que não o sejam para si mesmos.

A classe para si, e a consciência correspondente, é aquela que, além de *ser* uma classe do capital, pode se *reconhecer* como uma classe do capital. Uma coisa é ser uma classe que vende a força de trabalho e que produz valor, e outra é se reconhecer como tal; porém, não é apenas essa "autoconsciência" que está na mira de Marx quando capta o conceito de Hegel, mas a possibilidade ou potencialidade da ação. Uma vez

que sabe para si mesmo que vende a força de trabalho e produz valor, o ser para si pode interromper o processo de valorização. Não é por acaso que a greve está na base desta passagem do ser em si em direção ao ser para si em uma posição de centralidade que corresponde à centralidade mesma da produção de valor na sociabilidade do capital. Mas outras formas reapresentam o mesmo mecanismo, como no caso do soldado que em si é apenas a força repressiva do Estado, mas como ser-para-si mesmo (*Fursichsein*) pode se negar a cumprir esse papel e somar suas armas aos trabalhadores em rebelião; ou um jovem que, por ser em si mesmo o futuro, resolve construir um futuro para si mesmo, e não aquele que outros planejaram para ele.

Não é, entretanto, aleatório e fortuito o fato que esse ser de classe ampliada e universal se estruture em torno de uma e não de outra das classes particulares que constituem a sociedade em determinado momento. Foi a burguesia que se constituiu em classe universal, e não os artesãos das corporações de ofício ou a massa de camponeses livres. Foi em torno do setor produtivo do proletariado que a ampla unificação anti-ditadura tomou a forma, em 1979/1980, e a força que tornou possível a reentrada da classe trabalhadora no cenário da história recente. É sempre uma classe particular que é alçada à condição de universal, mas ao que parece não é qualquer classe particular. Trata-se do aparecimento de um juízo dos mais incompreendidos — o singular, ou seja, de uma particularidade que traz em si a universalidade: o "Um que é O".[5] Nesse sentido, é necessário que encontremos uma classe particular que tem a possibilidade de se converter em

[5] Iraí Carone (1989) nos traz um exemplo deste juízo ao nos lembrar o ponto de partida dos estudos de Marx no caso do capitalismo inglês. Afirma que: "Trata-se de compreender teoricamente o que é o capital, e não o capitalismo inglês do século passado. Ou melhor, *um é o* na medida em que se realiza uma leitura essencial do que é o capital através de uma de suas concreções históricas". Em "A dialética marxista: uma leitura epistemológica". *Psicologia social: o homem em movimento.* 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 22.

universal, assim como as circunstâncias em que tal fusão de classe é possível.

Como o movimento dialético não é apenas a passagem de um momento a outro, mas o processo no interior do qual um aspecto se transforma em seu contrário — o que só é possível porque, além da unidade, existe uma identidade desses contrários —, não podemos imaginar uma linear e simples passagem do ser da classe em si para o ser da classe para si. O momento da fusão de classe é aquele em que o ser se encontra como ser-em-e-para-si (*Anundfursichsein*), uma vez que a consciência de ser em si é condição para a consciência para si.

A condição material para tal fusão é aquilo que Sartre apresentou como "impossibilidade da impossibilidade", ou seja, quando uma impossibilidade ou interdição se choca com uma necessidade da existência que não pode ser contornada. Podemos compreender esse movimento na dialética do grupo imediato, mas temos uma certa dificuldade de visualizar como se manifestaria essa impossibilidade na fusão da classe. A pista que temos seguido nos leva a uma força externa que teria a capacidade de transformar a identidade em "totalização unificadora" (Sartre, 1979, v. 1, p. 347). Podemos supor que, quando essa ameaça é particular, produz uma unificação particular, portanto só uma ameaça externa universal pode produzir uma unificação universal. Mas é exatamente isso que se apresenta quando tratamos da fusão de classe. Diz Sartre:

> É ainda demasiado cedo para indicar a maneira como pode unir-se a classe ou fração de classe em um grupo organizado, quer dizer, transformar a generalidade e identidade em totalização unificadora. Mas, no nível da experiência em que nos encontramos, só tentei demonstrar que será o mesmo realizar a totalidade ativa do grupo (sindical ou político) e constituir em relação com esse grupo (no sentido que representa a unificação em curso da classe), e frente a ele a totalidade do maquinismo industrial, em uma sociedade capitalista, como o ser-fora-de-si total da classe operária (e a totalidade da produção como totalidade da práxis

> objetivada e invertida). A partir daí, no sentido em que a práxis do grupo se organiza para voltar a apropriar-se do destino total da classe pela socialização dos meios de produção e, no interior desse movimento, entra em luta (por exemplo, no plano da luta sindical), no curso de um momento determinado do processo histórico, contra as consequências singulares da propriedade privada das máquinas como relação de produção fundamental, pela negação prática de seu ser-fora-de-si como destino, este se constitui como interesse futuro (isto é, através do objeto material), como exigência contida na materialidade-destino de transformar-se em materialidade-interesse.[6]

Aqui os conceitos marxianos de classe em si e classe para si aparecem como a diferença entre a materialidade-destino e a materialidade-interesse, ou seja, da condição imposta pela inserção num campo prático-inerte como totalidade objetivada e invertida, e à negação deste ser-fora-de-si como destino, abrindo a possibilidade da práxis livre como interesse futuro, como projeto. Para Sartre, assim como para Marx, o ser da classe não se define apenas por sua posição no interior da materialidade-destino, que nada mais é que a totalidade estranhada das relações do capital, porém nada mais presente e cotidianamente reproduzido que tal destino. O ser da classe não se resume a esse momento pelo caráter contraditório que implica, uma vez que a máquina capitalista simultaneamente "cria e nega" o operário como operário, a classe como classe. Por esse motivo, aquilo em que consiste a identidade e o interesse do ser da classe trabalhadora não pode estar nos limites do presente que o cria e nega, mas no futuro, no projeto de negar aquilo que o nega. Assim, a força totalizadora da fusão de classe está ao mesmo tempo no presente da negação e no futuro como projeto de negação da negação, está simultaneamente na classe em si, como classe do capital, e na classe para si, que, reconhecendo o papel que ocupa nas relações do capital, coloca como seu projeto a

[6] SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica, cit.*, v. 1, p. 347-348.

superação das relações do capital, constituindo-se em um ser-em-e-para-si, numa classe que projeta sobrepujar-se a si mesma em uma sociedade sem classes.

A base dessa constatação pode ser encontrada com muita clareza em duas passagens da obra de Marx. Uma delas em *Miséria da Filosofia*, quando Marx afirma que "a dominação do capital" primeiro transforma a massa da população em trabalhadores e depois cria para essa massa "uma situação comum, interesses comuns" (Marx, [1847] 1976, p. 136). A conclusão de Marx é por demais precisa: "Essa massa é já uma classe diante do capital, mas não o é para si mesma". Na mesma passagem o autor indicará que o caminho que leva essa massa à condição de classe para si é a luta, ou seja, a ação de classe. A outra reflexão de Marx que reapresenta o mesmo raciocínio encontra-se em sua *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, quando descreve as condições de formação daquilo que chama de "classe universal". Naquele contexto, no trabalho de 1844, Marx utilizava as expressões "classes particulares" e "classes universais" para indicar as condições pelas quais uma determinada classe particular poderia almejar a "supremacia geral". Mais uma vez aqui transparece que não bastaria uma classe pretender esta posição de universalidade, na qual seus interesses e objetivos específicos se confundissem com os objetivos de "toda a sociedade", que se tornaria "a cabeça e o coração", ou, em outros termos: "a direção política de todas as esferas da sociedade". Para que isso seja possível, insiste Marx, "para que uma classe represente o todo da sociedade, outra classe tem que concentrar em si todos os males da sociedade, uma classe particular deve encarar e representar um obstáculo e uma limitação geral" (Marx [1844] 1993, p. 90).

Como vemos, tanto a condição de classe em si como a possibilidade de classe para si são uma realidade relacional, ou seja, é a relação diante do capital que faz dos trabalhadores uma classe, assim como é a relação negativa com este mesmo capital que torna possível que uma classe particular, os trabalhadores, possa representar por meio de seus interesses específicos os interesses universais da sociedade. No entanto,

para isso, é necessário que o capital se apresente como limitação universal, como ameaça à continuidade da produção social da existência, e não apenas como uma classe exploradora do trabalho assalariado. Entretanto, aquilo que se move agora contra essa limitação geral não é mais uma classe, mas virtualmente a humanidade (ou, nos termos de Marx — "os interesses gerais da sociedade").

Mais uma vez aqui se reapresenta o paradoxo: poderíamos chamar este ser, que se levanta contra a limitação geral da existência, de "classe"? Novamente a resposta não é tão simples: sim, na medida em que é ainda uma classe particular que apresenta, por meio de sua especificidade, o interesse geral; e não, na medida em que coloca em movimento algo que vai além dela própria, mesclando interesses, condições de classes e setores de classe dos mais diversos, formando aquilo que Gramsci chama de "bloco histórico". Portanto, toda a chave se situa em encontrar uma classe particular que reúne as condições de se tornar uma classe universal.

Mas qual é essa classe? É neste ponto que o pensamento político e sociológico, e com ele uma grande gama de marxistas e ex-marxistas, bem ou mal-intencionados, meteram-se em um atoleiro conceitual tão rico quanto inútil. Treinados por uma sociologia dos recursos empíricos, passaram a mapear as classes de uma certa sociedade por critérios que desprezam o momento de totalização descrito e o substituem pela positiva identificação das posições ocupadas em uma divisão social do trabalho, pela renda ou capacidade de consumo, pelo tipo de trabalho concreto que realizam, pelo campo do capital em que se inserem ou o tipo do meio de produção que possuem, e assim por diante. Ao final temos um desenho muito útil de uma determinada divisão social do trabalho e da distribuição da força de trabalho pelas diferentes formas de trabalho concreto, mas insuficiente para captar o ser da classe.[7] Mesmo não captando o ser da classe, inicia-se uma,

[7] Marx, em O capital, opera uma diferenciação importantíssima entre o conceito de trabalho concreto e o de trabalho abstrato. A ênfase da sociologia de recursos empíricos parece procurar o ser da classe somente

agora sim, inútil polêmica a respeito de qual dentre esses setores, que se supõem ser classes, poderia ou não ser o sujeito coletivo capaz da totalização unificadora que pode constituir o sujeito histórico contra o capital: o operariado, os assalariados, as massas empobrecidas, os assalariados intelectuais, as classes médias eticamente bem-intencionadas, os camponeses pobres, os trabalhadores agrícolas sem-terra, os metalúrgicos, os bancários, os funcionários públicos, as mulheres, os negros...

Por uma questão de coerência, essa dúvida teórica deveria retroagir ao período histórico da revolução burguesa e questionar se a burguesia constituiu ou não uma classe universal. Quando Marx constrói seu argumento, está evidentemente de olho no papel do proletariado, mas a base de seu modelo explicativo não é, nem poderia ser, a revolução socialista, mas a burguesa. A burguesia, à sua época, representou o papel de classe universal transformando-se no coração e na mente de toda a sociedade, que nela se reconhecia, além de identificá-la como sua direção política e como portadora do interesse geral. É interessante que a ofensiva teórica contra o marxismo e a atribuição de um sentido universal ao proletariado deixe intocada a mesma afirmação quando se trata da burguesia, dando razão a Marx quando ironizava certo tipo de pensamento segundo o qual "houve história, mas não há mais". A burguesia se tornou uma classe universal, primeiro, porque enfrentava uma classe que se tornou uma limitação universal e um entrave à continuidade da produção social da vida: a nobreza feudal.

Em sua luta particular contra as camadas feudais, logrou fazer com que seus interesses específicos (autonomia política da cidade, liberdade de comércio, direito à apropriação

---

no âmbito do trabalho concreto. O trabalho abstrato, como substância do valor, só pode emergir como totalidade do trabalho social, como *quantum* de trabalho socialmente necessário, e, nesse campo, desvanecem as diferenças particulares e temos que nos referir ao trabalho social total. Portanto, ao que nos parece, na perspectiva do trabalho social total e da dimensão do valor, estamos nos referindo a um outro ser de classe.

privada dos meios de produção, livre arbítrio, direito de contrato entre iguais, contra as barreiras alfandegárias e outros) se transformassem em expressões dos interesses gerais contra a ordem feudal. Para tanto, esses interesses particulares precisavam assumir a forma de valores gerais e abstratos, e foi isso que implicou o surgimento de valores ideais, tais como: liberdade, propriedade, igualdade, democracia, indivíduo. Um servo não estaria disposto a lutar pela liberdade de a burguesia ter meios de produção, mas consegue identificar no valor da propriedade abstratamente formulada seu anseio de dispor do fruto de seu trabalho sem as imposições e os tributos feudais; a massa de despossuídos que formava a classe trabalhadora nascente não se entusiasmaria com a defesa do direito burguês de explorá-la, nem com a defesa abstrata do direito de "ir e vir", no entanto vê na luta pela igualdade e pelo livre contrato a possibilidade de enfrentar as restrições impostas pelas corporações de ofício.

Finalmente, a burguesia pode almejar o posto de classe universal somente no momento em que o próprio capital germinava como forma universal das relações sociais de produção. Como vemos, ela pode se tornar uma classe universal sem que deixe de ser uma classe particular, mas, desde que aja de acordo com seus interesses, encontra mediações particulares (seu pensamento, suas reivindicações, sua organização revolucionária etc.) e, na medida em que essa ação particular se confunde com a sociedade, encontra mediações genéricas (a revolução, os valores tornados universais etc.).

Assim, cabe aqui a mesma pergunta: o que é a classe: a expressão da particularidade que a diferencia das outras, ou o momento da universalidade contra a limitação geral? Responderíamos nós: as duas; uma em sua expressão particular e outra em sua expressão ou momento genérico-universal. Mas como o mesmo ser de classe pode expressar situações tão distintas?

Somos então obrigados a definir o que estamos chamando de classe. Comecemos por lembrar o que foi dito, ou seja, que o ser da classe encontra-se em um movimento, em um processo de totalização, no interior do qual passa por

vários momentos nos quais se expressa de formas diferentes. Assim, não existe, em princípio, um conceito de classe pelo simples fato de que, nessa visão, a classe não é um estado fixo a ser definido. Por isso, os críticos de Marx adoram dizer que faltou uma definição mais precisa sobre o que é a classe. A teoria das classes ficou incompleta porque Marx morreu quando ia começar a defini-la no capítulo 52 do livro 3 de *O capital*. Pelo mesmo raciocínio, Bobbio (1987, p. 37) acusará Marx de não ter uma verdadeira teoria do Estado.

Será possível que o conceito de classe, aparentemente de uma centralidade fundamental na obra de Marx, tenha ficado por definir e incompleto pela fatalidade da morte? A nós parece que não. Nos parece que há uma razão para a obra fundamental desse autor ter restado inconclusa (aliás, pelo mesmo motivo, a *Crítica da razão dialética* de Sartre): os ciclos de aproximação dialética são infinitos e não coincidem com a realidade, a menos que um sistema teórico fosse capaz de chegar ao absoluto. Hegel, que acreditava que havia alcançado tal sistema absoluto, completou suas obras. Marx não julgava que tal busca do conhecimento pudesse ser resolvida por um indivíduo; ao contrário, é tarefa permanente da espécie e nunca se conclui porque a realidade em movimento está sempre um passo à frente do esforço do gênero humano em captá-la, a realidade continua verde e a teoria, como na imagem de Goethe.

Seria estranho, no entanto, que Marx tivesse deixado para depois o conceito de classe por estar muito ocupado tentando definir o que era o capital, pois sabemos que o significado de capital é incompreensível sem o de classe, já que é esse, antes de tudo, uma relação social. Mais estranho ainda pelo fato de que, para ele, a história é a história da luta de classes, e tal luta é o fundamento de toda a reflexão do autor sobre o capital, o Estado, a ideologia, o direito, a religião e outros temas que ocupam papel preponderante na obra marxiana. Parece muito pouco provável que um conceito tão importante fosse deixado para ser estudado apenas em um dos capítulos finais interrompidos de *O capital*.

Afirmamos em outra oportunidade que essa impressão vem do fato de que boa parte dos críticos de Marx, assim como alguns de seus seguidores, não entenderam como o autor trabalhou com os "conceitos".[8] A dialética é a tentativa de captar o movimento das coisas e dos fenômenos, mas, se a teoria apreende esse movimento em um conceito fixo, acaba por matar exatamente aquilo que queria compreender: o movimento. Seria então necessário dizer que a dialética busca compreender o movimento de um certo movimento, em movimento, ou seja, que os próprios conceitos e categorias do pensamento estão em movimento no esforço de compreender o fenômeno. Isso não significa a aleatoriedade sem conceitos e leis gerais; elas existem, mas como momentos que se movem no caminho da exposição que tenta descrever o fenômeno pesquisado.

Vemos esse procedimento, por exemplo, no conceito de mercadoria no primeiro capítulo de *O capital.*[9] No caminho da aparência à essência e da essência menos profunda à essência mais profunda, a mercadoria é definida três vezes: primeiro como valor de uso e valor de troca (à primeira vista, na aparência, que coincide com o conceito de Aristóteles); depois, "analisando mais profundamente", uma vez que o valor de troca só pode ser uma simples forma de expressão de algo que consiste na sua substância, a mercadoria é definida como unidade entre valor de uso e *Valor* (quantidade de trabalho humano abstrato, socialmente necessário); voltando à forma de expressão, ou forma do valor — o valor de troca —, desvenda-se o dinheiro como equivalente geral, de modo que, sob a aparência, a forma ao mesmo tempo revela e esconde o ser da mercadoria, conduzindo a análise à terceira definição ao afirmar que a mercadoria é fetiche.

O mesmo ocorre com o próprio conceito de capital, por exemplo, quando expresso em sua fórmula. Uma vez que o

---

[8] IASI, Mauro. "Sobre o conceito e o não conceito de classes em Marx". *Processo de consciência.* 2ª ed. São Paulo: CPV, 2001, p. 81.

[9] Ver, a respeito, o texto de Iraí Carone: "A dialética marxista: uma leitura epistemológica", *cit.*

capital não se expressa na circulação simples de mercadorias (M-D-M), e sim na circulação onde o dinheiro não é mero meio de troca, mas, inicialmente investido, é também o objetivo da circulação (D – M – D), Marx chega a afirmar que por sua intenção o dinheiro aqui "já é capital". No entanto, esta não é ainda a definição do conceito de capital, mas apenas a forma de expressão do capital na esfera da circulação. O movimento do conceito nos leva então à afirmação de que o dinheiro como expressão do valor deve aparecer valorizado ao final gerando a fórmula D – M – D'. Esse já é um momento mais preciso, mas nem por isso um conceito fixo que define o capital. A análise prossegue até o desvendar dos elementos que estão escondidos nessa aparência e que nela se expressam, que se dão na circulação, mas não podem ocorrer na circulação, levando o olhar até a esfera da produção do valor, do consumo da força de trabalho, o que faz com que a fórmula que expressa o conceito do capital assuma outra forma em seu movimento de construção do conceito em movimento, sendo assim descrita:

$$D - M \lessdot^{FT}_{MP} \dots P \dots M' - D'$$

Mais adiante, no capítulo 24 do livro 2, ao buscar revelar os elementos históricos que constituem a base que torna possível o capital, ele será apresentado como uma relação social que pressupõe a separação dos produtores diretos dos seus meios de produção e a concentração desses meios como propriedade privada nas mãos de outros que compram a força de trabalho como mercadoria. Afinal, qual é o conceito de capital? Uma relação social, um momento no processo de circulação no qual o dinheiro não é simplesmente meio de troca, é processo de valorização do valor no qual há uma diferença entre o valor da força de trabalho e o valor que pode gerar, é a unidade do processo de trabalho e do processo de valorização? Capital é dinheiro, mercadoria, força de trabalho, são os meios de produção, são as mercadorias produzidas grávidas de mais-valia ou o dinheiro final acrescido

de valor realizado? O capital não é nenhum desses momentos separadamente, mas o movimento pelo qual cada momento desses se articula com a totalidade do processo de valorização. Não só o ser estudado é movimento como os conceitos que vão definindo tal movimento estão, eles próprios, em movimento.

Isto aconteceria também quando tratamos do conceito de classe? Acreditamos que sim. Responder o que é classe pressupõe uma pergunta prévia: em que momento do movimento que constitui a totalidade? Na esfera da circulação simples, as classes se apresentam simplesmente como proprietários de diferentes mercadorias, força de trabalho e dinheiro; já na esfera da produção, a relação se coloca como entre o proprietário dos meios de produção e as coisas por ele possuídas, incluindo a força de trabalho que será consumida como qualquer outro elemento do capital. Na circulação, apresenta-se "um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem", no qual reinam a liberdade, a igualdade e a propriedade; já no local da produção, onde se é admitido apenas a negócios, o trabalhador, antes livre proprietário de sua mercadoria que estabeleceu em igualdade de direitos seu contrato, será transformado em mera coisa e consumido no processo de produção de mais-valia. Quando Marx descreve a rotação global do capital — já, portanto, no âmbito da reprodução ampliada —, afirmará que:

> Mas, quando a força de trabalho circula no mercado, não é capital, não é forma do capital-mercadoria. Não é capital de nenhuma espécie; o trabalhador não é capitalista, embora traga ao mercado uma mercadoria. A sua própria pele. Só depois que cessou de circular como mercadoria, torna-se a força de trabalho parte componente do capital produtivo, isto é, capital variável como fonte de mais-valia, elemento circulante do capital produtivo considerando-se a rotação do valor-capital nela desembolsado.[10]

[10] MARX, K. *O capital*, *cit.*, livro 2, v. 3, cap. 10, p. 217.

Até então, a relação é descrita sob a perspectiva de um capitalista isolado e do trabalhador singular, mas, ao tratar da acumulação e reprodução ampliada do capital, o autor apresenta o ponto de vista do "capital total" e, dessa forma, a relação já se estabelece entre o capitalista "coletivo" e o trabalhador "coletivo". Ao final da obra, no famoso capítulo incompleto, as classes aparecem inicialmente descritas em número de três: assalariados, capitalistas e proprietários de terras (Marx [1894], livro 3, v. 6, cap. 52, p. 1012). O critério é a natureza distinta daquilo de que cada classe seria proprietária: força de trabalho, capital ou terras.

O limite dessa descrição salta à vista pela simplificação e por deixar de fora alguns setores que o próprio Marx, em outras oportunidades, inclui como classes. Na sequência do próprio capítulo 52, o autor alerta para esse fato quando sustenta que, mesmo na Inglaterra, onde o capitalismo se desenvolveu de maneira mais clássica e que lhe serve de ponto de partida singular para sua construção teórica, também ali "não se patenteia pura essa divisão de classes", completando com um comentário que os críticos insistem em ignorar. Diz Marx: "Também lá, as camadas médias e intermediárias obscurecem por toda a parte as linhas divisórias". É verdade que Marx assevera que esse fato, a formação das classes médias ou extratos intermediários, "não tem importância para sua análise", mas isso não significa que em outros contextos, como na análise do golpe de Luís Bonaparte no 18 Brumário, tais setores não sejam essenciais à compreensão do fenômeno estudado. A frase "não tem importância para nossa análise" deve ser entendida como a afirmação de que tal análise se encontra em um plano diverso da totalidade ou da aproximação teórica. Nesse momento, Marx não está no terreno da história, mas no movimento da construção do conceito do capital, e, nesse sentido, procura definir as classes que entram na formação da relação básica que compõe o ser do capital.

Mesmo nesse plano, estava apenas iniciando o conhecido ciclo de aproximações sucessivas que constituem o método de exposição em *O capital*: partir da aparência até a essência e da essência menos profunda à essência mais profunda, e assim

por diante. Algumas expressões são significativas, como vimos no caso da mercadoria, para identificarmos o momento da análise, como "aparentemente", "à primeira vista" e outras. O capítulo incompleto indica clara e inequivocamente o início desse ciclo. A frase que abre a busca dialética da construção do conceito chegou como uma brisa alentadora para os espíritos positivistas e para os marxistas positivizados: "A questão que se propõe agora é esta: que constitui uma classe?" (p. 1.013). Mas Marx não responde diretamente, apenas inicia o ciclo por uma expressão por demais reveladora:

> *À primeira vista*, a identidade das rendas e das fontes de renda. São três grandes grupos sociais, e seus componentes, os indivíduos que os constituem, vivem respectivamente de salário, de lucro e de renda fundiária, utilizando a força de trabalho, o capital e a propriedade fundiária.[11]

Uma vez expressa a aparência, o autor iniciaria o processo de colocá-la em contradição de modo a buscar algo que sua forma aparente esconde. Apesar de o manuscrito estar interrompido, a última frase indica exatamente esse caminho, pois Marx não continua o raciocínio acima descrito com um parágrafo que confirma essa primeira aproximação; ao contrário, apresenta uma relativização na forma de um problema. Diz o autor que, "sob esse aspecto, porém, os médicos e os funcionários públicos, por exemplo, constituiriam, também, duas classes, pois pertencem a dois grupos sociais distintos, e as rendas de cada um deles fluem da mesma fonte" (p. 1013).

O que podemos concluir é que não seria a simples identidade das rendas e suas fontes que determinam o corte de classes em uma sociedade, como parece ser na superfície do fenômeno. Não se trata de adivinhar o que Marx teria dito, pois existem pistas sólidas no conjunto da obra, assim como na compreensão dos pressupostos do autor, que permitem

[11] MARX, K. *O capital*, *cit.*, livro 3, v. 6, cap. 52, p. 1.013.

visualizar a formação de um conceito em movimento, e não uma definição fixa e categórica.

Melhor seria compreendermos o conceito de classe em Marx da mesma maneira com que ele apresenta, a partir de Hegel, o conceito de concreto, ou seja, como síntese de múltiplas particularidades, como unidade do diverso. Assim como o concreto não é em si mesmo, mas é síntese das particularidades que o compõem, as classes não se definem por si mesmas, mas por um conjunto de determinações. Nossa análise deve, portanto, dirigir-se a essas determinações.

A mais conhecida delas, e que certa tradição transformou em única, é a posição relativa à propriedade dos meios de produção, o que levaria a dois grandes blocos que dividiriam a sociedade em proprietários e não proprietários. Essa determinação está na base da descrição de Marx ao final de *O capital*, pois se refere ao tipo de propriedade como fonte de renda de diferentes tipos. Essa determinação, sem deixar de ser importante, é insuficiente para a definição do ser da classe, pois deixa de lado o caráter da relação como definidora, isolando cada agente em si mesmo e a relação reduzida àquela entre o ser e a sua propriedade. A segunda determinação encontra-se exatamente nessa relação entre os agentes como definidora da identidade de classe, ou seja, na posição que ocupam no interior de uma certa relação social de produção, por exemplo, como vendedor ou comprador da força de trabalho, ou como servo que paga o tributo, ou o senhor que tem o direito à sua arrecadação. Essa segunda determinação já amplia o foco da análise para uma dimensão histórica, ausente na primeira determinação.

A simples divisão entre proprietários e não proprietários serve ao longo período em que há uma separação entre os produtores e os meios de produção, seja pela separação direta dos produtores dos seus instrumentos e meios imediatos de produção, como no capitalismo, seja de forma indireta, pelo controle de meios essenciais que fazem fluir a riqueza coletivamente produzida para um centro que controla esses meios (como o controle da irrigação, dos meios de defesa, do saber na forma de monopólio religioso e outros). Já a determinação pelo

tipo de relação social historiciza a noção de classes, levando ao fato de que o próprio termo "classe" só faz sentido na sua forma mais completa e precisa na sociedade capitalista, uma vez que a posição e a identidade dos grupos sociais eram, em outras épocas, determinadas por uma infinidade de fatores, além da simples posição no interior das relações de propriedade e das relações de produção, como no caso das castas e dos estamentos, como nos ensina Hirano (1975).

No entanto, se essa determinação coloca a noção de classe na história, não é suficiente para captar a determinação do ser da classe na dimensão do fazer história, ou seja, da classe como sujeito de alternativas históricas. As duas primeiras determinações permitem apenas a lista dos diferentes segmentos que compõem uma divisão social do trabalho, pois a posição diante da propriedade e no interior das relações sociais de produção sofre gradações, para utilizar o termo de Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, que acabam por criar um grau de diferenciação no qual o próprio conceito de classe parece diluir-se. Existem diferentes tipos e gradações de proprietários (grandes e pequenos, de meios propriamente de produção e de meios essenciais à reprodução ou circulação, de proprietários que são ao mesmo tempo trabalhadores de seus meios, como os camponeses, e proprietários que compram força de trabalho etc.), assim como uma infinita gradação de condições e espécies de trabalhadores, diferenciados pela condição em que trabalham ou vendem sua força de trabalho, para qual ramo da produção a vendem, ou para a circulação, ou não a vendem. Nesse processo de gradações especiais é que surgem as chamadas classes médias, que tornam imprecisos os contornos intermediários entre cada setor, entre os trabalhadores e entre os proprietários, formando um bloco que paradoxalmente parece juntar tanto pequenos proprietários como assalariados abastados, explodindo o próprio critério inicial que havia estabelecido as fronteiras entre as classes.

Outro aspecto não esperado se nos restringirmos à análise dessas duas primeiras determinações diz respeito diretamente ao nosso tema: a consciência. Uma vez que se atribui a classe às posições fixas diante da propriedade e das

relações sociais de produção, pareceria evidente que cada setor possuísse uma consciência correspondente à sua posição. No entanto, a consciência parece vagar acima dessas determinações permitindo combinações improváveis, como pequeno-burgueses com consciência proletária, proletários com consciência pequeno-burguesa, camponeses mais convictos do projeto proletário que o próprio proletariado, capitalistas com convicções socialistas, e socialistas com fortes convicções burguesas. O fato é que a consciência é ela mesma uma das determinações do ser da classe, mas teremos que aguardar um pouco para entender por que e voltar a uma terceira determinação que vincula as duas primeiras à questão da dimensão histórica.

Nesse campo, a classe é especificada pela posição diante de uma contradição estrutural e histórica: a contradição entre o avanço das forças produtivas materiais e as relações sociais de produção. Espanta alguns marxistas, e boa parte de seus críticos, que Marx não tenha falado explicitamente de classes e luta de classes em seu famoso "Prefácio" à *Contribuição à crítica da Economia Política* [1859], no qual descreve essa contradição como a condição primeira para a mudança das formas de sociedade.[12] A contradição entre o avanço das forças produtivas materiais e as relações sociais de produção foi vista pelo marxismo positivizado como aspecto puramente objetivo que ocuparia o lugar dos seres humanos no fazer histórico.[13] No entanto, é exatamente aí que encontramos o

---

[12] Ver, a respeito, Mauro Iasi: "A semente do Olmo: reflexões sobre o prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*". *Processo de Consciência, cit.*, p. 70-78.

[13] Slavoj Zizek (1996, p. 328) descreve essa aproximação mecânica como o "lamentável paradigma da dialética das forças produtivas e das relações de produção, como modelo do 'conteúdo' e da 'forma'", levando a uma visão evolucionista e linear. No entanto, é essa passagem do Prefácio que encerra todos os elementos de uma dialética que não é, em si mesma, linear e progressiva. Exatamente por ser a unidade de aspectos contraditórios e idênticos, reaparece neste ponto a possibilidade de um desses aspectos transformar-se em seu contrário, ou ser ao mesmo tempo seu oposto. Isso significa, no caso concreto, que certo grau de

cerne do aspecto subjetivo, da ação humana como sujeito de sua própria história, assim como a terceira determinação do ser da classe. Não basta a objetividade do avanço das forças produtivas, aqui compreendidas como as alterações quantitativas e qualitativas na formação de uma determinada força de trabalho, no desenvolvimento dos saberes humanos e de sua tradução em um conjunto de tecnologias e procedimentos que servem de meio entre os seres humanos e a satisfação de suas necessidades em um específico contexto material no qual a natureza se apresenta, de certa forma, com um grau maior ou menor de alteração produzida pela ação humana, disponibilizando quantitativa e qualitativamente certos recursos e meios; assim como não basta a objetividade de certas relações sociais de produção estabelecidas que correspondiam a um antigo grau de desenvolvimento dessas forças produtivas materiais e que agora perderam essa correspondência, tornando-se entraves ao seu desenvolvimento.

Essa contradição objetiva não tem, em si mesma, força histórica alguma, senão servir de base para a possibilidade da ação humana. Como Engels já nos lembrou em outra oportunidade, a "história não faz nada", são os seres humanos que a fazem. Nesse caso, o aspecto subjetivo apresenta-se na medida em que uma classe significa a possibilidade de avanço das forças produtivas enquanto outra classe representa a necessidade particular de manter as antigas relações sociais de produção que se colocam como entrave a esse desenvolvimento. Nesse campo, as classes são determinadas por sua posição diante dessa contradição, isto é, representando a continuidade das antigas relações sociais de produção ou a necessidade de sua superação para garantir o desenvolvimento

---

desenvolvimento das forças produtivas foi a base que determinou certas relações sociais que, uma vez desenvolvidas, produzem alterações nas forças produtivas. É muito mais que uma simples inadequação do conteúdo à forma, ainda que seja esse um dos elementos do problema. Trata-se de uma objetividade que produziu uma subjetividade e de uma subjetividade objetivando-se. Basta articular as possibilidades desse movimento de opostos para descartar qualquer visão simplista de um desenvolvimento progressivo.

das forças produtivas e permitir a continuidade da produção social da existência. É nesse âmbito que as classes são expostas como classes revolucionárias (universais) ou como entrave geral que ameaça toda a sociedade (contrarrevolucionária).

Por ser uma dimensão genérica, esse âmbito é abstrato, isto é, precisa encontrar suas mediações particulares e concretas. Não é possível que uma classe exista em sua dimensão de universalidade se não se materializar em mediações históricas no terreno concreto e imediato no qual os seres humanos "concretos concretamente existentes" vivem, sofrem, lutam, vencem e são derrotados. É por isso que se apresenta uma quarta determinação do ser da classe: *a ação da classe*.

Quando as famílias do clã ou da *gen* se unificam para evitar a concentração de riqueza e poder nas mãos do patriarca, constituem, por meio deste ato, uma classe: a aristocracia. Quando os habitantes do burgo se levantam pela autonomia política da cidade diante da corte, estão constituindo em sua ação uma classe contra a ordem feudal. Pelo mesmo processo, os trabalhadores empreendem a formação de sua classe na medida em que se confrontam com a burguesia como ameaça geral à continuidade da produção social da existência. Ocorre que, ainda que por intermédio de mediações particulares e circunstâncias específicas nas quais uma classe expressa seus interesses próprios, essa ação corresponda a uma contradição mais ampla, que é exatamente a contradição entre o grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais e as relações sociais de produção dentro das quais se desenvolveram até ali. De fato, é por meio dessas lutas e contradições particulares que ganha materialidade histórica essa contradição abstrata e universal.[14]

[14] Podemos verificar uma dessas mediações que materializam a contradição fundamental entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção na afirmação de Marx (1977) quando complementa a frase que apresenta tal contradição dizendo: "ou, o que é sua expressão jurídica, com as formas de propriedade no seio das quais se tinham desenvolvido até então" (Marx, 1977, p. 25).

A contradição objetiva é o terreno que torna possível a ação das classes, mas é somente essa ação que pode se voltar sobre essa contradição no sentido de superá-la. Na medida em que a ação de classe é apenas uma ação particular, uma reação imediata diante de uma impossibilidade, a classe não se eleva acima daquilo que procura negar, como nas palavras de Lukács. Mas, quando a ação particular é a expressão da resistência contra uma impossibilidade geral, que ameaça não apenas a continuidade particular da existência de uma classe, mas da produção social da vida, essa ação pode converter esta classe particular em uma classe universal.

A quinta determinação do ser da classe encontra-se nesta difícil passagem de uma das classes de uma certa ordem para a possibilidade de uma classe portadora de uma alternativa societária para além dessa ordem determinada. No movimento que leva uma classe em si até sua constituição numa classe para si, é aqui que a consciência de classe assume caráter determinante no ser da classe. Isso significa dizer que, além da posição diante da propriedade e das relações sociais de produção no interior de uma determinada ordem, da posição perante a contradição histórica entre o avanço das forças produtivas e as antigas relações sociais de produção, na ação que constrói a classe como classe, intervém uma quinta determinação: a consciência.

Vimos que a consciência enquanto movimento acompanha cada um desses momentos, isto é, é expressão da serialidade inicial dos indivíduos moldados a uma determinada ordem; é a consciência da superação da serialidade no contexto da ação do grupo; é a ampliação do pertencimento coletivo desde as relações imediatas face a face, até um pertencimento que rompe a barreira da co-presença e produz identidades mais amplas, passando pelo grupo, pela categoria, pela unidade de setores sociais mais abrangentes até a classe e, depois, além dela na universalidade da humanidade.

Quando aplicamos esses momentos do movimento da consciência à determinação das classes, podemos observar que ela pode compor o conjunto das determinações que definem os

contornos das classes e, em certas circunstâncias, ser decisiva na definição do ser da classe.

Uma pessoa que, por sua posição no interior de certas relações sociais de produção e de propriedade, não é um proletário pode, por uma série de circunstâncias, compor a ação coletiva que se levanta contra a ordem do capital, constituir-se enquanto parte integrante da formação dessa classe enquanto sujeito histórico, assumindo como seus os interesses e objetivos do proletariado, como no exemplo clássico de Marx e, principalmente, Engels. O que os mais românticos esquecem é que o inverso também é válido e, infelizmente, muito mais frequente, isto é, uma pessoa que, por sua posição econômica, é proletária pode assumir como seus os ideais e valores de uma concepção de mundo burguesa e, compondo junto aos seus pares esse ser coletivo, empreender uma ação no sentido de perpetuar as relações que fazem da burguesia uma classe dominante.

Nessa aproximação, aquela pessoa é parte do burguês coletivo, ainda que não seja em si mesmo nem proprietário, nem comprador da força de trabalho, nem extrator de mais-valia, portanto não seja de fato burguês; compõe no terreno das classes o burguês coletivo, da mesma maneira que a grande burguesia comercial compôs um dia a ordem feudal em associação com a nobreza no Estado nacional absolutista.

Esse tratamento assusta o pensamento sociológico marcado pelo empirismo, pois parece abolir a objetividade do conceito de classe. No limite, o estágio mais comum levaria à afirmação de que hoje, por exemplo, todos formam uma só classe: a burguesia. Mas é exatamente disso que se trata. Em um certo momento da totalização dialética, a burguesia se universaliza como classe, constrói a sociedade à sua imagem e semelhança, totaliza as particularidades numa série em que cada parte se define por sua relação com o todo do capital. Ao se diluir universalmente como classe, a burguesia dissolve e dissimula o próprio caráter de classe de sua sociedade. Essa é a mais nítida objetividade, ao passo que subjetiva é a pretensão dos seres particulares da ordem totalizadora do capital ao se acreditarem como algo distinto em sua humanidade mercantil,

graças ao ponto mais ou menos favorável em que se inserem no mercado: como operário qualificado, ou trabalhador de escritório, filósofo ou proletário do ensino secundário, militante assalariado da burocracia partidária/sindical ou rebelde anticapitalista.

Não apenas todos e cada um se inserem em algum ponto das relações capitalistas, como a consciência geral — ou, nos termos gramscianos, a hegemonia — é a consciência liberal burguesa. A única diferença é que certos sensos comuns vão à universidade, enfeitam seu discurso com ornamentos científicos ou técnicos que, por vezes, obscurecem o conteúdo comum. Uma pessoa comum fala que "a vida é assim mesmo, fazer o quê?". Já um intelectual proferiria uma afirmação muito mais fundamentada para dizer o mesmo, quem sabe: "a imutabilidade essencial e ontológica do ser social diante da aleatoriedade de um devir em aberto". A consciência imediata da sociedade é a consciência burguesa.

A diferenciação no interior do processo de consciência se dá exatamente pelo fato de que essa universalidade não é absoluta, e a contraditoriedade da forma capitalista devolve a burguesia ao seu particularismo, permitindo assim, na dissolução da forma universal, que cada particular se encontre, primeiro, ainda em relação negativa com o todo e depois para si mesmo, ganhando autonomia histórica. É neste ponto do processo que a consciência passa a ser uma das determinações do ser da classe.

Como fica, no entanto, a clássica afirmação marxiana segundo a qual não é a consciência que determina o ser social, mas, inversamente, é o ser social que determina a consciência? A afirmação segue valendo: a consciência continua determinada pelo "ser social"; no entanto, aquilo que foi determinado age agora no interior do movimento como fator de determinação do ser da classe. A consciência não surgiu do nada, mas de todas as determinações que descrevemos e que compõem o "ser social". Entretanto, esse produto age agora como um fator a mais na constituição do ser da classe. Acontece, como vimos, que não há uma relação direta e mecânica entre a posição e a consciência de classe, podendo haver inversões. Não se trata de

afirmar que a "posição" objetiva de classe é proletária e a consciência (aspecto subjetivo) pode ser burguesa; é um pouco mais complexo que isso.

A própria posição objetiva que faz de um ser um proletário (vender a força de trabalho etc.) o faz parte constitutiva do ser do capital. Um dos grandes problemas da busca de uma teoria da consciência em uma perspectiva proletária foi a tentativa de atribuir ao burguês uma consciência burguesa e ao proletário uma consciência correspondente e revolucionária, como vimos em Leontiev, mas que está também, de certo modo, em Lênin.

Portanto, a classe é muito mais que uma posição objetiva; é a síntese dos fatores objetivos (posição diante da propriedade e das relações sociais de produção) e subjetivos (ação e consciência de classe) na resposta concreta a uma contradição histórica objetiva-subjetiva que é a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. É por isso que soa estranho o esforço da sociologia contemporânea em procurar negar compulsivamente o caráter de classe da sociedade atual e a possibilidade da constituição das classes em sujeitos históricos, ora pela análise da simples posição econômica e das gradações empíricas que dividem na realidade fenomenal o ser da classe, ora pelo fator da consciência, principalmente quando ela se expressa no momento do amoldamento e da submissão à ordem do capital. O erro fundamental de toda essa sociologia é transformar o momento particular captado em universalidade, desprezando a totalidade do movimento, ou, como prefere Sartre, sua totalização em movimento.

A opção pelo presentismo e não pelo processo, como qualifica Elias (1998, p. 24), leva o pensamento sociológico a afirmações taxativas sobre a inexistência das classes, a impossibilidade dos sujeitos na forma de classes, a impossibilidade de superar o amoldamento subordinado dos trabalhadores em relação à ordem do capital (estágio mais presente e comum), o deslocamento da esfera da produção do valor para a esfera normativa ou comunicativa etc. Tal postura se assemelha à do estudioso que centra sua análise em uma parte

pequena da lagoa e, só encontrando girinos, conclui que os sapos estão extintos. É possível que, em um determinado corte do movimento da totalização, só encontremos indivíduos em árdua disputa hobbesiana de todos contra todos; em outro momento, grupos em fusão; num outro, grupos organizados transitando para identidades mais amplas que podem chegar à constatação de uma situação comum diante de certas relações de produção e propriedade que dão a este ser coletivo uma singularidade que o difere de outros setores que compõem as relações que constituem a sociedade, ou seja, a base para uma consciência inicial de classe ainda definida pela relação com o Outro.

É provável, entretanto, que o corte nos mostre a classe em si defrontando-se em sua ação particular com uma impossibilidade que vai além de sua própria situação, mesclando-a com toda a sociedade que enfrenta a mesma limitação geral e convertendo-a numa classe universal capaz de apresentar uma alternativa ao monumental impasse no qual certas relações sociais particulares que perderam sua universalidade colocaram a humanidade. É possível que vejamos nessa parte do movimento uma classe em si transformar-se em uma classe para si por meio da ação que empreende contra a limitação geral que enfrenta. É igualmente possível que a cena que se apresenta desse filme em movimento seja outra, e os atores que romperam inicialmente o campo prático-inerte em que estavam inseridos, buscando dar permanência ao sentimento de potência que a situação grupal ou de classe permitiu, estejam dando forma de organização e depois instituindo essas formas em permanência burocrática, despencando novamente na serialidade e no estranhamento.

Diante da riqueza desse movimento, do qual os séculos XIX e XX são uma das mais incríveis confirmações, o presentismo sociológico se agarra a juízos estáticos que, com muita dificuldade, sobrevivem às décadas nas quais nascem suas análises.[15] Contentam-se com sapos ou girinos. É certo

[15] Os seres humanos sempre tiveram muitas ideias, mas o mercado editorial atual tornou possível que eles as publicassem com mais

que o pensamento marxista e revolucionário padeceu do mesmo mal quando transformou em universalidade um momento desse movimento, não por acaso o momento revolucionário do início do século e seus soluços (1917, 1949, 1959, 1968 etc.), criando o mito da inevitabilidade do socialismo. Os momentos de recuo e amoldamento (não somente a barbárie nazifascista, como toda sorte de reformismos e a deformação burocrática) eram encarados como desvios temporários ou reminiscências que logo seriam superadas pela marcha "irreversível da história".

No campo inverso, pelas lentes daqueles que ocupam a posição do amoldamento, as experiências revolucionárias não passaram de acidentes lamentáveis que só contribuíram para atrasar a marcha da humanidade em direção ao Estado democrático liberal como fim último da história e meta de todos os povos civilizados. Os primeiros não conseguem explicar o amoldamento da classe trabalhadora como a regra, e os segundos não entendem as rupturas a não ser como insanidade (normalmente atribuída aos líderes). Ambos não compreendem o movimento no interior do qual uma coisa é ao mesmo tempo seu contrário e no qual aquilo que possibilita o movimento pode vir a paralisá-lo.

---

frequência. É incrível a quantidade de afirmações tão bombásticas quanto imprecisas que adquirem fama momentânea para cair no esquecimento logo em seguida. A mais conhecida, e de certa forma injusta, é a afirmação de Francis Fukuyama sabre o fim da história, mas existem exemplos mais grotescos, como as afirmações de *experts* segundo os quais na virada do século XX para o XXI a China ou a Índia seriam a primeira potência mundial simplesmente porque relacionavam os fatores de crescimento econômico e a numerosa população. Existem também aqueles que venderam muitos livros sobre como a economia japonesa era virtualmente imbatível e seu "modelo" se espalharia pelo mundo, superando a economia norte-americana. Interessantemente nenhum desses estudiosos escreveu sobre os motivos pelos quais suas profecias não se realizaram. A pretensa cientificidade já produziu afirmações das mais espantosas; por exemplo, no final do século XIX, um estudioso das raças no Brasil, Von Marthius, assegurou em um congresso mundial sobre raças que no ano 2000 não haveria mais negros no Brasil.

Outra possibilidade, mesmo que parta da tentativa de buscar captar o movimento, pode chegar à descrição de uma trajetória mais ampla do que o corte pontual (estudar os operários do final da década de 1950 e início dos anos 1960 e concluir pela impossibilidade da emergência de uma consciência de classe típica, como Juarez Brandão Lopes (1971) e Leôncio Martins Rodrigues [1970]), ou cair, ainda, numa parte desse movimento, como, por exemplo, aquela que descreve o movimento da classe e de sua consciência como indo necessariamente da serialidade inicial à burocracia, passando pela mediação do grupo e seu processo de institucionalização. Essa espiral dialética pode rapidamente se converter em um círculo no qual o começo e o fim são a serialidade e o estranhamento.

O problema dessa última aproximação, ainda que parta do referencial sartriano (ou exatamente por causa disso), é que acaba relativizando o principal objetivo da filosofia existencialista: a liberdade. Não por acaso a liberdade transforma-se em virtualidade, numa busca, um horizonte jamais conquistado, pois, quando é alcançada, os seres, que por meio da práxis livre romperam o campo prático-inerte, acabam por objetivar-se novamente em organizações e instituições que se estranham, fechando o círculo da serialidade. O aspecto tentador dessa explicação é que a liberdade se encontra somente na práxis, no ato, na existência viva materializada na opção do sujeito diante do campo dos possíveis.

Não é de forma alguma acidental que Sartre procure derivar a inteligibilidade do comportamento da classe pela matriz da ação individual, pois é somente o indivíduo que verdadeiramente se apresenta diante do campo das possibilidades e delibera.[16] Mesmo na situação do grupo, ou na alta temperatura histórica da ação da classe, é ainda o indivíduo que decide precipitar-se na ação coletiva ou resignar-se de volta à serialidade.

---

[16] "Somente o homem pode o impossível: só ele distingue, escolhe e julga; e pode ao instante dar duração" (GOETHE. *Poemas*. Coimbra: Centelha, 1986, p. 53).

Por mais que seja sedutora essa definição, pelo aspecto dialético da centralidade da ação e a precisão da crítica da burocracia (ignorada ou relativizada por boa parte da tradição marxista), ela termina por condenar a possibilidade da emancipação ao espaço mediador entre duas alienações (a serialidade inicial e a burocracia final). Temos assim uma boa e uma má notícia para quem busca a emancipação: a boa é que ela é sempre possível pela ação que supera o estranhamento inicial e se constitui enquanto práxis livre; a má notícia é que ela será sempre uma busca espremida entre dois estranhamentos inevitáveis. Como para os existencialistas é exatamente isso que é a liberdade, não há problema; porém, para os marxistas, trata-se de algo além da "liberdade". Trata-se da *emancipação*.

Apesar de a palavra emancipação partilhar com a liberdade e outros valores o mesmo campo semântico e ter emergido da mesma situação histórica, mais precisamente o esclarecimento,[17] ela adquire em Marx o significado de ir além dos elementos que estão em jogo na emancipação política levada a termo na revolução burguesa. Para Marx ([1844] 1993, p. 40), a emancipação realizada pelo ciclo revolucionário burguês foi uma emancipação ainda mediada, no caso, pelo Estado, portanto uma emancipação política. Como para ele aquilo que é próprio da emancipação é a restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem,[18] esse primeiro momento deve ser superado pois ainda se dá pela mediação do mundo humano por coisas não humanas (Estado, mercadoria, capital etc.).

Portanto, o autor afirma a necessidade de uma segunda superação que seria uma verdadeira emancipação humana. Essa emancipação humana implica a possibilidade de os seres

---

[17] KANT, I. *A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Brasiliense, 1986. Ver também, do mesmo autor, "Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?" *Textos seletos*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

[18] Ver a respeito: MARX, K. *A questão judaica*, *cit.* Ver também: IASI, M. *O problema da emancipação humana*, *cit.*

humanos produzirem suas relações e seu mundo como uma objetividade não estranhada, ou seja, rompendo a circularidade que nos condenava a que toda objetividade se alienasse no sentido do *Entfremdung* (estranhamento).

Eis que voltamos novamente à necessária diferenciação entre as dimensões da alienação como objetivação, externação e estranhamento, que trabalhamos anteriormente. Acreditamos que se opera aqui uma confusão entre a objetivação (*Vergegenständingung*) e o estranhamento (*Entfremdung*). Vejamos como, nos argumentos apresentados por Marx em seus *Manuscritos econômicos e filosóficos* [1844], essas dimensões constituem realidades distintas entre si. Diz Marx:

> O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a *objetivação* (*Vergegenständingung*) do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente sua objetivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação.[19]

A curiosa inversão ocorrida entre a "realização" do trabalho e a "desrealização" do trabalhador indica algo mais que a objetivação, pois a "objetivação revela-se de tal maneira como a perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais necessários, não só à vida, mas também ao trabalho" (Marx, 1993, p. 159). O próprio trabalho se transforma em um objeto que o trabalhador só encontra com muita dificuldade. Tudo isso, segundo Marx, é consequência "do fato de que o trabalhador se relaciona ao produto de seu trabalho como a um objeto estranho" (p. 159). A distinção entre as três dimensões (objetivação, externação e estranhamento) aparece na sequência do raciocínio do autor de forma patente:

---

[19] MARX, K. *Manuscritos econômicos e filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1993, p. 159.

> A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto [i.e., relativo à *Vergegenständigung*], assume uma existência externa [relativa à *Entäusserungl*, mas existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autónomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica [portanto relativo ao termo *Entfremdung*].[20]

Ao que parece, Sartre não herda apenas a base hegeliana do movimento dialético da totalização, mas acaba preso a uma de suas armadilhas idealistas. Para Hegel, toda objetivação conduz ao externamento e daí ao estranhamento, uma vez que se trata da materialização do espírito, a objetivação do subjetivo. A diferença é que Hegel pressupõe em seu sistema um fim possível no momento do reencontro do sujeito no objeto, ato que desfaz o estranhamento, enquanto Sartre transforma o movimento da liberdade na busca permanente e sempre virtual. Apesar da diferença, ambos acreditam que toda objetivação é (ou virtualmente sempre se torna) estranhamento.

Ocorre que não é o mesmo para Marx, que localiza o fenômeno do estranhamento no qual a objetivação humana se volta como uma "força hostil e antagônica" em determinações historicamente precisas (nas classes, na religião, no Estado e fundamentalmente no Capital). Ora, se em Hegel o círculo se resolve no reencontro do sujeito no objeto, e em Sartre não se resolve numa circularidade infinita, como se apresenta a possibilidade de emancipação em Marx?

Aqui também os marxismos são um campo proficuo de possibilidades. Sabemos que Lukács, segundo a crítica qualificada de um de seus mais ilustres intérpretes — Mészáros (2002) —, identifica uma herança fortemente hegeliana na ideia do proletariado como sujeito capaz de fechar o ciclo da alienação pela produção de um sujeito objeto idêntico; já vimos como isso se articula a uma certa visão de consciência de classe e de partido. Outros, como no caso da Escola de

[20] *Ibid.*, p. 160. (Os comentários entre colchetes são nossos.)

Frankfurt, aproximam-se mais da busca infinita marcada pelos ciclos de negação e recriação do estranhamento. Acontece que, ao menos como procuramos interpretar, Marx não afirma nem uma coisa nem outra, isto é, não se trata de uma busca virtual e infinita na qual estaríamos condenados ao estranhamento, nem da solução idealista do reencontro de uma essência prévia. A chave para a solução do enigma seria uma forma particular de ver os fenômenos da objetivação, externação e estranhamento.

O ponto de partida marxiano, que o distancia da postura hegeliana, é que toda objetivação é uma externação, no sentido que a ação humana, como na atividade do trabalho, se objetiva em algo externo que não é o sujeito; no entanto, nem toda objetivação/externação é estranhamento, sendo este último apenas o produto de um certo tipo de objetivação historicamente ligada à sociedade de classe e que ganha seus contornos mais nítidos na sociedade capitalista.

Nesse sentido, o ser humano pode produzir uma objetivação que seja externa a ele e, mesmo em uma situação em que se distancia no tempo e no espaço de sua obra enquanto espécie, não a reencontra como algo estranhado, hostil e antagônico a ele como indivíduo ou como espécie. Um viajante que encontra em sua caminhada um abrigo alpino não o reconhece como seu, não sabe quem o fez, tampouco das circunstâncias e intenções às quais sua produção está ligada; contudo, não o vê como algo estranho, muito menos hostil.

Isso significa que certas condições acabam por determinar o estranhamento, e não algum tipo de mecanismo natural e inevitável. No caso do capital, é amplamente descrita e analisada essa circunstância na qual a realização do trabalho desrealiza o trabalhador e transforma seu produto objetivo em algo estranhado. O que isso significa é que, para Marx, é possível que os seres humanos alterem as circunstâncias e as formas pelas quais produzem sua existência e desse modo cheguem a uma nova forma em que o produto de sua atividade como ser humano não se apresente como uma força estanha, hostil e antagônica.

Na medida em que Marx não acredita em nenhuma essência prévia, essa possibilidade está presa diretamente à ação histórica dos seres humanos; portanto, existe igualmente a possibilidade da circularidade sartriana, ou seja, de que, ao não superar as formas concretas da sociabilidade que determinam o estranhamento, ela se perpetue. Isso implica que, dentro do círculo da não superação do capital, é possível que a circularidade presente no movimento de negação inicial da serialidade, passando pela fusão do grupo, sua organização e institucionalização e o retorno à objetivação estranhada da burocracia, seja o que melhor descreve a ação humana. No entanto, em certas condições históricas, que o autor identifica como condições revolucionárias, torna-se possível superar a sociedade do capital.

Segundo nossa afirmação, essa possibilidade coloca a ação humana diante de duas alternativas: criar/recriar relações que reapresentam os elementos que estão na base do estranhamento, ou construir uma nova sociabilidade que produza um salto de qualidade que emancipe a humanidade desses elementos. A única chance dessa possibilidade é que tais elementos não sejam naturais e inevitáveis, ou seja, que se trate de elementos de ordem histórica, cultural e social.

É exatamente essa a afirmação de Marx, e daí a centralidade da categoria trabalho e toda a sua complexidade, como insistentemente tem apontado a tradição lukacsiana.[21] Caso se considere a dimensão do estranhamento como ontologiacamente presente no trabalho, tal superação é por definição impossível. No entanto, a singularidade ontológica do trabalho implica a objetivação, a externação teleológica, mas não necessariamente o estranhamento. Isso não se aplica somente ao trabalho, mas, com as mediações devidas, ao fazer histórico, ou seja, são os seres humanos que produzem suas formas de

[21] Entre os pensadores brasileiros que têm feito da defesa dessa tese o fio condutor de suas reflexões, podemos destacar, além de Ricardo Antunes, Sérgio Lessa, José Paulo Netto e outros. Ver, por exemplo, *Lukács e a atualidade do marxismo*, organizado por Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

sociabilidade sob as circunstâncias objetivas que se encontram legadas pelas gerações passadas. São os seres humanos que produzem, histórica, cultural e socialmente, as relações que os levam à alienação como estranhamento; portanto os seres humanos podem construir relações que rompam com tal estranhamento, não projetando o que neles é humano para fora de si em algo não humano, recuperando a unidade entre o trabalho (ou a ação humana mais geral) como simultaneamente realização do trabalho e do trabalhador.

Ocorre que, se deixarmos essa reflexão neste ponto de abstração, ela irá se diferenciar pouco da famosa teoria do sujeito-objeto idênticos, e, nesse sentido, têm razão os críticos do marxismo. Isso porque na dimensão histórica pode parecer que tal ruptura só pode suceder em algum lugar de um futuro redentor, tornando a reflexão sociológica e política campo para toda sorte de messianismos milenaristas ou catastrofismos cíclicos salvacionistas. Marx, no entanto, parecia acreditar que o jogo se joga agora, no tempo presente, no calor da luta de classes com cores cotidianas, com sabores de pólvora viva, de decisões e ações humanas, com as dores de geniais descobertas ou monumentais equívocos.

Mesmo em textos como o *Manifesto Comunista*, no qual a principal marca é a afirmação desse horizonte histórico, Marx e Engels não perdem a oportunidade de baixar os pés na terra e falar dos objetivos imediatos ligados à "constituição dos proletários em classe". De forma ainda mais nítida em textos de ação política, como em *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas* [1850], os autores traçam o caminho que pode ligar a ação imediata aos objetivos históricos. Nem um nem outro são textos de exortação à fé de uma redenção inevitável, mas à paciente construção no presente de um caminho que leve à superação da ordem do capital. A própria construção teórica de uma teoria da transição indica a intenção do pensamento marxiano em não projetar abstratamente seu objetivo de emancipação sem indicar os caminhos práticos por onde é possível alcançá-lo.

Isso significa que, no caminho de construção das condições para a emancipação humana, caminhamos dentro da

ordem do capital, antes de ser contra ela e podermos iniciar nossos passos para além dela. Na imagem de Florestan Fernandes (1975, 1976, 1980, 1981), trata-se da difícil combinação de uma revolução dentro da ordem que desemboca em uma revolução contra a ordem, ou, como no conceito de Marx, presente, por exemplo, na própria *Mensagem do Comitê Central*, depois consagrado por Trotsky (1979a, 1979b), de uma revolução permanente.

Naquilo que interessa ao nosso tema, a ideia da revolução permanente significa que a constituição da classe enquanto classe passa por momentos que vão desde seu amoldamento à ordem do capital, sua identidade primeira como uma classe particular do capital, sua ação contra o capital como limitação geral que leva à sua transformação na direção de uma classe para si, ou na construção de uma alternativa para além do capital. Mas, sobretudo, interessa porque o ser da classe, no transcorrer desses momentos, corresponde também a certas formas de consciência, ora fragmentada nas cápsulas individuais, ora em fusão de grupos imediatos, ora em fusão de classe, ora como sujeito histórico, ora, ainda, como dissolvida novamente na alienação estranhada. Uma constatação que não pode passar desapercebida é que parte dessa trajetória se dá dentro da ordem do capital, e parte se dá além dela. Acreditamos que essa não é uma simples questão de momentos distintos, mas de um salto de qualidade que pode redefinir os contornos tanto do ser da classe como de sua consciência e ação histórica.

A circularidade sartriana entre duas alienações corresponde a um movimento real, aquele em que a ação de classe não ultrapassa os limites da determinação do estranhamento, ou seja, as relações que determinam o capital. No caso de predominar esse horizonte de ação da classe, a consciência descreveria uma clássica negação da negação, isto é, negaria inicialmente o estranhamento para ao final do percurso voltar a se alienar pelo fato de mergulhar novamente na serialidade. A possibilidade da emancipação pressupõe a negação da própria ordem instituída como campo prático-inerte e, nesse sentido, a práxis livre instituiria um novo campo de possibilidades.

Acompanhando a trajetória do PT (1980-2002), poderemos refletir sobre a forma como a classe trabalhadora produziu sua inicial negação da ordem do capital para depois ir produzindo seu amoldamento ao mesmo tempo em que produzia sua institucionalização e burocratização sem que negasse a ordem capitalista. Seus documentos de Encontros e Congressos são as pegadas que indicam que, por esse caminho, não apenas se produziu o calor da experiência viva da classe, como também o processo pelo qual essa experiência foi se transformando em algo muito distinto daquilo que esperava ser.

PARTE II

O PT ENTRE A NEGAÇÃO E O CONSENTIMENTO

6.

AS METAMORFOSES DO PT (1980-2002)

A substância rebelde que constitui o PT
é feita deste conflito social, desta necessidade de contestar
o regime e de transgredir a realidade estabelecida.
O PT não pode conciliar com esta ordem, nem a ela moldar-se.
No momento em que o fizer, ou conduzirá a enganos e fracassos
aquelas demandas da sociedade ou será
ultrapassado pelos movimentos instituintes da contestação.
José Genoino[1]

Hegel já dizia que o mais alto momento que uma forma pode atingir é o momento no qual começa sua morte. O momento histórico em que são escritas estas palavras é o momento mais acentuado da trajetória de um partido político, talvez um dos maiores e mais significativos partidos de base trabalhadora já criado na América Latina. Não foi o único; a seu lado temos gloriosas experiências nesta rica e variada paleta que oferece as tintas com que se pintam as tragédias e heroísmos de nosso sofrido continente. Basta lembrar o complexo processo que caracteriza a Revolução Mexicana, ou as décadas de experiência socialista em Cuba, ou, se preferirem, os interregnos populares expressos na Nicarágua sandinista ou no Chile da Unidade Popular, o bolivarianismo na Venezuela, assim como os episódios de resistência que foram interrompidos antes que pudessem se consolidar, como o movimento constitucionalista de abril de 1965 na República Dominicana, as lutas guerrilheiras na Guatemala, El Salvador, Colômbia, e tantos outros episódios.

[1] GENOINO, J. "Um projeto socialista ainda em construção", in: GADOTI, M.; PEREIRA, O. *Pra que PT?* São Paulo: Cortez, 1989, p. 359.

Em cada uma dessas experiências, a vida fluiu e os seres humanos se encontraram em um momento livre, de práxis inovadora, que se levanta contra um real estabelecido como injustiça e inumanidade. Em cada uma delas, o movimento dialético das formas se deparou com as mediações particulares que construíam ao se construir um movimento geral de emancipação, quase sempre inconcluso, quase sempre interrompido. As revoluções latino-americanas do século XX parecem parodiar as do século XIX, na famosa expressão de Marx:

> As revoluções proletárias (...) se criticam constantemente a si próprias, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que parecia resolvido para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, fraquezas e misérias de seus primeiros esforços, parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, diante delas, recuam constantemente ame a magnitude infinita de seus próprios objetivos até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso (...).[2]

Na totalidade desse movimento, não devem nos estranhar o envelhecimento e a superação contínua das formas. Hoje assistimos ao processo da morte do PT, ou pelo menos a acentuação marcada de sua agonia. Isso não implica que a forma que nasceu um dia e que hoje se encontra em franco processo de deterioração não possa ainda caminhar pelo mundo por muito tempo, uma vez que é comum esse tipo de zumbi na história dos partidos políticos.

Pode parecer contraditório que exatamente no momento em que o PT chega à presidência da República por meio da eleição de Lula, em 2002, venhamos falar de sua morte. O partido fundado em 1980 sempre buscou tal desfecho como uma obsessão, ou como um ponto estratégico fundamental a

[2] MARX, K. "O 18 Brumário ..", *in: Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.), v. 1, p. 206.

partir do qual poderia instituir um conjunto de reformas estruturais que iniciariam a plena implantação de seu programa histórico. No entanto, aquilo que chega ao governo em 2002 não é mais o mesmo partido fundado há mais de 20 anos. Mesmo ardorosos defensores da atual forma, e que não vão concordar com a tese da morte, preferindo identificar nos sinais de apodrecimento tons saudáveis de maturidade, são obrigados a confessar que o PT mudou muito. Mas no que consiste essa mudança?

A nosso ver, a experiência do PT é um excelente exemplo do movimento de constituição de uma classe contra a ordem do capital que acaba por se amoldar aos limites da ordem que queria superar. Aqui, como em outros campos da ação humana, "as aparências enganam aos que odeiam e aos que amam" (Cacaso), de modo que aqueles que nunca viram no PT uma manifestação de classe representando uma perspectiva anticapitalista encontram na atual deformação as razões para uma análise retroativa do tipo "sempre foi assim": enquanto os "cegos" pelo amor incondicional ficam maquiando os atuais descaminhos como se fossem originais genialidades táticas que em algum momento retomarão o rumo original surpreendendo a todos, inclusive à atônita classe trabalhadora. Um e outro se enganam.

Uma análise mais objetiva deve demonstrar que esse partido não foi desde sempre uma versão tupiniquim da socialdemocracia, nem é o altar da pureza da classe que reinventa a política a partir de seu agir freiriano, criando experiências sem paralelo na história da humanidade. Infelizmente, a coisa é mais prosaica: o PT é a reencenação de uma fábula já conhecida, e trágica, que de tanto ser reprisada adquire aquela tonalidade cômica sem perder a seriedade dramática.

O surgimento do PT, no início da década de 1980, foi saudado pela reflexão acadêmica como uma "novidade"[3] por

[3] Ver a respeito: MENEGUELLO, R. *PT: a formação de um partido*. São Paulo: Paz e Terra, 1989; BERBEL, M. R., *Partido dos Trabalhadores: tradição e ruptura, 1978-1980*. Dissertação (mestrado em História) - FFLCH-USP; RODRIGUES, L. M. *Partidos e sindicatos no Brasil: ensaios de*

várias razões. Aquela que mais nos interessa no momento é a afirmação de que o PT representava a possibilidade de uma manifestação autêntica das classes trabalhadoras, isto é, uma organização de trabalhadores levada à frente pelos próprios trabalhadores sem a tutela das elites, como no caso do populismo[4] ou de determinadas vanguardas políticas, como, por exemplo, os movimentos anarquistas, socialistas e comunistas no Brasil.[5] Conforme afirma Meneguello (1989):

> Com uma história predominantemente marcada pela manipulação dos políticos populistas, pareceu-nos que a iniciativa de uma organização autônoma pelas classes trabalhadoras e a ideia de inserção no mercado político moldavam certa novidade, conferindo cores mais legítimas ao processo de reestruturação da representação dos interesses da nação. Assim, para nós, o que explica a novidade é, sobretudo, a ruptura com os padrões de organização partidária conhecida no país.[6]

O que chama a atenção não é propriamente o fato de que as classes trabalhadoras tenham decidido constituir um partido rompendo com certas formas de organização tradicional, ainda que seja esse um fator importante, mas que o tenham feito no contexto em que fizeram. Não é que no "mercado político" faltasse um partido de um dos setores que compõem a "nação", os trabalhadores. Ocorre que a classe trabalhadora havia promovido sua reentrada no cenário político com a emergência de uma vigorosa ação sindical vinda

---

sociologia política. São Paulo: Ática, 1990; SADER, E. e OLIVEIRA, F. (org.). *E agora PT; caráter e identidade*. São Paulo; Brasiliense, 1986; PONT, R. *Da crítica ao populismo à construção do PT*. Porto Alegre: Seriema, 1985; GADOTTI, M.; PEREIRA, O. *Pra que PT?* São Paulo: Cortez, 1989; dentre outros.

[4] Ver a respeito: IANNI, O. *O colapso do populismo no Brasil.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988; e WEFFORT, F. *O populismo na política brasileira.* 2* ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

[5] DULLES, J. F. *Anarquistas e comunistas no Brasil* 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

[6] MENEGUELLO, R. *PT: a formação de um partido*, *cit.*, p. 15.

da insuspeitável região na qual os sociólogos haviam preconizado o fim da consciência de classe típica. A passagem de uma ação sindical para a formação de um partido pareceria improvável nas próprias palavras de seu principal líder, Lula, que reiteradamente afirmou o caráter apolítico do movimento e sua firme intenção de não participar da política partidária.

Muito mais que o aspecto original das formas de organização, que ao fim não se mostraram assim tão originais, nos desperta o interesse um aspecto "não original": uma classe, no centro estratégico do processo de valorização do valor, se confronta com o capital, primeiro por motivos imediatos e pontuais (ritmo de trabalho, condições de trabalho, salários, direito de organização etc.)[7] e depois dá o passo no sentido de buscar uma representação política que permitisse intervir no cenário nacional, unificando a ação de algo muito além de sua situação particular e imediata de classe, convertendo-se num polo aglutinador de diferentes setores de classe e segmentos sociais diversos que se unificam na luta contra a ditadura militar e pela democratização com um corte inicialmente classista e anticapitalista.

A classe encontrou-se, novamente, naquela situação em que as próprias condições tornam impossível qualquer retrocesso. Como se, nos termos sartrianos, se elevasse diante dela uma "impossibilidade da impossibilidade". O contexto histórico combina algumas variantes muito significativas: crise do modelo político e econômico da ditadura militar, emergência de inúmeras manifestações contra a ditadura (movimento contra o custo de vida, luta pela anistia etc.) e um cenário internacional de tensão (Revolução Sandinista e movimento guerrilheiro de El Salvador, início da crise no bloco de países do Leste Europeu, começando pela Polônia etc.).

---

[7] Ver: ANTUNES, R. *A rebeldia do trabalho (confronto operário no ABC paulista: as greves de 1979/1980)*, 2ª ed. São Paulo: Unicamp, 1992; e ABRAMO, L. *O resgate da dignidade (a greve de 1978 em São Bernardo)*. 1986. Dissertação (Mestrado) — FFLCH - USP; e HUMPHREY, J. *Fazendo o milagre: controle capitalista e luta operária na indústria brasileira*. Petrópolis: Vozes; Cebrap, 1982.

No caso específico do setor de classe que se moveria, vemos a intensificação da produção aliada à degradação das condições de trabalho, jornada e outros aspectos; as perdas salariais impostas pela manipulação dos índices inflacionários, uma tradição sindical perfeitamente acomodada na estrutura sindical atrelada, mas que colocava os trabalhadores em movimento pela defesa ou conquista de certos direitos.

Interessante é que aquilo que se moverá é um setor de classe que corresponde exatamente àquele no qual a ação do capital havia apostado suas fichas, ou seja, um novo proletariado divorciado da experiência das décadas de luta passadas, recrutado entre migrantes, localizado fora da cidade de São Paulo, em um novo polo industrial (o ABC), plenamente convicto da separação profilática entre as lutas econômicas reivindicativas e a dimensão política, tratada com um misto de saudável desconfiança e puro preconceito. O próprio pensamento acadêmico, ainda que com outras motivações e interesses, acaba por fornecer a chancela final: um proletariado incapaz de desenvolver uma consciência de classe típica, ou seja, anticapitalista e portadora de valores societários que apontassem para uma alternativa socialista.

Por que, então, esse tipo específico de proletário, tão ocupado com suas questões imediatas (salário, jornada, intensificação do trabalho, condições de trabalho etc.), será responsável por um salto político da dimensão do que seria a criação do PT? Exatamente por isso mesmo! Às vezes a realidade é didática. Ao encontrar a produção fabril capitalista como negação de seu ser (e isso só pode ocorrer na mediação particular e concreta da cotidianidade), uma negação particular pode se dar em movimento de generalização universal, na medida em que representa em sua particularidade o universal que se desenha em determinado momento histórico; no caso, o colapso da ditadura militar e seu modelo econômico.

É absolutamente verdade que essa negação geral não estava nas cabeças e nos planos de quem agia concretamente naquele momento, mais preocupados em negações particulares e resistências pontuais. Nesse sentido, as análises que apontavam para os limites imediatamente dados à consciência

operária que ali se manifestava eram verdadeiras. Ao assumir em 1975 o Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo e Diadema, Luiz Inácio da Silva (Lula) já evidencia o duplo caráter do seu ser de classe em construção. Por um lado, rasga deslavados elogios a Paulo Vidal, ex-presidente da entidade, que, ainda que polêmico, combinava a luta legalista pela defesa de direitos no interior da estrutura sindical atrelada com um grau de mobilização que potencializava a organização e a ação coletiva. Por outro lado, já indica uma acurada visão a respeito das condições de vida e trabalho dos metalúrgicos e das tarefas de organização, que apontavam para muito além das amarras da estrutura vigente. Isso não significa que a "visão política" do novo líder sindical, nesse momento, fosse além dessa mescla contraditória. Uma parte de seu discurso de posse como presidente do sindicato indica bem esse fato:

> O momento da História que estamos vivendo apresenta-se, apesar dos desmentidos em contrário, como dos mais negros para os destinos individuais e coletivos do ser humano. De um lado vemos o homem esmagado pelo Estado, escravizado pela ideologia marxista, tolhido nos seus mais comezinhos ideais de liberdade, limitado em sua capacidade de pensar e se manifestar. E, no reverso da situação, encontramos o homem escravizado pelo poder econômico explorado por outros homens, privados da dignidade que o trabalho proporciona, tangidos pela febre do lucro, jungidos ao ritmo louco da produção, condicionados por leis bonitas, mas inaplicáveis, equiparados às máquinas e ferramentas.[8]

Esse é o tipo de discurso que deixaria a ordem ao mesmo tempo orgulhosa da criação e preocupada com o produto. Aparentemente, não é mais que um líder sindical nos moldes tradicionais da estrutura sindical de corte populista (já

[8] Discurso de Lula, pronunciado por ocasião de sua posse como presidente do Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Diadema em 1975, in: RAINHO, L. F.; BARGAS, O. M. *As lutas operárias e sindicais dos metalúrgicos em São Bernardo (1977/1979).* São Bernardo do Campo: Editora EG, 1983. v. 1, p. 187.

na abertura do discurso, Lula se refere à "família metalúrgica") que, com certa radicalidade, defende os interesses de sua categoria. Interessa-nos, no entanto, a parte do discurso na qual o novo presidente do sindicato faz O contraponto entre duas realidades que marcam aquilo que ele chama de "momento da História", identificando, por um lado, o homem subjugado e escravizado pelo Estado e pela "ideologia marxista" e, por outro, o mesmo homem escravizado e explorado por um "poder econômico" que o condena ao ritmo louco da produção e o converte em mera máquina ou ferramenta.

Caso analisássemos mais profundamente a lógica dos valores envolvidos, não haveria surpresa em constatar que ainda navega no universo dos valores de uma determinada ordem (liberdade, direitos, dignidade do trabalho etc.); no entanto, é como se uma consciência apreendesse certos valores para usá-los contra a "escravizante ideologia marxista" e acabasse voltando-os contra a própria ordem do capital. Na época da ditadura militar havia uma pichação nos muros do ABC que dizia o seguinte: "se o comunismo fosse realmente ruim para o povo, a ditadura já tinha implantado". É um excelente exemplo de como certo valor pode ser invertido, assumindo função oposta àquela que se esperava. Como cabe a um sindicalista que é produto de uma estrutura corporativista de inspiração fascista, assumida e aperfeiçoada por uma ditadura militar, é fundamental que seja antimarxista e antissocialista. É fundamental que defenda certos valores sagrados que seriam negados pelo Estado autoritário e ateu, como a liberdade, a dignidade do trabalho, o respeito às leis e às instituições, a sagrada possibilidade de, como indivíduo, subir na vida graças a seu próprio esforço, e tudo o mais.

Entretanto, opera-se neste momento um mecanismo que foi descrito anteriormente em nosso estudo. Os valores introjetados encontram uma nova materialidade que entra em contradição com a carga valorativa que compunha a antiga visão de mundo. Não precisa muito para a consciência universal da burguesia liberal, que é sempre o substrato de toda ordem do capital, se chocar com a realidade da produção capitalista. A negação do ser humano pelo Estado burocrático

que emergiu das experiências socialistas é uma forte referência simbólica, mas uma referência distante. Já a realidade da ditadura militar nos oferece uma versão muito mais próxima e concreta dessa negação, assim como a realidade da produção industrial é a versão direta e empírica dessa negação que transforma seres humanos em meras ferramentas a serviço da "febre do lucro".

A ditadura acreditava ter derrotado seu oponente revolucionário pelo fato de ter prendido os comunistas, expulsado do país os militantes de esquerda, proibido os professores progressistas de dar aulas, tolhido os currículos, imposto disciplinas das mais saudáveis, como "Educação Moral e Cívica" e "Organização Social e Política Brasileira", criado um poderoso sistema de terror e opressão armado e financiado pela maior potência militar do planeta, prendido, torturado e matado jornalistas e operários distribuindo folhetos. Mas o que uma ditadura não pode impedir é que as relações sociais de produção, que constituem a base real de sua existência, se encontrem com os valores ideais que as representam e que tão enfática e zelosamente a ordem reproduziu e espalhou para todos os lados.

Os valores burgueses partem da correspondência em consonância com as relações materiais de produção e reprodução da existência, mas voltam a encontrar essas relações como uma não correspondência, provocando uma contradição que, como vimos, está na base do processo de consciência. Não se trata apenas de uma contradição entre os valores formais de uma ordem e suas relações materiais, mas de algo ainda mais profundo: a reversão de certa universalidade novamente em particularidade, agora como entrave à produção social da vida.

Para desespero da ordem, não é necessário ser marxista (ainda que ajude muito nos próximos momentos) para que se produza essa contradição nas consciências, como nos provam inúmeras e dignas trajetórias de vida e compromisso. A burocracia soviética e o "totalitarismo socialista" são algo distante, mas o terror do capital é algo muito mais concreto.

Ocorre que a negação particular vivida cotidianamente por metalúrgicos em São Bernardo é apenas a expressão

particular de uma singularidade muito precisa: a forma capitalista de produção sob o envoltório autoritário de uma ditadura. Esta singularidade pode encontrar suas mediações particulares nas mais distintas condições: trabalhadores da construção civil, petroleiros, boias-frias, donas de casa desalentadas com o custo de vida; jovens em guerra contra um mundo que ousa apresentar-se como já feito sem sua opinião; negros massacrados pelo preconceito; artistas tolhidos em sua criatividade pela censura; intelectuais condenados ao silêncio; poetas escrevendo no ar; famílias procurando pelos corpos de seus filhos, maridos e esposas com continentes entre seus abraços exilados; cristãos que veem de novo e de novo milhares de cristos crucificados; crianças subversivamente perguntando: por quê?, pisando no chão sem sapatos, vendo seus pais trabalhando duro no campo por toda a vida para riqueza de poucos; trabalhadores destruídos pelo capital, morrendo envenenados, loucos, prostituídos e violentados; historiadores sem memória escrevendo na carne para depois lembrarem; mortos gritando seus nomes para que não sejam esquecidos.

Cada particularidade se sente só, até que encontra algo que as vai fundir novamente em universalidade. Este algo só pode ser uma ação. Por isso um operário, elevado à condição de presidente de um sindicato de metalúrgicos, pode dizer por todos:

> Trata-se de um diagnóstico cruel, que, longe de nos desanimar, nos impele a uma ação decidida e obstinada para inverter este quadro triste e inaceitável. Temos consciência do longo caminho que nos aguarda (...). Sabemos que a vitória final será construída com êxitos parciais; com avanços e recuos, e acreditamos mesmo que nossa geração ainda amargará muitas decepções. Mas temos que legar aos nossos filhos, senão um passado de glórias, pelo menos um passado de luta. (...) Um mundo melhor, melhores condições de vida é obra que nos compete construir. Nada cai do céu. Tudo se constrói com luta e com sacrifício. Em outras palavras: o futuro depende do presente, as vitórias de amanhã serão frutos do que fizermos hoje. Com a certeza de que,

> somente pela nossa própria ação, conseguiremos atingir os objetivos almejados pela classe que representamos, apresento-lhe nosso programa (...).[9]

Viver em comum uma impossibilidade, uma injustiça, uma agressão, uma dor, pode produzir as condições de uma ação conjunta quando se torna impossível manter a impossibilidade, quando se torna impossível encontrar um ponto de acomodação. A fusão do grupo imediato pode se reproduzir como fusão de classe em certas condições particulares nas quais, diante de uma ameaça universal, é posta uma impossibilidade geral de manter a impossibilidade. Cidadãos comportados, minimamente sensatos e informados, não saem às ruas contra a maior ditadura militar da América Latina a não ser em certas circunstâncias e quase nunca com uma consciência muito clara do que exatamente está em jogo nessa ação.

As trajetórias particulares encontram caminhos muito distintos para achar sua fusão genérica, caminhos esses que lhes parecem absolutamente acidentais e aleatórios. Uma operária de Novo Hamburgo nos conta que tudo começou quando flagrou seu pai com a menina que cuidava das crianças e foi contar para sua mãe. Esta deu-lhe uma surra. Tinha algo em torno de 6 anos e sua mãe trabalhava em uma fábrica de sapatos como quase todo mundo na cidade. Aos 12 anos sua mãe arranjou-lhe um emprego na mesma fábrica. Ela era tão pequena que tinha que trabalhar sobre um caibro de madeira para alcançar a máquina. Passada a euforia com o novo emprego e o novo *status* de ganhar seu próprio dinheiro, a menina começa a viver o inferno daquelas 8 horas fechada naquela fábrica e a reagir a seu modo. Pegava um cavalete com os sapatos prontos e propositalmente virava-o, derrubando tudo no chão. Foi nesse momento que aconteceu uma greve, e ela viu as pessoas na porta da fábrica convocando uma paralisação por aumento de salários. Diz a depoente: "Eu não estava muito preocupada com salário, mas entre ficar lá dentro

[9] RAINHO, L. F.; BARGAS, O. M. *As lutas operárias..., cit.*, p. 187-188.

8 horas, ou sair pela rua bagunçando... eu fui, falei: vamos lá quebrar umas janelas".[10]

Em outra greve, dessa vez pelo fato de que a fábrica funcionava perto do curtume e o cheiro era insuportável, ela já atuou mais decididamente, de modo que a diretoria do sindicato, reparando que aquela menina estava sempre nas fotos das manifestações, resolveu convidá-la para ser representante sindical. Na assembleia na porta da fábrica, ela conta:

> As meninas falaram para mim: você tem que ser nossa representante. Eu não entendia nada daquilo. Gostava de ver o então presidente do sindicato, como ele ficava bebendo e conversando com o pessoal no bar e, mesmo que caindo, subia no caminhão e falava... falava. Então fui ser representante sindical.[11]

Outro entre os entrevistados, João Raimundo, conta como foi o impacto de ver Lula falando nesta mesma época em que assumiu a presidência do sindicato:

> Na época tinha o Paulo Vidal, que era presidente do sindicato, não tinha aquele impacto forte, a língua do Lula falava a linguagem daquela peãozada que tinha chegado do Norte há pouco tempo; o Lula falava a linguagem que eles gostavam de ouvir; já tava doendo a defasagem no bolso, acabou empolgando a moçada, e o Lula virou a figura mais importante. Quando foi aumentando aquele empolgamento, com aquela fase do Lula, o Lula parecia um Deus, era um fanatismo muito grande dentro das empresas, o Lula mandava fazer qualquer coisa, o pessoal fazia.[12]

---

[10] Depoimento de uma sindicalista do setor de calçados de Novo Hamburgo (R$), julho de 2004.

[11] *Ibid.*

[12] Depoimento de João Raimundo, operário metalúrgico, membro da Comissão de Fábrica e militante do PT de São Bernardo, 1999.

Vicentinho, em outro depoimento, nos conta que na primeira vez que foi a uma assembleia (em 1978 na porta da Mercedes) comprou até uma roupa nova, "porque era uma coisa nova" que ele não sabia direito o que era. Mas, uma vez lá, "pelo jeito que aconteceu as coisas, pelas falas, eu me senti plenamente em casa"; e completa: "a partir daí eu senti que eu podia fazer algo mais, que era participar das coisas".[13] Em outra passagem, relata que, em uma reunião que discutia a Comissão de Fábrica ou o Delegado Sindical, ele acabou decidindo em quem votar por um critério que ilustra bem um de nossos argumentos. Vejamos:

> Eu não me lembro bem qual era a posição do sindicato, mas tinha uma menina chamada M., era militante, ela estava grávida, e ela defendeu a Comissão de Fábrica, e a diretoria era contra[14] (...). Ela grávida, defendendo a Comissão de Fábrica, eu fiquei com pena dela, ela argumentou bem, todo mundo bateu na proposta dela; e na hora de votar eu acabei votando na proposta dela... eu e mais umas três ou quatro pessoas. Eu pensei... só nós nesta votação. Laurentino veio e me disse: compadre, você votou errado![15]

Reparem que, nas diferentes histórias, é uma constante o fato de que as pessoas não se consideravam militantes e chegaram até uma situação de militância por viverem em comum certas condições e pela influência de certas lideranças, que em muitos casos são pessoas próximas, em quem elas confiavam, ou que "falavam sua língua". A imagem no

---

[13] Depoimento de Vicente Paula da Silva (Vicentinho), sindicalista, presidente do Sindicato dos Metalúrgicos e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), militante e deputado federal pelo PT. Entrevista realizada em 1999.

[14] O Sindicato, nessa ocasião, tinha muitas preocupações com o que chamava de "paralelismo sindical", como identificava posições ditas autonomistas para o Fundo de Greve e as representações sindicais por fábrica. Por isso defendia à ideia de Delegado Sindical e não da Comissão de Fábrica, que julgava ser uma iniciativa que dividiria o sindicato.

[15] Depoimento de Vicentinho já citado.

depoimento de João Raimundo é bastante precisa: “a língua do Lula falava a linguagem daquela peãozada”. Falava o que queriam ouvir, falava por eles o que eles queriam falar. É precisamente o ponto central do processo de liderança, ou seja, a capacidade de produzir uma identificação projetiva/introjetiva nos moldes que nos descreve Freud em seu trabalho sobre grupos.

Uma característica importante é a chamada “autenticidade”, isto é, não se trata de parecer como eles, mas ser de fato. Não é um líder populista se passando por trabalhador sofrido, é antes de tudo um trabalhador, migrante, que partilha com eles o trabalho na produção, vive com o mesmo salário, fala com o mesmo sotaque, veste-se da mesma maneira, utilizando os mesmos valores e expressões. No entanto, o mais importante de tudo no interior dessa equivalência é que ocorre uma disparidade sem a qual o processo de liderança não seria possível: o líder faz, ou acredita-se que faça, algo que os liderados gostariam, mas não fazem. Vejam no caso da militante de Novo Hamburgo: por que as colegas rapidamente a indicam para a representação sindical? Ela era uma das mais jovens, com certeza haveria outras com mais experiência e disposição de luta; contudo, ela, em seu desprendimento, virando o carrinho com os sapatos, reclamando das condições de trabalho, saindo para a greve sem pestanejar, apenas para se divertir, realiza o que todas as operárias gostariam de fazer e não fazem.

O líder representa alguém que enfrenta, luta, fala, se impõe, sabe, tem confiança em si e nos outros, atributos que o indivíduo serial não acredita possuir e que realiza por meio do líder. O interessante é que o líder em si mesmo também não os possui, mas apenas mediatiza algo que é do coletivo e que nele se expressa. A identidade com o líder produz uma identidade horizontal que permite ao grupo realizar aquilo que o indivíduo serial via como impossível. Como nas palavras de Vicentinho: “ali eu senti que podia fazer algo mais, que era participar das coisas”.

Um outro militante[16] narra como passou de coroinha a seminarista e em seus estudos religiosos encontrou um professor adepto da teologia da libertação. Um entre vários que provavelmente tinham uma posição mais conservadora. Não por acaso o filho de lavradores e trabalhadores da colheita de laranja iria se identificar com a versão progressista e entrar para as CEBs. Acreditava, no entanto, que era um fenômeno local de sua pequena cidade, até que vai a um encontro na cidade de Caxias, no Rio de Janeiro, e se vê entre centenas de pessoas como ele vindas dos mais distintos lugares do Brasil e mesmo do exterior. Diz ele: "ali experimentei uma força que nunca imaginei que a gente tinha"; e voltou para fundar em sua pequena cidade, no salão da casa paroquial, o PT de Bebedouro.

Os militantes costumam dizer em seus depoimentos que já eram, de certa forma, "militantes", só que não sabiam. Localizam em remotos acontecimentos aquilo que identificam como raízes de um comportamento crítico ou "rebelde". João Raimundo diz em sua entrevista que se considerava desde o começo "um cara de esquerda, mas não distinguia muito o que era ser de esquerda ou de direita". Filomena, de Pimenteiras (PI), diz que:

> Em vários momentos, assim, de minha vida, eu fui um pouco rebelde. Eu acho que, talvez, tenha sido pela forma como eu fui criada, a vida que eu tinha, na escola eu fui expulsa, algumas vezes barrada na porta da escola, mas não porque eu era rebelde, mas por causa da minha situação financeira. O professor exigia que a gente fosse de certa forma, mas como eu era assim, pobre, eles me barravam na porta, por várias vezes aconteceu isso. (...) Aí apareceu um padre italiano na minha cidade e nessa época começou o trabalho de base (...), mas até aquele momento eu era um pouco distante de tudo, eu até achava interessante aquilo tudo, mas não queria saber daquilo não. Aos poucos eu fui entrando nesse barco, fui participando de uma coisa e de outra e fui levando. (...)

[16] Sindicalista dos correios e militante.

> comecei a militar com jovens, no PT, tudo ia surgindo, e eu fui ajudando, dando um pouco do que eu podia dar (...).[17]

O começo do trabalho de base que Filomena descreve ocorreu em 1977, mas foi em 1985/1986 que ela e outro companheiro se deslocaram para uma outra cidade para iniciar por ali o trabalho propriamente partidário. Em 1988, ela seria a candidata do PT a vereadora. Ela recebeu algo em torno de 50 votos, "uma cidade muito pequena e tradicional", justifica, e conclui: "tudo que eu aceito é um desafio, mas eu nunca desisti; mesmo dentro das minhas limitações, eu nunca desisti (...) de tudo eu fiz um pouco para ser alguém na vida... não foi suficiente, mas eu sobrevivi".

Aproveitemos esse depoimento para constatar algo. São histórias que se desenrolam sem nenhuma ligação, em distintos lugares do Brasil e que recebem a notícia da criação do PT como uma tarefa pessoal. Como se suas trajetórias de vida particulares, em certo momento, encontrassem uma estrada maior para a qual deveriam confluir, na qual "se sentem em casa", na qual encontram uma identidade que tem o poder estranho de explicá-los a si mesmos. Passam a desenvolver um sentimento de pertencimento mais amplo e estranhamente não presencial. Mais uma vez a raiz é a vivência de uma injustiça, de uma opressão particular e concreta (as condições de trabalho numa grande multinacional do ABC, numa fábrica calçadista de Novo Hamburgo, numa tecelagem de Porto Alegre, em uma pequena cidade do interior do Piauí na qual uma criança pobre é barrada porque se veste como pobre, ou no interior de São Paulo, onde um seminarista, filho de catadores de laranja, descobre a injustiça). Uma figura importante (um líder sindical, um padre progressista, um amigo, um colega de trabalho etc.), um grupo, uma fusão e uma identidade particular de grupo. Até este ponto nos parece

[17] Depoimento de Filomena, militante do PT de Pimenteiras (PI), Turma de Formação de Monitores do Nordeste (NEP 13 de Maio e Comissão Justiça e Paz da Bahia), 2000.

fácil explicar a vivência comum que gera grupalizações coletivas e um primeiro salto no sentido da superação da serialidade. Mas como explicar essa identidade maior com um partido surgido no ABC paulista no bojo de um processo de greves operárias e seu rápido crescimento?[18]

Ocorre, por analogia, o mesmo que vimos no processo pontual da liderança. Cada contexto particular vê, na emergência das lutas operárias metalúrgicas, a expressão singular daquilo que em sua realidade está ocorrendo, desloca para aquelas pessoas que enfrentam a ditadura e a repressão todo o seu desejo de luta e de enfrentamento contra as injustiças, por mais particulares e únicas que sejam para cada um. Um setor particular da classe, ao se mover, representa em sua ação particular a possibilidade de uma fusão geral, uma fusão que, por enfrentar um adversário que é a imagem de um "impasse geral", permite a emergência de uma fusão de classe.

Ainda que a identidade particular e o grupo que antecedeu esse momento sejam em si mesmos muito distintos entre si, inclusive quanto ao caráter imediato e restrito de "classe".

Uma militante nos relata que o seu "clique" se deu porque em uma assembleia em sua pequena cidade passou um líder incendiário que juntou os trabalhadores na praça para falar da necessidade de tomar os sindicatos da pelegada e se organizar para mudar este país. Esse orador, na hora de dar um exemplo, apontou diretamente para ela e falou: "como aquela menina que está ali". Ela entrou totalmente em pânico. O orador era Lula, e ela uma militante da Pastoral da Juventude que começou a atuar para ajudar os pobres e fazer caridade, até que um dia o coordenador, ao anunciar O bairro onde seriam realizados os trabalhos naquele fim de semana, provocou nela a seguinte reação: "nossa, mas é o meu bairro... gente... os pobres somos nós!". Essa jovem militante não estava

[18] Quando da reunião nacional de fundação do PT, em 1980, no Instituto Sedes Sapientiae em São Paulo, estavam representados 22 Estados da Federação (AC, AL, AM, CE, DF, ES, GO, MA, MG, MS, MT, PA, PB, PE, PI, PR, RJ, RN, RS, SC, SE e SP).

na posse do Lula no Sindicato dos Metalúrgicos, mas pôde entender perfeitamente o seguinte princípio: ou nós mesmos lutamos por aquilo que nós queremos, ou "nada cairá do céu".

O que se viveu no final da década de 1970 e início dos anos 1980 foi uma incrível confluência de lutas sociais das mais diversas que encontraram, na emergência de uma luta sindical, no coração mesmo da produção do valor, sua expressão de unificação e de fusão de classe, primeiro contra as condições de vida e trabalho, depois contra a ditadura que ruía. A coincidência com a crise da forma ditatorial emprestou ao movimento que se apresentava um alvo que permitia ir além do corte imediato de uma categoria ou setor de classe, e assim transformar-se em um movimento político de classe, sem que fosse, efetivamente, um movimento "político". O salto era necessário e inevitável, ainda que não presente nas intenções iniciais dos próprios sujeitos, como fica claro neste depoimento do próprio Lula:

> Até o ano passado fui a pessoa mais apolítica que existe nesse país. Veja que ninguém mais do que eu contestou a corrupção, o modo de fazer política no Brasil. Entretanto, eu acho que estou pagando e vou pagar um preço pelo puritanismo com que eu defendia minha categoria. Até um determinado momento, eu achava que nós não deveríamos participar em nada que viesse tirar os trabalhadores desse puritanismo; mas, depois de fazer um dos mais belos movimentos da classe trabalhadora que já se fez nesse país, a gente percebeu que a classe política não estava sensível aos nossos problemas, que os partidos políticos não tinham tomado uma posição em relação à greve (de 1979). Nem tinham se manifestado em relação a nenhum grande problema nacional que nós enfrentamos durante anos de arbítrio. Então cheguei à conclusão de que a classe trabalhadora não poderia pura e simplesmente chegar à época das eleições e dar seu voto, oferecendo, às vezes, favores. Daí, portanto, que eu

> entendi que os trabalhadores precisavam se organizar politicamente (...).[19]

No filme que retrata a greve de 1980 — *Linha de montagem*, de Renato Tapajós —, uma cena simboliza de forma magistral essa passagem que poderia parecer abrupta. Na cena, um militante, identificado como "Bigode", está apresentando como eles organizariam o fundo de greve em um depoimento na Praça da Matriz de São Bernardo e, antes de encerrar, pede para dar um esclarecimento importante, dizendo: "eu queria aproveitar para esclarecer que nosso movimento não é político, não tem nada de política, é um movimento pacífico, sindical, por salários, só isso, não tem nada de política". O interessante é que o mesmo militante volta depois de todos os acontecimentos, o impasse na greve, a repressão, a intervenção no sindicato, e, em tom de balanço, conclui o seguinte: "o que faltou em nosso movimento foi politização... politização!" O próprio Lula aparece ao final do filme para enunciar uma frase das mais significativas. Diz o líder sindical: "eu descobri que sindicato a gente faz para melhorar a relação entre capital e trabalho, e um partido político a gente faz para mudar a sociedade".[20]

Nesse sentido, a criação do PT em 1980 só pode ser explicada como um momento de emergência das lutas sociais que encontrou na retomada da luta sindical e operária um ponto de fusão de classe, cuja expressão política foi a formação de um partido que buscava representar os setores que naquele momento se levantavam em lutas específicas e que confluíram finalmente para uma questão maior ao se contraporem à ditadura, mudando, assim, o caráter da abertura restrita e sob controle que estava nas intenções iniciais dos militares.

---

[19] Lula, presidente do SMSBCD, abril de 1980, apud MENEGUELLO, R. *PT: a formação de um partido..., cit.*, p. 51. Em entrevista ao Programa Roda Viva, na TV Cultura, Lula havia dito com todas as letras que era um sindicalista e que jamais em toda a sua vida iria entrar na política partidária nem ser candidato a nada.

[20] Trechos do filme *Linha de montagem*, de Renato Tapajós.

Na constituição desse amplo movimento e em sua culminação na criação de um partido político, costuram-se milhares de trajetórias particulares de vida que se chocavam com a ordem em diferentes pontos. De certa maneira, a vida havia levado certas pessoas ao encontro do partido que se formava, como nos indicam de forma precisa as histórias antes relatadas de Bia e Madeira, a primeira vindo das lutas contra o racismo em sua ilha até a exploração na tecelagem, e o segundo saindo do quartel e encontrando uma estrela pintada no chão.

Depois de ler e recolher centenas de histórias de vida, uma conclusão se impõe: a origem esclarece e explica muita coisa, mas não determina nada. Lula foi um dos mais autênticos líderes sindicais deste país na década de 1980 e hoje é o presidente da República, mas o que aconteceu com seu partido entre um aspecto e outro é muito mais elucidativo que o ponto de partida e o espetacular ponto de chegada.

Vejamos um pouco mais de perto essa trajetória à luz das resoluções do PT entre 1980 e 2002.[21] Não temos a intenção, neste capítulo, de contar a história de um partido, mas somente ilustrar os mecanismos e conceitos teóricos de um movimento que se inicia pela negação de uma ordem e que acaba por encontrar um ponto de acomodamento no interior desta mesma ordem que esperava negar. Comecemos pelo

[21] Wladimir Pomar, na introdução do livro que reúne as resoluções relativas aos Encontros do PT entre sua fundação e o 11º Encontro Nacional, faz um alerta que cabe muito bem como advertência para a utilização do conteúdo dessas resoluções no presente trabalho. Diz Pomar: "É preciso levar em conta (...) que as resoluções aqui editadas contêm aspectos que podem limitar a compreensão das experiências vividas pelo Partido. Nem sempre explicitam, por exemplo, o contexto político e social em que foram produzidas; quase nunca colocam à mostra o rico e variado debate que as envolveu; são, em geral, ufanistas em relação às possibilidades reais do PT; por fim, raramente avaliam os contrastes e as concordâncias das resoluções anteriores em relação à realidade existente e à prática partidária" (Introdução. *In*: São Paulo: ALMEIDA; VIEIRA; CANCELLI (org.). *Resoluções de encontros e congressos (1979-1998).* São Paulo: Diretório Nacional do PT; Fundação Perseu Abramo 1998, p. 18.

Manifesto de Fundação (1980) e declarações do 1º Encontro Nacional (1981).

6.1. Primeiros passos: dos documentos preliminares ao Manifesto de Fundação (1979/ 1980)

O Partido dos Trabalhadores não poderá, jamais, representar os interesses do capital.
Luis Inácio Lula da Silva[22]

A primeira frase da tese de Santo André-Lins (1979), elaborada no IX Congresso dos Trabalhadores Metalúrgicos, Mecânicos e de Material Elétrico do Estado de São Paulo na cidade de Lins (SP), já indica claramente o salto de qualidade no processo de consciência de uma classe em formação:

> Enquanto vivermos sob o capitalismo, este sistema terá como fim último o lucro, e para atingi-lo utiliza todos os meios: da exploração desumana de homens, mulheres e crianças até a implantação de ditaduras sangrentas para manter a exploração. Enquanto estiver sob qualquer tipo de governo de patrões, a luta por melhores salários, por condições dignas de vida e de trabalho, justas a quem constrói todas as riquezas que existem neste país, estará colocada na ordem do dia a luta política e a necessidade da conquista do poder político. A história nos mostra que o melhor instrumento com o qual o trabalhador pode travar esta luta é seu partido político.[23]

Uma das características marcantes dos documentos prévios à fundação do PT é seu caráter "anticapitalista". Devemos lembrar que estamos falando do contexto no qual se desenvolvem as greves no ABC e em outras partes do país, assim como a intensificação de um movimento geral contra a

[22] Discurso de Lula na 1ª Convenção Nacional do PT (1981).

[23] Tese aprovada em 24 de janeiro de 1979 no IX Congresso dos Trabalhadores Metalúrgicos, Mecânicos e de Material Elétrico do Estado de São Paulo na cidade de Lins (SP), in: ALMEIDA; VIEIRA: CANCELLI (org.). *Resoluções de encontros e congressos*, *cit.*, p. 47.

ditadura militar e a abertura controlada que esperavam realizar os militares.

Expomos anteriormente que a fusão de classe se dá na medida em que ela se confronte com uma ameaça geral. O caráter anticapitalista expresso nos primeiros documentos se explica, em parte, pela força contra a qual se defrontam os trabalhadores. De forma extremamente elucidativa, a Carta de Princípios do PT (1979) relata que a unidade dos trabalhadores vem em resposta ao modo de unificação dos próprios setores do capital para enfrentar as greves operárias do final da década de 1970. Vejamos:

> Diante da força das greves do ABCD, os patrões e o governo precisaram dar-se as mãos para impedir o fim da política de arrocho salarial e o fim das estruturas semifascistas que tangem os nossos sindicatos. Os patrões usam de todos os meios ao seu alcance para quebrar a unidade dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que se recusam a reconhecer os acordos obtidos no período das greves fabris. O governo desencadeia sua repressão: os sindicatos são invadidos e suas direções destituídas oficialmente, enquanto nas ruas a polícia persegue os piquetes e tenta impedir pela violência que os trabalhadores consigam local para se reunir. Por seu lado, o apoio que os metalúrgicos conseguem dos demais trabalhadores, embora seja suficiente para impedir que a repressão se aprofunde e faça produzir um recuo parcial, carece de maior consequência, devido, é claro, não à falta de um espírito de solidariedade, mas sim devido às limitações do movimento sindical e à inexistência de sua organização política (...) Não puderam os trabalhadores expressar de modo mais consequente todo o seu apoio aos grevistas do ABCD, e essa impotência tenderá a continuar enquanto eles mesmos não se organizarem politicamente em seu próprio partido.[24]

É diante da unidade dos patrões e seu poder político que os trabalhadores são levados à necessidade de unificação e

[24] Carta de Princípios (1979). *Resoluções..., cit.*, p. 49-50.

de criação de um partido político. Tinha razão Lênin ao dizer que um dos elementos pedagógicos mais eficientes na criação de uma consciência de classe entre os trabalhadores é a polícia. A repressão ao movimento grevista de 1978/1979 foi essencial ao desenvolvimento da constatação da "necessidade objetiva", nos termos da própria Carta de Princípios, de criação de uma organização política própria dos trabalhadores. É nesse sentido que o caráter anticapitalista se faz acompanhar de uma outra característica inicial do partido que surgia: o caráter classista.

O setor de classe que se movia nas greves operárias do final da década de 1970 tinha uma profunda convicção de seu papel. No documento de afirmação de princípios, os integrantes referem-se a si mesmos como portadores de uma "autoridade moral e política para tentar abrir um caminho próprio para o conjunto dos trabalhadores" (p. 50), e esclarecem:

> (...) não acreditamos que partidos políticos e governos criados e dirigidos pelos patrões e pelas elites políticas, ainda que ostentem fachadas democráticas, possam propiciar o acesso às conquistas da civilização e à plena participação política para nosso povo. Os males profundos que se abatem sobre a sociedade brasileira não poderão ser superados senão por uma participação decisiva dos trabalhadores na vida da nação. O instrumento capaz de propiciar essa participação é o PT. Iniciemos, pois, desde já, a cumprir esta tarefa histórica, organizando por toda a parte 05 núcleos elementares desse partido.[25]

O caráter classista do novo partido se expressaria, também, em outras passagens significativas da Carta de Princípios e da Declaração Política de outubro de 1979. Resgatando a célebre frase de Marx, a Carta de Princípios afirma que "o Partido dos Trabalhadores entende que a emancipação dos trabalhadores é obra dos próprios trabalhadores", assim como insiste que "a única força capaz de ser fiadora de uma

[25] Carta de Princípios (1979), *cit.*, p. 50.

democracia efetivamente estável é a das massas exploradas do campo e das cidades".

Uma das dúvidas quanto ao partido que nascia era se ele se restringiria a uma organização de sindicalistas ou seria um partido de operários fabris, ou ainda o caráter de classe ampliado no sentido de representar todos os trabalhadores assalariados. O documento de princípios afirma que o objetivo do PT é "organizar politicamente os trabalhadores urbanos e os trabalhadores rurais" e se declara aberto à participação de todas as camadas assalariadas do país".[26] Para que não pairem dúvidas sobre esse princípio, que no desenvolvimento do partido seria alterado, o documento inicial conclui, ao discorrer sobre as tradicionais manipulações políticas que sofreram as massas exploradas em nossa história, que o "PT recusa-se a aceitar em seu interior representantes das classes exploradoras; vale dizer, *o Partido dos Trabalhadores é um partido sem patrões*".[27]

Quanto ao caráter mais estratégico do partido que surgia, os documentos iniciais indicam, de forma igualmente transparente, que a vocação anticapitalista apontava para um horizonte socialista.[28] Ainda na carta de maio de 1979, o PT afirmava que não pretendia criar simplesmente mais uma organização política, mas definia-se programaticamente "como um partido que tem por objetivo acabar com a relação de exploração do homem pelo homem" (p. 54). Logo nos parágrafos seguintes, essa referência a uma sociedade sem a exploração do homem pelo homem ganha a forma do que se intitula uma "democracia plena", ou seja, o "PT afirma seu compromisso com a democracia plena, exercida diretamente pelas massas, pois não há socialismo sem democracia nem democracia sem socialismo". Na Declaração Política de outubro de 1979 fica patente que esse objetivo estratégico passa pelo estabelecimento de um governo dos trabalhadores, uma vez que o

[26] *Ibid.*, p. 53.

[27] *Ibid.*

[28] "Um partido que almeja uma sociedade socialista e democrática" (Carta de Princípios, 1979, *cit.*, p. 54).

partido não desejaria apenas "soluções provisórias e imediatas", mas criar as condições para o estabelecimento de uma "luta a médio e longo prazo pela democratização real da sociedade e não apenas das instituições políticas", e isso só poderia ocorrer quando "todo o poder econômico e político venha a ser exercido diretamente pelos trabalhadores, única maneira de pôr fim à exploração e à opressão".[29]

Muito se tem falado sobre esse suposto caráter socialista do PT em sua origem. Recentemente, algumas figuras de relevo do PT, no contexto da chegada à presidência da República, desenvolveram um curioso instinto retroativo que insiste que o PT nunca propôs, verdadeiramente, uma alternativa socialista, aproximando-se desde o início de uma opção social-democrática. Por mais que seja compreensível o desejo desses setores em voltar retroativamente sobre suas próprias pegadas e descartar a radicalidade inicial do PT, uma análise um pouco mais atenta não confirma essa tentativa.

Na Plataforma Política, que acompanha a declaração de 1979 organizada em três grandes blocos temáticos (liberdades democráticas, melhores condições de vida e trabalho e questão nacional), divisamos alguns itens esclarecedores. Ao lado de itens claramente vinculados à luta contra a ditadura e pela democratização da sociedade brasileira, presentes no primeiro bloco, encontramos a afirmação que defendia "um governo dos trabalhadores". Seguida de um arrolar de questões que poderíamos considerar pontuais sobre a qualidade de vida e defesa dos interesses imediatos dos trabalhadores, o bloco sobre a "questão nacional" inclui alguns aspectos que qualificariam a meta "socialista" do novo partido. Estão entre eles os seguintes:

> — Erradicação dos latifúndios improdutivos e distribuição das terras aos trabalhadores sem terra;
> — Nacionalização e estatização de todas as empresas estrangeiras;
> — Estatização das grandes empresas e bancos;

[29] Declaração política de outubro de 1979. *Resoluções...*, *cit.*, p. 56.

— Estatização das fontes e das empresas de energia, indústria extrativa de infraestrutura;
— Controle popular dos fundos públicos.[30]

É evidente que a mera "estatização" de setores estratégicos da economia pode compor um programa de corte socialdemocrata; porém, se articularmos todas as variantes apresentadas – a emergência de um forte movimento de lutas sociais, o caráter anticapitalista e classista afirmado, a insistência na meta estratégica de um governo dos trabalhadores identificado com metas socialistas —, no mínimo estaríamos falando de um programa socialdemocrata com uma radicalidade que em nada se compara ao rebaixamento atual.

Preferimos asseverar que se tratava de um partido de composição operária que pretendia unificar o conjunto dos assalariados em torno de um programa radical de reformas democráticas com um objetivo socialista.[31] O termo socialdemocrata aqui apenas antecipa deformações que, ao contrário de esclarecer o movimento em si mesmo, oferecem uma resposta retroativa e fácil a um problema muito mais complexo.

Segundo Ozaí (1996), ainda que, de acordo com seu argumento, o desfecho do processo do PT comprove seu caráter socialdemocrata, esse partido se enquadraria naquilo que Guimarães (1990, p. 94-95) chamaria de uma "equação em aberto", ou seja, "cuja resolução do dilema socialdemocrata estaria jogada para o futuro" (Ozaí, 1996, p. 139).

O fato de que, na origem da proposta de criação de um partido de trabalhadores, havia sim um setor que queria claramente uma organização mais identificada com o que chamavam de um "socialismo de tipo europeu", pode, por contraste, enfatizar o caráter classista do partido que se

[30] Plataforma Política (1979), *Resoluções...*, *cit.*, p. 59-60.

[31] A centralidade operária pode ser comprovada nesta passagem na qual a Declaração Política afirma que "O PT define-se também como partido das massas populares, unindo-se ao lado dos operários, vanguarda de toda a população explorada, todos os outros trabalhadores — bancários, professores, funcionários públicos, comerciários, boias-frias, profissionais liberais, estudantes etc." (Declaração, *cit.*, p. 54).

fundaria em 1980. Cicone (1995, p. 33), após afirmar que havia diferentes visões sobre o caráter e a necessidade de um partido na conjuntura que se estabeleceu ao final da década de 1970, afirma:

> Um grupo de intelectuais ligados ao Centro de Estudos Contemporâneos (CEDC), composto por José Álvaro Moisés, Francisco de Oliveira, Paul Singer, Francisco Weffort, Fernando Henrique Cardoso, Mário Covas, José Serra, Luís Carlos Bresser Pereira, Almino Afonso, entre outros, defendiam a ideia de um Partido Socialista de tipo europeu.[32]

Como sabemos, parte desses intelectuais iria participar da formação do PT, enquanto outros permaneceriam no MDB, depois PMDB, para em seguida formar um partido assumidamente socialdemocrata, o PSDB. Parece-nos, portanto, que, dentro das alternativas de perfil do novo partido que se apresentavam, aquela que acaba por se realizar o aproxima de uma visão socialista com forte componente classista e anticapitalista. Se há alguma aproximação com o fenômeno socialdemocrata, isso se refere muito mais à experiência clássica da socialdemocracia, no caso da Alemanha do final do século XIX e início do XX, do que a um moderno perfil europeu de novo tipo que predominou no contexto após a Segunda Guerra Mundial.[33]

De qualquer maneira, o objetivo socialista, seja ele associado em maior ou menor grau a uma alternativa socialdemocrata, apresentava-se com uma radicalidade classista inegável. A própria composição da Comissão Nacional Provisória indicada em 13 de outubro de 1979 assim

---

[32] CICONE, R. B. "Da integração ao gesto: um olhar gramsciano sobre a integração do PT à ordem". Dissertação (mestrado) — Universidade Estadual de Campinas, 1995. O autor remete a informação a Gadotti & Pereira, *op. cit.*, p. 26-27.

[33] Sobre a caracterização ou não do PT como um partido socialdemocrata, ver GUIMARÁES (1990), *Claro enigma: o PT e a tradição socialista*; e OZAÍ (1996), *Partido de massas e partido de quadros: a socialdemocracia e o PT*.

comprova. Essa Comissão, por ramos de atividade, compõe-se das seguintes categorias de assalariados:

Categoria	Quantidade	%
Operários	8	47%
Trabalhadores rurais	2	11%
Professores	2	11%
Bancários	1	6%
Jornalistas	1	6%
Economiários	1	6%
Deputados Federais	1	6%
Outros	1	6%
Total	17	99%

Em seu Manifesto de Fundação (1980), os elementos aqui apresentados dos documentos prévios de 1979 se confirmam. Ressaltando o fato de que a criação do partido se explicava pela emergência de inúmeras lutas sociais, populares e sindicais no contexto mais amplo de luta pela democratização da sociedade brasileira contra a ditadura militar, o Manifesto de 1980 afirma que

> O PT nasce da decisão dos explorados de lutar contra um sistema econômico e político que não pode resolver os seus problemas, pois só existe para beneficiar uma minoria de privilegiados.[34]

Ao lado da reafirmação anticapitalista, destaca-se, igualmente, o caráter da busca de uma independência e autonomia de classe, como transparece nesta passagem:

> O Partido dos Trabalhadores nasce da vontade de independência política dos trabalhadores, já cansados de servir de massa de manobra para os políticos e os partidos comprometidos com a manutenção da economia, social e política. Nasce, portanto, da vontade de emancipação das massas populares. Os trabalhadores já

[34] Manifesto de Fundação (1980). *Resoluções...*, *cit.*, p. 65.

> sabem que a liberdade nunca foi e nunca será dada de presente, mas será obra de seu próprio esforço coletivo.[35]

De forma ainda mais incisiva:

> Os trabalhadores querem se organizar como força política autônoma. O PT pretende ser uma real expressão política de todos os explorados pelo sistema capitalista. Somos um Partido dos Trabalhadores, não um partido para iludir os trabalhadores.[36]

Outro aspecto que se apresenta no Manifesto e que já estava presente nos primeiros documentos é o compromisso com a democracia, tanto como expressão de luta contra a ditadura e pela democratização da sociedade como, principalmente, forma de funcionamento institucional do partido.[37] O aspecto democrático da organização do partido implicava, ainda, um outro elemento de princípio: seu caráter de massa.

Em seu manifesto, o PT afirma-se como um "partido amplo e aberto a todos aqueles comprometidos com a causa dos trabalhadores e com seu programa". Em consequência, continua o mesmo texto, "queremos construir uma estrutura interna democrática, apoiada em decisões coletivas e cuja direção e programa sejam decididos em suas bases".[38]

Como vimos nas próprias palavras de Lula quando da sustentação de que ainda iria pagar pelo seu "purismo" ao declarar que jamais participaria das eleições, o PT, desde o seu

---

[35] *Ibid.*, p. 65-66.

[36] *Ibid.*, p. 66.

[37] Na Carta de Princípios de maio de 1979, podemos ler o seguinte: "Um partido que almeja uma sociedade socialista e democrática tem que ser, ele próprio, democrático nas relações que se estabelecem em seu interior. Assim, o PT se constituirá respeitando o direito das minorias de expressarem seus pontos de vista. Respeitará o direito à fração e a tendências (...)". Depois o PT regulamentará o direito de tendências em seu 5º Encontro Nacional (1987), de forma a restringir o que aqui se identificou como "fração". Essa resolução foi aprovada no Diretório Nacional em abril de 1990.

[38] Manifesto de Fundação (1980), *cit.*, p. 66.

início, apresentou-se como uma alternativa eleitoral. Tanto nos primeiros documentos como agora, no Manifesto, o recém-formado partido declarava que sua intenção, ao participar dos processos eleitorais, era fortalecer o desenvolvimento de lutas sociais e acumular forças para um governo dos trabalhadores. É nesse sentido que o Manifesto elucida o seguinte:

> O PT afirma seu compromisso com a democracia plena exercida diretamente pelas massas. Nesse sentido proclama que sua participação em eleições e suas atividades parlamentares se subordinarão ao objetivo de organizar as massas exploradas e suas lutas.[39]

No Manifesto não se expressa a meta socialista, falando-se apenas que o PT pretende "chegar ao governo e à direção do Estado" para realizar uma democratização "do ponto de vista dos trabalhadores", objetivando transformações econômicas e sociais que culminassem em uma "sociedade igualitária, onde não haja explorados nem exploradores". O tema da meta socialista reapareceria com um pouco mais de definição no 1º Encontro Nacional, em 1981. Acompanhavam o Manifesto, ainda, um Programa, um Plano de Ação e um Estatuto, que em suas linhas gerais procuravam adequar os princípios até aqui expostos às exigências da lei eleitoral vigente.

6.2. Do 1º Encontro Nacional até o 4º Encontro Nacional: caracterizando a sociedade brasileira e buscando um caminho

Em política, dizer é fazer, isto é,
fazer crer que se pode fazer o que se diz.
Pierre Bourdieu[40]

---

[39] *Ibid.*

[40] BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 185.

Um dos elementos mais significativos para caracterizar o perfil do PT é o discurso de Lula no 1º Encontro Nacional de 1981. Nele, o líder sindical toca em todas as questões que suscitaram debate, desde a proposta de fundação de um novo partido até o cumprimento das exigências legais para tanto. Em primeiro lugar, retoma a polêmica sobre a relação entre luta sindical e luta política afirmando, contra aqueles que acusavam os sindicalistas que criavam o PT de abandonar a luta sindical, que

> O sindicato é ferramenta adequada para melhorar as relações entre capital e trabalho, mas não queremos só isso. Não queremos apenas melhorar as condições do trabalhador explorado pelo capitalista. Queremos mudar a relação entre capital e trabalho. Queremos que os trabalhadores sejam donos dos meios de produção e dos frutos de seu trabalho. E isso só se consegue com a política.[41]

Como se vê, a afirmação de que o PT lutaria por uma sociedade que, alterando as relações sociais, chegasse a uma nova sociabilidade na qual os trabalhadores fossem "donos dos meios de produção" recoloca a questão central sobre o objetivo estratégico socialista. Lula aborda diretamente o assunto quando trata da questão sobre "o que pensa o PT sobre a sociedade futura", se este seria apenas um "partido trabalhista a mais" ou "um partido socialdemocrata, interessado em buscar paliativos para as desigualdades do capitalismo".[42] O trecho do discurso que segue, até mesmo pela carga pessoal da experiência de quem fala, esclarece o amadurecimento, nesse momento, das definições estratégicas que animariam o partido que se formava:

> Nós, do PT, sabemos que o mundo caminha para o socialismo. Os trabalhadores que tomaram a iniciativa

[41] Discurso de Lula na 1ª Convenção Nacional do PT, agosto de 1981. *Resoluções...*, *cit.*, p. 107.
[42] *Ibid.*, p. 113.

> histórica de propor a criação do PT já sabiam disto muito antes de terem sequer a ideia da necessidade de um partido. (..) Os trabalhadores são os maiores explorados da sociedade atual. Por isso sentimos na própria carne e queremos, com todas as forças, uma sociedade que, como diz o nosso programa, terá que ser uma sociedade sem exploradores. Que sociedade é esta senão uma sociedade socialista?[43]

Fixada a meta socialista, como vimos, a questão acaba conduzindo ao debate sobre "qual socialismo" seria esse. O que transparece na fala da liderança maior do partido, e que reflete bem não apenas sua opinião pessoal, mas o debate que se travava interna e externamente sobre a criação do PT, é a afirmação de uma "originalidade" fundada em uma dupla diferenciação: de um lado, a negação dos limites paliativos da socialdemocracia; de outro, a intenção de se diferenciar das transições socialistas caracterizadas como "burocráticas". Esse elemento fica por demais evidente nesta parte do referido discurso:

> Sabemos que caminhamos para o socialismo, para o tipo de socialismo que nos convém. Sabemos que não nos convém, nem está em nosso horizonte, adotar a ideia do socialismo para buscar medidas paliativas aos males sociais causados pelo capitalismo ou para gerenciar a crise em que este sistema econômico se encontra. Sabemos, também, que não nos convém adotar como perspectiva um socialismo burocrático, que atende mais às novas castas de tecnocratas e de privilegiados que aos trabalhadores e ao povo.[44]

É esse momento em que se apresenta a famosa formulação segundo a qual o "socialismo petista" não seria imposto por decreto, nem pela "cartilha do primeiro teórico socialista que nos bate à porta", mas seria construído a partir das "exigências concretas das lutas populares", "definido nas

[43] *Ibid.*, p. 114.
[44] *Ibid.*

lutas do dia a dia". A maior parte dos críticos à esquerda do PT, principalmente de certas tradições marxistas, se apegou a essa afirmação para taxar o partido que surgia de "espontaneísta", ou "basista". Na verdade, se expõe aqui uma saudável resistência a adotar modelos e referenciais prontos, nem cair na famosa armadilha das esquerdas brasileiras que se ocupam mais em resolver os impasses da revolução soviética do que formular uma alternativa revolucionária para a formação social brasileira.

Ocorre, entretanto, que essa postura se consagraria em um procedimento muito próximo daquilo que Lênin chamou de "tática processo", ou seja, um procedimento segundo o qual o partido só formula aquilo que o movimento real da classe já realizou. Isso é enganoso porque, se é verdade que o partido que surgia representava de fato um movimento de lutas sociais que se desenrolava no país, é também verdade que ele simbolizava um salto de qualidade em relação à realidade imediata desses movimentos na medida em que se propunha a criação de uma organização política, que estabelecia metas socialistas, que elaborava uma ação política estratégica e um plano tático nacional.

Mais importante, a nosso ver, do que o caráter "marxista" ou "espontaneísta" da definição da meta socialista que foi apresentada na 1ª Convenção é que vemos um salto de qualidade entre as palavras de Lula quando da posse no sindicato dos metalúrgicos em 1975 e agora, em 1981. Notem que os dois elementos da polaridade ainda estão presentes — a situação na qual o ser humano é escravizado por um "Estado e uma ideologia marxista", e outra na qual esse ser é explorado por um poder econômico que o transforma em mera ferramenta a serviço da "febre do lucro". No entanto, agora essa polaridade aparece como a contraposição entre um "socialismo burocrático" que privilegia certas castas e uma socialdemocracia baseada em medidas paliativas destinadas a amenizar os males do capitalismo ou a "gerir sua crise". Antes se tratava de uma vaga referência à "dignidade do trabalho", mas agora o debate assume a forma de qual socialismo substituirá o capitalismo, um sistema que só "existe para beneficiar uma

minoria de privilegiados". Não se trata apenas de um salto de consciência da liderança, mas de uma expressão de um salto de qualidade no processo de constituição da classe como classe que, no confronto com seu adversário, vislumbra uma possibilidade de sociedade além da ordem capitalista.

Aqueles que estão muito preocupados em definições acabadas não conseguem ver o movimento. Aqueles que acreditam na correspondência entre a situação de classe proletária e a consciência proletária não aceitam outra forma de expressão senão uma formulação especificamente "marxista". Assim, não reparam nos elementos substanciais que estão se formando no interior mesmo do processo de entificação da classe. No intervalo de um pouco mais de 5 anos, uma classe passa de vigorosas lutas sindicais, cria um partido político de corte classista, afirma uma meta socialista baseada numa clara radicalidade anticapitalista, mas alguns não aceitam nada menos do que a materialização de Lênin e do partido bolchevique à sua frente, paradigma em relação ao qual qualquer outra manifestação não passa de uma precária falsa consciência marcada pelo reformismo ou pelo economicismo.

Caso buscássemos a correspondência com "tipos ideais" marxistas, não veríamos que é exatamente por negar qualquer relação com esse universo que a classe trabalhadora brasileira o confirmava. Em confronto com o capital, na cotidianidade das relações de produção ou em qualquer outro ponto onde o universo capitalista nega a humanidade, formou-se uma classe que buscava sua identidade. É por demais significativo que a encontre na afirmação socialista, ainda que, como os militantes tomados isoladamente, não saiba exatamente de que se trata. É evidente que isso não se constrói em uma espontaneidade pura e, com toda certeza, para tal contribuiu a influência de certas formulações teóricas que se encontravam em determinado patamar de amadurecimento, ação para a qual colaboraram quadros intelectuais presentes na formação do PT.

É fácil condenar um líder proletário por não definir claramente "que tipo de socialismo" nós queremos. Mas essa seria uma dúvida apenas dele? Não teria a classe trabalhadora, ao empreender, mais uma vez, o processo de formação de seu

partido, encontrado certo contexto cultural, ou universo simbólico, nos termos de Bourdieu (1989), que indicava uma grande, rica e complexa polêmica sobre os impasses da alternativa socialista? Não estaria na forma do discurso captado exatamente o impasse prático e teórico da cultura revolucionária de uma certa época, ou seja, o impasse entre o amoldamento socialdemocrata, sem superar a ordem do capital, e a superação revolucionária que conduziu à deformação burocrática?

Não se trata aqui de nenhuma afirmação benévola a respeito da "intuição" de classe, ao contrário, a classe apenas redescobria caminhos que parte de sua consciência ingênua acreditava que eram novos, daí a pretensão, que muitas vezes se confundiu com arrogância, de estar criando algo absolutamente original.[45] Essa pretensão de originalidade ainda cobraria um preço bem alto nos fatos que se seguiriam, mas não nos adiantemos.

O 2º Encontro Nacional (1982) apresentará uma Plataforma Eleitoral Nacional e uma Carta Eleitoral que visava a preparar o partido para os embates eleitorais daquele ano. Na verdade, trata-se de uma tradução tática daqueles princípios que foram afirmados nos documentos de fundação e no 1º Encontro. O objetivo de "colocar a economia e a administração pública a serviço do povo" é reafirmado, ressaltando apenas que surge nessa oportunidade uma qualificação maior quanto ao objetivo de "estatização" que foi referido na divulgação da Plataforma Política de 1979. Na resolução do 2º Encontro, afirma-se que o objetivo do partido não será atingido "simplesmente pela estatização das atividades produtivas", pois isso poderia fortalecer o poder de burocratas e tecnocratas, sendo fundamental o desenvolvimento de condições para que os

[45] "O Partido dos Trabalhadores é uma inovação histórica neste país. É uma inovação histórica na vida política e na história da esquerda brasileira também" (Discurso de Lula na 1º Convenção Nacional (1981), *cit.*, p. 107).

problemas de interesse público fossem "submetidos ao controle popular".[46]

Essa ideia ainda se apresentava de modo muito vago e impreciso, tais como as escolas controladas por professores, alunos, pais e funcionários, ou os sistemas de saúde, pela população, e as instâncias superiores desses serviços, por sindicatos e associações; da mesma forma, propunha o texto que os trabalhadores do setor produtivo deveriam ter acesso à fiscalização e à contabilidade das empresas, podendo intervir "nas decisões sobre o emprego, preço e salários".[47] Esse princípio se aplicaria à gestão do próprio Estado com os sindicatos, tendo "voz forte no planejamento da economia nacional".[48]

Quanto à meta socialista, ela é reafirmada nos seguintes termos:

> Desde sua fundação, o PT afirmou o seu compromisso com a construção de uma sociedade sem explorados. Isto é, o seu compromisso com a construção de um Brasil socialista. E isso porque, tendo nascido da luta dos trabalhadores, o PT, desde o início, percebeu que os meios de produção deveriam ser de propriedade social, servindo não aos interesses individuais de um ou outro proprietário. Queremos uma sociedade em que os homens sejam valorizados e onde nenhum homem possa ter o direito de explorar o trabalho de outro. Uma sociedade em que cada um e todos possam ter iguais oportunidades para realizar suas potencialidades e aspirações.[49]

---

[46] Resolução do 2º Encontro Nacional (1982). *Resoluções..., cit.*, p. 125.

[47] *Ibid.*, p. 125.

[48] *Ibid.*, p. 125. Sabemos que esses princípios não passaram pelo teste da prática dos limitados mecanismos de Conselhos e Orçamentos Participativos quando das administrações municipais e se apresentaram flagrantemente ausentes quando da administração federal. O planejamento da economia nacional acabou virando o monopólio do exercício autocrático do ministro, fiel e servil interpretador das demandas do "mercado".

[49] *Ibid.*, p. 126.

Evidente que a referência à "igualdade de condições" para a realização de potencialidades e aspirações é um bafejo liberal, mas na substância da resolução o socialismo ainda é caracterizado de maneira até mesmo ortodoxa: socialização dos meios de produção, fim da propriedade privada e do direito de exploração do trabalho de outro ser humano. Essas medidas são apresentadas como "não suficientes" para se atingir o "estágio superior de civilização", mas seriam um "importante e primeiro passo para um socialismo que queremos".[50]

Coerente com esses princípios, o partido apresenta como eixo da tática eleitoral uma reafirmação do valor central da independência e autonomia de classe. As eleições são vistas como um momento na busca do objetivo final, que seria "construir uma sociedade socialista". A tradução prática desses princípios levaria ao lançamento de candidaturas próprias do partido em todos os níveis e à afirmação de que o PT "não fará coligação".[51] O texto alerta para os riscos do jogo eleitoral e reitera que não "haverá candidatos *no* partido, mas sim candidatos *do* partido", participando de uma campanha unificada que zele para que "possamos evitar, entre nós, o joio do oportunismo, do vanguardismo, do eleitoralismo, do manobrismo político, do aparelhismo, e construir um partido que mereça a total confiança dos trabalhadores".[52]

O 3º Encontro Nacional (1984) se preocupava fundamentalmente com a maneira de transformar em força orgânica o imenso crescimento da aceitação do partido entre os trabalhadores e camadas populares em todo o país. Assim, enfatizou as tarefas de organização, finanças e formação política. É nesse sentido que o Encontro apresenta um Regimento Interno aprovado em maio do mesmo ano no Diretório Nacional. Além disso, retomou a definição da meta socialista a partir de um novo elemento que, ainda que já estivesse

[50] Resolução do 2º Encontro Nacional (1982), *cit.*, p. 126.
[51] *Ibid.*, p. 131. A questão coligações é apresentada como uma questão "tática", ou seja, "que depende do momento político".
[52] *Ibid.*, p. 135.

presente nas primeiras formulações, somente agora se revela explicitamente: a diferença entre "poder" e "governo".

Muito mais que uma simples diferenciação conceitual entre chegar ao "governo" e chegar ao "poder", o que se intui aqui é uma diferença de método, ou seja, nas palavras da resolução: "Para transformar a sociedade, não basta tomar o poder de Estado. Para nós, o poder não apenas se toma, mas também se constrói".[53] Essa afirmação está relacionada ao princípio, antes exposto, segundo o qual a forma de sociedade futura é um projeto em aberto a ser definido "nas lutas do dia a dia", mas indica também um determinado ritmo em que se dariam as lutas imediatas e as estratégicas.

No campo da ação imediata, tratar-se-ia de "construir" um poder de base, nos movimentos populares, sindicatos, ou de criar "conselhos", de forma a constituir uma "alternativa de poder popular". Partindo da constatação de que a "oportunidade de tomada do poder ainda não está colocada de forma imediata e consciente para a totalidade dos trabalhadores", sustenta-se a necessidade de um "*acúmulo de forças*".[54] Inicialmente esta expressão é utilizada no sentido de uma "política de crescimento", mas logo alcançará o status de um conceito-chave no desenvolvimento da estratégia gradualista. Sob esse aspecto, o termo "acumulação de forças" começa a ser utilizado com o propósito de indicar um conjunto de ações que visariam a "alterar a correlação de forças" em favor dos trabalhadores, permitindo ações mais decisivas.

No ano seguinte (1985) houve um Encontro Extraordinário fundamentalmente para avaliar a campanha pelas eleições diretas e a posição do partido diante do Colégio Eleitoral, uma vez que alguns parlamentares expressavam a intenção de participar da votação indireta. O que nos interessa nesse momento é que, pela primeira vez, aparece na história do partido uma divergência entre a bancada parlamentar, ou parte

---

[53] Resoluções do 3º Encontro Nacional (1984). *Resoluções...*, *cit.*, p. 153.

[54] *Ibid.*, p. 153. Ao que parece, é no 3º Encontro (1984) que essa expressão começa a ser utilizada, depois se convertendo num conceito central da estratégia do PT.

dela, e as diretrizes da direção nacional. A forma como é abordado o problema nas resoluções é significativa do momento e do caráter do partido de então.

Ao asseverar que "a recusa de parlamentares do partido em acatarem as deliberações tiradas em convenção partidária" poderia trazer sérios problemas para o desenvolvimento futuro, a resolução reafirma a intenção de manter a independência de classe e não aderir ao "pacto das elites", posicionando-se, portanto, pela não participação no Colégio Eleitoral que decidiria indiretamente entre as candidaturas presidenciais de Maluf e Tancredo; as resoluções prosseguem refletindo sobre os perigos de uma ruptura com a "democracia interna" em nome de uma autonomia da decisão parlamentar.

Dizem as resoluções:

> Os partidos da burguesia fazem uma clara distinção entre um reduzido número de dirigentes, quase sem exceção detentores de mandatos parlamentares ou de altos postos de administração no governo, possuidores, com exclusividade, das prerrogativas de decisão política; e a massa de filiados, chamada a cada dois anos para homologar a recondução dos primeiros aos organismos dirigentes. Em alguns casos, inclusive, o poder de decisão passa ao largo destes órgãos e se concentra nas bancadas parlamentares, servindo o partido apenas como instrumento de condução ao Parlamento.[55]

Na sequência do raciocínio, o texto lembra que "muitos partidos de origem popular e mesmo operária, na medida em que abdicaram da luta por transformações sociais de fundo na sociedade capitalista, tornaram-se pouco mais do que simples apêndices de suas bancadas no Parlamento".[56] Além de incrível capacidade premonitória, essas palavras expressam um momento no qual o centro de poder encontrava-se ainda no partido e em sua identidade com as lutas e ações sociais. Lembremos que, nos documentos que deveriam orientar a

[55] Encontro Extraordinário de 1985, *Resoluções...*, *cit.*, p. 191.
[56] *Ibid.*, p. 191.

tática eleitoral, falava-se que não poderia haver "candidatos *no* partido", mas somente "candidatos *do* partido", indicando claramente, como reforçam as resoluções do Encontro Extraordinário, que o mandato foi obtido por meio do partido.

O 4º Encontro Nacional (1986), além de uma resolução sindical e de um documento de tática eleitoral para a disputa da formação da Assembleia Constituinte, é o primeiro encontro em que o partido se debruça sobre uma caracterização da formação social brasileira, atividade que se constituirá como um importante alicerce para a elaboração de uma estratégia no encontro seguinte.

Em termos gerais, são examinados o estágio do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, sua estrutura de classes e o caráter do projeto socialista proposto, além de, ao final, uma análise de conjuntura da situação política e econômica do Brasil daquele momento. O capitalismo brasileiro é caracterizado por ter um "alto nível de desenvolvimento", marcado, no entanto, por profundas desigualdades regionais. Ressalte-se ainda que, segundo a avaliação, o capitalismo brasileiro teria se desenvolvido de "forma subordinada e dependente do capitalismo internacional, tanto na penetração do capital estrangeiro no país quanto na quase completa dependência científico-tecnológica". Um dos resultados desta dependência seria o endividamento financeiro e o controle de "setores fundamentais da economia nas mãos das multinacionais".[57]

Quanto às classes, nosso país seria caracterizado, cada vez mais, por uma estrutura de classes própria de uma sociedade capitalista, guardadas as peculiaridades do desenvolvimento desigual nas regiões. O alto grau de desenvolvimento do capitalismo gerou "uma poderosa classe burguesa", que teria, no decorrer da história, "incorporado e integrado" outros setores, tais como o industrial (1930), o latifundiário e financeiro (1950) e de comunicação e serviços, além do capital internacional monopolista (1964).[58] Ainda que possa haver "divergências e conflitos" entre os diferentes setores da

[57] Resoluções do 4º Encontro Nacional (1986). *Resoluções...*, cit., p. 247.
[58] Aqui se apresenta segundo os termos e critérios expressos na resolução.

burguesia, as resoluções apontam para o fato de que essa classe teria se mostrado capaz de "grande integração e unificação ideológica e política nos momentos de crise".

No campo das classes trabalhadoras, em que pesem o desenvolvimento do capitalismo e a expansão de uma "diversificada camada de assalariados urbanos e rurais", essas camadas não teriam ainda conseguido se "integrar e unificar de forma satisfatória". Apresenta-se a classe trabalhadora constituída por três grandes setores: "a classe média urbana e rural, os assalariados urbanos (com um setor que se destaca dos demais — a classe operária) e os assalariados do campo".[59]

A expressão "classe média" empregada refere-se a estratos heterogêneos que incluiriam desde produtores agrícolas individuais ou familiares, o micro e pequeno empresário comercial ou industrial, os trabalhadores autônomos de nível superior que trabalham para o Estado ou para empresas privadas, assim como aqueles que se empregam no setor de serviços e comunicação, as camadas de trabalhadores qualificados tecnicamente que alcançariam níveis salariais que os diferenciariam da massa operária. Esse setor teria em comum, apesar da heterogeneidade, o fato de sofrer uma opressão política e ideológica por parte da burguesia, ainda que de forma distinta daquela a que estão submetidas as massas assalariadas em geral.

Os assalariados urbanos, formados pelas ondas migratórias e de imigração estrangeira, assim como pela proletarização das camadas médias, seriam o setor que mais cresce no ritmo do desenvolvimento capitalista e com a diversificação própria desse desenvolvimento por meio dos setores de serviços, comunicação, bancos, construção civil, transporte etc. Dentre os assalariados, as resoluções destacam o operariado como setor estratégico nos seguintes termos:

> A classe operária, como fração estratégica desse setor e de todo o conjunto das classes trabalhadoras — pelo seu papel na produção e na reprodução para a acumulação

[59] Resoluções do 4º Encontro Nacional (1986), *cit.*, p. 247.

> de mais-valia, sustentáculo de todo o sistema capitalista —, também vem se expandindo, no sentido de que, hoje em dia, está presente, embora em grau diferenciado, em todo o território nacional.[60]

Os assalariados rurais são rapidamente apresentados como menos numerosos que seus equivalentes urbanos e submetidos, via de regra, a condições mais precárias de vida e trabalho. Destaca-se ainda que, dependendo da região e das condições de produção, essa camada pode ter um padrão de vida superior ao de alguns pequenos proprietários que sazonalmente se transformam em força de trabalho para produtores médios ou grandes.

Ao lado dessas classes, principalmente na realidade dos grandes centros urbanos, a formulação indica a presença de grandes setores de "marginalizados" formados pela não inserção no mercado de trabalho depois de sofrerem a expropriação rural, ou engrossados pelas levas de desempregados que cresciam nos últimos anos. Não se aprofunda a análise desses setores, apenas indicando que um dos destinos prováveis é a criminalidade, o tráfico de drogas, a prostituição e a violência de formas "antissociais" que acabariam atingindo as próprias camadas assalariadas e os setores inferiores das classes médias.[61]

O Estado brasileiro é apresentado desta forma pelas resoluções:

> O Estado brasileiro destes últimos anos do século XX é um Estado moderno, poderoso, aparelhado material e culturalmente; ramifica-se em ministérios, órgãos, repartições e instituições que detêm grande conhecimento concreto da realidade em seu benefício, vale dizer, em benefício da classe burguesa.[62]

---

[60] *Ibid.*, p. 248.
[61] *Ibid.*, p. 249.
[62] *Ibid.*

De forma sintética, as resoluções desenham o seguinte quadro:

> Como conclusão desta análise é possível dizer que o capitalismo no Brasil se desenvolve de maneira desigual e subordinada ao imperialismo, com uma burguesia e um Estado burguês modernos, organizados e aparelhados em luta contra uma classe trabalhadora em diferentes graus de organização: a classe média, de contornos ambíguos e híbridos, semiorganizada, e o proletariado urbano e rural em crescente organização, embora ainda frágil.[63]

É neste ponto das resoluções que se apresentam certos aspectos que servirão de alicerce para as formulações estratégicas que se seguirão. As resoluções afirmam que a burguesia e o Estado brasileiros não teriam "conseguido resolver as contradições fundamentais do desenvolvimento do conjunto da sociedade e, por isso, apelam para a força repressiva em situações de crise", assim como anunciam medidas paliativas e superficiais que visariam a acalmar ou cooptar os setores sociais que se mobilizavam no período. Entretanto, concluem as resoluções:

> A superação definitiva da exploração e da opressão sobre o povo brasileiro não se dará com simples reformas superficiais e paliativas, mas sim com a ruptura radical contra a ordem burguesa e a construção de uma sociedade sem classes, igualitária, que, por meio da socialização dos principais meios de produção, vise a abundância material para atender às necessidades materiais, sociais e culturais de todos e de cada um de seus membros, ou seja, a construção do socialismo.[64]

Constatando mais uma vez que não haveria condições imediatas para esse salto, por não estar "colocada para o conjunto da classe trabalhadora a consciência dessa necessidade", o texto afirma que o desenvolvimento do capitalismo,

---

[63] *Ibid.*, p. 151.
[64] *Ibid.*

das classes e da luta entre essas classes permitiria já um "acúmulo de forças" no sentido de ampliar os espaços democráticos e as conquistas populares, que seriam uma espécie de "ponte" e de caminhos que poderiam conduzir a esta meta estratégica socialista.

Notem que se retoma aqui o conceito de "acúmulo de forças" como tarefa imediata, mas enfatiza-se ainda o objetivo estratégico socialista. Outro aspecto que se deve destacar é que o próprio texto afirma existir uma distância entre a percepção consciente da necessidade desse objetivo estratégico socialista por parte daqueles que agora compõem o partido e a consciência do "conjunto da classe".

Este elemento abre a possibilidade de uma reflexão sobre um dos aspectos do movimento da consciência. Bourdieu (1998) faz uma curiosa distinção entre aquilo que é "dizível" ou "indizível" no campo político. Para o sociólogo francês:

> A fronteira entre o que é politicamente dizível ou indizível, pensável ou impensável para uma classe de profanos determina-se na relação entre o interesse que exprime esta classe e a capacidade de expressão desses interesses que sua posição nas relações de produção cultural e, por este modo, política, lhe assegura.[65]

A expressão "classes profanas" é utilizada por Bourdieu para identificar a diferença entre aqueles "profissionais" que teriam o monopólio do dizer político e aqueles "cidadãos comuns, reduzidos ao estatuto de consumidores" deste bem simbólico. O que nos chama a atenção é que a classe que se moveu concretamente em sua ação prática contra as manifestações da ordem do capital, tornando possível que essa ação se expresse em um partido que agora formula suas estratégias, separa-se agora de "seus formuladores", que chegam a "necessidades" que ela própria ainda não coloca para si. São duas as possibilidades de interpretação desse fato. Primeiro, que é verdade que, embora mobilizada pelas lutas

[65] BOURDIEU, P. *O poder simbólico, cit.*, p. 165.

sociais e mesmo chegando à constatação da necessidade da luta e da organização política, essa classe não alcança imediatamente a necessidade de uma ruptura revolucionária, da mesma forma que o setor de vanguarda tem como tarefa essencial produzir as condições em que seja possível uma correlação de forças mais favorável para ações mais decisivas nesse sentido. No entanto, a consciência da classe está, neste momento, livre da práxis, moldando-se por aquilo que afirma sua expressão política, e pode tomar como sua a consciência deste setor.

A poderosa identidade que está se formando processa-se em parte por aquilo que a classe projeta na liderança, ou, no caso, na organização que ocupa seu lugar, mas esse é o mesmo processo pelo qual essa classe passa a assumir como sua a consciência de sua vanguarda. Há uma homologia clara entre o processo que aqui se verifica e o mecanismo freudo/kleiniano de identidade projetiva/introjetiva. Ao projetar seu ideal de *Ego* para o objeto externo, abre-se a possibilidade de substituir esse ideal pelo objeto, o que permite, aliás, a identidade horizontal no grupo como foi analisado. Desse modo, quando a liderança identifica a ausência de consciência da necessidade de ruptura socialista na consciência imediata do "conjunto" da classe, de certa forma essa vanguarda cria e reproduz tal ausência na consciência que ajuda a formar. Em outras palavras, molda a classe perpetuando essa ausência. A "fronteira do dizível e não dizível", nos termos de Bourdieu, não existe como dado empírico, mas é produto da relação entre os interesses e a forma simbólica em que são expressos. É possível supor que, pelo mecanismo descrito, esse universo simbólico volte à fonte dos interesses e o molde numa expressão que transforma em "silêncio" parte dos potenciais interesses originais.

Bourdieu (1998), ao descrever a dinâmica do campo político, afirma que:

> O campo político é, pois, o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência pelos profanos ou, melhor, pelo monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade

> dos profanos. O porta-voz apropria-se não só da palavra do grupo dos profanos, quer dizer, na maioria dos casos, do seu silêncio, mas também da força desse mesmo grupo, para cuja produção ele contribuiu ao prestar-lhe uma palavra reconhecida como legítima no campo político.[66]

Quando encontramos nas resoluções que é necessário criar um partido político, de trabalhadores, anticapitalista e com um horizonte socialista, podemos supor que esses valores também não estavam imediatamente "colocados para a consciência do conjunto da classe trabalhadora". Mas o fato de serem afirmados pela liderança que se apropria da força do grupo, no caso de uma organização que expressa a força de uma classe, faz com que essa classe assuma como seus esses valores. Esse fato já é o resultado de uma "concorrência", de fato um equilíbrio de forças no interior do qual a liderança conquistou as consciências dos trabalhadores contra a influência do senso comum, da força inercial das relações dominantes convertidas em ideias.

Na medida em que a vanguarda constrói o "acúmulo de forças" pela constatação objetiva da ausência, para o conjunto da classe, da consciência da necessidade da ruptura socialista, impõe esse elemento à consciência da classe que se forma. A questão é: por que alguns dos elementos estão colocados, sendo, portanto, dizíveis para a classe ou em seu nome, e outros não?

Evidente que a ação da vanguarda não é o único fator, existe de fato uma correlação de forças, um grau de organização, um poder do inimigo materializado em recursos e instrumentos de domínio que podem e devem indicar objetivamente o ritmo da construção das táticas e da estratégia; porém, como se verá a seguir a política do "acúmulo de forças" acabará por moldar um comportamento de classe para ações táticas cada vez mais distantes do objetivo estratégico. No entanto, isso ainda não estava colocado nesse momento, a não

[66] *Ibid.*, p. 185.

ser como um germe em desenvolvimento. Naquele instante, o núcleo essencial da estratégia, a meta socialista e a necessidade de uma ruptura ainda são afirmados, mesmo que essa afirmação venha combinada à constatação de que não é "pensável" pelo conjunto do bloco social que o partido representa. Veremos que na sequência o campo do "não dizível" vai crescer e roubar espaço da substância estratégica da proposta. Em um primeiro momento, trata-se de uma conjuntura e uma correlação de forças que não permitem fixar para a classe imediatamente o objetivo; depois, tratar-se-á de moldar o propósito pelos limites do "pensável".

A parte essencial do 4º Encontro (1986), na perspectiva de delinear a visão do PT sobre a meta socialista, encontra-se no item II das resoluções políticas e diz respeito a uma reflexão sobre as "perspectivas de transformações em direção ao socialismo". O texto inicia por uma afirmação de suma importância que, paradoxalmente, foi desde sempre adiada em sua efetiva execução. Afirma-se que a definição das perspectivas e de um projeto socialista deveria ser construída a partir de três vertentes: um estudo sistemático da formação social brasileira, em suas dimensões histórica, social, econômica, cultural, política e institucional; uma reflexão teórica sobre a realidade concreta do país e dos movimentos sociais, com destaque para os movimentos populares, sindicais e político-partidários; e, por último, um estudo das experiências socialistas e lutas sociais no mundo, cotejando suas perspectivas e experiências com a prática concreta de construção de uma alternativa brasileira.

Essa tarefa inadiável foi protelada ao infinito, mas rudimentos de sua construção foram adiantados, notadamente nas resoluções do 3º ao 5º Encontro Nacional. No caso específico do 4º Encontro, inicia-se a reflexão sobre os caminhos para o socialismo com a afirmação da especificidade da experiência brasileira, destacando-se, mais uma vez, que no atual estágio "a classe trabalhadora tem ainda pela frente um

longo e dificultoso processo de acumulação de forças e fortalecimento de sua organização".[67]

Aqui o texto aprofunda um pouco mais precisamente o que seria esse "acúmulo de forças". Destaca-se que seria necessário um processo no qual fosse possível unificar os diferentes setores e frações das classes trabalhadoras em torno de um projeto histórico comum levando em conta tanto as especificidades que naquele momento separariam cada setor da classe quanto os objetivos finais, ou seja, a construção do socialismo. O alvo principal dessa ação aparece aqui como um esforço no sentido de conquistar os setores médios, a pequena burguesia urbana e rural. Isto só seria possível se fosse assegurado a estes setores que uma "radical transformação da sociedade rumo ao socialismo" não seria uma ameaça a seus "limitados meios de produção".

A forma da resolução parece, então, indicar que a preocupação com o fato de a consciência da necessidade de uma ruptura socialista não estar colocada para a "totalidade da classe" diz respeito a outras classes, mais precisamente à pequena burguesia urbana e rural. O mistério se desvanece se lembrarmos que a expressão "classes trabalhadoras", segundo as resoluções, indica na verdade um "bloco social", e não propriamente uma classe. Nesse bloco estariam presentes os trabalhadores assalariados, mas também setores que vivem de "seu" trabalho, porém não da "venda" de sua força de trabalho. Não por acaso o parágrafo seguinte das resoluções aborda um dos temas mais polêmicos da história do partido: as alianças.

As alianças, nesse momento, são vistas como movimentos necessários na busca da citada unificação dos diferentes setores do bloco social que formaria as "classes trabalhadoras", pois cada um deles sustentaria interesses e valores legítimos que conformariam um "conjunto heterogêneo de forças políticas e sociais" que, ao final, constituem "a classe". De acordo com o que expusemos anteriormente neste mesmo estudo, não haveria contradição em entender que classes, de fato distintas quanto à propriedade ou não de meios

[67] Resoluções do 4º Encontro Nacional, *cit.*, p. 252.

de produção, possam em certas condições históricas conformar "uma" classe contra a opressão e as condições reais de produção e reprodução da vida sob o capital. Essa aproximação fica ainda mais evidente a seguir, quando o texto apresenta um claro limite à extensão dessas alianças:

> Por outro lado, é impossível supor alianças estratégicas com a burguesia e com as forças políticas que sustentam a dominação e a hegemonia da classe burguesa e a perpetuação do sistema capitalista.[68]

Ressalvando que em "determinadas conjunturas" poder-se-ia tornar "imprescindível fazer acordos restritos e limitados em torno de pontos definidos, concretos e objetivos" com forças não socialistas, o texto defende enfaticamente que "é necessário abandonar de vez a ilusão de que seja possível manter uma tática antagônica à estratégia, ou de que, com palavras e discursos hábeis, seja viável enganar momentaneamente as forças sociais e políticas contrárias ao socialismo".[69]

Podemos supor, desse modo, que o acúmulo de forças, nesse momento, era visto como uma tática que visava a consolidar o bloco social dos trabalhadores, principalmente no sentido de atrair, ou não assustar, os chamados setores médios de pequenos proprietários ou profissionais com remuneração que os diferenciasse das condições imediatas de vida do conjunto dos assalariados. Quanto à questão da consciência e do projeto afirmado, parece-nos que a ênfase do projeto socialista, descrito em termos que poderíamos chamar de "ortodoxos" ou "clássicos" (chegar ao poder de Estado, socializar os meios de produção, construir uma sociedade sem classes etc.), indicaria que a meta socialista e revolucionária estaria colocada para os assalariados, mas não para estes setores médios, daí a afirmação de que não estaria colocada para a "totalidade da classe".

---

[68] *Ibid.*, p. 253.
[69] *Ibid.*

Veremos mais adiante como esta mesma estrutura conceitual evoluirá de forma que sua substância se converterá em algo muito distinto do que aqui se vê.

A necessidade do "acúmulo de forças" e a consequente política de alianças justificar-se-iam, segundo as resoluções, pela própria caracterização da formação social brasileira descrita na primeira parte do texto. Essa base material condicionaria, também, os primeiros momentos da construção do socialismo. O caráter e a forma do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, notadamente sua heterogeneidade, não autorizariam uma "imediata" substituição da propriedade privada pela propriedade socializada, tornando impossível uma passagem igualmente imediata para uma "completa organização planificada da economia". No caso da grande propriedade, dos monopólios capitalistas nacionais e estrangeiros, seria possível um certo grau de socialização e estatização, mas o mesmo não deveria ocorrer com outras formas de propriedade, como a pequena propriedade e a propriedade familiar. O texto da resolução alerta que:

> As leis econômicas em ação numa determinada sociedade não podem ser extintas ou modificadas por decretos, mesmo quando esses decretos tenham um considerável respaldo político de massas, como demonstrou a experiência de construção dos países socialistas.[70]

A imediata e completa socialização e o estabelecimento de uma economia planejada seriam um erro político e econômico, segundo a opinião expressa no texto. Político, pois poderia levar ao rompimento do bloco de alianças com os setores da pequena burguesia urbana e rural; mas igualmente econômico, uma vez que a total centralização da economia contribuiria para a "burocratização" e, em médio prazo, poderia conduzir a "economia à estagnação criando desequilíbrios entre a produção e o consumo e entre os diversos ramos produtivos".

[70] *Ibid.*, p. 254.

A saída proposta é que, em um primeiro momento, deveriam coexistir formas diferenciadas de propriedade (estatais, coletivas e individuais) que deveriam "cooperar" para o sucesso de algumas operações produtivas ou de circulação. No lugar da "plena planificação" ainda sobreviveria uma "adequada combinação entre a planificação e a economia de mercado". Concluem enfaticamente os formuladores:

> Nesse sentido, é preciso combater a imagem de que o mercado desaparece no dia seguinte em que os trabalhadores estiverem no poder. Enquanto a produção social for limitada, enquanto essa limitação obrigar que continue vigorando o ganho segundo o trabalho e não conforme as necessidades, isso significa que os trabalhadores continuarão tendo que trabalhar como uma obrigação de sobrevivência e significará que a sociedade ainda não pode livrar-se do mercado.[71]

Como observamos, há no corpo da formulação uma referência direta ao clássico argumento de Marx sobre as chamadas primeira fase e fase avançada do comunismo. No entanto, nos parece que a conclusão — "a impossibilidade de se livrar do mercado" — é bastante polêmica. Façamos, então, um breve parêntese para examinar um pouco mais cuidadosamente essa afirmação.

Em *O capital*, Marx dirá o seguinte:

> Suponhamos, finalmente, só para variar, uma sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social (...). Uma parte deste produto é utilizada como novo meio de produção. Continua sendo social. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade. Tem, portanto, de ser distribuída entre eles. O modo desta distribuição variará com a organização produtiva da sociedade e com o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Apenas para fazer um

[71] *Ibid.*, p. 255.

> paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a participação de cada produtor nos bens de consumo se determina pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diversas funções do trabalho para as diversas necessidades. Além disso, o tempo de trabalho serve para medir a participação individual dos produtos do trabalho comunitário e sua cota pessoal na parte do produto global destinada ao consumo.[72]

Sabemos, desse modo, que em uma sociedade na qual se iniciou a transição socialista, que trabalha em meios de produção que são comuns, a divisão social do trabalho sofre uma transformação substancial, ou seja, cada parte compõe o conjunto do trabalho global, "conscientemente, como força de trabalho social". Depois de deduzida a parte do trabalho social total que deve repor e garantir a reprodução dos meios de produção, o que resta deve chegar até os produtores para servir de meios de consumo, e, nesse sentido, deverá ocorrer uma "distribuição". Marx afirmará que a forma dessa distribuição irá variar de acordo com a forma histórica e com a organização produtiva na qual ela se insere. Como se trata de uma sociedade em transição, em outro texto Marx sustentará que não se trata de uma "sociedade comunista que se desenvolveu sobre uma base que lhe é própria, mas de uma que acaba de sair precisamente da sociedade capitalista";[73] existem permanências e rupturas no seio da superação dialética das velhas formas em direção às novas.

Entretanto, é necessário todo o cuidado para diferenciar as rupturas e as continuidades. A comparação com a sociedade de mercadorias é somente isto, uma comparação, um "paralelo". O risco da analogia é imaginar que ainda estaríamos falando de uma sociedade produtora de "mercadorias" quando, na verdade, não se trata disso, mas somente de uma analogia que nos permitiria identificar um elemento dessa forma social

---

[72] MARX, K. *O capital*, *cit.*, v. 1, livro 1, cap. 1, item 4, p. 87-88.
[73] *Id. Crítica ao programa de Gotha* [1875], *cit.*, v. 2 p. 213.

que sobrevive ainda na nova forma. Esse elemento é o critério da equivalência entre a quantidade de trabalho oferecida e sua expressão em um conjunto de bens de consumo retirados do produto global do trabalho social. O critério aqui ainda é o "valor", quantidade de trabalho humano abstrato socialmente necessário; no entanto, por mais paradoxal que possa parecer, nem o trabalho, nem o produto do trabalho continuam sendo mercadorias, portanto sua distribuição não assume a forma histórica de "mercado".

Aqui, também, é essencial entender os conceitos marxianos dentro de seu próprio movimento, e não como categorias estáticas. Trata-se não de um, mas de dois momentos: primeiro da diferença entre a forma anterior, uma sociedade produtora de mercadorias; em seguida, da passagem de uma primeira fase desta nova sociedade (comumente chamada de socialista ou primeira fase da sociedade comunista) para um segundo momento, que caracterizaria uma sociedade sem classes e sem Estado, a livre associação dos produtores, o comunismo. Na primeira ainda há a sobrevivência do critério de equivalência pela quantidade de trabalho oferecido e somente na segunda o critério poderá ser de acordo com a necessidade.

Entretanto, tanto uma como outra já são expressões de uma superação em relação à sociedade das mercadorias. Mas exatamente em que consiste essa superação, uma vez que o critério do valor ainda sobrevive em um primeiro momento? Vejamos nas palavras de Marx, em um texto de 1875:

> No seio de uma sociedade coletivista, baseada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; o trabalho invertido nos produtos não se apresenta aqui, tampouco, como valor destes produtos, como uma qualidade material, por eles possuída, pois aqui, em oposição ao que sucede na sociedade capitalista, os trabalhos individuais já não constituem parte integrante do trabalho em comum através de um rodeio, mas diretamente.[74]

[74] *Ibid.*

O "rodeio" ao qual se refere o autor é a forma mercadoria, que esconde a relação entre os produtores atrás da relação entre os produtos de seus trabalhos na forma mercantil. Ocorre somente uma realocação dos produtos sociais entre as partes individuais, sem que, em nenhum momento, seja necessária uma relação mercantil. Devido a uma série de fatores, esse produto social ainda não poderia imediatamente ser distribuído pelo critério da "necessidade", mas entre esses fatores não está a sobrevivência de outras formas de propriedade. Ao contrário, a transformação dos meios de produção em propriedade comum é a condição *sine qua non* para que possamos falar que se iniciou a transição. As circunstâncias para que seja possível a passagem para a distribuição de acordo com a necessidade seriam, fundamentalmente: o desenvolvimento das forças produtivas até a abundância; a superação de uma divisão hierárquica do trabalho e a "escravizante subordinação dos indivíduos" a essa divisão; o desenvolvimento de todas as condições sociais que permitiriam ao trabalho deixar de ser um simples "meio de vida" para transformar-se na primeira necessidade da existência, entre elas a superação do antagonismo entre trabalho intelectual e trabalho manual; e, finalmente, mas não menos importante, o desenvolvimento dos indivíduos em todos os sentidos, fator que é, dialeticamente, tanto condição como produto desse processo entendido como totalidade.

Em um primeiro momento, diz Marx, o produtor recebe da sociedade tanto quanto deu em trabalho, "a mesma quantidade de trabalho que deu à sociedade sob uma forma, recebe-a desta sob outra forma diferente". Em um segundo momento, independentemente da quantidade de trabalho, cada um poderia tirar da produção social tanto quanto fosse necessário à reprodução e à fruição. É evidente que, para tanto, as condições anteriormente citadas tenham já que constituir uma condição material, pois não é possível o critério de distribuição, assim como a norma jurídica, colocar-se acima

do estágio material e cultural de determinada sociedade.[75] Mas, se persistem o critério do valor e uma certa forma de distribuição dos produtos segundo esse critério de equivalência, não seria o mesmo que dizer que o mercado sobrevive? Parece-nos que não. Vejamos como na sequência Marx explicita claramente essa questão:

> A distribuição dos meios de consumo é, em cada momento, um corolário da distribuição das próprias condições de produção. E esta é uma característica do modo de produção. Por exemplo, o modo capitalista de produção repousa no fato de que as condições materiais de produção são entregues aos que não trabalham sob a forma de propriedade do capital e propriedade do solo, enquanto que a massa é proprietária apenas da condição pessoal da produção, a força de trabalho. Distribuídos deste modo os elementos de produção, a atual distribuição dos meios de consumo é uma consequência natural. Se as condições materiais fossem propriedade coletiva dos próprios operários, isto determinaria, por si só, uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual.[76]

Parece ficar evidente que para Marx a "forma de intercâmbio (*Verkehr*) é condicionada pela produção".[77] O autor utilizava o termo *Verkehr* de modo bem amplo, querendo significar tanto formas de intercâmbio (*Verkehrsform*) quanto as condições e relações que tornavam possível tal intercâmbio (*Verkehrsverhältnisse*). Para Marx, a mudança nas formas de propriedade e, daí, as mudanças nas relações sociais de produção deveriam alterar o intercâmbio entre os seres humanos e os produtos de seu trabalho.

---

[75] "O direito não pode nunca ser superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado" (Marx, [1875], p. 214).

[76] MARX, K. *Crítica ao programa de Gotha* [1875], *cit.*, p. 215.

[77] *Id. A ideologia alemã*, *cit.*, p. 19. Ver também, sobre o termo *Verkehr*, a nota 1 na edição brasileira da Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 28.

Isso significa que, na forma como foi apresentada a equação nas resoluções, existem algumas permanências a mais e algumas rupturas a menos. Certas formas de propriedade sobrevivem, mercadorias sobrevivem e, como não poderia deixar de ser, o mercado sobrevive! Podemos supor uma transição histórica em que isso possa de fato ocorrer, mas não seria aconselhável explicá-la pela dinâmica de superação da primeira etapa do comunismo para sua etapa avançada, pois, de fato, trata-se de uma transição anterior à primeira etapa, ou momento socialista, o que poderíamos chamar de "transição para a transição". O mercado sobrevive não porque não se podem "abolir leis econômicas por decreto", não porque o trabalho ainda não se converteu na primeira necessidade da existência e deixou de ser um meio de vida, não porque a economia entraria em estagnação e haveria um desequilíbrio entre produção e consumo, mas simplesmente porque os meios de produção ainda não são plenamente de propriedade comum do conjunto dos produtores. Não é porque não teríamos passado do socialismo ao comunismo, como parece indicar a resolução, mas porque ainda não teríamos saído da sociedade produtora de mercadorias.

Não se trata de uma imprecisão conceitual da formulação. Parece que esbarramos em algo um pouco maior. A necessidade de conformar um bloco que inclui setores "proprietários", ainda que vivam de seu trabalho, nos leva à indispensabilidade de encontrar no projeto histórico fixado um lugar para eles, daí a afirmação de formas mistas de propriedade entre as quais ainda sobrevivam formas de propriedade privada. Como o modo de distribuição é parte da totalidade de uma certa sociabilidade diretamente ligada às formas de propriedade, e não apenas um critério de opção técnica, eis que "a sociedade ainda não pode se ver livre do mercado" porque não se livrou da propriedade privada de parte dos meios de produção.

O "algo maior" em que esbarramos não se resolve na análise da resolução sobre a perspectiva de sociedade futura, pois nos remete à análise das experiências de transição socialista e à forma como conseguiram ou não ir de fato além

do sociometabolismo do capital (Mészáros, 2002). Não se trata apenas de um problema aberto ao futuro, como pode parecer, mas uma leitura que irá definir os contornos mais gerais dentro dos quais será construído um determinado futuro. Estamos diante do primeiro elemento que formará um dos exemplos mais nítidos de algo que o novo partido queria superar, mas que acabou por reproduzir: a teoria da etapa nacional e democrática no rumo de uma revolução socialista.

Temos que aguardar, no entanto, o movimento próprio das resoluções a nos conduzir até outros elementos que comporão essa problemática para que possamos analisá-los, e para isso é necessário caminharmos para o 5º Encontro Nacional.[78]

6.3. O 5º Encontro e a definição da Estratégia Democrática Popular

O PT rejeita a formulação
de uma alternativa nacional e democrática,
que o PCB defendeu durante décadas,
e coloca claramente a questão do socialismo.
Resoluções do 5º Encontro Nacional (1987)

A nova carne é comida com os velhos garfos.
Bertold Brecht[79]

O 5º Encontro ocorreu em dezembro de 1987, ano de grandes mobilizações sociais, mas, ao mesmo tempo, ano que marca o início de uma inflexão profunda na dinâmica da luta

[78] Ainda nas resoluções do 4º Encontro, diante do que foi exposto sobre o caráter do socialismo a ser construído, há uma compreensível ênfase na formação e divulgação de certas "ideias e valores", assim como na defesa da forma "democrática" desse socialismo. Nos termos do 4º Encontro, entretanto, essa forma democrática é peremptoriamente qualificada nos seguintes termos: "A democracia, no socialismo, deve ser entendida como socialização dos meios de produção e também dos mecanismos de poder entre os trabalhadores" (*Resoluções, cit.*, p. 256).

[79] BRECHT, B. "As novas eras". *Poemas, 1913-1956.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

de classes. Nesse ano fracassa uma tentativa de greve geral, e o movimento sindical, desde o início a base fundamental do novo partido, inicia um longo momento de recuo e defensiva.

Até então, como analisa Gennari (1999), o movimento sindical partia de um estilo baseado no tripé agitação, mobilização e negociação. A partir de 1985, esse estilo começa a encontrar uma resistência muito mais profunda do capital, cujo ápice é a greve da GM em São Caetano (SP). A gerência mundial da transnacional chegou a afirmar, à época, que preferia deixar o país a ceder às exigências dos trabalhadores que ocupavam a fábrica. Diante desse quadro, o movimento sindical tentava formas "inovadoras" de evitar o impasse ("operação vaca brava" e outras). Paralelamente se iniciava um decisivo processo de reestruturação produtiva acompanhado de uma política de recursos humanos que tinha por principal objetivo quebrar o poder de mobilização dos sindicatos na base mesmo da produção, enquanto a tomada de organizações sindicais fazia com que a maior parte dos militantes estivesse agora fora dos locais de trabalho.[80]

[80] "Até o final de 1985, era grande o número de greves, e as oposições sindicais continuavam ganhando sindicatos graças a um certo grau de organização de base, ao despreparo dos velhos pelegos e dos próprios empresários. Ainda assim, o sindicato entendido como trabalhador organizado nos locais de trabalho estava sendo substituído pela máquina sindical ou pelos diretores combativos que, no máximo, chegavam a desenvolver o trabalho de agitação nas portas das fábricas. Coincidentemente, à progressiva diminuição do número de militantes correspondia o aumento da potência dos carros de som e da tiragem de informativos de todos os tipos. A solução dos conflitos e das situações de descontentamento no interior das empresas começava a não trilhar o caminho da ação direta assumida pelos trabalhadores (...) Entre 1985 e 1986, nas pequenas e grandes empresas, assistimos a uma verdadeira caçada aos militantes. Aproveitando o enfraquecimento das organizações de base em função da saída de suas principais lideranças, que agora dedicavam-se ao trabalho de representação no interior das máquinas sindicais, os patrões demitiram sistematicamente dirigentes sindicais, cipeiros, membros de Comissão de Fábrica e delegados, apesar do reconhecimento legal de sua estabilidade no emprego. Do ponto de vista empresarial, a restauração de seu poder e a construção de novas relações no ambiente fabril passavam necessariamente pela destruição dos

No plano político mais geral, desenvolvia-se a luta contra a prorrogação do mandato do então presidente José Sarney para 5 anos, que de fato se deu em abril de 1988. Ao lado dessas lutas políticas, podia-se ver uma clara mobilização contra a política econômica do FMI, identificado como grande vilão causador da dívida externa e das consequências perversas para a qualidade de vida dos setores assalariados.[81] Como se observa, vivíamos um momento muito particular no qual a expressão política da classe, e com ela seu partido, alcançavam pontos de grande maturidade, ao mesmo tempo em que sua base iniciava um processo crescente de crise e defensiva.

Internamente o PT vivia um momento de definição no qual consolidava-se uma força majoritária, agora organizada como tendência nacional, que abria uma clara ação ofensiva contra outras correntes que acusava de agir apenas "taticamente" dentro do PT. José Dirceu, no Encontro Estadual de São Paulo, fez o famoso discurso sobre as "duas camisetas", querendo indicar que alguns militantes escondiam, na verdade, outro partido por debaixo da camisa do PT. Em benefício da verdade, algumas tendências de fato trabalhavam com uma lógica muito próxima à da facção, como, diga-se de passagem, era aceito pelos documentos partidários. Tratava-se claramente do momento em que a organização superava seu "juramento", nos termos de Sartre, na direção de uma organização que exigia a unidade interna contra ameaças que partiam do interior do próprio grupo, corporificada na metáfora das "duas camisas". A "fraternidade-terror" se aproximava, e com ela se

---

elementos que pudessem proporcionar o fortalecimento da resistência coletiva e a consequente retomada das lutas" (GENNARI, E. "O movimento operário sindical no Brasil: uma panorâmica dos últimos 15 anos". *Sindicato e organização de base*. São Paulo: CPV, 1999, p. 86-87 e 93-94).

[81] "Coerente com sua postura de oposição à Nova República e de combate à ação do imperialismo, o PT defende a ruptura com o FMI e se pronuncia contra o pagamento da dívida externa" (5º Encontro. *Resoluções*, *cit.*, p. 307). Às greves gerais desse período, fundamentalmente dirigidas pela CUT, apontavam, via de regra, contra a política econômica do governo e contra a submissão aos mandamentos do FMI.

exigia uma disciplina regimental que só poderia ser assegurada pela elaboração de um programa estratégico e tático. Apesar de a base para tanto já estar lançada pelos 3º e 4º Encontros, é no 5º Encontro Nacional que esse programa ganha sua forma mais acabada.

O 5º Encontro foi marcado pela clara tentativa de dar forma mais definitiva à organização, daí ser um encontro que procurou equacionar os problemas do plano estratégico, apresentou um documento sobre a organização partidária, uma resolução sobre o movimento sindical, outra sobre a relação com os movimentos populares, além de uma resolução sobre o funcionamento das tendências internas. Não bastava mais ao novo partido construir sua identidade por contraste com as forças externas a ele; era, agora, necessário acertar as contas internamente.

A parte das resoluções relativas ao "objetivo estratégico" socialista se inicia realizando uma diferenciação por demais significativa entre as tarefas relacionadas à "tomada do poder político" e à efetiva "construção do socialismo" sob as condições deixadas pelo capitalismo, ou seja, a primeira referente à "conquista" e a segunda, à "construção" do socialismo. Nos termos das resoluções, essa conquista assumia uma forma claramente anticapitalista e supunha uma "ruptura", uma "mudança política radical". Vejamos:

> Para extinguir o capitalismo e iniciar a construção da sociedade socialista, é necessário, em primeiro lugar, uma mudança política radical; os trabalhadores precisam transformar-se em classe hegemônica e dominante no poder de Estado, acabando com o domínio político exercido pela burguesia. Não há qualquer exemplo histórico de uma classe que tenha transformado a sociedade sem colocar o poder político — Estado — a seu serviço.[82]

Essa bombástica formulação — reputamos mesmo uma das mais importantes de toda a história do partido — pode,

[82] 5º Encontro Nacional (1987). *Resoluções...*, *cit.*, p. 312.

aparentemente, apresentar-se como contraditória em relação às afirmações anteriores sobre a diferença entre "tomar" e "construir" o poder. No entanto, ela diz respeito a um momento considerado necessário entre os dois processos. Os formuladores continuam acreditando que no seio da sociedade capitalista se gestariam "formas embrionárias de poder proletário", tais como "cooperativas, compras comunitárias, comunidades locais, conselhos populares" (exemplos das próprias resoluções), que seriam "escolas de auto-organização" e que prepariam as bases para um socialismo "efetivamente democrático, em que o poder seja exercido pelos próprios trabalhadores e não em seu nome".[83]

No entanto, o texto alerta para o fato de que o simples desenvolvimento das "experiências de poder proletário" não levaria necessariamente a uma superação do capitalismo, até porque o seu desenvolvimento provocaria uma resistência da burguesia, que agiria no intuito de manter sua dominação política, econômica, ideológica. Essas formas embrionárias são vistas como táticas que permitiriam às forças revolucionárias disputar as massas e retirá-las da "influência da burguesia", preparando-as para a "conquista do poder". É nesse sentido que continuam as resoluções:

> (...) é preciso distinguir as atividades que partem da situação existente em cada momento e procuram fazer com que os trabalhadores tomem consciência da necessidade de conquista do poder das atividades que se destinam à conquista do próprio poder.[84]

Temos que contextualizar essas afirmações por aquilo que dissemos acima, ou seja, não se trata simplesmente de uma afirmação, mas contra quem isso é afirmado naquele momento. Podemos dizer que, até este ponto, as formulações representavam um esforço de constituição de uma identidade que buscava contrastar com algo localizado fora do grupo (por

[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*, p. 313.

exemplo, os políticos progressistas do PMDB, os partidos comunistas, os sindicalistas ligados à velha estrutura sindical, a política tradicional ou populista etc.), mas agora essa diferenciação se dirige para um foco interno: aqueles que defendiam à época que o partido deveria assumir uma linha revolucionária e que viam com certa desconfiança a política do "acúmulo de forças", identificada como uma linha "reformista". Trata-se, agora, de uma disputa entre "companheiros". Isso fica claro na seguinte passagem:

> Muitos companheiros não fazem esta distinção [entre as atividades ligadas ao acúmulo de forças e aquelas destinadas propriamente à conquista do poder], não compreendem o processo de mediação que deve existir entre o momento atual, por exemplo, em que grandes massas da população ainda não se convenceram de que é preciso acabar com o domínio político da burguesia, e o momento em que a situação se inverte e se torna possível colocar na ordem do dia a conquista imediata do poder. Dessa forma, seu discurso, pretensamente revolucionário, não é entendido pela população e pelos trabalhadores e, em vez de contribuir para a organização e a luta no sentido da conquista do poder e da construção socialista, a desorganizam e a transformam na luta de pequenos grupos conscientes vanguardistas.[85]

Como vemos, reapresenta-se aqui o mecanismo por nós estudado da apropriação do silêncio dos "profanos", só que agora utilizado como argumento contra outro setor do grupo. Os formuladores, que nesse momento são do subgrupo majoritário, se ancoram no fato de a necessidade da ruptura não estar "colocada para a totalidade da classe" — aqui aparecendo nos termos "população" ou "trabalhadores" —, para defender a alternativa do acúmulo de forças contra uma suposta proposta "vanguardista". É significativo que essa alternativa seja identificada aqui pelo termo "pequenos

[85] *Ibid.*

grupos", se lembrarmos que havia uma clara disputa contra uma prática considerada de fração.

Independentemente de quem teria ou não razão em sua avaliação, o fato é que as formulações têm agora que equacionar uma divergência, se não ainda de fundo, pelo menos de forma e ritmo das ações táticas. Essa divergência ainda se enquadrava num certo consenso, ou seja, quanto ao objetivo estratégico socialista.[86] A base da formulação de uma diferenciação entre os "momentos" de acúmulo e ruptura se explica no contexto da disputa interna.

Aqueles que defendiam uma "via revolucionária para a conquista do poder", segundo os formuladores, estariam contrapondo mecanicamente essa alternativa à tática do acúmulo de forças aplicada pelos "movimentos sociais que lutam por reformas"; nesse caso, o movimento popular e sindical, como sabemos a base mais essencial do partido. Tornava-se fundamental, diante da "pressão da militância", que as resoluções programáticas dessem conta, então, de equacionar a ação tática nos movimentos ao objetivo estratégico.

Sabemos desde Clausewitz que não basta ter um "objetivo estratégico" para se ter uma estratégia, pois a estratégia é a maneira de combinar os diferentes passos táticos com a finalidade de alcançar o objetivo. Trata-se, pois, da mediação que deve ligar as diferentes ações particulares ao corpo de um plano geral dirigido conscientemente ao objetivo. No caso presente, o desafio era manter o objetivo estratégico com a radicalidade de uma ruptura que visa "extinguir o capitalismo e iniciar a construção da sociedade socialista", ao mesmo tempo em que seja mantido o princípio fundante de uma "construção" baseada nas formas embrionárias presentes

---

[86] "A conquista do socialismo e a construção de uma sociedade socialista no Brasil são os principais objetivos estratégicos do PT. Isso parece ser consenso, tanto em vista das resoluções aprovadas nas convenções nacionais quanto da crescente pressão da militância para que definamos o tipo de socialismo que queremos e estabeleçamos as relações correspondentes entre nossa luta do dia a dia e a luta mais geral pelo socialismo" (*Resoluções...*, *cit.*, p. 312).

nas lutas do dia a dia. A crítica da força majoritária àqueles identificados como "vanguardistas" seria então que:

> Reforma e revolução são consideradas por eles[87] como termos e práticas antagônicos. Entretanto, nenhum país que tenha feito revolução deixou de combinar essas lutas, dando maior ênfase a uma ou a outra de acordo com a situação política concreta. A luta por reformas só se torna um erro quando ela acaba em si mesma. No entanto, quando ela serve para a educação das massas, através da própria experiência de luta, quando ela serve para demonstrar às grandes massas do povo que a consolidação, mesmo das reformas conquistadas, só é possível quando os trabalhadores estabelecem seu próprio poder, então ela serve à luta pelas transformações sociais e deve ser combinada com esta.[88]

Em um momento no qual manter a unidade do partido é importante, ao mesmo tempo em que essa unidade é alcançada mais eficientemente por um processo de consolidação de uma determinada estratégia, que se define, em certa medida, contra parte do grupo mesmo, veremos esforços em unificar pela reafirmação dos objetivos e aplainar as divergências sobre os momentos táticos, como que ao dizer que é possível supor certos "desvios" ou "discordâncias" pontuais desde que prevaleça a unidade geral.

Como insistentemente temos sustentado, isso só é possível diante de uma ameaça ou inimigo externo ao grupo. Esse ainda é o momento no qual o "inimigo" tem contornos nítidos e faz parte daquilo que foi identificado como consenso. Segundo o documento existiria "um certo consenso, entre os militantes e filiados do PT, de que a burguesia é a inimiga principal das mudanças sociais e dos trabalhadores". Mais uma vez aparece aqui a fronteira entre o "dizível" e o "indizível". Por que seria pensável definir o inimigo como a burguesia? Isto

---

[87] O termo "eles" é significativo da demarcação interna, pois toda identidade é sempre um "nós" contra algum "eles".

[88] 5º Encontro Nacional (1987), *cit.*, p. 313.

seria, nos termos do texto, uma "certeza intuitiva" que resultaria da "experiência concreta de enfrentamento com a burguesia".[89]

Tal afirmação corresponde perfeitamente ao fato de que o processo de fusão da classe em sua manifestação político-partidária se deu em um momento de grande temperatura de lutas sociais que de fato contrapôs a burguesia aos trabalhadores no terreno concreto dos enfrentamentos sociais do período. Ora, uma formulação que, querendo chegar à extinção do capitalismo e à construção do socialismo, combinando lutas sociais por reformas com uma ruptura revolucionária, que afirma que o inimigo é a burguesia, não seria ela própria revolucionária? No que, então, se distinguiria do subgrupo que recebe a alcunha de vanguardista? Ocorre que a definição da burguesia como inimiga faz parte do consenso que mantém a unidade do grupo, mas somente isso não resolve o problema. A questão de fundo aparece na continuidade do texto, revelando um ponto que liga coerentemente as afirmações estratégicas agora desenvolvidas à base das formulações anteriores sobre a caracterização do desenvolvimento capitalista no Brasil e sua estrutura de classes. Pode ser visto na resolução que:

> O problema reside no fato de que, por uma insuficiente análise das classes existentes na sociedade brasileira, muitos companheiros colocam no campo da burguesia parcelas significativas de pequenos e microempresários urbanos e rurais e mesmo camadas assalariadas que não trabalham diretamente na produção fabril ou agrícola. Com isso, não levam em conta que tais camadas possuem profundas contradições com o capital e, por isso, podem se incorporar à luta por transformações sociais no sentido socialista.[90]

Lembrem-se de que, inicialmente, tratava-se de "setores" de pequenos proprietários que faziam parte das

[89] *Ibid.*, p. 314.
[90] *Ibid.*

"classes trabalhadoras", ou seja, viviam de "seu trabalho", ainda que não da "venda da sua força de trabalho". Agora, como querendo dizer a mesma coisa, aparece o termo "microempresários". Há uma certa diferença entre ser proprietário e viver de seu trabalho e ser "microempresário", ainda que na inexatidão do senso comum por vezes se confundam os termos. A diferença essencial reside no fato de que os segundos estabelecem uma relação social na qual compram força de trabalho e a exploram. As deformações políticas, assim como certas doenças, sempre amadurecem pouco a pouco. Isoladamente, essa imprecisão poderia não significar muita coisa. Continua não havendo aliança estratégica com a burguesia; aqui se trata, apenas, da "pequena burguesia". Pode-se argumentar sobre o caráter tático dessa aliança, mas não esqueçamos que antes esses setores eram tratados como os das próprias "classes trabalhadoras", como alianças no interior do bloco social, para unificá-lo. Apenas registremos o fato de que entrou neste famoso "bloco" um setor que não pertence à classe trabalhadora, por mais generosos que possamos ser com o conceito de classe ampliado.

Caso consideremos esse setor como parte do bloco social, a aliança seria, nesse caso, estratégica, até porque, como vimos, vai além da conquista do poder, chegando a definir a forma e os limites da própria construção do socialismo — por exemplo, na impossibilidade de superar o mercado. Então, para quem seria guardada a possibilidade de alianças táticas?

Como indicavam as resoluções anteriores, a independência e a autonomia de classe partiam do princípio de que não havia "alianças estratégicas com a burguesia". Mas notem que as alianças não eram uma questão de princípios; eram vistas como movimentos necessários e que dependiam da correlação de forças e dos momentos concretos da luta, portanto seriam possíveis alianças táticas com a burguesia, ou, mais precisamente, com setores da burguesia. Nas palavras da resolução:

> Por outro lado, ao tomar a classe burguesa como inimiga principal, estratégica, muitos militantes são levados a se oporem a que se aproveitem as contradições momentâneas entre os diferentes setores da burguesia. Colocam-se contra qualquer aliança política, tática ou pontual, com alguns desses setores.[91]

A ação concreta que servia de pano de fundo para esse embate era a campanha das diretas. Setores políticos considerados burgueses se misturaram abertamente no movimento que isolava a ditadura. Os palanques eram um bom exemplo, pois conviviam lado a lado figuras como Lula, Brizola, Ulisses Guimarães, Teotônio Vilela, Tancredo Neves, Mário Covas, e até mesmo o vice do general Figueiredo, o senhor Aureliano Chaves. Existe aqui, evidentemente, uma certa confusão entre momentos em que forças sociais caminham juntas, pois suas ações particulares confluem no mesmo sentido, e uma aliança propriamente dita. Mas, se não quisermos cair num preciosismo, poder-se-ia atribuir a essa ação o nome de "aliança tática". Pois é exatamente a isso que certos setores do partido se contrapunham, provocando a reação do bloco majoritário.

Assim como no 4º Encontro, aqui também se relaciona o problema das alianças ao perfil da sociedade socialista a ser construída. O argumento é praticamente o mesmo. Existiriam setores próprios de um desenvolvimento capitalista, grandes corporações, monopólios capitalistas industriais ou agrários, de comércio ou de serviços, assim como monopólios bancários, que seriam passíveis de uma "imediata" transformação em empresas socialistas. Ao lado desses setores, devido ao desenvolvimento desigual do capitalismo brasileiro, haveria uma infinidade de setores, ainda que "subordinados ao grande capital", que acabariam secundarizados. Seriam "milhões de pequenas empresas, pequenos negócios, serviços e autônomos" que desempenhariam "um papel econômico de grande importância" no atual sistema capitalista brasileiro, "papel que

---

[91] *Ibid.*

deve continuar desempenhando mesmo depois de iniciarmos a construção socialista no Brasil".[92]

É reafirmado que o "único caminho" seria "permitir que a pequena economia mercantil ainda se desenvolva em uma certa escala", uma vez que isso poderia ser benéfico para o desenvolvimento socialista de uma série de modos, como desenvolvendo as forças produtivas, evitando a escassez de bens e serviços, incorporando ao trabalho o conjunto da população economicamente ativa "sem prejudicar a eficiência das empresas socialistas nem a constante redução da jornada de trabalho (?)".[93] Como se confirma, portanto:

> Essa política de desenvolvimento da capacidade produtiva da sociedade, utilizando todas as forças econômicas, é a base da aliança dos trabalhadores assalariados com a pequena burguesia urbana e rural. Essa aliança é, pois, uma questão estratégica, referente tanto à destruição do capitalismo quanto à construção do socialismo.[94]

A sobrevivência dessa aliança de classes mesmo na construção socialista indica que certas classes sobreviverão à "mudança política radical" que levou a classe trabalhadora a se converter em classe "hegemônica e dominante" no poder de Estado. O documento afirma que, nas condições do desenvolvimento do capitalismo brasileiro, seria impossível que em um primeiro momento da sociedade socialista se possam "extinguir todas as classes sociais". A convivência entre essas classes é que remete a análise diretamente para a forma "democrática" do socialismo proposto.

Segundo as resoluções, a permanência de diferentes classes no socialismo implica que, por um tempo, persistiriam "diferentes expressões políticas na sociedade socialista". A "liquidação da burguesia como classe" não alteraria imediatamente a "sociedade civil", uma vez que "grande parte das organizações da sociedade civil hoje existente continuarão

---

[92] *Ibid.*, p. 315.
[93] *Ibid.*
[94] *Ibid.*

presentes na nova sociedade e não podem (nem devem) ser abolidas por decreto".[95] Essa coexistência não seria antagônica à construção socialista, ainda que possa se expressar como "oposição", devido ao caráter do Estado na contemporaneidade. Segundo as resoluções:

> (...) é preciso levar em conta que a sociedade brasileira já foi capaz de desenvolver razoavelmente algumas organizações da sociedade civil, que jogam determinado peso na determinação das políticas de Estado. E de que o Estado brasileiro, embora tenha se reforçado muito, contando com modernos aparelhos coercitivos (...) e de concessões e participação (o), não tem condições de se fechar completamente à participação das classes subalternas em seu interior. Ao contrário, a própria magnitude do Estado moderno brasileiro só é viável se a burguesia for buscar, na massa das outras classes, os funcionários do Estado. E se, para conseguir consenso e legitimidade para esse mesmo Estado, for obrigada a abrir, pelo menos formalmente, o Estado à disputa das diversas classes.[96]

Vejamos um pouco mais detidamente essa surpreendente descoberta sobre o "Estado moderno". Saltam aos olhos algumas imprecisões, aparentemente desconcertantes. Em primeiro lugar, há uma clara incompreensão sobre o caráter de classe de um Estado e sua composição pessoal, seja pela disputa eleitoral do governo, seja pela composição de seus funcionários. Um Estado burguês deve operar e, para isso, necessita de funcionários, em sua maioria, recrutados entre as camadas assalariadas, aliás, fenômeno comum a vários Estados em diferentes épocas. Não convém à boa sociologia ou à boa ciência política confundir isso com o fato de a burguesia se ver "obrigada" a abrir seu Estado à "disputa de diversas classes", uma vez que a origem de classe de um funcionário não é capaz de mudar o caráter e a função das operações que

[95] *Ibid.*, p. 317.
[96] *Ibid.*, p. 316.

executa em nome de certa ordem de classe. De forma mais indireta, mas com implicações políticas mais catastróficas, o mesmo ocorre com os membros de outras classes que disputam o governo do Estado burguês. O Estado burguês partilha sua gestão pública com a "sociedade civil" exatamente por isso, porque é uma sociedade "civil", do velho termo hegeliano *"bürgerliche Gesellschaft" — sociedade burguesa*. Desde a tradição greco-romana, o espaço político tem o significado de espaço do qual podem participar aqueles que são considerados cidadãos: a *polis* grega, a *civitas* romana, ou, no contexto de emancipação política da burguesia, o *burgo*. Na verdade, a chamada "sociedade civil" é uma expressão institucional de certa ordem de relações sociais, no caso, a ordem burguesa.

O Estado burguês não se vê "obrigado" a incorporar essas instituições de sua própria ordem para que possa se viabilizar, ou conseguir consenso e legitimidade; ao contrário, é exatamente por lograr fazer com que certa ordem de instituições burguesas ganhem o status de carne real da sociedade que esse Estado se legitima e perpetua como a abstração universal de um controle particular de classe.

No texto das resoluções, a "sociedade civil" aparece como um terreno de disputa entre "instituições" da burguesia e "instituições" dos trabalhadores cujos resultados seriam "os avanços e recuos da democracia, sua ampliação e retração".[97] É de supor que tal mecanismo, pelo que foi exposto, seguiria igual na "construção socialista". Reparem que, ao lado das classes da ordem burguesa (ainda que pese a declarada "liquidação da burguesia como classe") e do mercado, sobrevive a "sociedade civil", e o jogo de suas instituições é que determinará a "ampliação ou retração" da democracia. Curioso que o Estado burguês adjetivado de "moderno" (devemos supor que o "antigo" seria aquele no qual a ênfase recaía no aspecto coercitivo, ou, em sua versão weberiana, no patrimonialismo) é composto de tal forma que hoje serve à hegemonia do capital e amanhã servirá à hegemonia do proletariado. Seria uma

[97] *Ibid.*, p. 317.

conquista da "civilização", de modo que aqueles que venham se contrapor a esse "fato", da mesma maneira que na velha tradição greco-romana, só podem ser... "bárbaros".

Devemos supor que os novos bárbaros seriam todos aqueles que autoritariamente se aferram a "velhos" conceitos de uma época, pré-bobbiana, na qual o Estado era uma máquina a serviço de certos interesses de classe, um *petit comité* para gerir os negócios comuns da burguesia. Não seria por acaso que tal conceituação de "Estado ampliado" aparece aqui nas resoluções de um partido que tão radicalmente recoloca a meta socialista e revolucionária. Já dissemos que a consciência se forma com a matéria-prima que encontra em cada época. O que transparece nas resoluções é um pano de fundo em que há uma mal digerida tradução do conceito gramsciano de hegemonia, seja no mundo da prática política (cujo principal responsável é uma leitura denominada "eurocomunista" que se espalhou, principalmente, a partir da mudança de rumos do PCI), seja no campo acadêmico, por uma certa leitura da obra de Gramsci, fundamentalmente pela contribuição de Carlos Nelson Coutinho.

Nada disso, como é comum ocorrer, chega ao campo das resoluções políticas com este grau de sofisticação. Uma resolução é, quase sempre, o produto esfrangalhado de uma certa correlação de forças que tenta expressar os pontos de unidade dentro de certas diferenças. Vimos como a afirmação do objetivo estratégico socialista pode acalmar os setores mais radicais, e agora divisamos o que faz com que visões mais moderadas se ajustem diante de objetivos tão radicais. No entanto, é significativo como esse discurso acomoda tão bem o ser da classe em sua contraditoriedade. Divide em seu movimento de ser uma classe na sociedade civil, que ao mesmo tempo não é uma classe da sociedade civil, nos termos de Marx, os trabalhadores não têm dificuldade em se ver numa formulação que os encontra nessa mesma fronteira.

Na parte relativa às táticas das resoluções do 5º Encontro, podemos perceber mais um elemento importante para a caracterização da visão do PT sobre seu projeto democrático popular. De forma um pouco mais clara que no 3º

e 4º Encontros, é enfatizado que o desenvolvimento do capitalismo no Brasil viveu um período de "acelerada expansão nas últimas décadas". O resultado foi a estruturação de um "parque industrial moderno, a expansão da rede de serviços", além de criar as condições para que as relações mercantis e o capital financeiro "penetrassem nas áreas rurais". É feita, no entanto, uma estranha ressalva:

> Esse crescimento, contudo, deu-se por meio da ampliação da dependência do país em relação ao capitalismo internacional, bem como da superexploração do trabalho e da prevalência do capital monopolista nos segmentos econômicos importantes. Além disso, acentuou algumas desigualdades históricas do país, tendo concentrado grande parte de seu parque industrial e o seu setor mais dinâmico nas regiões Sul e Centro-Sul (...) a centralização da produção capitalista, aliás, não se realizou de maneira plena, nem mesmo nas regiões mais desenvolvidas, onde sobrevive um grande número de pequenas empresas voltadas para a produção de serviços e bens industriais (..) Isso vale, igualmente, para o campo no qual o latifúndio capitalista e a agroindústria convivem com milhões de pequenos produtores rurais.[98]

O que fica um tanto estranho no argumento que, de fato, já havia sido apresentado em encontros anteriores é que o caráter desigual do capitalismo brasileiro é atribuído a fatores como a dependência em relação ao capitalismo internacional, a superexploração, a prevalência do capital monopolista. Em primeiro lugar, seria interessante notar que o capitalismo brasileiro não viveu esse período de "acelerada expansão" *apesar* desses fatores, mas exatamente *por causa* deles. De igual forma, o capitalismo brasileiro não deixou por resolver os problemas das desigualdades regionais, ou da predominância do latifúndio, mas o fato é que não precisou resolvê-los para atingir o grau de desenvolvimento capitalista que caracteriza nossa formação social. Ao que parece, o texto tenta apresentar,

[98] *Ibid.*, p. 319.

por alguma razão, um processo ainda inconcluso. Um dos motivos alegados seria que

> Ao contrário de outros países, entre nós o capitalismo tem se desenvolvido respeitando o monopólio da propriedade da terra, recorrendo constantemente à força repressiva do Estado para mediar as relações entre o trabalho e o capital e integrando-se de modo subordinado ao mercado e ao sistema financeiro do imperialismo. A incapacidade de o capitalismo incorporar, ainda que minimamente, milhões de pessoas aos frutos do desenvolvimento limita a possibilidade de a burguesia exercer sua hegemonia política na sociedade, o que está na raiz das frequentes intervenções militares na vida do país.[99]

Resumidamente, o problema seria que o desenvolvimento do capitalismo brasileiro, apesar de uma acelerada expansão, mantém o latifúndio, subordina-se ao imperialismo, é incapaz de incorporar "milhões de pessoas" em seu desenvolvimento, o que impede a burguesia de hegemonizar a sociedade fazendo com que o fator repressivo mantenha-se em destaque no último período histórico. Temos que analisar muito bem este argumento, pois ele é a chave para que compreendamos que "algo" entrava o desenvolvimento capitalista no Brasil e impede que a verdadeira hegemonia burguesa se complete. Somente agora se reúnem os elementos para que possamos entender o porquê de a alternativa proposta se chamar "Democrática e Popular", já que toda a definição do objetivo estratégico se identifica como "socialista".

De um lado, está o fato de o desenvolvimento "desigual" do capitalismo recriar amplos setores de pequenos proprietários, não completar a mercantilização do campo eliminando o latifúndio tradicional, não alcançar uma maturidade produtiva e financeira que lhe permitisse uma inserção não subordinada na ordem imperialista internacional, manter o caráter coercitivo do Estado não efetivando uma hegemonia burguesa plena e moderna. De outro lado, a necessidade de acúmulo de

[99] *Ibid.*, p. 320.

forças para ganhar os setores médios e o conjunto dos assalariados, para os quais não está colocada, "na ordem do dia, nem a luta pela tomada do poder, nem a luta pelo socialismo".[100]

Portanto, na ordem do dia, estaria disposto um conjunto de medidas que visariam a superar os entraves que impediriam o desenvolvimento e que dessem conta exatamente destas tarefas: superar as desigualdades regionais, incluir milhões nos frutos do desenvolvimento, superar o caráter coercitivo do Estado por um Estado "moderno" democrático, buscar uma inserção não subordinada na ordem econômica internacional, romper o círculo perverso do endividamento financeiro e a subjugação aos ditames do FMI, fazer uma reforma agrária. Para se contrapor à hegemonia burguesa — que, segundo as formulações, tinha dificuldade de se efetivar, e realizar essas tarefas seria necessária uma "aliança de classes dos trabalhadores assalariados com as camadas médias e com o campo".[101]

A ideia central da alternativa democrática e popular seria, então, contrapor a impossibilidade da burguesia em oferecer um projeto para o conjunto da sociedade — entendido aqui como o conjunto dos setores que teriam em comum o fato de serem "explorados pelos monopólios" —, com um projeto capaz de unificar esses setores. Em outras palavras, contrapor à impossível hegemonia burguesa uma possível hegemonia popular.

Se esta formulação torna possível unificar o partido, as tradições reformistas, segundo a pretensão dos formuladores, rompendo "com as tradições reformistas e/ou vanguardistas da esquerda brasileira", de certa forma acomodando e demarcando a visão majoritária em relação aos segmentos discordantes internamente, acaba produzindo uma versão incomodamente próxima à estratégia de uma das forças com as quais o PT disputa a identidade de ser a expressão política da classe

---

[100] *Ibid.*, p. 321.

[101] *Ibid.*, p. 322. É de supor que a expressão "o campo" deve aqui significar tanto os assalariados como as setores médios rurais.

trabalhadora: a estratégia da revolução democrática nacional do PCB.

Tornava-se essencial diferenciar a atual formulação de seu congênere, que prevaleceu nos anos 1950 e 1960, mais precisamente até o golpe militar de 1964. Alguns elementos são comuns pelo menos aparentemente: um ciclo de desenvolvimento capitalista inconcluso pela subordinação ao imperialismo, a permanência do latifúndio e a impossibilidade de uma "revolução democrática" por uma série de debilidades da burguesia nacional. No entanto, as formulações do PT em 1987 vão tentar demarcar nitidamente as diferenças entre uma e outra alternativa. Dizem as resoluções:

> (...) O PT rejeita a formulação de uma alternativa nacional e democrática, que o PCB defendeu durante décadas, e coloca claramente a questão do socialismo. Porque o uso do termo nacional, nessa formulação, indica a participação da burguesia nessa aliança de classes — burguesia que é uma classe que não tem nada a oferecer ao nosso povo.[102]

A diferença essencial, portanto, não poderia ser a "questão do socialismo", pois qualquer militante do PCB poderia argumentar que os documentos de seu partido colocam (talvez até mais claramente, diriam alguns) o objetivo estratégico socialista. Parece-nos que a diferença seria a negação de qualquer aliança com a burguesia, como de fato os comunistas propunham no caso da chamada "burguesia nacional". O PT defende a formação de um "governo dos trabalhadores" e seus aliados (setores médios do campo e da cidade, incluindo a pequena burguesia, como vimos) que executaria um "programa democrático, popular e anti-imperialista".

Para delimitar de maneira peremptória as diferenças, as resoluções afirmam que:

---

[102] *Ibid.*

> Nas condições do Brasil, um governo capaz de realizar as tarefas democráticas e populares, de caráter anti-imperialista, antilatifundiário e antimonopolista — tarefas não efetivadas pela burguesia —, tem duplo significado: em primeiro lugar, é um governo de forças sociais em choque com o capitalismo e a ordem burguesa, portanto um governo hegemonizado pelo proletariado, e que só poderá viabilizar-se com uma ruptura revolucionária; em segundo lugar, a realização das tarefas a que se propõe exige a adoção concomitantemente de medidas de caráter socialista em setores essenciais da economia e com o enfraquecimento da resistência capitalista. Por essas condições, um governo dessa natureza não representa a formulação de uma nova teoria das etapas, imaginando uma etapa democrático-popular, e, o que é mais grave, criando ilusões, em amplos setores, na possibilidade de uma nova fase do capitalismo, uma fase democrática popular.[103]

Realizar uma ruptura revolucionária que assuma "tarefas não efetivadas pela burguesia", tarefas "anti-imperialistas, antilatifundiárias e antimonopolistas". Daí um programa "democrático", fundado em uma aliança de classes com a "pequena burguesia", para realizar tarefas que a burguesia já não quer e não precisa para garantir o desenvolvimento de seu modo específico de produção, o capitalismo. Já que o leque social que forma o sujeito desse processo é composto das classes que se chocam com o capitalismo e hegemonizado pelo proletariado, excluindo a burguesia nacional da aliança, o caráter das transformações propostas é "popular", e não "nacional". A necessidade de, concomitantemente, aplicar medidas socialistas em setores essenciais da economia indicaria que não se trata de uma nova etapa de desenvolvimento capitalista.

As palavras sempre são um elemento importantíssimo no esforço de diferenciação dos discursos. Notem que os termos "classes trabalhadoras" já eram amplos o suficiente para incluir setores que vivem de seu trabalho, ainda que possuam

---

[103] *Ibid.*

a propriedade de seus meios de produção, mas agora se especifica que esses setores incluem uma camada de empresários que, além disso, contratam força de trabalho assalariada. Eis que a expressão "classes trabalhadoras" já se torna estreita e é substituída por "povo", e o caráter das transformações recebe a alcunha de "popular".

O pano de fundo de toda essa engenharia é, ainda, uma certa visão de que estamos diante de uma revolução "dentro da ordem" que só se completa "contra e fora da ordem". Não seria a reedição da Estratégia Democrática Nacional do PCB dos anos 1950 e 1960 porque não se trataria de uma aliança com a burguesia nacional para desenvolver o capitalismo, mas para realizar as "tarefas em atraso", abandonadas pela burguesia, já no contexto de um governo hegemonizado pelos trabalhadores que iniciaria uma transição para o socialismo.

A teoria política de Marx apresentou o socialismo como uma transição necessária contra a tese central do pensamento anarquista, segundo a qual era possível, com o ato da revolução, a instalação de uma sociedade libertária, sem classes e sem Estado. Nessa transição, ainda por meio de um Estado, deveriam se desenvolver as condições que o ato político da revolução não poderia instaurar, por exemplo, o pleno desenvolvimento das forças produtivas, uma nova divisão social do trabalho baseada na propriedade comum dos meios de produção, o desenvolvimento dos indivíduos em todos os sentidos, a superação da divisão entre trabalho intelectual e manual e outras. Agora surge uma transição antes dessa transição, uma "etapa" nos termos do pensamento da Terceira Internacional; uma etapa na qual teríamos ainda que realizar as "tarefas democráticas em atraso" para só depois iniciarmos as transformações propriamente socialistas. Mas qual seria a razão que determinaria a necessidade dessa "etapa"?

Aqui é necessário um outro parêntese. Marx viveu e produziu sua obra no século XIX. Ao desvendar os fundamentos do capital em sua crítica da economia política, só podia tratar projetivamente esse modo de produção, ou seja, só podia traçar a tendência de seu desenvolvimento até que alcançasse o grau em que pudesse ser chamado de um "modo de produção

especificamente capitalista". O capital, sua obra maior, teve seu primeiro volume publicado em 1867. Basta uma pequena olhada no mundo para saber que o capitalismo real ainda se espremia "num cantinho do mundo", como nos lembra Mészáros (2002). Esse fato impunha aos pensadores da revolução proletária uma contingência das mais complexas: agir em um contexto histórico no qual as condições materiais para a realização de seus objetivos ainda não estavam plenamente desenvolvidas.

Essa contingência histórica, que lembrava todas as manhãs a Marx que os homens não fazem a história como querem, mas em circunstâncias que lhes são legadas e transmitidas pelo passado, impunha uma certa forma às ações políticas, aos projetos e ao desenvolvimento prático das táticas e estratégias. A geração de revolucionários do século XIX não estava disposta a ficar esperando passar o século enquanto davam retoques teóricos em um projeto futuro. Era necessário agir, assaltar os céus, medir as distâncias, provocar o inimigo e mover a classe para que fosse se constituindo em sujeito histórico.

Este agir impôs à formulação de Marx e Engels uma forma que pode bem ser retratada no texto *Mensagem do comitê central à Liga dos Comunistas*. A Europa havia sido sacudida por uma onda de revoluções entre 1848 e 1849. Na Alemanha esse processo assumiu a forma de um levante dirigido pela grande burguesia liberal em aliança com a pequena burguesia industrial, chamada democrática, e as camadas proletárias e camponesas, contra as camadas feudais absolutistas. Não precisou muito para a grande burguesia liberal se assustar com a radicalidade das forças que colocou em movimento e se aliar aos senhores feudais, traindo o movimento.

Tratava-se de regiões da Europa que ainda não haviam cumprido o ciclo da revolução burguesa, notadamente nas regiões onde se formariam, na década de 1870, a Itália e a Alemanha. O espectro da Revolução Francesa de 1789 rondava os castelos e a ordem feudal, motivo suficiente para que esta aceitasse a aliança com o setor da grande burguesia comercial

para prolongar um pouco mais seu domínio. Naquilo que nos interessa, tratava-se de um período no qual combinavam-se as seguintes condições: uma situação real em que as relações sociais de produção ainda feudais conviviam já com relações capitalistas em desenvolvimento; daí uma estrutura de classes híbrida na qual persistem estamentos da ordem feudal ao lado de classes próprias da ordem de relações capitalistas: uma superestrutura política, jurídica, assim como toda a manifestação de uma consciência social que representava a crise da antiga ordem em embate com a nova que emergia, mas que ainda insistia numa forma cristalizada que servia aos interesses da ordem feudal, por exemplo, na permanência da fragmentação regional e local contra a forma nacional. Nessas condições configura-se claramente uma sociedade em transição entre a ordem feudal decadente e a expansão do modo capitalista de produção, o que colocava no horizonte a necessidade e a possibilidade de uma revolução burguesa.

O dilema de Marx e Engels nesse momento, como dirigentes da chamada Liga dos Comunistas, é: qual deve ser o papel do proletariado nessas condições, ou seja, na triste contingência de ter que lutar ainda contra os inimigos de seus inimigos? Deveria a Liga aceitar ou não uma aliança com o partido da pequena burguesia? O texto *Mensagem*... é uma magistral peça de reflexão tática e estratégica numa situação concreta que busca responder a esse dilema.

Dado que, com o desenvolvimento da revolução, era muito provável que, por um tempo, a "democracia pequeno-burguesa" obteria uma influência determinante e provavelmente acabaria por ocupar o papel de traição que a grande burguesia desempenhou no movimento anterior, a questão central era, nas palavras de Marx e Engels: evitar que o partido proletário caísse "por completo sob a influência e a direção dos democratas pequeno-burgueses", e para isso deveria agir de forma "mais organizada, mais unânime e mais independente,

se não quiser marchar a reboque desta [pequena burguesia], como em 1848".[104]

Aparentemente, no início do texto, tudo levaria a crer que os autores desaconselhariam uma aliança, mas não é bem o que de fato se dá. Marx e Engels imaginam uma estratégia em três momentos: enquanto permanecesse a situação na qual a pequena burguesia democrática estava somada ao conjunto da sociedade sob a opressão da aliança feudal/burguesa liberal; no curso da luta em que o setor revolucionário chamará a aliança entre todos os oprimidos contra a ordem feudal; e logo depois dessa luta, quando a burguesia quiser consolidar o poder em seu próprio interesse. O procedimento geral dos trabalhadores deveria ser o de marchar com a pequena burguesia "na luta pela derrubada daquela fração cuja derrota é desejada pelo partido operário; marchar contra ela em todos os casos em que a democracia pequeno-burguesa queira consolidar o poder em proveito próprio".[105]

Como a fração revolucionária pequeno-burguesa desejaria encerrar rapidamente as tarefas insurrecionais e consolidar seu novo poder por meio de um desenvolvimento pacífico, a tarefa principal da força proletária seria tornar a "revolução permanente". A condição para o desenvolvimento dessa estratégia seria, segundo os autores, a capacidade de o partido operário, diante da necessidade da aliança de classes com a pequena burguesia, manter a autonomia da organização (não cair na tentação da proposta burguesa de criar uma organização única das forças contrárias ao regime); manter a independência programática; agir tanto de forma aberta e legal como manter a organização secreta e as ações estratégicas sem que a pequena burguesia tivesse conhecimento. Isso tornaria possível, com o desenvolvimento da luta em um segundo momento, diferenciar-se da fração burguesa, mantendo sua autonomia, criando um impasse no terceiro momento por meio

---

[104] MARX, K.; ENGELS, F. "Mensagem do comitê central à liga dos comunistas [1850)". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [s.d]. v. 1, p. 82 e 83.

[105] *Ibid.*, p. 85.

do estabelecimento de um poder paralelo, na forma de "conselhos ou de comitês".

Como a pequena burguesia, naquele momento, atacaria os trabalhadores para consolidar seu poder, eles deveriam estar armados para resistir e impor limites à ação burguesa. Mesmo mantendo a radicalidade do programa operário (nos termos do texto: a conquista do poder de Estado até que a associação dos proletários se desenvolva em todos os países predominantes do mundo; a concentração das principais forças produtivas nas mãos do proletariado, "não se trata de reformar a propriedade privada, mas de aboli-la, não se trata de atenuar os antagonismos de classe, mas de abolir as classes; não se trata de melhorar a sociedade existente, mas de estabelecer uma nova"),[106] a correlação de forças e as circunstâncias históricas iriam determinar que "nos primeiros instantes do movimento não poderão propor medidas diretamente comunistas", mas sim medidas que obrigassem os democratas a concentrar nas mãos do Estado o maior número de meios de produção estratégicos, assim como forçar sempre mais as ações além do limite dos interesses burgueses, transformando o movimento em uma revolução permanente até que se torne possível uma mudança de caráter socialista.

Esse pequeno texto, extremamente vinculado a uma situação concreta e ao desenvolvimento da tática para tal situação, acabou se universalizando por dois motivos. Primeiro, porque o desenrolar das ações propostas se reproduziria, anos mais tarde, quase exatamente nos acontecimentos da Revolução Russa de 1917, com direito ao duplo poder dos conselhos e tudo o mais. Segundo, pelo fato de que, a partir da experiência soviética, ele foi utilizado como base explicativa de um fenômeno mais geral: a necessidade de um momento de alianças com setores da burguesia no curso de uma revolução em países nos quais o desenvolvimento das forças produtivas materiais de tipo capitalistas ainda não havia gerado todas as condições para uma revolução proletária.

---

[106] *Ibid.*, p. 86-87.

Ocorre que, por uma série de motivos, as condições políticas que tornavam possíveis situações revolucionárias insistiam em se manifestar nos famosos elos débeis da cadeia imperialista, e não no centro do sistema em que as famosas condições materiais, próprias de um desenvolvimento capitalista, amadureciam. A Revolução Industrial se deu na Inglaterra, a ruptura revolucionária clássica, na França e Marx estava na Alemanha. Quando tudo se desenvolve didaticamente na Alemanha, a revolução socialista estoura na Rússia. Quando todos os soviéticos olham para a Europa, a revolução arruma suas malas e vai para a China, e, para desespero daqueles que esperavam o pleno desenvolvimento das forças produtivas como base material para a transição socialista, a revolução vai para Cuba em 1959.

O século XX tinha que equacionar o fato de que as situações revolucionárias tinham sido expulsas do centro para a periferia do sistema. Isso fez com que o pensamento revolucionário, nesse caso tanto da Terceira quanto da Quarta Internacional, tivesse que equacionar o mesmo velho dilema: como deve agir o proletariado em formações sociais nas quais o desenvolvimento das forças produtivas sequer é ainda capitalista, e nas quais a burguesia em formação enfrenta os entraves de uma existência subordinada ao imperialismo, que, via de regra, usa as elites pré-capitalistas locais para perpetuar seus interesses?

Esse cenário irá produzir a teoria das etapas. No curso das revoluções socialistas, os trabalhadores devem aliar-se às burguesias nacionais contra o imperialismo e as elites agrárias para desenvolver o capitalismo e criar as condições para uma futura revolução socialista. Notem que a ideia da "revolução permanente" sobrevive totalmente desfigurada, truncada em "etapas" que orientariam a lutas nos chamados países coloniais e neocoloniais: uma etapa democrático-burguesa e outra etapa de uma revolução proletária e socialista.

Não raramente, e não por acaso, esses movimentos por vezes se apresentam como revoluções "nacionais", ou seja, como afirmação de uma soberania contra a dominação direta ou indiretamente colonial, como é o caso clássico da Indochina

ou da luta pela independência nacional na África. Diante da incompreensão da particularidade dessas formações sociais, próprias de um certo estágio de expansão do modo de produção capitalista na fase imperialista, tornaram-se comuns as análises que atribuíam a essas relações estabelecidas um caráter feudal, semifeudal, pré-capitalista ou qualquer outro juízo que só demonstra a precariedade com que se captava o fenômeno concreto.

Assim, a revolução socialista deveria ser adi ada porque não havia "condições materiais" e "históricas". As débeis burguesias nacionais, espremidas entre os interesses imperialistas e as relações arcaicas de uma estrutura agrária fundada no latifúndio e na monocultura, não eram capazes de completar sua própria revolução. Os trabalhadores deveriam, aliando-se a essas burguesias, forçá-las a completar o ciclo histórico burguês para somente depois disso iniciar seu próprio ciclo socialista.

Os elementos centrais da "etapa democrática", portanto, seriam: o não desenvolvimento das forças produtivas materiais tipicamente capitalistas, levando à formação de uma estrutura de classes hibridamente composta de camadas ligadas às antigas relações (agrárias, semifeudais, pré-capitalistas etc.), e já classes da ordem burguesa associadas ao desenvolvimento inicial de um capitalismo tardio e subordinado; consequentemente um Estado que não completou a passagem para um moderno Estado burguês, nem mesmo se unificou em uma formação nacional, mantendo, via de regra, uma forma autoritária, personalista, patrimonialista etc.; um poder político que não expressa uma hegemonia burguesa, mas que se funda no domínio de velhas elites tradicionais; e, por fim, um desenvolvimento distorcido ou bloqueado pela dominação imperialista.

Em síntese, os entraves seriam o imperialismo, o latifúndio e o grande capital monopolista; e as tarefas, via de regra, seriam uma independência nacional, uma reforma agrária, a democratização do Estado e o desenvolvimento pleno de uma economia capitalista. O meio para atingir essas metas seria uma aliança de classes entre os trabalhadores do campo

e da cidade com a burguesia nacional para realizar, primeiro, uma revolução democrática e nacional, anti-imperialista, antilatifundiária e antimonopolista. Só essa passagem já seria um tanto quanto complicada; ou seja, transpor o argumento de Marx e Engels de 1850, situado num contexto de transição do feudalismo ao capitalismo, para formações coloniais ou neocoloniais já no período de expansão do imperialismo. Entretanto, o vago conceito de formações neocoloniais acabava por incluir países cujo desenvolvimento capitalista já ocorrera, ainda que de forma particularmente distinta, mas de qualquer maneira atingindo a maturidade de um Estado nacional burguês.

No caso do PCB, desde o clássico de Octávio Brandão, *Agrarismo e industrialismo*, ou das polêmicas sobre o caráter feudal ou não das relações tradicionais no Brasil agrário, a necessidade da "etapa democrática" sempre foi afirmada pelo não desenvolvimento pleno das relações capitalistas, seja pelos "restos feudais", seja pela "predominância do arcaico sobre o moderno", seja pelo "subdesenvolvimento", seja pela "dominação imperialista". Confundia-se a forma particular do capitalismo no Brasil com um certo "atraso" ou "bloqueio" que impedia que se completasse o desenvolvimento capitalista. Esse entrave só poderia ser superado pela aliança entre a burguesia nacional e o proletariado. Nas célebres palavras de Luiz Carlos Prestes: "se a burguesia nacional não for capaz de encaminhar as soluções de seu interesse específico e do interesse geral de nossa pátria, o proletariado organizado a ajudará".[107]

O que nos parece estranho é que a formulação do PT parte exatamente da constatação de que o modo de produção capitalista encontrou nas últimas décadas uma acelerada expansão, de forma que penetrou no campo e já subordina totalmente outras formas, mesmo não capitalistas. Trata-se de uma formação social em que predomina o modo de produção capitalista, fundado em relações sociais de produção capita-

[107] PRESTES, L. C. *Folha da Manhã*, São Paulo, 27/4/1945, *apud* MARANHÃO, R.; MENDES JR., A. *História do Brasil, textos e consulta.* São Paulo: Brasiliense, 1981, v. 4, p. 215.

listas com um Estado nacional burguês moderno, portanto no qual a classe econômica e politicamente dominante é a burguesia. Superado o debate sobre a existência de qualquer tipo de feudalismo no Brasil,[108] apresenta-se serenamente diante de nós um latifúndio perfeitamente integrado à ordem capitalista, seja como *agrobusiness* ou mesmo como forma tradicional subordinada, assim como sua expressão de classe se associa com a burguesia e o imperialismo sem maiores problemas.

O Brasil das quatro últimas décadas é uma formação social que resolveu praticamente algumas das principais dúvidas do pensamento de esquerda: qual o papel da burguesia nacional e do latifúndio diante do imperialismo? O movimento histórico que solucionou esse dilema foi o golpe militar e a ditadura que o seguiu. A burguesia nacional aderiu à ordem imperialista e monopolista internacional porque prefere muito mais uma existência subordinada (e lucrativa) do que uma aventura popular e nacional qualquer que traga, ainda que remotamente, o risco de uma revolução socialista. O latifúndio demonstrou que não é obstáculo para um acelerado e vigoroso processo de desenvolvimento capitalista, ao contrário, foi mesmo uma peça essencial para o ritmo do crescimento e a formação de uma massa de despossuídos que manteriam os salários em níveis aceitáveis para a superexploração e a acumulação de mais-valia absoluta. Da mesma forma, o imperialismo não foi um "entrave" ao desenvolvimento do "capitalismo nacional", ao contrário, foi a condição principal do desenvolvimento do capitalismo em toda parte do globo.

Por fim, as famosas "tarefas em atraso", as quais a burguesia seria incapaz de realizar, são apenas isto: tarefas que ficaram para trás. Não deixaram de ser realizadas por qualquer debilidade da burguesia, mas porque não são necessárias ao processo de acumulação do capital total mundial, que encontra nas formações sociais nacionais mais que

[108] Esforço no qual a elaboração de uma teoria de um modo de produção escravista colonial por parte de Gorender (1978) foi essencial, assim como as análises de Caio Prado Jr. (1978) sobre a Revolução brasileira.

uma simples particularização, mas um elo integrado de um sistema mundial. O Estado democrático moderno é a prova de que as relações capitalistas já podem se efetivar "pacificamente", pois o trabalho já está subordinado realmente ao capital, a sociedade civil institucionalizou o modo de vida do capital, inclusive na consciência social, fazendo com que a reprodução do sociometabolismo desse modo particular de produção pareça natural.

Diante de tudo isso, nos perguntamos: que sentido existe em manter a formulação de uma suposta "etapa democrática"? Para realizar o quê contra quem? Apesar de boa parte desse problema se encontrar na formulação de Florestan Fernandes sobre uma revolução dentro da ordem que se realiza numa revolução fora da ordem, surgindo aí as "tarefas em atraso", as formulações do sociólogo brasileiro apontam, também, para a solução do problema: a etapa da revolução burguesa acabou, estamos na era da revolução socialista![109]

Significativamente, as formulações do PT acabaram presas na fronteira entre o rompimento e a reprodução dessa armadilha. Rompe coma formulação de etapas do PCB para reapresentá-la novamente de forma tragicamente caricatutal. Na versão original, a aliança de classes era com a burguesia nacional, e a tarefa era desenvolver o capitalismo. Na reencenação do drama, a aliança é com a pequena burguesia para construir o "socialismo". Para que fosse idêntica, a formulação deveria assumir um caráter nacional e supor alianças com a burguesia propriamente dita. Como veremos, nem um nem outro desses fatores, lamentavelmente, faltarão na sequência dos acontecimentos.

Qual seria o motivo que leva uma classe que saiu de seus abismos, se defrontou com o capital, encontrou seu ponto de fusão ao se pôr em movimento, constituiu-se enquanto partido apontando a necessidade de superação da ordem do capital com uma meta socialista e revolucionária, a ter que conjurar novamente em seu auxílio "os espíritos do passado,

---

[109] FERNANDES, F. *Movimento socialista e partidos políticos*. São Paulo: Hucitec, 1980.

tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem emprestada?".[110] Acontece que, ainda hoje, "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos".[111]

Quando a classe realizou seu movimento real na dinâmica da luta de classes, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, reconquistou a autonomia que havia perdido com a derrota de 1964. Quando foi dar forma a essa autonomia reconquistada, enquanto tentava dar permanência ao seu juramento na forma de uma organização, só poderia moldar sua consciência pela matéria-prima que lhe legaram as gerações mortas, pelo resultado de todo um desenvolvimento cultural expresso em um universo simbólico do qual fazem parte os balanços políticos e a produção acadêmica própria de um período. A herança que o novo partido encontra não havia resolvido plenamente a equação, em que pesem os geniais esforços como os de Florestan Fernandes, Francisco Weffort, José Álvaro Moisés, Francisco de Oliveira, José de Souza Martins, Octávio Ianni, Jacob Gorender e tantos outros que compuseram essa geração de transição — a memória crítica da experiência de nossa classe. A classe trabalhadora não tinha outra alternativa a não ser "comer a nova carne com os velhos garfos".

6.4. O 6º Encontro (1989) e o Programa de Ação de Governo: o longo prazo chegou mais cedo

O governo PT não será um governo conformista, disposto a gerir a crise do capitalismo e realizar uma simples maquiagem na autoritária e conservadora estrutura política do país.
Resoluções do 6º Encontro Nacional do PT

---

[110] MARX, K. *"O 18 Brumário" ...*, *cit.*, v. 1, p. 203.
[111] *Ibid.*

O 5º Encontro havia lançado as bases para uma estratégia em parte definida como identidade do partido perante forças externas, em parte acertando as contas internamente com os setores identificados como "vanguardistas". O resultado geral é uma formulação que ficou conhecida como a metáfora da "pinça", por analogia com as garras de um caranguejo: dada a correlação de forças e as condições gerais da conjuntura, assim como certo caráter do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, não estariam colocadas para o curto prazo mudanças revolucionárias. Seria necessário um longo processo de acúmulo de forças no qual seriam desenvolvidas duas ações fundamentais: uma ação de massas, principalmente fundada na construção da CUT "por meio de um movimento sindical classista" e dos movimentos populares; e a ocupação de espaços institucionais mediante a disputa eleitoral. O ponto de encontro e a direção desses dois braços seria a organização do PT como "força política socialista, independente o do massas".

O acúmulo no movimento de massas e na ocupação dos espaços institucionais produziria uma alteração na correlação de forças e tornaria possível pôr na ordem do dia as mudanças sociais profundas do Programa Democrático e Popular. O crescimento organizativo do partido poderia chegar a uma hegemonia no interior da classe trabalhadora e dos aliados nos setores médios para que as metas socialistas estivessem presentes na consciência desses setores. O desfecho estratégico do plano se daria quando o acúmulo de forças produzisse uma alteração tal na correlação de forças que tornaria possível uma vitória nas eleições presidenciais, ponto institucional a partir do qual seriam iniciadas as transformações democráticas e populares no sentido de uma ruptura socialista.

Tudo havia sido pensado dentro de uma dimensão temporal bastante elástica, até porque uma das tensões internas era exatamente o grau ou não de crise revolucionária que permitiria, ou não, saltos qualitativos. Ocorre que o longo prazo chegou mais cedo do que se esperava. A conjuntura política e econômica dos anos de 1988 e 1989 antecipou a possibilidade do desfecho estratégico do plano, ou seja, a

possibilidade de vitória da candidatura Lula às eleições presidenciais daquele ano.

O 6º Encontro Nacional (1989) é, por vários aspectos, uma clara transição na história do PT. Ele ainda ocorre sob o impacto das formulações do 5º Encontro, mas já sob a influência de uma possibilidade real de chegar à presidência. Dois fatores aceleraram os acontecimentos para que o cenário de 1989 se tornasse favorável ao PT: a acentuação da crise econômica e a crise de legitimidade do governo Sarney, considerado "desastroso e ilegítimo". Os insucessos do plano econômico, principalmente por frustrar a imensa mobilização em torno do chamado Plano Cruzado de Sarney, precipitaram a crise e as intensas mobilizações grevistas do período.

O indicativo mais preciso foi uma abrupta reversão das expectativas eleitorais em novembro de 1988, quando o PT acabou vencendo em 36 prefeituras, inclusive em algumas capitais. Logo que saíram as primeiras pesquisas eleitorais, o país foi informado de que a disputa estava polarizada entre Lula e Brizola. Contribuía ainda para este cenário a crise do PMDB e a fragmentação do bloco conservador, que não encontrava em suas fileiras alguém para unificá-lo contra uma alternativa à esquerda. Basta lembrar as sucessivas tentativas de catapultar certas figuras como Quércia (considerado de centro-direita), Afif Domingues, Aureliano Chaves, Ulisses Guimarães, ou mesmo Mário Covas, e que não vingaram. Restava a carta de uma figura fora do eixo tradicional e com capacidade de mobilizar o mesmo descontentamento, mas em um sentido contrário: o governador de Alagoas, Fernando Collor de Mello, acabou sendo a alternativa de unidade do bloco conservador contra Lula.

O 6º Encontro será, então, o momento de gestar um plano que traduzisse as intenções do Programa estratégico para o contexto de uma possibilidade real de chegar ao governo em 1989/1990. É neste sentido que a principal peça das resoluções são o Plano de Ação de Governo (PAG) e suas Diretrizes.

O embate eleitoral era definido como uma polarização que poderia virar uma página da história brasileira e pôr fim à

chamada "transição conservadora". A candidatura Lula era apresentada nas resoluções como socialista, nos seguintes termos:

> O conteúdo socialista da candidatura Lula não está somente no fato de que o seu governo deverá criar condições para o socialismo. O caráter socialista da proposta do PT se revela, também, no fato de que o eixo de seu programa, para hoje, são as reivindicações dos trabalhadores, de que estes são a força social fundamental das mobilizações sociais e da luta eleitoral e de que a hegemonia política da aliança social que apoia o candidato, e sustentará o governo, é e será dos trabalhadores.[112]

É por isso que o possível governo de Lula, nessas condições, não era visto como um "governo conformista, disposto a gerir a crise do capitalismo", que produziria apenas uma "maquiagem na autoritária e conservadora estrutura política do país". O otimismo do cenário no início da campanha se explicava não apenas pelo resultado das pesquisas eleitorais, mas, como transparece nas resoluções, pela constatação de que a burguesia havia "fracassado em sua estratégia de uma política de transição controlada da ditadura militar para um governo civil autoritário, comandado pelo falido Governo Sarney". Ainda mais enfaticamente, as resoluções afirmaram que, "incapazes de exercer uma hegemonia política, seja por intermédio de lideranças ou de partidos, as classes dominantes amargam a crise do Governo Sarney, o esfacelamento do PMDB e a arrasadora derrota de 1988".[113]

A tentativa de manter nos eixos a transição conservadora teria sido frustrada, principalmente, segundo o argumento do texto, pela "mobilização sindical e popular" e pela "oposição do PT e da CUT", pela posição de "intransigência frente à política de cooptação e subordinação" que o PMDB e as elites queriam impor.

---

[112] Resoluções do 6º Encontro Nacional (1989). *Resoluções...*, *cit.*, p. 384.
[113] *Ibid.*, p. 395.

Há, evidentemente, um certo exagero na constatação. É verdade que houve uma radicalização dos movimentos populares e sindicais no período e problemas na estratégia das elites, mas seria um tanto exagerado supor que as classes dominantes estariam "incapazes de exercer sua hegemonia". Como sabemos, e o PT descobriria tragicamente, há uma certa distância entre uma classe e sua expressão política. De fato havia uma crise na expressão política conservadora expressa na crise do PMDB, na divisão das siglas que antes se unificavam em torno dos militares e da ditadura, e novas opções como o PSDB ainda não eram confiáveis. No entanto, a hegemonia não se expressa só nesse campo, mas em certas relações sociais e numa ordem institucional. A crise na expressão política da burguesia não era, ainda, uma crise daquilo que ela expressava, como os acontecimentos acabaram comprovando. Quando uma classe não encontra uma expressão adequada para seu domínio nas formas disponíveis, encontra outras, seja uma intervenção militar, como foi em 1964; seja por meio do populismo, como na década de 1930; seja mediante um aventureiro tresloucado como Jânio ou, agora, o corrupto caçador de corruptos Collor de Mello.

É por essas e outras razões que não devemos estranhar que as elites, "incapazes de manter sua hegemonia" e sua "estratégia de transição conservadora", garantiram a prorrogação de mandato para Sarney, fizeram seu sucessor com Fernando Collor derrotando Lula, governaram com Itamar Franco e elegeram Fernando Henrique Cardoso para dois mandatos consecutivos. Nada mal para quem tinha dificuldades em garantir sua hegemonia.

Entretanto, naquele momento, vivia-se uma certa alteração na correlação de forças que alimentava o otimismo e colocava, realmente, a disputa eleitoral em um patamar mais favorável aos trabalhadores e aos setores populares. O PT começava a colher os frutos de um acúmulo político e de uma política coerente de independência e autonomia de classe. É inegável que havia se tornado uma força política que não podia ser desconsiderada, como alguns imaginavam inicialmente, e não era apenas uma sigla de esquerda a mais para gravitar em

torno dos 10% ou 20% dos votos sem nunca ameaçar de fato a ordem estabelecida. É também verdadeiro que a mudança na correlação de forças se produziu por uma ação de movimentos sociais e sindicais, ainda que nem sempre dirigidos conscientemente pelo partido. Convém lembrar que a direção nacional da CUT sentiu-se tentada a participar do chamado "pacto social", antes que a radicalização dos movimentos determinasse uma posição contrária.

De qualquer forma, a conjuntura autorizava certos otimismos quanto às possibilidades de vitória nas eleições presidenciais. É nesse sentido que as resoluções sustentaram que "podemos e devemos conquistar o Executivo", ainda que o longo acúmulo de forças previsto não tenha se completado. Diz o texto:

> Embora não exista uma crise de tipo revolucionária, nem mesmo uma situação revolucionária, podemos e devemos conquistar o Executivo, à Presidência da República, inaugurando um novo período no qual, com a posse do governo - portanto, parte importante do poder de Estado —, a disputa pela hegemonia se dará em outro patamar. Estará colocada para o PT e para as forças democráticas e populares a possibilidade de iniciar um acelerado e radical processo de reformas econômicas, de lutas políticas e sociais. Tudo isso criará as condições para a conquista da hegemonia política e de transformações socialistas.[114]

Como observamos, a possibilidade de chegar ao governo assume a feição de uma continuidade da política de acúmulo de forças, agora em um patamar qualitativamente superior, uma vez que possibilitaria acelerar as condições para uma suposta ruptura socialista. Em outras palavras, as medidas de um governo democrático-popular forjariam "as condições políticas e sociais para as transformações socialistas do país".[115]

---

[114] *Ibid.*, p. 397.
[115] *Ibid.*

Visto como uma espécie de "poder alternativo", o governo democrático-popular deveria dirigir a sociedade, ampliando as esferas de participação política, colocando o desafio de "romper com todas as formas de dominação". As medidas tomadas nesse governo, além das reformas fundamentais que seriam anunciadas, deveriam incidir na organização dos movimentos sociais e na "elevação do nível de consciência dos trabalhadores", impulsionando formas de auto-organização que prepariam as "condições políticas" e acumulariam "para a revolução socialista".[116] Por tudo isso é que, segundo a concepção expressa nas resoluções, "(...) o governo democrático e popular e o início de transição ao socialismo são elos do mesmo processo.[117]

Fica claro nessa passagem o caráter da "transição para a transição" que assinalamos anteriormente. Significativamente fala-se de "transição ao socialismo", e não de uma transição socialista. Por outro lado, parece igualmente evidente que a intenção do governo democrático-popular era preparar as condições para a ruptura socialista, que, aqui, continuava definida como meta estratégica que seguia orientando as ações táticas anunciadas. O caráter socialista seria ainda definido pelo tipo de polarização de classes que o virtual governo deveria assumir. Se era evidente que o governo deveria atender aos interesses dos trabalhadores e das camadas populares, seria igualmente claro que contra esse governo se mobilizariam os interesses conservadores.

Um governo que

> redistribua a renda; que lute pela erradicação da pobreza, pela eliminação das desigualdades sociais e regionais; que redefina o papel do Estado, hoje sob controle de interesses privados e de seus prepostos, que manipulam a burocracia civil e militar; que promova o desenvolvimento econômico, condição indispensável para assegurar emprego, casa, comida, acesso à educação e possibilidade de expressão cultural para todo o povo.

---

[116] Resoluções do 6º Encontro Nacional (1989), *cit.*, p. 398.
[117] *Ibid.*, p. 401.

Concluem as resoluções:

> Um governo como esse, forçosamente, terá que enfrentar-se com os interesses dominantes na sociedade brasileira, que se expressam, hoje, na dívida externa, no monopólio da terra, no papel do Estado e no domínio do capital financeiro, industrial, monopolista sobre a economia. Daí que nossos adversários principais são os credores internacionais, os latifundiários, os banqueiros, os grandes oligopólios, além dos grupos privados, associados à burocracia civil e militar, que controlam o Estado brasileiro.[118]

Considerando, portanto, que o governo de Lula seria um governo de "choque e tensões", no qual o ritmo e a profundidade das transformações seriam determinados pela "correlação de forças e pelo grau de desenvolvimento da luta de classes", as resoluções evitam aprofundar o tema sobre de que forma essas "tensões" se resolveriam, com certeza para não evocar os fantasmas de intervenções autoritárias, mas também com a intenção de evitar "formular respostas que só poderão nascer do contexto concreto que se abrirá com o novo governo". Nas teses preparatórias, afirmava-se que a possibilidade da vitória popular nas eleições seria um fato inédito, sem paralelo na história, mas uma emenda ao texto-base conseguiu incluir aquilo que todos pensavam, mas não queriam revelar, as semelhanças com a experiência da Unidade Popular no Chile. Com a emenda, o texto final ficou assim:

> O governo Lula representará uma experiência sem precedentes em nossa história e com poucos paralelos em nível internacional, o que exige uma grande capacidade de inovar em todo o direcionamento desse processo político original. Na ausência de paralelos que permitam comparações, a rica experiência vivida pelo Chile no Governo Allende (1970-1973) apresenta-se como marco histórico a ser estudado, para aproveitar as lições que

[118] *Ibid.*, p. 398.

> podem dali ser extraídas e, principalmente, para evitar a repetição de qualquer desfecho semelhante.[119]

Evidente que o fantasma não foi conjurado acidentalmente. Ao falar de um governo popular, com metas estratégicas socialistas, que chega ao governo pelo voto e se choca com os interesses dominantes, eis que o espectro do golpe militar se apresenta. O próprio texto, na sequência, dirá que:

> Na raiz de todas essas dificuldades – e nisso não se permitem ilusões – estará o interesse de classe das elites, que não admitem qualquer restrição ao crescimento de seus privilégios e que tentarão paralisar ou desestabilizar o novo governo, utilizando a força do capital, os meios de comunicação de massa, a manipulação das ideias conservadoras de setores da população e lançando apelos reacionários à intervenção das Forças Armadas.[120]

Segundo a avaliação do Encontro, a resposta a essa desestabilização, assim como a tentativa de "romper com a institucionalidade, recurso que setores da classe dominante historicamente têm utilizado", só poderia ser "a mais ampla mobilização e a luta social". É verdade que a experiência chilena preocupava os formuladores nesse momento, mas pairava uma certeza de que os tempos eram outros. Em uma atividade no Diretório Municipal do PT de São Bernardo do Campo, no mesmo contexto da campanha presidencial, Marta Harnecker, ao debater a experiência do governo de Salvador Allende, olhou diretamente para Lula e disse que, em sua avaliação, o governo da Unidade Popular "radicalizou" as reformas sem que tivesse condições de sustentá-las diante da inevitável reação conservadora, indicando que, segundo ela, houve no Chile um desvio de esquerda. A autora chilena completou sua intervenção afirmando que esperava que o governo Lula não cometesse o mesmo erro. Lula parece ter compreendido.

---

[119] *Ibid.*, p. 399.
[120] *Ibid.*, p. 400.

Apesar da ênfase no objetivo estratégico socialista e das definições programáticas que vinculavam o governo democrático-popular e o início da transição ao socialismo como elos do mesmo processo, a passagem de um ao outro, nos termos da resolução, não seria "automática". Ainda que a "globalidade de um programa democrático-popular só possa ocorrer com a revolução socialista", essa passagem não poderia acontecer pela "força e negação da democracia". Isso determina que, pelo menos no reino das resoluções, o PT sustentará em 1989 que:

> Do nosso ponto de vista, nossa intenção, nossa vontade política, nossos propósitos programáticos vão no sentido de conquistar o poder através da vontade, da mobilização e da luta da maioria, e não da tomada de poder por meio de um golpe de mão, de um *putsch* de vanguarda. Queremos o poder e a construção do socialismo através da vitória sobre a burguesia e seus aparelhos ideológicos de dominação. Com este objetivo estamos preparando o Partido, estamos construindo uma hegemonia política, social e ideológica, estamos acumulando forças para respaldar nosso projeto.[121]

Não se trata de um recurso tático de não revelar as verdadeiras intenções ou não tocar em temas polêmicos às vésperas de uma eleição, mas de uma forte convicção afirmada e reafirmada desde a origem do partido. Os formuladores e aqueles que buscavam representar por meio de suas formulações realmente acreditavam que a defesa ardorosa de manter a disputa no campo dialogicamente habermasiano da política faria com que o inimigo de classe fizesse o mesmo. Feliz ou infelizmente, no caso do projeto do PT, a história não permitiu que se tirasse essa dúvida. Não seria necessário, uma vez que, ao contrário do que supõem as resoluções, o que não faltam são paralelos históricos do tamanho dessa ilusão e das gravíssimas consequências que pode acarretar.

Um fato da maior importância é que a meta socialista praticamente desapareceu na ação concreta da campanha,

[121] *Ibid.*, p. 402.

ainda que o caráter popular e de mobilização militante tenha marcado a disputa de 1989. Na ação de massas e na perspectiva eleitoral, o partido foi às ruas ganhar votos com resumos de 13 pontos que traduziam de forma bem mais moderada as diretrizes apontadas no encontro partidário. As próprias diretrizes já indicam uma certa moderação se compararmos às plataformas anteriores. Alguns aspectos podem revelar isso; por exemplo, em 1979 o PT propunha a "nacionalização e estatização de todas as empresas estrangeiras", assim como a "estatização das grandes empresas e bancos"; agora, nas diretrizes do PAG, a coisa muda um pouco. Afirma-se que "a presença do capital estrangeiro nas atividades produtivas deve-se subordinar às prioridades da política econômica", do mesmo modo que a intenção de estatizar o sistema financeiro aparece agora como tentativa de utilizar o "setor bancário estatal para forçar o sistema privado a se adaptar às orientações propostas, utilizando ativamente variadas opções de aplicação de recursos e de créditos". A histórica bandeira do não pagamento da dívida externa se transforma em "suspensão do pagamento" e estabelecimento de uma "auditoria", convocando-se um plebiscito que visaria acumular forças para chegar à posição do "não pagamento". Quanto à propriedade dos meios de produção, temos que nos contentar com a afirmação de que "a propriedade privada dos meios de produção e distribuição (se subordinará) aos objetivos sociais da atividade econômica", seja lá o que isso queira dizer.

A erradicação da miséria era vista como um esforço de crescimento econômico com distribuição de rendas e um conjunto de medidas, segundo o texto das diretrizes, "para que os trabalhadores não tenham dúvida de que em nosso governo suas condições de vida serão alteradas qualitativamente", de forma que se rompa com a prática usual de "subordinar a distribuição de rendas aos problemas conjunturais".[122]

Ainda que reflita uma certa moderação no tom geral da proposta, as diretrizes têm o mérito de ser fruto de ampla consulta e de um processo participativo que envolveu e ouviu

[122] *Ibid.*, p. 409.

os diferentes setores que se somavam à campanha. Por tudo isso, o 6º Encontro acabou ficando entre a radicalidade da estratégia do encontro anterior e o tom geral de moderação que se seguiria à derrota eleitoral de 1989.

6.5. O 7º Encontro (1990) e o início da inflexão moderada

O Partido dos Trabalhadores
atravessa uma encruzilhada (...)
Resoluções do 7º Encontro Nacional

O que há algum tempo era jovem hoje é
antigo, e precisamos todos rejuvenescer.
Belchior

Dois fatores conjunturais da maior importância incidem nos rumos do PT a partir de 1990: a derrota eleitoral para Collor e o desmonte do bloco socialista a partir da crise da ex-URSS. O primeiro, num plano mais imediato, abre uma longa reflexão sobre os limites eleitorais atingidos e a suposta impossibilidade de ir além deles com a atual radicalidade programática e uma política de alianças restrita ao campo popular (assalariados e classes médias); o segundo fenômeno coloca o partido na defensiva quanto a suas afirmações estratégicas socialistas.

Um terceiro elemento, talvez ainda mais decisivo, pode ser identificado no momento geral de recuo de movimentos populares e sindicais, não exatamente porque as lutas não ocorram, mas por um certo desgaste das formas até então utilizadas, um envelhecimento de lideranças e a falta de condições de produzir novas lideranças que pudessem substituir os quadros que acabavam sendo absorvidos pelo partido e pelo crescimento dos espaços institucionais ocupados, principalmente com as administrações municipais. Além do problema das lideranças, os movimentos, no contexto de administrações municipais, pela primeira vez enfrentam o dilema de conduzir suas lutas agora "contra" governos que

ajudaram a eleger, produzindo uma crise de identidade com sérias proporções.

O partido acusara o golpe sofrido com a derrota para Collor no segundo turno, mas seu crescimento institucional e a própria dimensão da campanha o credenciavam como principal força de oposição do País. O crescimento rápido era, ao mesmo tempo, uma boa notícia e razão séria para preocupação. De fato, o partido começava a inchar, os núcleos perdiam claramente sua função original na mesma velocidade com que se propunham resoluções organizativas para salvá-los. A disputa interna se acirrava e os espaços democráticos de disputa partidária se deformavam a olhos vistos com a manifestação de práticas de cooptação de filiados em massa para definir uma posição interna mais favorável. A lógica das correntes internas, que desde o início possuíam o caráter de agrupar opiniões e projetos políticos, teria que conviver agora com agrupações instáveis de interesses eleitorais e pessoais.

Essas deformações apenas germinavam, apesar de ser um fato inegável, mas eram relativizadas como doenças naturais de crescimento que poderiam ser controladas por medidas administrativas, organizativas ou disciplinares. O peso do partido nas administrações municipais e seu papel na conjuntura eram por demais importantes para ocupar toda a atenção das direções e dos militantes e estes nem sequer notaram que as relações do partido com os movimentos eram cada vez mais formais, quando não tensas.

O jogo institucional já era complexo o suficiente para produzir um distanciamento interno entre as direções e a base partidária. A participação nos espaços de decisão e direção já é necessariamente mediada pela participação em algum agrupamento, tendência ou bloco político e cada vez menos vinculada a uma real inserção em algum movimento social. Consagra-se a figura do militante profissional e as possibilidades de "liberação" são disputadas segundo uma correlação de forças definida nos processos de encontros cada vez mais massivos e despolitizados. O controle de postos na máquina burocrática partidária pode ser decisivo para almejar uma vaga na disputa eleitoral que, por sua vez, abre o acesso à máquina

burocrática das administrações municipais ou mandatos parlamentares que, pouco a pouco, se convertem nas bases reais da ação partidária.

O 7º Encontro foi mais um momento de tratar das feridas do que de planejar a ação futura, como haviam sido os anteriores. Além das resoluções, na maioria mais burocráticas que efetivas, para enfrentar os problemas descritos, o documento mais importante foi aquele que tentava posicionar o partido diante da crise da alternativa socialista aberta pelo desmonte da URSS. O documento intitulado "O Socialismo Petista" é um misto de reafirmação de princípios e adequação na linha e na meta estratégica.

Saudavelmente, os formuladores optam por iniciar pela reafirmação central do caráter "anticapitalista" do partido. No entanto, algumas inflexões sutis se fazem notar por olhos atentos. O contraponto ao capitalismo é cada vez mais a "democracia" e não o socialismo. A convicção democrática sempre esteve presente nos documentos e na vida partidária desde a fundação do PT, porém o centro da meta estratégica era a afirmação socialista, de modo que o aspecto democrático aparecia como que o qualificando. Agora, a democracia é o centro e o aspecto socialista aparece para qualificar a democracia que queremos.

Na forma como se apresentam as resoluções, o PT é anticapitalista porque é convictamente "democrático". O "compromisso de raiz com a democracia nos fez igualmente anticapitalistas", de forma que diante da realidade da miséria e da opressão foi se configurando a constatação de que "o capitalismo, seja qual for a sua pujança material, é vocacionalmente injusto e excludente, avesso por natureza àquela partilha fraterna da riqueza social que é o pressuposto de qualquer autêntica democracia".[123]

A "superação do capitalismo" é vista como tarefa "indispensável à plena democratização da vida brasileira". Da mesma maneira que nos textos iniciais, esse documento retoma a ideia de que a convicção política do PT se define pela

[123] Resoluções do 7º Encontro Nacional (1990). *Resoluções...*, *cit.*, p. 430.

negação de duas alternativas: de um lado, a socialdemocracia e, de outro, a versão burocrática e autoritária do chamado "socialismo real".

Quanto à socialdemocracia, o texto afirma que o principal equívoco dessa alternativa, além de não apresentar "nenhuma perspectiva real de superação histórica do capitalismo", seria acreditar que, "a partir dos governos e instituições do Estado, sobretudo o Parlamento, sem a mobilização das massas pela base, seria possível chegar ao socialismo".[124] Segundo o documento, os socialdemocratas "confiavam na neutralidade da máquina do Estado e na compatibilidade da eficiência econômica capitalista com uma transição tranquila para outra lógica econômica e social".[125] Com o tempo, segue o texto, abandonaram a ideia de chegar ao socialismo pela via parlamentar, abandonando não o parlamento, mas o socialismo.

O PT, no mesmo documento, reafirma uma posição crítica ao socialismo burocrático. Assegurando que o socialismo, para o PT, "ou será radicalmente democrático, ou não será socialismo", o documento segue com um breve diagnóstico sobre os pontos que separariam a experiência histórica de certos países em relação ao projeto apresentado pelo partido:

> A (...) profunda carência de democracia, tanto política quanto econômica e social; o monopólio do poder pelo partido único, mesmo onde formalmente vigora o pluralismo partidário; a simbiose Partido/Executivo; o domínio da burocracia enquanto camada ou casta privilegiada; a inexistência de uma democracia de base e de autênticas instituições representativas; a repressão aberta ou velada ao pluralismo ideológico e cultural; a gestão da vida produtiva por meio de um planejamento verticalista, autoritário e ineficiente – tudo isso nega a essência mesma do socialismo petista.[126]

[124] *Ibid.*, p. 431.
[125] *Ibid.*, p. 431.
[126] *Ibid.*, p. 432.

Por contraste, o perfil do socialismo defendido seria uma unidade entre "socialismo e humanismo" a partir de uma "recuperação ética da política". O lugar que nas resoluções anteriores era ocupado com afirmações sobre as formas de propriedade, as relações de produção e outros aspectos do universo socialista, é agora preenchido pela intenção de constituir "um sujeito democrático coletivo, sem com isso negar a fecunda e desejável singularidade individual", ao mesmo tempo em que se assegure "a igualdade fundamental entre os cidadãos", sem perder de vista o "direito à diferença" etc. Como ressalva, o texto reafirma que a condição para essa "efetiva democracia" é a democracia econômica, organizada a partir da "propriedade social dos meios de produção", para que não se confunda com a "propriedade estatal", propriedade esta que pode ser gerida de forma individual, cooperativa ou estatal, ou aquela que a própria sociedade "democraticamente decidir". O objetivo maior seria "superar tanto a lógica perversa do mercado capitalista quanto o intolerável planejamento econômico estatal".[127]

No plano político, o socialismo deveria conservar e ampliar as liberdades democráticas "duramente conquistadas na sociedade capitalista", mais precisamente "a institucionalidade democrática".[128] É necessário, aqui, relacionar essa assertiva àquela em que as resoluções anteriores asseguravam a sobrevivência de certas "instituições da sociedade civil" na transição socialista. O que nos chama a atenção não é a necessidade de manter as conquistas democráticas e elevá-las a um patamar superior, mas a ausência de uma reflexão um pouco mais aprofundada da relação entre certa ordem de produção fundada no capital e as formas institucionais e políticas que lhe correspondem. A forma como se apresenta a resolução, a profusão de palavras-chave do ideário liberal, nos faz pensar se o partido não teria negado a ilusão dos socialdemocratas com a "neutralidade da máquina do Estado", para reapresentá-la por outras vias, criativamente adornadas

[127] *Ibid.*, pp. 434-435.
[128] *Ibid.*, p. 435.

com singelas intenções de combinar "formas de democracia representativa com mecanismos ágeis de consulta popular".[129]

O teor geral do texto é de defensiva, mas chama a atenção que é, ao mesmo tempo, uma reafirmação dos princípios socialistas e do anticapitalismo. A diferença é que, talvez pela primeira vez, não se pode afirmar que a meta socialista parte de um consenso; já se iniciava um processo que nos próximos anos se aprofundaria, no qual as diferentes visões sobre o socialismo se transformaram em um debate a favor e contra a manutenção da meta socialista. No caso do 7º Encontro, a correlação de forças interna acabou por produzir uma solução de compromisso, expressa no documento sobre o socialismo petista, que reafirma, aparentemente, os compromissos iniciais.

O longo texto sobre "Construção partidária", aprovado no Encontro, tenta tratar dos vários dilemas do partido naquele momento de "encruzilhada": desde a relação com a sociedade, com os movimentos populares e sindicais, o distanciamento que começa a ocorrer entre direções e bases, a difícil relação com a institucionalidade, notadamente a relação com as administrações municipais, assim como orientações para a ação tática do partido na conjuntura.

Dois aspectos que nos interessam diretamente são a relação interna entre direções e base e a orientação para as administrações municipais. O documento caracteriza que o partido abrangia "dois tipos de base" – as "bases militantes", formadas por aqueles que atuam em atividades orgânicas do partido, e as "bases partidárias", que seriam compostas pelo conjunto dos filiados – e, além desses setores internos, existiriam as "bases sociais", formadas por setores da sociedade que se relacionam com o PT de maneira "indireta, esporádica e fluida" e que compõem parte do "eleitorado" que age de maneira diversificada e variável.

A tentativa de solucionar o dilema entre um partido de massas e um partido de quadros com a formulação do 5º Encontro, segundo a qual o PT seria um partido de massas

[129] *Ibid.*, p. 435.

organizado por quadros militantes, acabou por adiar o problema que agora se reapresentava. É natural que a organização política abarque um número menor que a própria classe que quer representar, porém a questão central é: o que diferencia o militante partidário do indivíduo que vagamente se referencia pelas propostas, via de regra muito menos que isso, por uma identidade meramente eleitoral? A divisão nas três bases acaba centrando a distinção na participação em "atividades orgânicas do Partido", ou seja, praticamente se confunde com aquele que participa de alguma instância, ou ocupa cargos na máquina partidária, ou exerce algum mandato. O problema mais de fundo é que essa caracterização confunde nível de consciência com cargo, o que levaria a sérios problemas. Qualquer pessoa que tivesse disponibilidade, o que via de regra significava liberação, para atuar nas "atividades orgânicas" é um militante, mas muitos desconhecem por completo as linhas programáticas, os princípios e o caráter do partido. Durante um primeiro momento, unificava essas pessoas a vivência em alguma frente de massas que desenvolvia um processo de lutas sociais, mas agora, para boa parte dos chamados "militantes", isso é história, e as ações são, na maioria dos casos, o próprio trabalho partidário, quase que exclusivamente as ações eleitorais.

De fato, os "militantes" passam a ser aqueles que se vinculam a alguma corrente interna, daí a preocupação das resoluções em definir os limites para ação dessas "tendências". As chamadas "bases partidárias" passaram a ser o alvo da ação desses militantes como critério numérico que definia a correlação de forças internas, assim como as "bases sociais" pouco a pouco se transformavam no critério numérico para a correlação de forças que permitiam a expressão eleitoral e a conquista de mandatos.

No caso das administrações municipais, o problema era ainda mais contundente, pois, além de envolver essa primeira definição sobre as bases, notadamente numa delicada questão, a saber – quem dirige os militantes em cargos públicos: o prefeito ou o partido? –, envolvia a dificuldade em aplicar na prática um dos princípios programáticos, ou seja, o de fazer

dos espaços conquistados instrumentos de disputa de hegemonia. Isso deveria significar que a passagem por uma administração municipal deveria ter como produto final um fortalecimento dos movimentos sociais e do partido, assim como uma aglutinação da base social mais ampla entre os trabalhadores e setores médios em torno da proposta partidária e das metas estratégicas. Rapidamente, as administrações se envolveram em seu próprio universo de problemas e apresentaram, de modo geral, enorme dificuldade em "transformar as prefeituras, de aparatos conservadores e obedientes à lógica do capital e da iniciativa privada", em instrumentos de "disputa de hegemonia na sociedade".[130]

Em que pesem as experiências inovadoras e as honradas e raras exceções, a regra geral foi que as administrações foram engolidas pela lógica de administrar a crise, principalmente em sua manifestação financeira, e pela tarefa da reeleição como meta fundamental. O resultado, via de regra, foi um profundo distanciamento das bases sociais, um retrocesso nos movimentos e o desmonte do partido pelo quase absoluto atrelamento à lógica institucional eleitoral e aos interesses das administrações.

Todo esse contexto acaba provocando uma inflexão à direita na linha estratégica do PT. No texto sobre o "socialismo petista", aparece um trecho que deveria, a princípio, resgatar o 5º Encontro e reafirmar o sentido geral da estratégia, mas que, no entanto, terminou por ser extremamente revelador de uma sutil inflexão moderada. O trecho é o seguinte:

> O 5º Encontro Nacional já apontou o caminho: para extinguir o capitalismo e iniciar a construção da sociedade socialista, será necessária uma mudança política radical; os trabalhadores precisam transformar-se em *classe hegemônica na sociedade civil* e no poder de Estado. Outros aspectos de nosso projeto socialista são desafios em aberto (...).[131]

---

[130] *Ibid.*, p. 466.

[131] *Ibid.*, p. 434 (grifos nossos).

A frase do 5º Encontro é resgatada de maneira sutilmente alterada. O primeiro aspecto que precisamos notar é que, no lugar da frase original "os trabalhadores precisam transformar-se em classe hegemônica e *dominante* no poder de Estado", raciocínio que é enfatizado pela alegação de que a experiência histórica provou que não há nenhum exemplo histórico de uma classe que tenha transformado a sociedade sem colocar o poder político – o Estado – a seu serviço (frase que desaparece na versão alterada), é colocada a afirmação que reduz essa exigência a buscar a "*hegemonia na sociedade civil*", retirando a frase relativa ao termo "dominante" e a referência direta à necessidade de "acabar com o domínio exercido pela burguesia".

Não podemos acreditar que é uma mera adequação redacional, mas houve uma alteração de conteúdo, de substância. Primeiro, porque o eixo central da estratégia se transforma na disputa de hegemonia no interior de uma sociedade civil, condição prévia para uma hegemonia política que, nos termos atuais, não exige a superação do domínio burguês e a transformação do Estado em Estado proletário, ou seja, naquele em que os trabalhadores tornar-se-iam classe "politicamente dominante". É uma adequação não de texto, mas de discurso e de aproximação na direção de uma prática que de fato já trilhara esse caminho. Os "outros aspectos" são desafios em aberto, o horizonte socialista se transforma exatamente nisto, um "horizonte": uma linha imaginária e virtual que se afasta quanto mais dela tentamos nos aproximar.

Alguns setores partidários sustentavam, a partir daí, que era necessário quase que uma "refundação" do PT para "adaptá-lo" aos "novos tempos". Mas quais eram esses "novos tempos"? Acreditamos que os elementos que se combinam para impor a inflexão que presenciávamos eram de três ordens: primeira, a defensiva geral dos movimentos, principalmente o sindical, entre outros motivos pelo impacto brutal da reestruturação produtiva do capital; segunda, os resultados eleitorais e uma certa avaliação deles, de que o limite eleitoral era resultado de um certo perfil "restritivo" do partido,

fundamentalmente pelo aspecto "classista" e por uma política de alianças que não ia além das próprias bases sociais; e, por último, mas não menos importante, o desmonte do chamado "socialismo real" colocava questões de fundo sobre a meta socialista.

A combinação desses fatores foi acompanhada de um recrudescimento no mundo acadêmico da chamada "crise de paradigmas", cujo principal alvo era o marxismo. Se em um primeiro momento tratava-se de "rejuvenescer" o marxismo com contribuições como as de Gramsci, agora a questão era se o marxismo continuava ou não um paradigma aceitável para compreender a realidade e orientar uma ação própria para as classes trabalhadoras. Um "novo pensamento de esquerda", uma "nova esquerda", repleta de influências que iam desde Habermas até Giddens e Bobbio, passou a influenciar diretamente o pensamento e as formulações partidárias.

É nesse contexto e diante do impacto dos primeiros momentos do governo Collor que o partido se propõe não a um Encontro, mas a um Congresso, que ocorrerá em 1991.

6.6. O I Congresso do PT (1991)

Se os ideais que moveram os movimentos sociais e revolucionários ao longo deste século persistem como fonte de inspiração para o nosso Partido, temos que reconhecer que estamos assistindo ao esgotamento do ciclo de revoluções socialistas iniciado pela Revolução Russa de 1917, e do modelo de sociedade por elas gerado
Resoluções do I Congresso do PT

Eu vejo o futuro repetir o passado,
eu vejo um museu de grandes
novidades. O tempo não para (...).
Cazuza

Antes de analisarmos os acontecimentos relativos ao I Congresso, é necessário afirmar que ele acabou não sendo o que se esperava, ou seja, uma "refundação" como queriam

alguns. Foi um acerto de contas e um aprofundamento daquilo que apenas fora apontado nos encontros anteriores, mas a radicalidade da conjuntura e os descaminhos do governo Collor, de certa forma, ainda autorizavam a manutenção de rumos do partido, ao mesmo tempo em que o caráter amplo do congresso fez com que parte da base partidária, que normalmente não participava dos momentos de deliberação, se fizesse representar,[132] levando ao fato de que algumas mudanças mais abruptas não tivessem respaldo nem mesmo entre as bases das correntes que propunham tais alterações.

A frase que abre a nossa reflexão já é indicativa do rumo geral que orientou as resoluções do congresso. O socialismo e as experiências revolucionárias do século XX seguiriam sendo "ideais" que deveriam "inspirar" o partido, mas ao mesmo tempo a situação histórica impunha a constatação de que estávamos vivendo o final de um ciclo, mais precisamente o "esgotamento" de um modelo de revolução e de construção socialista. As formações sociais em transição socialista não teriam conseguido dar respostas "a questões como a liberdade individual, a democratização nas relações Estado–indivíduo, desenvolvimento com preservação da natureza" e, por isso, não são "mais um ponto de partida ou caminho para o desenvolvimento do socialismo".[133]

Depois de uma breve análise da situação internacional, na qual é enfatizado o crescimento das desigualdades e da opressão de um capitalismo internacional e seus impactos sobre a América Latina, o texto inicia um longo raciocínio sobre a "busca de alternativas". Nessa busca, é afirmado que o "PT está comprometido com a construção de uma nova ordem econômica, política, jurídica e ecológica, que tenha como exigência fundamental a democratização do poder".[134] Isso se aplicaria à ordem internacional e atualizaria os termos "anti-

---

[132] Enquanto a média de delegados nos encontros anteriores foi de 325 participantes, o I Congresso recebeu 1.196 delegados. ALMEIDA *et al.*, 1998.

[133] Resoluções do I Congresso (1991). *Resoluções...*, *cit.*, p. 484.

[134] *Ibid.*, p. 489.

imperialista, antimonopolista e antilatifundiário" da proposta do PT, tal como estaria definido nas resoluções anteriores, como parte de uma luta mais ampla para a "estruturação de uma nova ordem internacional não opressiva".

Diante do que o texto caracteriza como "colapso do socialismo real", as resoluções sustentam que estaríamos diante de um "processo ainda em curso", e que, portanto, não seriam prudentes juízos definitivos. Acredita-se que o que estaria em curso naquelas formações sociais seriam "verdadeiras revoluções democráticas" que demoliram de dentro para fora o mundo que girava em torno da URSS e que teriam como ponto positivo o "renascimento histórico de povos que durante décadas tiveram sua iniciativa política sufocada". Entretanto, toda a desigualdade própria da ordem internacional que foi diagnosticada anteriormente não permitia alimentar ilusões sobre o "muro da miséria que se está se erguendo sobre os escombros do socialismo real".[135]

Segundo a avaliação presente no I Congresso do PT, aquilo que desabou no Leste foi o resultado direto de um certo momento histórico que se generalizou a partir da Revolução Soviética, transformado em "dogma" e que escondia deformações sérias em relação aos ideais socialistas. O texto chega a caracterizar essas deformações como uma "verdadeira contrarrevolução, que alijou os trabalhadores do exercício do poder e o concentrou nas mãos de uma burocracia transformada na nova camada dominante".[136] Essa "contrarrevolução" teria ocorrido por "circunstâncias objetivas" e por "erros cometidos pelos revolucionários", resultando na predominância da tese do "socialismo em um só país", assim como na manifestação de certas características, tais como:

> (...) um Estado burocrático radicalmente separado da sociedade civil e com um caráter contrário aos interesses dos trabalhadores; o partido único imposto por lei; a substituição da democracia socialista por um regime de

[135] *Ibid.*, p. 492.
[136] *Ibid.*, p. 494.

> opressão burocrático; a vulgarização – em verdade a negação – do marxismo e sua transformação em ideologia de Estado; uma ideia de transição ao socialismo desumanizada, despolitizada e tecnocratizada, como simples batalha pela produção.[137]

Com exceção da referência à visão tecnocratizada da "batalha da produção", parece-nos que a ênfase da crítica recai sobre aspectos políticos, como fica claro no momento seguinte, no qual o texto reafirma que o partido se posicionou desde o início contra esses dogmas. Asseverando que o PT "sempre se colocou contra estes dogmas" e que nunca aceitou transformá-los em sua "doutrina oficial", o texto reafirma que as formulações partidárias sempre rejeitaram a ideia de "sistemas políticos organizados sobre a base de partido único, dos sindicatos como engrenagem do Estado, da estatização forçada e irrestrita da atividade econômica, do alijamento do povo do exercício do poder, da eliminação dos opositores e do predomínio do Estado/partido sobre a sociedade e sobre os indivíduos, tudo aquilo, enfim, que ficou conhecido como ditadura do proletariado".[138]

Como o PT, por várias vezes, defendeu os países socialistas, principalmente, pelo fato de que "tinham resolvido problemas sociais aqui não superados", o texto apresenta uma espécie de autocrítica:

> Essa contradição entre nossa vocação democrática originária e a complacência em relação aos regimes burocráticos impediu que nos antecipássemos criticamente, com todas as consequências decorrentes, em relação às tendências de mudanças que hoje se verificam.[139]

A autocrítica continua na identificação de certos aspectos que poderiam ter determinado essa visão "compla-

[137] *Ibid.*, p. 494.
[138] *Ibid.*, p. 494.
[139] *Ibid.*, p. 494.

cente" em relação aos regimes burocráticos. Segundo o texto, isso se deveu, em parte, à luta ideológica contra o capitalismo, assim como a uma certa "nostalgia na busca de um partido de vanguarda no Brasil". Teria havido uma defesa do "estatismo como sinônimo de socialismo e a ideia de democratização da sociedade a partir do Estado" e, finalmente, a "convivência com teorias cientificistas e produtivistas do desenvolvimento econômico". Tudo isso teria levado ao fato de que o PT acabou por acreditar que o "socialismo pudesse se realizar sem uma progressão histórica dos povos no sentido da democracia e da liberdade".[140]

Notem que a tendência aberta a partir do 7º Encontro se reapresenta aqui de forma mais aprofundada. O que teria que ser corrigido na formulação do PT é que ele teria uma visão "dogmática" em relação ao processo de transformação social, que, por exemplo, supunha que era necessário chegar ao poder de Estado destruindo o domínio político da burguesia. Agora fica claro que o caminho "correto" é a progressão da "democracia e da liberdade" entendidas como uma democratização da sociedade civil. Trata-se, nas próprias palavras do texto, de chegar a uma "nova ordem de cidadania plena", e foi exatamente isso que não teria ocorrido nos países em transição socialista que se burocratizaram. Por isso, conclui o texto, "não pode haver esperança com este horizonte socialista", e o "PT tem que recusar claramente esse modelo", apontando para um "horizonte socialista para a humanidade bem diferente do socialismo real".

Outra "ficção histórica" que contribuiu para a descaracterização dessas experiências foi a crença de que era possível um bloco de países construir o socialismo "isolando-se, para isto, do mercado mundial".[141] Isso incidiu diretamente no atraso tecnológico desses países e levou à trágica conclusão de que as experiências socialistas não foram capazes nem de propiciar a democracia, nem o permanente desenvolvimento tecnológico.

---

[140] *Ibid.*, p. 495.
[141] *Ibid.*, p. 496.

Já que as resoluções aprofundaram sua visão particular do motivo por que a transição "real" deu errado, impunha-se que o documento buscasse estabelecer os contornos do "nosso caminho para o socialismo". O texto inicia com a afirmação de que o que mantém a meta socialista atualizada é a convicção anticapitalista do PT. Depois de lembrar que os ideais socialistas se apresentam como "fonte de inspiração" de nossa "utopia socialista", na qual a "igualdade social possibilite o pleno florescimento das potencialidades individuais",[142] o texto segue com alguns preceitos éticos, como aquele segundo o qual "não basta negar o modelo do socialismo real, como tentativa de realização estatal da utopia" se o Partido não for capaz de "extirpar de nossas práticas partidárias e sociais manifestações autoritárias". O texto vai mais além e identifica naquilo que denomina de "petismo real" várias dessas manifestações, como o sectarismo, o aparelhismo ou a falta de democracia, tanto nas relações internas quanto nas administrações municipais.

O corte geral que enquadra a posição do PT sobre o tema do objetivo estratégico socialista verdadeiramente não vai além daquilo que no 7º Encontro foi afirmado. O título do item já é um indicativo: "nem socialismo real, nem socialdemocracia".

A ambição é afirmar um caminho próprio que evite tanto a burocratização quanto a forma socialdemocrata que, segundo o que já foi avaliado, não ultrapassaria os limites e a lógica do capital. Os dois aspectos que poderíamos destacar são a já citada centralidade da "democracia" e o eixo central da estratégia como a "disputa de hegemonia". Os dois temas estão profundamente associados, uma vez que parece ser essencial na formulação o argumento de que a "construção" da alternativa socialista por vias democráticas de disputa de hegemonia seria a condição para evitar tanto o autoritarismo do "socialismo real" quanto o abandono da meta socialista pela socialdemocracia. Devemos lembrar que, desde o início, a concepção de socialismo foi estabelecida como um projeto de uma "maioria" e sua forma seria definida nas lutas do dia-a-

[142] *Ibid.*, p. 497.

dia, "por todo o povo, como exigência concreta das lutas populares", como na frase de Lula na 1ª Convenção oficial, e que é resgatada, dez anos depois, nas deliberações do Congresso de 1991. Assim, de maneira mais que emblemática, as resoluções asseveraram: "Para o PT, socialismo é sinônimo de radicalização da democracia".[143]

Mais adiante, entre aspas no texto original, a frase sintética que vincula a radicalização da democracia a uma determinada estratégia: *"Democracia, para nós, é simultaneamente meio e fim"*. É significativo que esteja entre aspas, mais significativo ainda que não seja afirmada a fonte da frase original. Ela pode ser lida, literalmente, na seguinte passagem de um clássico texto de certo marxista alemão:

> *A democracia é, ao mesmo tempo, meio e fim*. É o meio da luta pelo socialismo e é a forma da realização do socialismo. É verdade que não pode fazer milagres. Não pode, num país como a Suíça, onde o proletariado industrial representa a minoria da população (...) atribuir a este proletariado o poder político. Tampouco pode num país como a Inglaterra, onde o proletariado é de longe a classe mais numerosa da população, fazer desse proletariado o dono da indústria se o próprio proletariado, em parte, não se sente ainda maduro para tarefas que se ligam a essa condição.[144]

Esse é um texto de ninguém menos que Eduard Bernstein, célebre reformista alemão com o qual Karl Kautsky e Rosa Luxemburgo debateram veementemente. A coincidência com a substância da formulação não para por aí. Bernstein afirma na sequência do mesmo texto que:

> A socialdemocracia não quer destruir essa sociedade ou proletarizar a inteira massa dos seus membros; ao contrário, ela atua incessantemente para elevar o trabalha-

---

[143] *Ibid.*, p. 499.

[144] BERNSTEIN, S. *I Pressuposti [1899]*, pp. 185-186, *apud* HOBSBAWM, E. *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, v. 2, p. 282 (grifos nossos).

> dor da condição social de proletário àquela de cidadão e, portanto, para generalizar o sistema civil [*Bürgertum*] ou a condição de cidadão [*Bürgerstein*]. Ela não visa a substituir a sociedade civil por uma sociedade proletária, mas a ordem social capitalista por uma ordem social socialista.[145]

A democracia como meio e como fim da meta socialista só pode ter o significado de um projeto da "maioria" da sociedade, fruto da "vontade" ou da "consciência" dessa maioria. Portanto, o projeto proletário socialista depende, primeiro, de que essa classe se torne majoritária, o que só é possível com o amplo desenvolvimento do capitalismo, e depois de um trabalho político e organizativo que leve até essa classe a necessidade do socialismo. Como já foi apontado, uma vez que essa classe se expressa contraditoriamente como uma classe *na* sociedade civil, sem que seja uma classe *da* sociedade civil, a resolução se dá no caráter progressivo da passagem para o socialismo, de forma que a "ordem capitalista" se transforma em "ordem socialista" não pela negação revolucionária da sociedade civil, mas por sua "generalização", elevando, e o termo não é acidental, o proletário à condição de "cidadão".

Essa é uma das raízes do drama socialdemocrata. Desse modo, a tentativa do PT de buscar uma alternativa tanto ao socialismo real quanto em relação à socialdemocracia poderia, por caminhos distintos, levar ao pântano da acomodação e integração à ordem que queria inicialmente negar. No entanto, a radicalidade das afirmações quanto à meta socialista, a explícita negação da alternativa socialdemocrata, o caráter de classe do partido fundado como expressão de um movimento autônomo da classe trabalhadora no início dos anos de 1980, não seriam indicativos seguros da intenção de não caminhar para essa integração?

Infelizmente, não. A própria socialdemocracia alemã tem sua base na emergência de um forte movimento operário e sindical, com uma radicalidade ainda maior que aquela que

---

[145] *Ibid.*, pp. 187-190, *apud* HOBSBAWM, E., *op. cit.*, p. 283.

vemos no PT. Um exemplo que pode ilustrar esse paradoxo é a própria posição de Kautsky. Enquanto expressava um contraponto ao reformismo de Bernstein, suas posições reafirmavam a todo momento os princípios socialistas e revolucionários;[146] todavia, diante da necessidade de dar respostas concretas à ação do Partido Socialdemocrata Alemão, nome que nesse momento identificava os socialistas de orientação marxista, o pensamento de Kautsky foi se aproximando, na essência, de uma formulação semelhante ao socialismo evolutivo de seu oponente. O mesmo Kautsky é quem afirmará:

> Para nós, o socialismo é inconcebível sem democracia. Por socialismo moderno, entendemos não apenas uma organização social da produção, mas também uma organização democrática da sociedade; por isso, o socialismo para nós é indissoluvelmente ligado à democracia. Não existe socialismo sem democracia.[147]

Utilizando-se da metáfora militar do "aniquilamento" ou do "desgaste", Kautsky sustentará que a estratégia do proletariado nas condições presentes só poderia ser a do desgaste, ou seja, "preparar durante longo tempo e só se dispor a travar essa batalha quando considerar que o inimigo está suficientemente enfraquecido".[148] Como vemos, existe mais que uma simples coincidência, mas o universo terminológico e conceitual, a base de significantes que serve de matéria-prima para as formulações, se aproxima cada vez mais dos termos aqui exemplificados nos socialdemocratas alemães, na mesma medida em que se distancia daqueles que caracterizavam o primeiro momento da história do PT.

---

[146] Ver a respeito: KAUTSKY, K. *O caminho do poder*. São Paulo: Hucitec, 1979.

[147] KAUTSKY, K. *Die Diktatur des Proletariats*, Viena, 1918, pp. 4-5, *apud* HOBSBAWN, E., *op. cit.*, p. 337.

[148] KAUTSKY, K. *Neue Zeit*, XXVIII, 1909-1910, v. 2, p. 36, *apud* HOBSBAWN, E., *op. cit.*, p. 330.

Entretanto, no I Congresso essa passagem não podia ainda se completar e realizar de vez o sonho de Bernstein, quando afirmou que a influência de seu partido "seria bem maior do que é efetivamente hoje, se tivesse a coragem suficiente para se emancipar de uma fraseologia que está de fato superada e quisesse aparecer como o que é hoje na realidade: um partido reformista democrático-socialista".[149] Da mesma maneira, José Dirceu afirmou, em conversa reservada na Câmara Municipal de São Bernardo, que o PT não alcançaria jamais seus objetivos se não abandonasse a identidade com o socialismo real, "este cadáver insepulto", em suas palavras.

De fato, certas afirmações estavam se tornando uma "fraseologia" superada em comparação à realidade, cada vez mais perto de um "partido reformista democrático"; contudo, não é fácil se livrar de uma fraseologia, principalmente se foi em torno dela que se construiu por dez anos a identidade de um partido, diferenciando-o das demais forças, atribuindo aos seus militantes um perfil e moldando-os ao redor de certas metas e projetos. Isso talvez explique por que a batalha interna sobre a manutenção da meta socialista tenha se estendido do I ao II Congresso do PT dez anos depois e, mesmo ali, tenha sido mantida, ainda que formalmente.

Restava, no contexto do I Congresso, o trabalho de conservar a meta explicando-a de maneira mais "profunda" e "adequada" aos novos tempos. A solução foi preenchê-la com doses massivas de "convicção democrática". Depois de afirmar peremptoriamente que o PT é contra "qualquer ditadura, inclusive a do proletariado", e, como forma de explicitar o princípio segundo o qual a democracia era ao mesmo tempo o meio e o fim proposto, as resoluções rechaçam a ideia de que o "pluralismo" seja apenas um recurso tático válido enquanto as classes sociais não fossem abolidas permitindo a "homogeneidade de pensamentos".[150]

---

[149] BERNSTEIN, E. *Socialismo evolucionário*, 1899.

[150] Resoluções do I Congresso (1991), *cit.*, p. 500.

Considerando que a "diversidade de desejos e ideias é inerente à condição humana", portanto suprimi-la seria uma "violação da humanidade", o PT lutaria por uma sociedade plural e, por isso, encararia a "democracia política, econômica e social como base constitutiva da nova sociedade". Seria interessante aprofundar o que isso quer efetivamente dizer. No campo abstrato dos valores, é uma guerra de juízos éticos que contrapõe metafisicamente a "ditadura" à "democracia", o "pluralismo" ao "autoritarismo", a diversidade inerente à humanidade à "violação da humanidade". Nesse campo, é bastante evidente que devemos nos somar à "humanidade", à "civilização", ao "contexto político" de Habermas ou Arendt contra os "totalitarismos". No entanto, toda vez que negamos algo o fazemos afirmando outro princípio. O valor do "pluralismo", ou o da "diversidade", corresponde a algo mais que a diferença entre os "desejos" ou "ideias", mas fundamentalmente à diversidade de interesses de classes. O que seria "inerente" à humanidade, essa diversidade de cápsulas individuais e interesses egoístas que expressam, na relação com a totalidade de um certo sociometabolismo, interesses precisos de classe, tais como manter a acumulação privada da riqueza socialmente produzida? Ou seria, por contraste, "inerente" à humanidade essa convivência plural, "libertos da coação do capital", "suprimidas as classes sociais"? Nem uma nem outra, pelo simples fato de que não existe nada "inerente" a essa abstração chamada "humanidade". O capital é um produto da "humanidade", talvez sua obra-prima mais acabada, só que, no grau atual de seu desenvolvimento, ameaça a produção social da vida, não a "humanidade" abstrata e essencial, mas uma humanidade prosaica e material, feita de carne, ossos, sangue e sonhos, que morre de doenças curáveis e de fome em meio à abundância da acumulação capitalista.

No entanto, os capitalistas são seres humanos, uma minoria ridiculamente pequena, mas de carne e osso, com seus sonhos e interesses, com sua visão de mundo e suas instituições, com suas representações políticas e seus meios de produção. Na "pluralidade" socialista proposta, não seria respeitado o "direito" dessa minoria de manter suas prerrogativas,

não seria próprio de uma "democracia política, econômica e social" garantir a essa camada da humanidade seus direitos políticos, econômicos e sociais? Para a coerência do argumento de princípios valorativos, é evidente que sim; mas a questão é: como garantir a essa pequena e medíocre expressão da humanidade seus direitos sem privar, por consequência inevitável de um certo sociometabolismo preservado, o resto da humanidade não dos "direitos" formais, mas das singelas condições de existência?

A resposta para todos os que se metem nessa armadilha só pode ser uma: a vontade da maioria. Vamos superar o capital democraticamente, vamos superar o liberalismo a golpes de "liberalismo verdadeiro", radicalizando a democracia. Os meios para se chegar a essa sociedade democrática (sinônimo de socialismo moderno) são os da democracia. Além da evidente tautologia, é bom lembrar que, via de regra, o processo pelo qual o fim desejado é, ao mesmo tempo, os meios existentes acaba, quase sempre, no mesmo lugar de onde saiu.

Vejamos, nas palavras do I Congresso, como o meio e o fim se encontram no chamado "Estado de Direito":

> É por isso que encaramos a democracia política, economia e social como base constitutiva da nova sociedade. O socialismo pelo qual o PT luta prevê, portanto, a existência de um Estado de Direito, no qual prevaleçam as mais amplas liberdades civis e políticas, de opinião, de manifestação, de imprensa, partidária, sindical etc.; onde os mecanismos de democracia representativa, libertos da coação do capital, devem ser conjugados com formas de participação direta do cidadão nas decisões econômicas, políticas e sociais. A democracia socialista que queremos construir estabelece a legitimação majoritária do poder político, o respeito às minorias e a possibilidade de alternância do poder.[151]

O bom de defender projetos rebaixados e modestos é que se chega mais rápido à sua realização. Dada a abstração da meta a ser alcançada, podemos comunicar, felizes, que já

[151] *Ibid.*, p. 500.

chegamos ao socialismo, não apenas aqui, como em boa parte do mundo. Em todo e qualquer lugar onde reina o "Estado de Direito", mecanismos democráticos representativos combinados com o direito das minorias, inclusive de organização política e sindical, em que, eventualmente, os cidadãos são chamados a opinar diretamente em plebiscitos, escolhem seus governantes pelo voto da maioria, e em que, finalmente, existe a "possibilidade de alternância de poder". Não é que o "meio" é ao mesmo tempo o "fim". É que o "fim" continua sendo "um meio", aliás, o mesmo meio: o Estado.

Mas o texto não fala literalmente que essas condições só podem se efetivar "libertos da coação do capital"? Não significaria isso que estaríamos falando realmente de uma nova sociabilidade não capitalista, de uma "ordem socialista" e não mais de uma "ordem capitalista"? Não seria apenas porque essa "nova ordem" não combina com a fraseologia ultrapassada de um tipo de dogma marxista que alguns radicais insistem em defender, tais como socialização dos meios de produção pela abolição da propriedade privada, ou superação da divisão hierárquica do trabalho, Estado operário camponês, fim das classes; palavras com que esses radicais, presos ao conceito "típico ideal" de socialismo, rejeitam essa modernidade socialista?

Primeiro, devemos agradecer a Bernstein por emprestar seus esclarecedores termos. Trata-se de uma nova "ordem" na qual o poder de Estado está livre da "coação" do capital, ou seja, o capital e seus pequenos grupos que o representam não podem mais "privatizar" o Estado, colocá-lo à disposição de seus interesses particulares, isso porque o Estado agora é, efetivamente, de toda a sociedade, graças aos mecanismos de representação proporcional e o voto majoritário. A "ordem" do capital foi substituída, democraticamente, por uma nova "ordem", que podemos chamar de "socialista" ou de "democrática", pois sabemos que não passam de sinônimos. Agora, reparem, o capital que não pode mais "coagir" o Estado de Direito ainda existe? Com seus direitos "políticos, econômicos e sociais" de minoria, ainda existe contratando força de trabalho (seu direito econômico), extraindo mais-valia e acumulando

privadamente por ser dono dos meios de produção (um de seus direitos juridicamente garantidos), organizando-se em seus pequenos partidos, manifestando-se, imprimindo seus jornais, indo e vindo (seus direitos políticos), inclusive vivendo bem, morando bem, comendo bem, vestindo-se bem, colocando seus filhos nas melhores escolas (seus direitos sociais)? Um belo dia, graças à "possibilidade de alternância no poder" poderá, democraticamente, chegar ao poder de Estado novamente, sem nenhuma coação, e restabelecer a "ordem do capital".

O que certa visão ingênua, para dizer o mínimo, não percebe é que a "ordem do capital" nunca esteve ameaçada, não voltou, porque nunca deixou de estar lá. Enquanto prevalecia por um tempo a "ordem socialista", graças às maravilhas do Estado de Direito e à alternância de poder, quais eram as relações sociais de produção, quais as formas de propriedade, como se manifestavam os produtos do trabalho humano – como valores de uso, ou como mercadorias –, como se davam, no interior dessa forma produtiva, a distribuição e o intercâmbio entre as pessoas e as coisas? A ênfase nas formas políticas nessa visão, que não passa de um arremedo de liberalismo, fez com que se esquecesse que as formas políticas são parte de uma totalidade dinâmica fundada na maneira como se produz e se reproduz a existência. É aí que se funda ordem do capital e não no Estado, essa abstração universal. Os entusiastas citadores do conceito de hegemonia esquecem-se de que Gramsci afirmava que a hegemonia burguesa nasce no chão da fábrica. A ordem do capital, em tempos de subordinação real, pode emprestar seu Estado para os trabalhadores ou pequeno-burgueses tomarem conta por um tempo, desde que o devolvam sem alterar a substância da ordem de classe que o fundamenta, ou seja, as relações sociais de produção e as formas de propriedade a elas associadas.

É por isso, e não por outro motivo, que se trata de uma nova "ordem", pois ainda é necessária uma "ordem", um Estado, é um novo Estado e não a superação do Estado, é ainda uma "emancipação política" e não uma "emancipação humana". O fim esperado por essa "radicalização da democracia" é a "extinção das desigualdades de classe e do Estado

enquanto aparelho de dominação",[152] mas essa frase pode ser lida sendo a afirmação do caráter "privado do Estado" e sua superação pelo efetivo Estado de todos, o Estado de Direito, o Estado Democrático. O grande problema da humanidade é então reduzido a uma questão de hipocrisia, uma vez que a diferença entre os liberais e os socialistas é que os primeiros propõem, mas não fazem, mentem ao afirmar seus princípios, enquanto os socialistas são os verdadeiros liberais e acreditam que podem aplicar radicalmente esses princípios.

Percebam que nesse ponto tem um efeito muito pequeno entremear o texto com afirmações mais ousadas, como essa última sobre a extinção das classes e do Estado como aparelho de dominação. É possível, e mesmo provável, que essa parte seja fruto de uma emenda de um socialista revolucionário, convictamente conhecedor do marxismo, e que honestamente defendia a manutenção do horizonte socialista com um perfil revolucionário para seu partido. Mas as palavras agora navegam em outra cadeia de significantes, o todo solda agora outras impossibilidades. Antes, quando se falava de democracia, era para referir que o *socialismo* que se queria seria "democrático", o que nos atribuía certa identidade em relação a outros socialistas. Agora, trata-se de dizer que a *democracia* que se quer é socialista, nos diferenciando de outros democratas, mais por uma questão de valores éticos do que por alterações nas relações de produção.

Não é por acaso que essa visão de "socialismo", centrada no fenômeno político e na ética, irá assumir uma feição própria quando se refere a questões "econômicas", aqui também predominando a mescla entre elementos de uma ordem do capital e elementos "socialistas". A opção de se diferenciar tanto do "socialismo real" quanto da "socialdemocracia" se expressa aqui como negação do "planejamento burocrático" fundado numa "estatização generalizada" que bloqueou a criatividade e o avanço tecnológico, assim como recusa à "lógica do lucro e da exploração do trabalho assalariado", própria do "mercado capitalista". Qual seria,

[152] *Ibid.*, p. 501.

então, a opção do PT sobre a forma que poderia evitar uma e outra deformação? O texto das resoluções esclarece esse ponto:

> O PT compreende que é preciso estimular o planejamento estratégico e democrático do desenvolvimento, diversificar as formas de propriedade, gestão e controle social, combinando diferentes formas de propriedade (estatal, coletiva, social, pública, particular, mistas), privilegiando as formas de propriedade de caráter social e estabelecendo limites à propriedade individual, de acordo com critérios vários, como setor de atividade, volume de lucro gerado, número de empregados, entre outros; diferentes formas de gestão econômica (autogestão, direção pessoal ou coletiva, mistas) e várias formas de controle social (sindical, popular, estatal), compreendendo que a eliminação das desigualdades herdadas do capitalismo demandará um longo, demorado e conflituoso processo, do qual, no momento, só podemos vislumbrar as formas mais gerais. (...) Entendemos ser essencial fortalecer o controle da sociedade civil sobre o Estado também no terreno econômico, impulsionando a socialização e a democratização do Estado e o desenvolvimento das esferas públicas no âmbito da sociedade civil.[153]

A rigor, a proposta econômica nada mais é que a aplicação do princípio político antes avaliado ao campo próprio da economia, aliás sem grandes mediações. A "pluralidade política" encontra sua base real na "pluralidade" de formas de propriedade, que, como sabemos, irá determinar certas formas de relação de produção e distribuição, daí classes sociais distintas. Não se trata apenas de diferentes formas que podemos e devemos encontrar para gerir os meios de produção transformados em propriedade comum, mas de como combinar uma parte transformada em graus distintos de propriedade coletiva (estatal, cooperativada, coletiva etc.) com propriedade ainda privada, ou enigmaticamente considerada "mista". A solução parece ser o chamado "planejamento estratégico e democrático".

---

[153] *Ibid.*

É incrível como certas palavras vêm em auxílio imediato quando faltam ideias precisas, como dizia Goethe: "onde faltam ideias encaixa-se, em tempo hábil, uma palavra".[154] O planejamento burocrático é um problema, mas o "estratégico e democrático" é a solução. Parece haver aqui uma clara referência a uma técnica que havia se transformado em verdadeira mania no partido e no movimento sindical dessa época, chamada exatamente de "planejamento estratégico", na verdade a adaptação de algumas técnicas de gerência industrial aplicadas ao planejamento participativo de atividades (tais como PES – Planejamento Estratégico Situacional – ZOP, MAP e outros). Quanto ao que nos interessa neste momento, essa ferramenta seria a forma como se esperava colocar a economia, assim como antes havia sido feito com o Estado, sob o controle da "sociedade civil". Como se trata de combinar e harmonizar as diferentes formas de propriedade e gestão, dever-se-ia buscar uma "combinação entre o planejamento estatal e um mercado orientado socialmente".[155]

Como esse aspecto, deste ponto em diante, seria uma constante nas propostas partidárias, vejamos o que significaria esse "controle social do mercado". Partindo da afirmação, já presente nas resoluções anteriores e aqui reatualizada, segundo a qual "o PT recusa a perspectiva voluntarista de pretender abolir o mercado, como espaço social de troca",[156] o texto das resoluções dirá que seria necessário fortalecer o Estado para que este "exerça uma ação reguladora sobre o sistema financeiro, de políticas tributárias, de preços, de crédito, de uma legislação antimonopolista e de proteção aos consumidores, aos assalariados e aos pequenos proprietários".[157]

Devemos recordar que, segundo a visão de "nova ordem", o Estado deve impedir a "coação do capital" para o

---

[154] Citado por Marx em nota de rodapé 24, *O capital*, *cit.*, v. 1, Livro 1, capítulo 1, p. 77.
[155] Resoluções do I Congresso, *cit.*, p. 501.
[156] *Ibid.*, p. 502.
[157] *Ibid.*, p. 502.

bem de toda a sociedade. Mas, como se trata de um Estado ocupado por forças "democráticas e populares", ele deve representar os interesses desses setores, o que é democrático e não privatista, já que se trataria da maioria da sociedade. Essa seria uma forma de "negar a preponderância e a centralidade do capital na dinâmica das relações sociais", ou seja, o capital deixa o centro e se transforma em apenas um setor a mais na pluralidade social. Assim, o princípio pluralista define que ainda sobrevivam formas de propriedade diversas, entre elas a propriedade privada; daí certas relações sociais de produção e intercâmbio que impedem que superemos "por decreto" o mercado. Mas como conviver com esse mercado e ao mesmo tempo negar-lhe a centralidade e sua perversa lógica do lucro e da acumulação privada que tantas desigualdades gera?

É nesse ponto que a aproximação com o gradualismo de Kautsky e sua estratégia de "desgaste" é muito mais significativa do que o reformismo de Bernstein. Para extinguir o capitalismo e construir uma sociedade socialista é preciso uma mudança política radical, mas, lembrem-se, essa só é possível depois de longo caminho acumulando forças. A ruptura socialista vem, porém estranhamente ela ainda não chegou no socialismo; ainda estamos num lento processo de acúmulo de forças e só nos disporemos a "travar a batalha quando consideramos o inimigo suficientemente enfraquecido", como nos preconizava Kautsky.[158] Enquanto isso, nos resta tentar "controlar" o mercado no interesse dos outros setores que compartilham com os capitalistas da pluralidade da sociedade democrática/socialista. Por isso, asseveram as resoluções:

> O mercado, sob controle do planejamento democrático e estratégico e orientado socialmente, é compatível com nossa concepção de construção do socialismo. No entanto, o fortalecimento das formas socializadas e

[158] Lênin já alertou para a diferença essencial entre o reformismo de Bernstein e o gradualismo de Kautsky, ou seja, para o fato de que em Kautsky a deformação é mais sutil exatamente por supor a necessidade da ruptura, mas centra seu desfecho como uma das possibilidades dependendo da forma política do Estado. (Lênin, 1978: pp. 131 e seg.).

> coletivas de produção e o desenvolvimento tecnológico poderão permitir que, historicamente, possamos superar definitivamente as relações mercantis de produção.[159]

É fantástico! É o verdadeiro "museu de grandes novidades" de Cazuza! No texto sobre o "socialismo petista" do 7º Encontro, sustentou-se que confluíram para a criação do partido diferentes correntes de pensamento democrático e transformador, desde o cristianismo social até marxismos vários, passando por socialistas não marxistas, democratas radicais e doutrinas laicas de revolução comportamental.[160] O trecho acima, sobre o controle social do mercado, é ainda mais que isso, é uma mescla de Bernstein com Kautsky, misturados a Proudhon e sua tese de que a nova sociedade iria amadurecendo ainda dentro da velha, roubando-lhe espaço; todos dirigidos por um Estado ao mais clássico estilo de Rousseau. É verdade, o PT não tem *uma* doutrina oficial... tem várias.[161]

Entre elas, reapresenta-se uma velha conhecida. Os fatores que tornariam possível a esperada superação do mercado seriam o "fortalecimento das formas socializadas e coletivas de produção e o desenvolvimento tecnológico". Notem que, por trás de todo criativo crítico do marxismo ortodoxo em nome do "socialismo moderno", costumamos encontrar um outro tipo ainda mais ortodoxo de marxista, um tipo que predominou na II Internacional e que acreditava que a revolução socialista não podia ocorrer porque Marx disse que nenhuma formação social desaparece antes que se desen-

---

[159] Resoluções do I Congresso (1991), *cit.*, p. 502.

[160] São termos da própria resolução do 7º Encontro (1990), *cit.*, p. 430.

[161] Se Kautsky pudesse comentar essa aglomeração de teorias transformada em virtude, diria: "O meu marxismo jamais foi ortodoxo. Eu mesmo tenho várias críticas a fazer a muitas das afirmações de Marx e Engels. Mas sempre me esforcei para alcançar uma unidade coerente. Sempre fui inimigo de qualquer ecletismo, que é na verdade bem mais cômodo do que um pensamento unitário" (KAUTSKY, K. *Das Werden eines Marxisten,* Leipzig, 1930, p. 150, *apud* HOBSBAWM, E., *op. cit.*, p. 301).

volvam todas as forças produtivas que ela contém, nem surgem relações mais avançadas, antes que amadureçam no seio da própria sociedade antiga as condições para o seu aparecimento. Assim, a chave para a passagem para o socialismo seria o desenvolvimento das forças produtivas materiais. Aqui, no texto, aparecem revestidas de um linguajar radical como fortalecimento das formas socializadas e coletivas de produção e desenvolvimento tecnológico, mas o nome disso é capitalismo. É o capitalismo que socializa até o mais alto nível a produção, ainda que mantenha a acumulação privada, assim como é esse modo de produção que permite o incrível crescimento tecnológico. No fundo substancial da afirmação está o argumento de que o capitalismo ainda não se desenvolveu para gerar condições para a ruptura socialista.

Interessante é que aqueles que queriam dar ênfase à "esfera política", contra um suposto determinismo econômico, caem no mais puro determinismo mecânico da II Internacional, perdendo a chance de localizar exatamente o espaço da ação política em toda a sua objetiva subjetividade. O horizonte socialista... continua sendo um horizonte.

Isso não impede que os formuladores, ainda no sentido de se diferenciar do socialismo real sem cair na socialdemocracia, tarefa que, como podemos observar, estava cada vez mais difícil, venham a afirmar que:

> Num país como o nosso, o excedente econômico que pode ser captado através de medidas fiscais tradicionais, para realizar políticas sociais, é insuficiente diante das enormes demandas populares acumuladas. A adoção das profundas reformas estruturais necessárias ao Brasil supõe uma ruptura radical com a ordem econômica, política e social vigente – o que ultrapassa os limites da proposta socialdemocrata, que politicamente, acredita na neutralidade do Estado e adota como horizonte máximo a luta por reformas do interior do próprio capitalismo.[162]

[162] Resoluções do I Congresso (1991), *cit.*, p. 502.

Além de essas afirmações terem o papel didático de fornecer as cordas com as quais o PT se empenharia em se enforcar ao chegar ao governo em 2002, elas revelam que havia de fato, ainda, uma tensão entre a tendência socialdemocratizante, que se tornaria determinante (ainda que em uma variante bem mais moderada), e as condições concretas da disputa de classes que marcava o período. Além da efetiva radicalização neoliberal do governo Collor, da prepotência do contra-ataque do capital nas fábricas, o "jogo democrático" do "Estado de Direito" tinha tratado a candidatura Lula com requintes de crueldade nas últimas eleições. Podemos citar, só como exemplos, o papel nem um pouco neutro do presidente do Supremo Tribunal Eleitoral ao virar ministro de um governo que ganhou por tão pouco o segundo turno, a grosseira manipulação de um sequestro com contornos dos mais duvidosos para vinculá-lo à candidatura Lula na véspera do segundo turno, a manifestação de setores empresariais afirmando que deixariam o país no dia seguinte, a movimentação de setores militares, rapidamente abafada, para impedir a posse do presidente popular caso fosse eleito. Em poucas palavras, a extração de mais-valia absoluta e a dinâmica da luta de classes deixavam um pequeno espaço para delírios socialdemocratas, forçando a manutenção da "fraseologia ultrapassada".

A visão geral do desenvolvimento estratégico seria, então, conformada por essas condições e refletiria a discussão de pressupostos que até aqui foram expostos. Como é possível antecipar, o eixo central seria a "disputa de hegemonia". O primeiro aspecto a destacar é a relação dessa centralidade com a ideia de "acúmulo de forças". Segundo as resoluções, havia se formado uma convicção no PT, desde o 5º Encontro, de que, na caminhada rumo às mudanças democrático-populares e ao socialismo, "a classe trabalhadora precisa desenvolver uma política de acúmulo de forças de longa duração, o que significa disputar a hegemonia".[163]

[163] *Ibid.*, p. 503.

Já que o "poder político se constrói no cotidiano das lutas", ele seria, por um lado, limitado pelas instituições dominantes na sociedade capitalista e, por outro, em circunstâncias particulares, poderia ganhar um novo caráter, "expandindo-se e generalizando-se".[164] A imagem de que o poder iria se "construindo" e que, sob certas condições da correlação de forças, poderia se generalizar, pode ser compreendido como um processo de disputa de hegemonia, na metáfora gramsciana uma guerra de posições,[165] uma luta que encontra "trincheiras" avançadas do inimigo em seu caminho e que exige que se construam suas próprias "trincheiras" até que se reúnam forças para o ataque final. No entanto, o uso da palavra "hegemonia" pode nos levar a uma certa confusão, uma vez que, agora, ela desliza dentro de outra cadeia de significantes, o que pode conduzir a uma alteração de seu significado.

Um pouco mais adiante nas resoluções se lê que:

> Para o PT, a conquista do poder político não começa, nem termina e tampouco se reduz, simplesmente, à clássica representação simbólica da "ocupação do palácio governamental". Se não visualizamos a conquista do poder como um "assalto ao Estado", tampouco acreditamos que o socialismo virá através de um ininterrupto e linear crescimento das forças e da hegemonia socialistas dentro da sociedade, sem que ocorram choques e confrontos intensos. Reafirmamos, portanto, que as transformações políticas, econômicas e culturais que o Brasil necessita supõem uma revolução social (...). Só um poderoso movimento por reformas políticas e sociais, baseadas num programa democrático e popular centrado no combate ao latifúndio, ao monopólio e ao imperialismo, pode levar a cabo a profunda revolução de que este país necessita, se quiser superar o modelo excludente que o caracteriza desde a origem. Na visão do PT, a revolução social necessária para superar o capitalismo tem que ser obra de milhões e milhões de brasileiros,

---

[164] *Ibid.*, p. 503.

[165] GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 75-76.

> que, na luta por reformas profundas e estruturais em nossa sociedade, enfrentam-se com o *status quo* vigente, acumulando forças para as necessárias transformações revolucionárias, radicalmente democráticas e socialistas.[166]

Tomadas isoladamente, essas palavras demonstram uma precisa relação entre uma política de acúmulo de forças e de disputa de hegemonia que não prescinde de uma ruptura revolucionária; ao contrário, a exige e dela depende diretamente para sua realização. O "poderoso movimento por reformas" teria o papel estratégico de colocar em movimento as milhares e milhares de pessoas que compõem a classe, não em um processo linear e ininterrupto, mas marcado por conflitos e enfrentamentos. Palavras como "revolução", "transformação revolucionária", "superação do capitalismo" e o próprio uso do termo "hegemonia" parecem indicar um universo conceitual e simbólico associado ao socialismo revolucionário, e de fato o são. No entanto, permitamo-nos analisar mais detidamente essa afirmação particular no conjunto das formulações do qual faz parte.

Nesse conflituoso processo de "disputa de hegemonia", as classes dominantes, lesionadas em seus interesses pela luta ou possível realização de um programa anti-imperialista, antimonopolista e antilatifundiário, poderão reagir utilizando desde recursos preventivos e sofisticados, como "sofisticadas técnicas persuasivas" dos meios de comunicação, ou mesmo, em certos casos, a "abertura de algumas fatias do aparelho estatal" para que as ocupem forças populares, chegando até mesmo, em casos-limite, ao "recurso constante de golpes militares e ao desprezo à democracia e à legalidade".[167] Nesse sentido é que a ação das classes dominantes "só pode ser enfrentada a partir de uma perspectiva de disputa de hegemonia que não se deixa seduzir por nenhum tipo de ilusão

[166] Resoluções do I Congresso, *cit.*, p. 504.
[167] *Ibid.*, pp. 504-505.

no espírito democrático de nossas elites".[168] Assim é que concluem as resoluções:

> Na linha do que foi estabelecido pelas resoluções de vários Encontros Nacionais do Partido, o socialismo que almejamos supõe a construção democrática de uma maioria disposta a construí-lo na sociedade.[169]

Entendendo como legítima a autodefesa e o "direito de rebelião dos povos contra a tirania, internacionalmente reconhecido, inclusive em resoluções das Nações Unidas",[170] o texto argumenta que a possibilidade de sustentar um governo democrático e popular e defendê-lo contra "eventuais tentativas golpistas" só poderia ser a "auto-organização dos trabalhadores, a consolidação da sociedade civil, a democratização das instituições e dos meios de comunicação", assim como a "redefinição do papel das forças armadas".[171] Além disso, continua a resolução:

> Depois de 1989, a disputa pela hegemonia passa, necessariamente, a incluir a disputa pelo governo federal em 1994, a gestão das administrações municipais, a luta pela democratização do Estado e por reformas sociais, assim como a organização e o crescimento dos movimentos sociais.[172]

E eis que o conceito de hegemonia foi se ampliando, incluindo necessariamente tantas coisas que foi, pouco a pouco, se transformando em outro conceito muito diferente

---

[168] *Ibid.*, pp. 504-505.

[169] *Ibid.*, pp. 504-505.

[170] *Ibid.*, pp. 504-505. Essa parte das resoluções foi extremamente polêmica e acabou definida por uma disputada emenda que foi a voto em plenária contrapondo como oradores José Dirceu e Vladimir Palmeira, este último defendendo a inclusão explícita do recurso à luta armada, e o primeiro a versão mais moderada do recurso à rebelião garantido pelas Nações Unidas.

[171] *Ibid.*, pp. 504-505.

[172] *Ibid.*, pp. 504-505.

daquele que lhe deu origem. Isso nos obriga a uma reflexão, ainda que reduzida, sobre a forma como Gramsci concebia a disputa de hegemonia.

Como vimos, para o marxista italiano, a disputa de hegemonia era sinônimo de "luta de classes", ou seja, uma forma particular de ação revolucionária que visava à destruição do Estado inimigo e à construção de um novo Estado. Diante das tentativas de universalizar a via soviética (Gramsci debate diretamente com as afirmações de Trotsky a esse respeito), Gramsci sustenta que havia uma diferença fundamental entre as formações sociais, que ele chama de "Oriente" (Rússia), e aquelas que predominariam no "Ocidente" (Itália).

> No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e *gelatinosa*; no Ocidente havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado imediatamente descobria-se uma poderosa estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas (...).[173]

O segundo caso, o característico do "Ocidente", exigia uma forma diferente de via revolucionária daquela utilizada pelos soviéticos, entendida como uma insurreição que ataca diretamente o Estado, ou, se preferirem, o assalta. No caso italiano, por exemplo, seria preciso uma "guerra de posições". O fundamental é que, para Gramsci, essa guerra de posições não elimina a necessidade de destruição do Estado burguês e sua substituição revolucionária por um Estado proletário.[174] As formas diferentes de manifestação do Estado, incluindo aí as

---

[173] GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, *cit.*, p. 75 (grifos nossos).

[174] "(...) é preciso destruir o espírito de colaboração de classe e o espírito reformista. Temos de formular com exatidão e precisão aquilo que entendemos por Estado (...). o Estado socialista, isto é, a organização da coletividade que se segue à abolição da propriedade privada, não é uma continuação do Estado capitalista" (GRAMSCI, A. *Escritos políticos*, p. 197, *apud* BUCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 165).

particularidades nacionais, não alterariam o ser do Estado como órgão de dominação de classe. Diz o comunista italiano:

> O que representa o Estado para os socialistas? O Estado é a organização econômico-política da classe burguesa. O Estado é a classe burguesa na sua concreta força atual.[175]

O poder da classe dominante não se reduz nem nasce no Estado, mas é antes a expressão concreta de certas relações sociais que se produzem e reproduzem na sociedade. Nesse sentido é que a disputa de hegemonia é, antes de tudo, a "construção" de uma ordem de instituições próprias da classe trabalhadora para se contrapor às instituições burguesas, como as comissões de fábrica. Nessas instituições, organizar-se-iam as relações e um certo "modo de vida" que se transformaria em nova "cultura", sendo a base para a construção de um novo "Estado", de um duplo poder, nos termos Lêninistas. É por isso que Gramsci afirmará que:

> O Estado socialista existe já potencialmente nas instituições da vida social, características da classe trabalhadora explorada. Coligar entre os trabalhadores estas instituições, coordená-las e subordiná-las a uma hierarquia de competência e de poderes, centralizá-las fortemente, embora respeitando as necessárias autonomias e articulações, significa criar desde já uma verdadeira e própria democracia operária em contraposição eficiente e ativa com o Estado burguês, preparada desde já para substituir o Estado burguês em todas as suas funções essenciais de gestão e de domínio do patrimônio nacional.[176]

---

175 GRAMSCI, A. "A intransigência de classe e a história italiana". *Il grido del popolo* 18/05/1918. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 1, p. 231.

176 GRAMSCI, A. "Democracia operária". *L'Ordine Nuovo*, 21/06/1919. *Escritos políticos*, *cit.*, v. 1, pp. 337-338.

Além da evidente contraposição das "instituições operárias" em relação às burguesas, o que nos chama a atenção na passagem é a atribuição de um caráter de Estado a essas instituições uma vez organizadas, centralizadas e subordinadas a uma determinada hierarquia. Em outra passagem, essa afirmação ganha contornos ainda mais evidentes; vejamos:

> O problema concreto do Partido Socialista é (...) o problema do poder, é o problema dos modos e das formas pelos quais seja possível organizar toda a massa dos trabalhadores italianos numa hierarquia que organicamente culmine no partido, é o problema da *construção de um aparelho estatal*, que no seu âmbito interno funcione democraticamente, isto é, que garanta a todas as tendências anticapitalistas a liberdade e a possibilidade de se tornarem partidos de governo proletário e, em relação ao exterior, que seja como uma máquina implacável que mine os organismos do poder industrial e político do capitalismo.[177]

Parece ser evidente que aquilo que Gramsci imagina como expressão desse "Estado proletário" é o partido. Assim como o Estado burguês é aquela trincheira avançada, protegida por casamatas e fortalezas que o enraizavam na carne da sociedade, dando unidade ao domínio burguês, a luta dos trabalhadores iria construindo suas instituições, assim como sua cultura, mas essas necessitariam, igualmente, de uma unidade e centralidade, de um Estado que se contraporia ao Estado burguês. Assim, conclui Gramsci em outro texto: "a fórmula 'conquista do Estado' deve ser entendida neste sentido: criação de um novo tipo de Estado, gerado pela experiência associativa da classe proletária, em *substituição* do Estado democrático-parlamentar".[178]

---

[177] *Idem*. "O problema do poder". *L'Ordine Nuovo*, 29/11/1919. *Escritos políticos*, *cit.*, v. 2, p. 81 (grifos nossos).
[178] *Idem*. "O Estado e o socialismo". *L'Ordine Nuovo*, 28/06 e 5/07/1919. *Escritos políticos*, *cit.*, v. 1, p. 357 (grifos nossos).

A construção de um poder popular e o acúmulo de forças, caso queiramos manter o conceito de hegemonia de Gramsci, implicariam, portanto, não a disputa do Estado burguês, ainda que em certas situações a luta possa chegar ao interior de suas trincheiras, mas fundamentalmente criar uma ordem institucional e política contrária à burguesa, em luta contra ela e que se organiza para substituí-la. Nas palavras de Gramsci, o partido proletário

> só pode reconhecer no Estado, conjunto da classe burguesa, o seu direto antagonista. Não pode entrar em concorrência para a conquista do Estado, nem direta nem indiretamente, sem se suicidar, sem se desnaturar e transformar em puro setor político, fora da atividade histórica do proletariado, e se transformar num enxame de moscas de cavalariça em busca dos doces a que se agarrar, morrendo ingloriosamente.[179]

Fica mais do que evidente que não se trata de "disputar" o Estado burguês, mas de substituí-lo por outro. As organizações criadas pela ação do proletariado em sua luta contra o capital devem se preparar para serem "órgãos do poder proletário que substitui o capitalismo em todas as suas funções". É nesse enquadramento que o revolucionário italiano fará, inclusive, uma significativa diferença entre aquilo que chama de "grande política" e "pequena política". Enquanto a "pequena política", ou "política menor", seria aquela que se identifica com a "política do dia-a-dia, parlamentar, de corredores, de intrigas"; a "grande política" seria aquela que compreenderia "as questões ligadas à fundação de novos Estados, com a luta pela destruição, a defesa, a conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais".[180] A política menor seria aquela que se prende a questões "parciais e quotidianas" que se apresentariam no "interior de uma estrutura já estabelecida", e é por isso, conclui Gramsci, que a classe dominante quer manter toda a luta dentro desses

[179] *Id.* A intransigência de classe..., *cit.*, p. 232.
[180] *Id. Maquiavel, a política e o Estado moderno, cit.*, p. 159.

limites, evitando que o choque ocorra entre a defesa da manutenção daquilo que está estabelecido contra a necessidade de instituir novas formas de vida.

Dessa maneira, a disputa de hegemonia é vista como o processo pelo qual, simultaneamente, se luta contra o Estado burguês e se constrói um novo Estado proletário. Para que não pairem dúvidas sobre se isso significa disputar as instituições do Estado burguês, Gramsci conclui que:

> É preciso que o próprio poder passe para os trabalhadores, mas estes nunca o poderão ter enquanto se iludirem em poder conquistá-lo e exercê-lo através dos órgãos do Estado burguês.[181]

Como ficaria, então, a assertiva de que a disputa de hegemonia passa necessariamente a incluir a "disputa pelo governo federal, a gestão das administrações municipais e a luta pela democratização do Estado", "das instituições e dos meios de comunicação", assim como a "consolidação da sociedade civil"? O que parece evidente, no caso das resoluções do PT, é que se acredita que é possível disputar esses instrumentos e colocá-los a serviço dos trabalhadores. É por isso que termos como "revolução", "ruptura" ou "transformações revolucionárias" não indicam, necessariamente, a substituição do Estado burguês por um Estado proletário. Antes se tratava de afirmar que a revolução socialista não podia se limitar à simples tomada do Estado, mas tinha de envolver a construção de um poder proletário. Agora, corre-se o risco de acreditar que essa construção prescinde da destruição do Estado burguês e de sua substituição por um Estado de novo tipo.

No interior dessa concepção, o termo "ruptura" tem que ser ressignificado e, de fato, é isso que ocorre. Se analisarmos a tese da corrente majoritária, a chamada Articulação, ao 7º

---

[181] *Id.* "Socialista ou comunista?" *L'Ordine Nuovo*, 13/5/1921. *Escritos Políticos*, *cit.*, v. 2, p. 297.

Encontro Nacional em 1990, veremos como o conceito se alterou profundamente:

> Antes de tudo, entendemos a ruptura revolucionária não apenas como um momento, mas como um processo. Isso significa dizer que episódios como as greves do ABC em 1978/80, o nascimento do PT, a construção da CUT, a vitória eleitoral de 1988 e a campanha presidencial de 1989 e muitos outros, nos quais a correlação de forças foi alterada em favor dos trabalhadores, são por nós considerados, neste sentido, como rupturas revolucionárias.[182]

O texto é de um primarismo grosseiro, tanto que aparecerá nas resoluções de forma mais sutil e elaborada, porém nos revela um fundo mais substancial do que em sua forma trabalhada nas resoluções. Não se trata de uma ruptura, mas de "rupturas". Absolutamente centrada na dinâmica da correlação de forças, não nos admira que os conceitos de "hegemonia" e "acúmulo de forças" sejam utilizados quase como sinônimos no decorrer das resoluções. De ruptura em ruptura, sempre que a correlação de forças permitir, a força dos trabalhadores e de seus aliados iria crescendo até que fosse possível substituir a ordem capitalista pela ordem socialista. O problema é que, ruptura assim definida, como poderíamos distinguir entre os momentos parciais de um processo e seu salto de qualidade? A resposta é simples: não se distinguem. Um processo de greves, uma campanha eleitoral derrotada, uma outra vitoriosa, ou a socialização dos meios de produção e a alteração da forma das relações sociais são todas rupturas. Ao transformar os momentos em rupturas, transforma-se a ruptura em não mais que um momento.

É por isso que devemos localizar muito bem, nessa cadeia de significantes, o que quer dizer uma revolução. Para melhor compreender o que esse termo quer significar nas resoluções, vamos utilizar um elemento externo a elas, tanto física quanto temporalmente, para que nos sirva de espelho.

[182] Tese da Articulação ao 7º Encontro Nacional do PT em 1990, p. 10.

Em seu livro sobre a *Revolução brasileira*, Caio Prado Jr. afirma que:

> No sentido que é ordinariamente usado, "revolução" quer dizer o emprego da força e da violência para a derrubada de um governo e a tomada do poder por algum grupo, categoria social ou outra força qualquer na oposição.[183]

No entanto, poderíamos confundir uma revolução apenas com o ato que inicia ou conclui um longo processo, daí a necessidade de precisar um pouco mais o termo, como segue o mesmo autor:

> Revolução em seu sentido real e profundo significa o processo histórico assinalado por reformas e modificações econômicas, sociais e políticas sucessivas, que, concentradas em um período histórico relativamente curto, vão dar em transformações estruturais da sociedade, em especial das relações econômicas e do equilíbrio recíproco das diferentes classes e categorias sociais.[184]

Por vezes, vemos mais nitidamente no espelho do que olhando para a própria coisa diretamente. Parece haver aqui uma aproximação bem plausível entre o conceito tal como apresenta Caio Prado Jr. e a forma como as resoluções do PT compreendem o fenômeno da revolução. Toda a ênfase em negar a "tomada do poder", o "*putsch* de vanguarda", o "golpe de mão", e contrapô-lo ao processo de construção, nas lutas do dia a dia, por meio de rupturas parciais tornadas possíveis por alterações na correlação de forças, nos leva a crer que o conceito de revolução já aparece aqui carregando uma substância muito distinta. Algumas palavras na cadeia de significantes seguem as mesmas, mas a totalidade que as define já estava em franco processo de modificação. No

---

[183] PRADO JR., C. *A revolução brasileira*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 11.
[184] *Ibid.*, p. 11.

entanto, isso não é um mero jogo semiótico, apenas reflete a tensão entre o passado e o futuro mediado pelos grupos concretos que disputavam os rumos do partido.

É nesse sentido que temos que compreender a formulação, fruto de acirrada luta interna, da proposta de uma "Revolução Democrática e Popular" apresentada no 8º Encontro Nacional.

6.7 O 8º Encontro Nacional e a Revolução Democrática e Popular: uma inflexão à esquerda no curso de uma trajetória à direita

No fliperama do Sion me apareceu o anjo
Olhos tristes e batom e uma ficha só
Me perguntou se eu precisava de alguma coisa ali
Eu disse sim, uma resposta,
Mas a pergunta me assusta.
Samuel Rosa e Chico Amaral

Muitas vezes o problema não é a resposta, mas a pergunta. A encruzilhada a que o Partido chegara em seu 7º Encontro não havia sido solucionada, nem pela "refundação" do PT em novas bases mais moderadas rumo a um partido socialdemocrata que luta por reformas, nem pela inflexão à esquerda na direção de uma meta socialista e revolucionária. Nesse sentido, o PT depois do Congresso não foi para frente ou para trás, de certa maneira seguiu sendo o que era, um partido fortemente identificado com a classe trabalhadora que pretende alcançar uma meta socialista pela via de reformas democráticas e populares possíveis pela combinação de dois acúmulos: um nos movimentos popular e sindical e outro, cada vez mais determinante, na ocupação de espaços institucionais mediante a disputa eleitoral. O desfecho estratégico, adiado pela vitória de Collor de Melo nas eleições presidenciais, seria uma vitória de Lula à Presidência da República, ponto institucional a partir do qual seria possível desencadear as reformas.

O I Congresso havia ocorrido em uma correlação de forças internas bastante equilibrada[185] e, ainda mais do que isso, setores importantes da corrente majoritária e boa parte de suas bases não estavam dispostos a respaldar uma mudança de perfil do partido que os distanciasse de suas origens e das metas estabelecidas até ali. Os acontecimentos que se seguiram apenas reforçaram essa tendência.

O fiasco do Governo Collor e seu *impeachment* recolocaram novamente com toda a intensidade a possibilidade da disputa eleitoral pela Presidência. A decisão de se manter na oposição ao governo de Itamar Franco – determinação desrespeitada pela então deputada federal Luiza Erundina, que se retira do partido para uma malsucedida aventura como ministra – e o caráter desse governo de transição ao implementar, no essencial, as medidas neoliberais de seu antecessor derrubado, foram fortalecendo no PT a convicção de que as próximas eleições presidenciais poderiam ser a grande chance de o partido chegar à Presidência.

O 8º Encontro Nacional ocorreu no contexto de uma divergência interna fundamental. Determinados setores do partido atribuíam a causa das últimas derrotas eleitorais ao caráter de classe restrito do PT e sua política de alianças limitada aos setores médios, conforme resoluções anteriores, uma vez que isso acabaria determinando um programa muito radical que impedia o crescimento eleitoral e a maioria necessária para uma vitória na disputa presidencial. Concretamente, apostavam em uma moderação do programa e em uma ampliação das alianças em direção ao centro em uma alternativa que denominavam de "centro-esquerda". O "centro" no caso era identificado com o PSDB, setores do PMDB e o

[185] Considerando a votação sobre a concepção de socialismo realizada no Congresso, a Articulação, corrente majoritária que representava uma espécie de centro no Congresso, obteve 476 votos, enquanto o conjunto das teses mais identificadas com posições de esquerda somou 374 votos e as posições mais moderadas (identificadas com a "refundação" à direita) receberam 127 votos.

PDT, que se somariam à esquerda composta pelas atuais forças que compunham a Frente Brasil Popular (PT, PCdoB, PSB etc.).

Devemos notar que o raciocínio sobre alianças claramente se deslocara da conformação das classes para o reino das siglas partidárias. É uma ambição já antiga no partido, como mostram as resoluções do 4º Encontro, a aproximação dos setores médios, mas de fato essa aproximação havia se dado muito mais nos setores radicalizados das camadas médias, proletarizados ou em vias de sê-lo. O verdadeiro núcleo das camadas médias, uma vez aí incluídos os pequenos empresários e os setores mais conservadores, ainda viam com muita desconfiança a proposta de um partido de trabalhadores com uma proposta de mudança "radical" da sociedade. Ao acenarem com uma política de "centro-esquerda", esses setores do PT queriam uma ampliação eleitoral em direção ao centro e para isso estavam de olho em siglas partidárias que, segundo sua avaliação, permitiriam o acesso a essas bases.

Os resultados e as pesquisas eleitorais, no entanto, demonstravam que o PT realmente ganhava espaço entre setores médios, profissionais liberais, camadas com alto nível de instrução, mas perdia nos setores mais pobres, entre os jovens e as mulheres. Foi exatamente entre os mais pobres que a candidatura Collor encontrou a diferença para suplantar Lula nas últimas eleições.

Diante desse fato e da radicalização advinda da frustração das expectativas com o governo Itamar, outros setores do partido insistiam que a forma do Programa Democrático Popular e o leque de alianças que o sustentava estariam coerentes com a política de acúmulo de forças e disputa de hegemonia para atingir a meta socialista defendida pelo partido. Temiam que a inflexão ao centro, com a moderação programática e a ampliação das alianças, pudesse descaracterizar o partido e sua proposta. Além disso, o espaço da propalada aliança ao centro se mostrava muito mais estreito e cheio de entraves do que esperavam os moderados. O PMDB se empenhava no governo Itamar e os míticos "setores progressistas" se faziam representar por políticos tradicionais e de duvidosa convicção reformista, enquanto o PSDB caminhava

a passos largos para se credenciar como pivô em torno do qual se articularia o projeto neoliberal e conservador com a aliança com o PFL. Apesar de esse quadro ainda não estar definido, já existiam alguns claros indicativos, tais como o perfil dos quadros do PSDB que vão ao governo Itamar e a preocupação destes em se mostrar confiáveis ao capital financeiro internacional.

Essa seria apenas mais uma divergência normal entre o jogo de concepções que moldava a pluralidade de posições internas do PT, não fosse o fato de que ela se implanta, também, no interior da corrente majoritária. Pelo manifesto "A hora da verdade", inúmeros militantes da posição majoritária criticam os rumos do PT e propõem a continuidade do Projeto Democrático e Popular de horizontes socialistas.[186] Essa seria a primeira cisão profunda na corrente majoritária, formando, futuramente, uma nova tendência chamada Articulação de Esquerda.

Com esse racha, abre-se caminho para uma alteração na correlação de forças internas que levaria à vitória de uma maioria de esquerda no 8º Encontro, em 1993. Formam-se cinco chapas, das quais: duas conformam blocos de esquerda, que aglutinam tendências de esquerda; uma representa a posição da antiga Articulação; outra reúne os setores mais moderados (a Democracia Radical); e uma quinta chapa é formada por setores independentes.

A chapa "Opção de Esquerda", que unificava setores da esquerda partidária com os dissidentes da antiga maioria, venceu o encontro com 36,4% dos votos contra 29,3% da chapa "Articulação Unidade na Luta". O segundo bloco de esquerda, a chapa "Na Luta PT", recebeu 19,1%, enquanto os moderados da Democracia Radical ficaram com 11,5% e os independentes com um pouco mais de 3%. Na soma geral, as forças de esquerda somavam 55,5% dos votos contra a centro-direita, que somava um pouco mais de 40%.

---

[186] POMAR, V. *Socialismo e barbárie*: resoluções da Articulação de Esquerda. São Paulo: Viramundo, 1999.

O resultado prático dessa inédita votação foi a manutenção das linhas gerais que haviam orientado o PT até ali, ou seja, a proposta de uma "Revolução Democrática", como definem as resoluções do Encontro de 1993. Toda a atenção das resoluções é voltada para reafirmar a necessidade de estabelecer um "Governo Democrático e Popular", que inicie um programa de reformas estruturais capazes de produzir uma ruptura "mediante a construção de um novo modelo econômico, político e social". A conquista do governo federal é vista como o "elemento-chave da disputa de hegemonia dos trabalhadores na sociedade brasileira".[187]

A meta de conquistar o governo federal é estabelecida rejeitando tanto uma visão que nega a possibilidade de ocupação de espaços institucionais, ou reduzindo sua importância a apenas um "espaço de denúncia e propaganda", quanto a submissão à "lógica do capitalismo (que) aposta numa ação restrita ao espaço institucional vigente", restringindo-se à administração da crise do capital. Nesse sentido, sustentam as resoluções:

> O PT reafirma, assim, que a luta por um governo democrático e popular e a possibilidade de conquistá-lo, a partir de uma base popular e de uma maioria eleitoral, são um objetivo estratégico, entendido como expressão atual de um governo com hegemonia dos trabalhadores, voltado para atender às necessidades concretas do povo e na perspectiva do socialismo.[188]

O caráter geral do programa proposto segue aquele estabelecido no 6º Encontro, ou seja, baseado em reformas "antimonopolistas, antilatifundiárias e anti-imperialistas". As bases sociais atingidas por essas reformas constituiriam a maioria da população formada pelos "trabalhadores, os marginalizados, as classes médias, os pequenos e médios empresários".[189] O processo prático da denominada "Revolução

[187] Resoluções do 8º Encontro Nacional (1993). *Resoluções...*, *cit.*, p. 547.
[188] *Ibid.*, p. 548.
[189] *Ibid.*, p. 551.

Democrática" seria o da ampliação e radicalização da democracia, nos termos das resoluções anteriores, mas no contexto do 8º Encontro essa radicalização da democracia se revestiria de um caráter de polarização entre os interesses populares e os de uma "elite" que, necessariamente, iria se contrapor às reformas estruturais a serem aplicadas pelo Governo Democrático e Popular.

Como determinava o 6º Encontro, as tarefas democráticas e populares e o início da construção socialista seriam elos do mesmo processo. Essa afirmação reaparece agora como resultado da entrada em cena do movimento dos trabalhadores desde o final da década de 1970, que "reconfigurou radicalmente a luta política nacional e deu nova substância ao tema da democracia". Um dos principais aspectos dessa "reconfiguração" é que passou a ser essencial a unificação das dimensões sociais e políticas no conceito de democracia, de forma que esta "deixou de ser um meio ou etapa da luta pelo socialismo", passando a "se confundir com o socialismo, de tal maneira que, hoje, não podem mais ser desvinculados os valores liberdade e igualdade".[190]

Como se vê, não há uma guinada quanto às formulações, apenas uma qualificação de sua meta socialista e seu conteúdo popular, cada vez mais próximo de uma forma "nacional". Assim como as intenções mais moderadas no partido precisavam encontrar uma mediação com os interesses mais radicais que o compunham, a inflexão mais à esquerda tinha que buscar mediações com os setores moderados. O resultado é a manutenção do caráter democrático e popular, qualificado como momento de polarização entre interesses populares e conservadores, o que demarcava uma política de esquerda contra uma formulação de centro-esquerda. Segundo as resoluções, o Governo Democrático e Popular deveria tomar medidas para, essencialmente, viabilizar:

> (...) uma retomada do crescimento com distribuição de renda, a construção de um mercado interno de massas, a

[190] *Ibid.*

> radicalização da democracia, a recuperação da capacidade de investimento do Estado, o incentivo à pesquisa e ao desenvolvimento tecnológico, a reforma urbana, a reforma agrária, a reforma tributária que taxe os ricos, elimine impostos indiretos e institua repartição de competências tributárias compatíveis com reformas democráticas e populares, o combate à sonegação, permitindo assim o ataque frontal aos problemas da fome, do desemprego, das condições de saúde, educação, especulação imobiliária, habitação e transporte da maioria da população. Medidas que supõem uma política externa soberana, o rompimento dos privilégios dos oligopólios, dos latifúndios e dos conglomerados financeiros.[191]

Devemos observar que o eixo central da proposta apresentada caminhava rapidamente para a criação das condições de promover um "crescimento com distribuição de renda baseado em um mercado interno de massas" fortemente induzido pelo Estado. Isso geraria as condições políticas capazes de unificar um bloco popular contra os interesses conservadores representados pelos monopólios, o capital financeiro e os latifundiários. Como contraponto à "prática neoliberal", que propunha uma "diminuição do Estado" (estava em pleno vapor o processo de privatizações), o programa democrático popular enfatizava o papel do Estado, do planejamento e da organização econômica para atingir metas que diminuíssem as desigualdades sociais e regionais.

As resoluções identificam que a defesa incondicional do mercado como expressão da livre concorrência esbarra em um "mercado real" fortemente monopolizado, no qual "menos de 700 corporações controlam o mercado mundial e em que as 200 maiores corporações detêm 30% do PIB mundial". Seria desse setor, segundo o que avaliam as resoluções, que deveriam partir as maiores resistências ao programa de reformas apresentado. Dessa maneira, o governo democrático e popular deveria agir de modo a mobilizar todos os setores

[191] *Ibid.*

interessados em mudanças, "constituindo uma consciência antimonopolista e em defesa do programa de reformas estruturais".[192]

O "crescimento com distribuição de rendas" seria alcançado com a ação do Estado, "chamado a exercer importante papel na regulamentação econômica, seja normatizando os investimentos produtivos, seja intervindo diretamente em determinadas áreas estratégicas". O grande vilão nesse aspecto seria o denominado setor especulativo ligado ao capital financeiro nacional e internacional, que desviaria os recursos do setor produtivo. As reformas tributárias, agrárias e urbanas fortaleceriam um mercado interno provocando uma demanda maior para a produção, que, por sua vez, empregaria mais, gerando uma espécie de círculo virtuoso. O espaço para sustentar esse ciclo seria a potencialização de um mercado interno de massas, segundo os formuladores, que estaria sendo preterido pelas atuais orientações econômicas.

Como se pode verificar, o modelo proposto tentava combinar a "utilização simultânea de mecanismos de mercado e a intervenção do Estado" para se contrapor ao poder dos monopólios e oligopólios que controlavam quase toda a vida econômica do país, com especial atenção ao sistema financeiro.

A proposta de um "mercado de massa" teria, ainda, a virtude de dirigir a economia para a produção de bens de consumo diretamente relacionados com bens salário (alimentos, vestimenta, moradia, saneamento, transporte etc.), que beneficiaria "milhares de brasileiros que se encontram, hoje, à margem do consumo, da produção e, por consequência, da própria cidadania".[193] Ao mesmo tempo em que essa direção da economia favoreceria as massas trabalhadoras, o crescimento econômico daí derivado atenderia aos interesses de setores empresariais produtivos, o comércio, os pequenos agricultores e outros, selando as condições de um bloco popular em defesa do programa de reformas contra os monopólios.

---

[192] *Ibid.*, p. 552.
[193] *Ibid.*, p. 554.

A "melhoria radical da qualidade de vida da maioria da população" e o apoio dos setores organizados de massa seriam as condições fundamentais de sustentação e viabilidade do programa. Disso deriva que a política de alianças necessária para vencer as eleições e sustentar o governo deveria se dirigir aos setores populares e suas organizações, fortalecendo a aliança estabelecida no campo da Frente Brasil Popular que sustentou a candidatura Lula nas eleições anteriores, fundamentalmente forjada a partir de compromissos programáticos fundados no Plano de Ação de Governo do 6º Encontro aprofundado e aprimorado.

A polarização capaz de garantir o governo e as reformas deveria começar já na campanha eleitoral e seria por isso que as resoluções sustentam que "ao PT interessa uma disputa eleitoral polarizada, em que nossa candidatura apareça, como de fato é, uma alternativa a tudo o que está aí", demarcando claramente contra as intenções de moderação do programa de ampliação das alianças proposto pelas forças derrotadas no encontro.

Polarizar a sociedade brasileira significava, de acordo com as formulações, "isolar as elites e reduzir seu poder de manobra", ao mesmo tempo em que a execução das reformas atrairia os "pequenos e médios empresários". Uma vez que a solução para a crise brasileira só seria possível "sacrificando os interesses dos setores dominantes" – que reúnem condições para impedir a realização das reformas, inclusive chegando a romper a legalidade –, a garantia de sustentação do governo democrático e popular residia no apoio popular, na capacidade de executar o programa e na velocidade com que esse governo fosse capaz de democratizar o Estado e a sociedade, incluindo aí os meios de comunicação e as Forças Armadas.[194]

Entretanto, a base mais fundamental de sustentação seria gerada pelo próprio "desenvolvimento econômico" orientado para atender às necessidades da maioria da população e, por isso, as ações nesse sentido deveriam ser desencadeadas já desde os primeiros momentos do governo.

---

[194] *Ibid.*, p. 558.

Ainda que não explicitamente, os elementos que compõem a formulação indicam uma dimensão "nacional" da proposta, seja pelo aspecto da afirmação da "soberania" do país em sua inserção na ordem internacional, seja pelo aspecto da unidade dos blocos sociais contra os monopólios. No entanto, as formulações enfatizam que "não seremos um governo de união nacional",[195] uma vez que o que marcará um virtual governo será a polarização de interesses populares (incluindo aí os pequenos e médios empresários) contra os interesses dos setores dominantes e das elites tradicionais. O aspecto "nacional" da etapa democrático-popular ainda terá que esperar um pouco para se explicitar, apesar de alguns de seus fundamentos já estarem em germinação.

As resoluções do 8º Encontro ainda deixam claro o acerto de contas interno em dois pontos significativos. Ao afirmar que nas eleições de 1994 estaria aberta a possibilidade para que o povo "infligisse uma derrota às elites", as resoluções mandam um recado direto aos partidários de uma moderação em direção a uma política de centro-esquerda:

> Há quem não compreenda isso, tomando como defeitos nossas principais virtudes: a radicalidade, a combatividade, a diferença, o compromisso com o socialismo. Investem no eleitoralismo, no administrativismo. Pensando que contribuem para eleger Lula em 1994, trilham o que pode ser o caminho de nossa derrota. Não é este o caminho para um governo comprometido com a democratização radical da propriedade, da renda, da informação e do poder. Mais do que nunca, é preciso manter a coerência do PT: um partido firmemente comprometido com os de baixo, com as maiorias exploradas e oprimidas, com a construção de uma nova ordem, socialista e democrática.[196]

A linha incorreta é atribuída diretamente à antiga direção partidária, não apenas pelo "envelhecimento da direção

---

[195] *Ibid.*

[196] *Ibid.*, p. 561.

eleita em junho de 1990, mas principalmente (pelo) desaparecimento da maioria política que a compôs".[197] Assim, a antiga direção teria "perdido sua legitimidade", situação piorada por sérios problemas organizativos (não só organizativos, uma vez que os problemas antes citados relativos às deformações nos encontros e o enfraquecimento dos vínculos com as bases sociais haviam se agravado ao extremo no período), sendo proposta a criação de um "novo núcleo dirigente" fundado em cinco compromissos: compromisso com o caráter revolucionário e socialista do PT (alternativo tanto ao socialismo real quanto à socialdemocracia); compromisso com o valor estratégico da democracia como meio e fim do projeto transformador; um sentido revolucionário do programa democrático e popular (anticapitalista, antimonopolista, antilatifundiário e anti-imperialista); um partido de quadros e de massas; e, por fim, a "renovação do contrato ético e democrático entre os militantes", valorizando a democracia interna e o papel das instâncias de direção partidária, esvaziadas, cada vez mais, por "práticas desagregadoras", constituição de "centros paralelos de poder" e o surgimento de "notáveis" que se destacam em relação aos militantes.[198]

Este último aspecto será a chave para compreender as razões pelas quais a vitória das esquerdas no 8º Encontro não acabou representando uma guinada efetiva na vida do partido, sendo revertida nos momentos seguintes. A vitória no Encontro deu maioria à esquerda (devemos lembrar que isso exigia uma articulação entre dois blocos de esquerda que internamente eram compostos, eles próprios, por várias forças nem sempre homogêneas) nas instâncias partidárias, mas de certa forma o eixo central da ação tática no período passaria pela condução da campanha eleitoral à Presidência. Ainda que formalmente controlada pela direção partidária, a direção de campanha era um excelente exemplo de "centro paralelo de poder", além do que o candidato já agia, desde certo tempo, como um dos mais destacados "notáveis", cuja vontade e opinião tinham um peso

[197] *Ibid.*, p. 563.
[198] *Ibid.*

quase de deliberação. O fato de que, pela primeira vez, Lula estava entre a minoria derrotada em um encontro, assim como boa parte dos quadros formuladores que o acompanhavam, produziria não poucos ruídos na condução prática do partido.

O distanciamento verificado entre as direções e a base partidária não prejudicava a ação da antiga direção; ao contrário, era uma das condições de sua "flexibilidade", mas, no caso da nova direção, isso poderia ser, como de fato foi, fatal. A hegemonia de esquerda na direção não correspondia a uma real alteração de hegemonia na base social, talvez apenas inercialmente respaldando a manutenção do caráter mais geral do partido que estava ameaçado, mas não passou de um apoio passivo. O momento real da base social era de aprofundamento da defensiva, refluxo dos movimentos, crise na relação com as administrações e perplexidade diante das ações do governo Itamar, principalmente diante da iniciativa de combate à inflação e dos primeiros resultados do chamado Plano Real. Já se implantara de fato uma divisão de trabalho na qual cabia a essa base social votar em Lula e fazer a campanha, enquanto a definição das linhas, a condução e a direção efetivas eram tarefas cada vez mais de "profissionais", seja no sentido partidário do termo, seja literalmente como contratados para funções consideradas técnicas.

A conjuntura contribuiu para impedir o pleno desenvolvimento da estratégia vitoriosa. A polarização necessária desde a campanha, que, de certa forma, se implantou nas eleições de 1989, não se repetiu. A reversão das movimentações de massa do "Fora Collor" e seu *impeachment* para apoio e expectativa em torno do governo Itamar, fortalecido agora pelo plano econômico de controle da inflação, desarmaram a polarização de um projeto popular como alternativa ao projeto conservador ou neoliberal. A candidatura de Fernando Henrique Cardoso, ministro de Itamar, identificado com o Plano Real, não fora prevista com todas as consequências que implicava. Mesmo com a derrota da tese das alianças de centro-esquerda, as resoluções do 8º Encontro ainda viam o PSDB como "um campo em disputa", uma vez que esse partido, apesar de seu crescimento eleitoral em 1992, segundo as resoluções, "não

conseguiu constituir um campo próprio, nem se apresentar como alternativa real de governo".[199] O PSDB, como antecipam as resoluções, buscava viabilizar uma "terceira via" e a conseguiu com a aliança com o PFL.[200]

Com a derrota eleitoral de 1994 para FHC, o PT abria espaço para uma nova inflexão moderada. Ainda que possamos atribuir como causas da derrota mais a predominância moderada da coordenação real da campanha do que a posição da maioria partidária estabelecida no Encontro, assim como uma conjuntura particularmente difícil, o fato é que a culpa pela derrota será conferida diretamente à direção de esquerda e, dessa forma, se reapresentarão com toda a intensidade as teses que defendiam um caminho claro de moderação programática e de ampliação do leque de alianças.

6.8. A retomada da moderação e o caminho para a vitória presidencial em 2002: do 10º ao 12º Encontros Nacionais

Um verdadeiro projeto de nação (...) e o modelo de desenvolvimento comandado pelo governo democrático e popular estará sustentado contrato social (...) exige o apoio de amplas forças sociais que deem suporte ao Estado-Nação brasileiro.
Resoluções do 12º Encontro Nacional do PT

O socialismo foi parar no anexo.
Militante do PT ao final do II Congresso

O pano de fundo do período histórico que compreende a trajetória do PT desde o 10º até o 12º Encontros Nacionais é o dos dois governos consecutivos de Fernando Henrique Cardoso. Além de acentuarem as medidas chamadas neoliberais (abertura comercial indiscriminada, privatizações, ênfase em *superavits* como âncora de estabilidade monetária, redução

[199] *Ibid.*, p. 569.

[200] A conjuntura real da campanha, assim como o quadro já definido de candidaturas, só seriam analisados no 9º Encontro Nacional em 1994 (*Resoluções...*, *cit.*, pp. 577-584).

dos gastos públicos e precarização das políticas sociais etc.), os governos de FHC impuseram uma série de derrotas ao movimento de lutas, notadamente sindicais, como na greve dos petroleiros no início de seu primeiro mandato.

Da perplexidade inicial passou-se a um movimento de resistência que teve muita dificuldade de tomar a iniciativa, ou seja, via de regra não mais que resistia a uma ação da pauta neoliberal. O PT alcançou nesse período o ápice de sua trajetória, aumentando consideravelmente o número de parlamentares, administrações municipais, e chegou ao governo de alguns estados brasileiros. Acompanharam esse crescimento o ritmo e a dimensão de suas deformações. Os encontros municipais transformaram-se em um jogo de multidões em que, não raramente, se impunham o poder econômico e o controle de máquinas institucionais, crescia o poder de fato de uma base parlamentar ou institucional que substituía na prática a base partidária, crescia o poder de figuras individuais medido quase que exclusivamente pelo número de votos conseguidos nas disputas eleitorais, criava-se um abismo entre as direções e as bases, e mesmo essas direções iam sendo substituídas por espaços paralelos em que os rumos eram definidos para depois serem referendados pelo partido.[201]

Sem que tenha perdido a força e a referência com que atuava no seio dos movimentos sociais e no movimento sindical, esse vínculo era agora muito mais mediado por uma complexa cadeia de relações institucionais e trajetórias eleitorais do que por um vínculo orgânico. Isso era o suficiente para "mover" certos setores sociais em mobilizações que demonstravam força social, como na resistência a certas medidas propostas pelo governo FHC, por exemplo, contra as

[201] O caso mais conhecido é o do Instituto da Cidadania, que elaborou o programa das eleições de 2002 que depois foi apresentado ao partido, mas o mesmo procedimento podia ser visto na relação entre as administrações municipais ou estaduais e as instâncias partidárias, no poder de "figuras públicas" e sua prerrogativa de discordar de deliberações tomadas nas instâncias, entre outros inúmeros exemplos.

privatizações ou contra a Reforma da Previdência, depois viabilizada pelo próprio governo Lula.

As resoluções dos 10º e 11º Encontros são marcadas pela afirmação de que o "período exige uma nova orientação estratégica".[202] Apesar de a correlação de forças internas se manter equilibrada, os dois próximos Encontros tornaram possível recompor a velha maioria. No 10º Encontro, apesar de a chapa Socialismo e Democracia (que unificava os dois blocos de esquerda surgidos no 8º Encontro) ter sido a majoritária com 46,2% dos votos, o embate pela presidência do PT se resolveria em favor de José Dirceu (54% dos votos) contra Hamilton Pereira (46%), apoiado pelas esquerdas. Tanto a chapa mais moderada (Democracia Radical com 7,5%) quanto os independentes (cerca de 6%) foram decisivos para formar uma nova maioria em torno da velha Articulação e conduzir José Dirceu à presidência com a tarefa de mudar a estratégia do partido para o período.

O que seria importante notar é que, paulatinamente, iremos perceber o discurso original fundado em um "anticapitalismo" sendo substituído por uma ênfase "antineoliberal". Todo o programa e o horizonte estratégico passam a ser definidos como a busca de uma alternativa ao neoliberalismo que pudesse constituir "projetos" viáveis. É nesse sentido que as resoluções do 10º Encontro asseveraram que:

> Para derrotar o projeto neoliberal (...) será preciso mais do que resistir ou articular a luta contra reformas constitucionais do governo. O PT deverá dar um salto de qualidade: *reelaborar sua estratégia de poder*, desenvolver um projeto de sociedade e um projeto partidário. Terá que atualizar e reelaborar o programa democrático e popular, articulando *forças sociais amplas* em torno de um projeto para a sociedade brasileira, alternativo ao neoliberalismo vigente e ao nacional-desenvolvimentismo caduco.[203]

---

[202] Resoluções do 10º Encontro Nacional (1995). *Resoluções...*, *cit.*, p. 618.
[203] *Ibid.*, p. 617.

Notem que o centro do argumento refere-se à necessidade de uma reelaboração da "estratégia de poder" do partido para que fosse possível um novo projeto para a "sociedade brasileira", um projeto "alternativo ao neoliberalismo" que fosse capaz de articular "amplas forças sociais". O que fica evidente, e na sequência se torna explícito, é que essa reelaboração se dá no sentido de um projeto claramente fundado na moderação do programa e na ampliação do leque de alianças, assim como o caráter "socialista" da meta é substituído por um projeto "nacional" de desenvolvimento.

A frase final que afirma que tal projeto deve ser, ao mesmo tempo, alternativo ao neoliberalismo e ao "nacional-desenvolvimentismo caduco" é sintomática do que estava em discussão naquele momento. O projeto "alternativo" que se delineava se aproximava descaradamente de uma retomada do nacional desenvolvimentismo dos anos de 1950 e 1960, muito mais em sua versão juscelinista do que como etapa democrática de uma revolução socialista como na concepção do PCB. Era necessário e urgente diferenciar as duas versões: não se trataria da defesa de um "nacional-desenvolvimentismo caduco". Vejamos mais detidamente os elementos desse "novo projeto" que deveria "recuperar a capacidade (do PT) de disputar a hegemonia da sociedade".[204]

Tanto no 10º quanto no 11º Encontros, é lançada a ideia de que esse projeto se construiria a partir de três eixos: uma nova política econômica com reformas sociais; a defesa da nação; e a defesa da democracia.[205] Na versão do 11º Encontro, o primeiro eixo já aparece em sua forma definitiva, reduzido a "o social": o nacional, o social e o democrático.[206]

A articulação dos três eixos (o nacional, o social e o democrático) deveria produzir as alterações necessárias para democratizar a sociedade, reformando radicalmente o sistema político, ampliando e garantindo a "cidadania e os direitos humanos" e assegurando que se estabelecessem mecanismos

[204] *Ibid.*, p. 627.
[205] *Ibid.*, p. 618.
[206] Resoluções do 11º Encontro Nacional. *Resoluções...*, *cit.*, p. 660.

sólidos de controle do Estado pela sociedade, ao mesmo tempo em que a inserção do Brasil de forma soberana na ordem internacional possibilitaria o enfrentamento do "problema da exclusão social da maioria de nossa população".[207]

É evidente que no conjunto das medidas ligadas a uma "nova política econômica com reformas sociais" não há uma só palavra sobre alteração nas formas de propriedade ou nas relações sociais de produção, mas um conjunto de medidas que "impeçam a recessão, defendam o salário e o emprego, reduzam os juros e articulem a estabilidade econômica à retomada do crescimento".[208] A "defesa dos salários" deveria ser realizada, nos termos da resolução, por uma "política salarial negociada" que deveria assegurar uma "gradual e permanente" elevação dos rendimentos dos trabalhadores, em especial, do salário mínimo, para que isso pudesse induzir o consumo de massas.

Para sustentar essa nova proposta, de fato nova no sentido de que se diferenciava bastante daquelas que animavam originalmente o partido, era preciso uma nova base de sustentação, como concluem as resoluções:

> A defesa da Nação exige uma nova política econômica e uma aliança social mais ampla, orientada para um projeto de desenvolvimento baseado no investimento produtivo e na valorização do trabalho.[209]

Como vemos, não se trata de um nacional-desenvolvimentismo "caduco", mas de um "novo". Dizíamos anteriormente que o projeto estratégico afirmado no 5º Encontro Nacional buscava se diferenciar da formulação de uma etapa democrática apresentada pelo PCB na década de 1950 em dois aspectos: o caráter "nacional" e a negativa em proceder a uma aliança com a burguesia. Eis que o problema se resolve. De um lado, o caráter nacional passa a ocupar, cada vez mais, o lugar

---

[207] *Ibid.*

[208] Resoluções do 10º Encontro, *cit.*, p. 619.

[209] *Ibid.*, p. 623.

central antes ocupado pela polarização de classes; não se trata mais de "projetos de classe", mas do embate de dois projetos para a "sociedade brasileira": o projeto neoliberal, restritivo, privatista e comprometido com a especulação e o capital internacional, e o projeto democrático (observem que começa a desaparecer o qualificativo "popular"), que interessa a toda a nação. Em seguida, como é natural, a base desse projeto, agora nacional, deve ser "uma aliança social mais ampla". Durante anos, a elaboração permaneceu nessa generalidade, e seria apenas no 12º Encontro (2001) que esta "nação" tomaria forma e apareceria a face de nossa velha conhecida: a burguesia.

No texto do 12º Encontro podemos ler:

> Um novo contrato social, em defesa das mudanças estruturais para o país, exige o apoio de amplas forças sociais que deem suporte ao Estado-nação. As mudanças estruturais estão todas dirigidas a promover uma ampla inclusão social – portanto distribuir renda, riqueza, poder e cultura. Os grandes rentistas e especuladores serão atingidos diretamente pelas políticas distributivistas e, nestas condições, não se beneficiarão do novo contrato social. *Já os empresários produtivos de qualquer porte* estarão contemplados com a ampliação do mercado de consumo de massas e com a desarticulação da lógica financeira e especulativa que caracteriza o atual modelo econômico. Crescer a partir do mercado interno significa dar previsibilidade para o capital produtivo.[210]

Um partido que sempre rejeitou a ideia de pactos sociais e que asseverou que não existe aliança estratégica com a burguesia orgulhosamente nos apresenta um "novo contrato social" entre as forças sociais abrangentes que sustentam o "Estado-nação" e, nessa ampla aliança social, incluem-se "empresários produtivos de qualquer porte" – acreditamos também que de qualquer outro "Estado-nação" –, pois o que define sua inclusão é a qualificação como "produtivo". Os vilões

[210] Resoluções do 12º Encontro Nacional (2001). Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores, São Paulo, 2001, p. 38.

ficam restritos aos "especuladores" e "rentistas", pelo menos no âmbito da resolução, pois na realidade da "ampla inclusão social" eles ainda teriam seu papel. Nas mesmas resoluções, o tema da "previsibilidade para o capital produtivo" já havia surgido associado a um argumento que qualifica de forma bem didática os marcos do Estado de direito desejado:

> A construção do novo modelo de desenvolvimento se dará nos marcos do Estado de direito. Nossas propostas de mudanças profundas nos rumos do país serão transparentes e previsíveis, marcadas pela disposição permanente ao diálogo, respeitando sempre os princípios de nosso projeto: desenvolvimento autônomo, justiça social, participação democrática.[211]

O "Estado de direito", expressão na qual o Estado está em maiúsculas e o direito em minúsculas, serviria então como garantia ao "capital produtivo" para que as propostas de "profundas mudanças" possam ser previsíveis, transparentes e sempre abertas ao diálogo. A possibilidade do "novo contrato social" viria do fato de que, ao que parece, diferente das formulações dos últimos encontros, a maioria esmagadora dos setores sociais estaria contemplada pela proposta do PT. Vejamos. Os trabalhadores seriam a "principal base de sustentação do novo contrato social", devido à melhoria das condições dos que estão já incorporados e pela possibilidade de inclusão advinda da "política de crescimento". Vimos que o capital produtivo "de qualquer porte" estaria contemplado pela previsibilidade do crescimento do mercado interno. Devemos ainda incluir nesse leque o grande capital aplicado no campo, naquilo que se chama de *agrobusiness*; os pequenos e médios empresários estariam contemplados diretamente pelas oportunidades abertas com o crescimento e, indiretamente, com a melhoria geral das condições de vida que incidiriam na redução da incerteza e da violência social; por último, o projeto de crescimento levaria à inclusão das milhares de pessoas

[211] *Ibid.*

excluídas "que não chegam a ser cidadãos", porque "não consomem e não produzem". Tudo isso levaria, segundo as resoluções, à "criação de uma sociedade mais homogênea do ponto de vista social", o que só poderia ser benéfico para a grande maioria.[212]

O que nos chama a atenção é que não sobram, praticamente, inimigos. Os únicos que se candidatam continuam sendo os "especuladores" e, talvez, os latifundiários improdutivos (rentistas). É por isso que, coerentemente, o projeto é afirmado como um "projeto nacional", pois se trata de unificar a nação com todos os seus setores em um "novo contrato social".

A armadilha anunciada é que o desenrolar dos três eixos (o social, o nacional e o democrático) pressupõe uma prioridade fundamental que se converte no verdadeiro eixo estratégico do programa apresentado, ainda que não seja explicitado como um eixo próprio. Formalmente, o eixo prioritário é o "social" que "subordinará a dinâmica econômica aos objetivos e às prioridades macrossociais" (basicamente três: inclusão de 53 milhões de subcidadãos aos bens essenciais, a uma vida minimamente digna; preservação do direito ao trabalho acompanhado da proteção social aos milhares de trabalhadores assalariados em geral e pequenos e médios produtores rurais; e a universalização de direitos sociais básicos que garantam a progressiva melhoria nas condições de vida da população). Só assim, asseguram as resoluções, seria possível chegar ao eixo democrático, pois a democratização do Estado e da sociedade pressupõe essa justiça social como base, da mesma forma que "a questão social é inseparável da questão nacional", já que são exatamente esses setores que foram alijados dos projetos de nação até então estabelecidos.

Entretanto, a condição real para o desenvolvimento dos três eixos é um quarto que permeia todos e cujo desenvolvimento pode garantir ou inviabilizar os três primeiros: a retomada do crescimento econômico. "Avançar em direção a esses objetivos", diz o texto, "implicará em um persistente esforço de

---

[212] *Ibid.*

crescimento econômico",[213] assim como é "a aceleração do crescimento econômico, acompanhada de distribuição de renda e riqueza, que permitirá integrar expressivos contingentes da população brasileira no mercado".[214]

Não nos surpreende que a maioria absoluta das medidas de governo acabe se concentrando nessa prioridade real, criar as condições para que a economia, agora despida de qualquer qualificativo "capitalista", mas na cômoda forma de "interesse nacional", volte a crescer.

A "ruptura necessária", título que abre a parte relativa às "diretrizes do programa de governo", deve ser entendida como "ruptura com o atual modelo econômico", ou seja, como "antineoliberal", mas não como "anticapitalista". A metamorfose se completa com o desaparecimento sem deixar vestígios das metas "antimonopolistas" e "anti-imperialistas" (substituídas pela vaga inserção soberana na ordem econômica internacional) e a redução completa da meta "antilatifundiária" a um vago parágrafo sobre uma "reforma agrária" acompanhada de "sistemas de financiamento e comercialização que contribuam para a viabilização econômica das unidades produtivas criadas".

O termo "socialismo" desaparece por completo das diretrizes do programa de governo e só aparece uma vez nas resoluções, associado à defesa de "valores". O partido havia passado por um grande embate no II Congresso (1999) pelo fato de que algumas teses, uma delas assinada por José Genoino – que defendia de forma mais direta uma espécie de republicanismo social –, defenderem a retirada do termo socialista das metas estratégicas do PT. Diante da reação dos delegados e de emendas no sentido de manter a meta e o caráter socialista do partido, a solução foi conservar anexo às resoluções o texto sobre *O socialismo petista*, do 7º Encontro, aliado a um outro extraído do texto do I Congresso, que tratava do tema. No corpo das resoluções, a questão ficou restrita a um parágrafo relativo à garantia de princípios e dissociada de

[213] *Ibid.*, p. 31.
[214] *Ibid.*, p. 33.

qualquer medida de governo ou de forma integrada com a estratégia de chegar ao governo federal.[215]

Como asseguram as resoluções do 10º Encontro, eram necessários um novo projeto de sociedade e um novo projeto partidário. O II Congresso abre caminho para uma mudança radical na vida partidária: a mudança da forma de eleições das instâncias de direção do Partido. Desde sua origem, o PT tinha composto suas direções em encontros abertos aos filiados, que decidiam sobre a proposta política e a linha para o período, elegendo uma direção, no próprio encontro, para implementá-la. Depois do 5º Encontro, essas direções eram compostas proporcionalmente pelos votos dos militantes presentes, de modo que todas as posições pudessem estar representadas na direção eleita. Já dissemos que o processo de encontros havia se deformado pelo inchaço de filiados e grosseiras manipulações para obter largas maiorias numéricas e controle dos diretórios. Sempre adiada nos encontros nacionais, a reforma dos estatutos ficou restrita a uma comissão e à direção nacional que a consolidou no II Congresso, transformando o processo de definição das direções nos encontros em um Processo Eleições Diretas, ou seja, em vez de encontros com militantes que debatem um programa e definem uma direção, ocorreria uma votação direta com a participação de todos os filiados que elegem a direção e os delegados para um encontro que discutirá, já com a correlação de forças definida pela votação direta, as linhas de ação previamente definidas pelo texto majoritário. Antes, a eleição da direção era precedida do debate da política; agora, a eleição da direção precede o debate. Em vez de moldar a sociedade pelos critérios de uma democracia direta e participativa exercida no partido, o partido se moldou pelos limites de uma democracia representativa que prevalece na sociedade, com todas as deformações a que esta tem direito, desde a interferência do poder econômico até a manipulação de massas, a predominância de figuras públicas, o controle de máquinas e a despolitização total do debate.

---

[215] *Resoluções sobre o II Congresso Nacional do PT (1999).* São Paulo: Sede, 1999.

O partido estava finalmente adequado às tarefas da "nova estratégia" e o caminho estava aberto para a ampliação das alianças e a moderação programática que se consolida no 12º Encontro. Ironicamente, a política real de alianças, no contexto das eleições de 2002, ameaçava ser ainda mais restrita do que aquela que se efetivou em 1994, e ainda mais do que a de 1998. Finalmente, o Encontro autoriza o Partido a buscar alianças com a burguesia, vendo essa classe empenhada em dar continuidade à desastrosa candidatura Serra, muito mais confiável aos seus olhos. Quando não se tem acesso à coisa mesma, costuma-se utilizar um símbolo, um fetiche. No lugar da burguesia nacional, foi colocado, para consagrar a aliança que funda o novo contrato social, o empresário José Alencar, do Partido Liberal. Mas se a burguesia mesma não se fez representar, a não ser por um de seus indivíduos, seus interesses estavam mais que garantidos. Não apenas pela "previsibilidade" das mudanças, a promessa do crescimento econômico, o respeito aos contratos, a ausência de qualquer medida de caráter socialista, mesmo como horizonte desejado, mas fundamentalmente porque mais uma experiência da classe trabalhadora havia completado um ciclo. A história se repetia, não mais como a tragédia da Revolução Alemã de 1918, ou como a ousadia popular do Chile, ou os equívocos e ilusões com uma revolução democrática do PCB, mas com tons cada vez mais próximos da farsa, como um circo mambembe que, de tanto repetir o drama, acaba adquirindo aquele ar desbotado de falta total de novidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O PT ENTRE A NEGAÇÃO E O CONSENTIMENTO

No sé si es desesperación
o humilde ya resignación,
en fin, no sé cómo llamar
a esa versión de un pavo real,
sólo si sé que no eres ya
lo que quisiste ser.
Silvio Rodríguez[216]

Projeto político não pode ser entendido
como algo que necessariamente se realizará.
trata-se apenas de um dever-ser, de uma
das possibilidades em relação ao futuro.
José Genoino Neto[217]

Os seres humanos, definitivamente, não fazem sua história como querem. A ação humana ocorre, sempre, sob certas condições que são legadas, aquelas que encontramos como uma materialidade inerte, ainda que seja constituída pela antiga ação de outros seres humanos (Marx, [1852]: 203). Sartre (1979) tem absoluta razão ao afirmar que o espaço próprio da práxis só pode ser aquele no qual esses seres humanos produzem uma ação como negação de um determinado campo prático-inerte, assim como quando assevera que é essa própria práxis livre que vai deixando atrás de si novas objetivações que irão se instituir em nova materialidade inerte, que pode reapresentar-se aos seres

[216] "Lo que quisiste ser". *Descartes*. Ojalá (Cuba), EMI Odeon; Lucio Alfiz Producciones, Buenos Aires, Argentina, 1998.
[217] "O projeto do PT". *O Estado de S. Paulo*, 15/3/2003, p. 3.

humanos como uma realidade distanciada e, em certas condições, estranhada.

No entanto, estaria a ação humana eternamente condenada ao ciclo que a prende entre duas alienações: aquela do campo prático-inerte do qual parte e aquela da nova ordem instituída que se burocratiza? Seríamos realmente filhos de Prometeu, acorrentados e servindo nossos fígados a cada dia para ser devorado, apenas porque nossa curiosidade abriu a caixa de Pandora, nossa ousadia sonhou imitar os deuses e sermos, nós mesmos, criadores de nossa aventura?

A dialética da práxis humana e, portanto, de sua consciência produz de fato um evidente movimento de negação da negação, no interior do qual parecem se reapresentar as velhas etapas já percorridas, porém os sucessivos ciclos de negação conduzem o movimento em uma espiral e não em um círculo. Na realidade, nunca voltamos às formas passadas, mas reencontramos elementos não superados em um novo patamar.

No caso estudado por nós, que é o da busca dos momentos particulares e genéricos da consciência no próprio movimento de constituição das classes, essa negação da negação assume uma forma reveladora. Em um primeiro momento, a consciência só pode se formar nos indivíduos pela ação de uma certa ordem social objetivada sobre eles. Essa ordem, no entanto, só pode agir pela mediação de determinados seres sociais que, desse modo, atuam duplamente como seres produzidos (objetos) e seres instituidores (sujeitos). O produto final desse processo, a ordem perpetuada (incluindo aí uma certa forma de consciência social), não pode ser fruto apenas da ação dos indivíduos, nem a mera reprodução da ordem prévia, mas uma síntese entre essas duas determinações, síntese na qual se entrelaçam a objetividade e a intencionalidade.

O produto é, por esse processo, ao mesmo tempo um novo campo prático-inerte e novos seres sociais que atuam incessantemente sobre ele. O rio de Heráclito continua correndo e os seres humanos se banham e não se banham no

mesmo rio que não é mais o mesmo.[218] A consciência dos seres sociais que atuam em cada época é necessariamente composta pelas marcas da objetividade inerte, assim como dos caminhos de sua ação abertos em direção ao futuro. Os seres humanos não olham o mundo apenas como materialidade dada, mas como projeto. É verdade que até mesmo os contornos dos projetos abertos ao futuro encontram seus limites nas fronteiras do campo prático-inerte em que se inserem. Um homem de Neanderthal pode olhar uma pedra como um machado em potencial, mas não pode concebê-la como matéria-prima do aço. É o ser social que continua determinando a consciência e não a consciência que determina o ser social, como nos afirmava Marx ([1859] 1977, p. 24).

Os projetos humanos de uma nova sociabilidade só podem partir dos elementos que encontram disponíveis na sociedade em que se situam. A sociedade objetivada, em nosso caso estranhada, se apresenta como singularidade e cada indivíduo como sua particularização. A própria forma de "cápsula individual" já é uma particularização histórica como procuramos demonstrar. A ação dessas particularidades eleva-se em universalidade que será a síntese dessas múltiplas determinações e relações complexas. Onde, então, se encontra a totalidade social? No ponto de partida, a sociedade existente que molda os indivíduos em um determinado e singular modo de vida (como pensava Durkheim), na universalidade resultante das diferentes ações particulares, ou nas próprias ações particulares que, em seu movimento, resgatam a forma anterior e instituem a nova, da mesma maneira que é o trabalho vivo que transfere o valor antigo e o materializa na nova mercadoria? Em nenhum desses momentos e em todos eles.[219] A totalidade social é um sociometabolismo em movimento e, portanto, a totalidade é o movimento que vai do ponto

[218] "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos" (Heráclito, *apud* Chauí, 1994, p. 67).

[219] É por isso que alguns marxistas, e tantos pós-marxistas, perdendo a visão da totalidade, acabam se apegando a um desses momentos e, assim, condenam-se a se reduzir, no limite, a Durkheim ou a Weber.

de partida singular à universalidade pelas mediações particulares.

A consciência em seu movimento também. Ela é, antes de tudo, uma consciência social herdada, inercial, resultante de uma certa ordem social de relações que se instituíram em forma de valores, juízos, concepções de mundo, partilhados em comum por aqueles que convivem numa certa época, mas é mais que isso, é a expressão ideal de uma substância que corresponde à essência das próprias relações que constituem uma sociedade dada e, nesse sentido, é uma singularidade, ou seja, uma singular visão do mundo própria de uma forma singular de vida. Substância não em um sentido metafísico ou essencialista, mas como algo que se materializa em diferentes formas, como a objetividade impalpável do valor. As relações sociais dominantes convertidas em ideias. Não há outro caminho para a reprodução de uma certa consciência social do que a materialização dessa consciência singular em contextos particulares pela mediação de seres humanos concretos e particularmente determinados. O movimento inercial dessa forma de consciência é a reprodução e não a criação, pois nem toda ação se converte em práxis-livre. A regra é o amoldamento, o consentimento, e não a ruptura.

Entretanto, é em seu próprio movimento de acomodação, de busca de equilíbrio, que a consciência dirige os seres em um mundo no qual a materialidade inerte se apresenta com arestas, contradições, inovações, rupturas e saltos de qualidade. Estabelecendo novas relações, os seres, igualmente, interiorizam novos valores que podem atuar de maneira complementar relativamente aos antigos ou produzir contradições que levam à revolta e à crise. Em determinadas condições, essa revolta encontra os outros, tornando possível que uma pessoa veja no outro sua própria contradição. No contexto do grupo, podem-se formar uma identidade coletiva e uma ação coletiva que se tornam a base para um salto de qualidade no processo de consciência, que pode levar desde uma identidade coletiva imediata e presencial até formas de pertencimento coletivas mais abrangentes, até a consciência de classe.

Tanto a fusão do grupo quanto sua ação só podem ocorrer na medida em que esse grupo encontra uma "impossibilidade"; de fato, como nos explicou Sartre (1979), a impossibilidade de uma impossibilidade, ou seja, a ação só acontece porque um impedimento da ação, uma restrição, uma proibição, se tornou impossível. É por isso que a ação do grupo assume a forma, via de regra, de transgressão, de negação do que está estabelecido, de subversão.

Benedetti já disse que "obedecer cegamente só deixa você cego... crescemos somente na ousadia", concluindo o poeta uruguaio que "só quando transgredimos alguma ordem é que o futuro se torna respirável".[220] A práxis livre é sempre a negação de determinado campo prático inerte que formou aqueles que agora o negam. O movimento da consciência encontra suas mediações no corpo desse movimento, ora como indivíduos subordinados e moldados a uma determinada ordem, ora habita indivíduos em crise ou em movimento de fusão grupal, em outro momento encontra sua mediação em um ser social que foi além da cápsula individual, se converteu em classe. O ser humano é, sempre, um ser social, mas a forma particular e histórica do ser social sob o capital é de indivíduos. Tanto na dimensão do grupo quanto em sua expressão na classe torna-se possível que o ser social se veja novamente como o ser social que de fato é. Todas e cada uma dessas formas não são mais que as mediações particulares pelas quais uma certa forma singular de sociedade e de consciência social se particulariza. Tanto a forma do indivíduo quanto a da classe são duas possibilidades inscritas na própria materialidade das relações sociais de produção determinantes, uma vez que é essencial à ordem do capital que o ser social se fragmente em produtores privados e autônomos, que a sociedade assuma a forma estranha de uma relação entre indivíduos, mas com a mesma intensidade essas relações produzem a sociedade como expressão do capital total, como

---

[220] BENEDETTI, M. "Transgresiones". *Inventário dos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000, p. 360.

burguês e como trabalhador coletivo que se autonomizam dos indivíduos na objetividade estranhada do mercado.

Como classe, o ser social pode atingir uma dimensão de sua ação que a forma da cápsula individual impedia. O movimento livre da práxis alcança a dimensão histórica, no sentido de que abre a possibilidade de intervir na própria instituição das formas instituintes: porque é totalidade, pode agir na totalidade. A consciência de classe pode, em certas condições e dependendo da temperatura da luta de classes, converter-se em projeto histórico, ir além da simples negação e chegar à afirmação de uma nova sociabilidade. É nesse ponto do movimento que a consciência pode se expressar pelas mediações genéricas, isto é, encontrar as formas de unidade de um conjunto de particularidades capaz de se erigir em nova universalidade, e não apenas reproduzir da antiga. Evidentemente que essa substância não pode mais ser contida na forma individual, e só de maneira precária na forma de classe. A consciência é genérica porque corresponde a um ser universal, mais precisamente a uma classe particular com ambições de ser universal, de se misturar com a própria humanidade. A consciência encontra uma mediação genérica em um ser que se torna universal: uma classe revolucionária.

A consciência de classe dos trabalhadores, assim como a forma de projeto em que se expressa, é antes de qualquer coisa ação. A própria classe trabalhadora encontrou sua unidade negativamente em relação ao ser do capital, portanto em unidade e identidade com seu contrário. É, ao mesmo tempo, uma classe do capital e uma classe contra o capital, e sua consciência, aqui também, só pode ser a síntese entre a objetividade e a intencionalidade, o entrelaçamento das condições materiais e objetivas que a tornam uma classe da ordem do capital e projeto que emerge como a negatividade dessa ordem.

A ação da classe que, confrontando-se com o capital, se constitui enquanto classe abre a possibilidade da práxis-projeto, de negação do campo prático-inerte. Entretanto, sua ação pode reproduzir a ordem em um novo patamar, negação da negação regressiva, ou produzir um salto de qualidade que

a leve a instituir uma nova ordem, uma negação da negação progressiva.

Tanto em uma quanto em outra possibilidade, a ação dos seres humanos não deixa de instituir formas que se objetivam, como as organizações e instituições, e que podem, ao burocratizar-se, se distanciar de seus criadores, voltando como algo estranhado, transformando a práxis-livre em práxis-processo, em mera reprodução do instituído. A possibilidade de superação do estranhamento se encontra diretamente ligada à capacidade de os seres humanos instituírem uma nova ordem de relações em que, apesar da inevitável objetivação e possível distanciamento, os produtos da ação humana não se apresentem como forças estranhas que os subjugam e se colocam entre eles e a produção social da existência. Marx ([1844], 1993: 40) localiza exatamente aí a chave da transformação da emancipação política em emancipação humana, e seu estudo do capital o leva à convicção de que é necessário superar três fatores nesse caminho de emancipação: o capital, a mercadoria e o Estado.

Marx imaginava a possibilidade da revolução proletária como possibilidade efetiva de emancipação humana, portanto, muito além da própria particularidade de classe que tornava possível a revolução contra o capital. No caminho dessa emancipação, uma classe pode parar em vários pontos do processo. Pode encontrar um ponto de equilíbrio, ainda que instável, dentro da ordem do capital, como classe particular da ordem de relações capitalistas. Pode se constituir como classe contra o capital, organizar-se como força política em luta contra o capital e encontrar a acomodação como uma das instituições da "sociedade civil", ou seja, da ordem de instituições que compõe a sociedade burguesa. Em certas condições históricas, pode impor uma derrota política à burguesia, vencer seu Estado e chegar ao poder político da sociedade como por várias vezes se provou ser possível ao longo do século XX.

Entretanto, esse não é o ponto final. Como diz um dos personagens do filme *A Batalha de Argel*, de Gillo Pontecorvo, "começar uma revolução é difícil, levá-la até a vitória é

dificílimo, mas só quando tivermos vencido é que começam as verdadeiras dificuldades". Uma classe revolucionária que derrotou seu inimigo abriu um campo livre da práxis em um outro patamar e aquilo que ela, agora, pode instituir como objetividade e alcançar uma dimensão histórica, mas isso não determina que aquilo que será instituído, de fato, rompa com a inércia anterior.[221] A Revolução Inglesa do século XVII derrotou as forças da Monarquia, mas Cromwell, no comando das forças vitoriosas do Parlamento, se tornaria "Lord Protetor Vitalício" da chamada República, passando, depois de sua morte, o poder para seu filho. Depois da restauração da monarquia, a família real segue no trono da Inglaterra até hoje em uma reminiscência histórica que, além de estranha, é ridícula. No entanto, ninguém em sã consciência acreditaria que esse país continua feudal não tendo feito a passagem para o capitalismo.

Os seres humanos criam o novo com os materiais velhos, comem a nova carne com velhos garfos. Mas há, no entanto, uma significativa diferença entre encontrarmos resquícios do velho na construção do novo e nem sequer chegarmos a superar o velho. Essa é a distinção fundamental entre a acomodação aos limites da ordem capitalista, por exemplo, na experiência socialdemocrata, e o fenômeno de burocratização dos países que iniciaram a transição socialista e não a completaram. Se essas são as duas faces de um drama, só poderíamos considerar uma farsa atribuir um caráter socialista ou mesmo socialdemocrata à acomodação em relação à ordem do capital para garantir as condições de perpetuação de extração de mais-valia absoluta. Enquanto as transições socialistas queriam fazer crer aos trabalhadores que as agruras da burocracia eram necessárias para atingir o comunismo, e os

[221] Mészáros (2002) procura compreender esse fenômeno da transição a partir de uma diferenciação entre "capitalismo" e "capital", de forma que a superação ocorrida nos processos revolucionários iniciados pela Revolução Soviética de 1917 teria se restringido a uma dimensão político-jurídica, por exemplo, na alteração jurídica das formas de propriedade, mas não foram capazes de alterar o sociometabolismo do capital, fundamentalmente a partir de uma divisão hierárquica do trabalho que acaba por perpetuar o próprio Estado.

reformistas socialdemocratas pediam paciência aos trabalhadores porque aquele era um meio para se chegar ao socialismo, parece que alguns nos pedem paciência para que aguentemos um pouco mais de capitalismo em estado bruto para que um dia possamos alcançar a socialdemocracia.

O dilema do PT é o dilema de uma acomodação burlesca. A socialdemocracia chegava ao consentimento por meio da negociação de uma melhoria da qualidade de vida das massas trabalhadoras, arrancando do capital os recursos para isso, seja pelo controle de certos meios de produção, seja por uma política tributária. Ainda que o projeto econômico da socialdemocracia tenha acabado sendo o de Keynes,[222] pelo menos foi a afirmação de uma alternativa contra a política liberal anterior do capital de não intervenção absoluta do Estado na economia. Como compreender um partido de trabalhadores que finalmente chega ao governo não mais para realizar um governo democrático e popular, que implementaria reformas estruturais que se confundiam com o início de uma transição socialista, nem mesmo para executar um projeto anticapitalista, antimonopolista, antilatifundiário e anti-imperialista, mas para aplicar uma "ruptura necessária" com o neoliberalismo e, ao chegar ao governo, mantém, naquilo que é essencial, o modelo econômico neoliberal, o que o impede de aplicar até mesmo as modestas reformas que um ano antes considerava urgentes e inadiáveis?

Quando presidente nacional do PT, José Genoino tenta explicar esse paradoxo por meio de um malabarismo conceitual fundado na diferença existente entre o "programa do partido", o "programa de governo", e a realidade da execução desses projetos na situação concreta de governo. Sabemos que, mesmo com uma formulação bastante alterada, se compararmos com o universo estratégico definido a partir do 5º Encontro, o que poderíamos chamar de "programa do partido", ainda incluía, nos termos do 12º Encontro, uma "Revolução Democrática" que implantaria reformas estruturais mediante

---

222 PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 52-53.

uma democratização radical do Estado e da sociedade. No entanto, parece que esses "princípios" já estavam devidamente traduzidos em um "programa de governo" que já moderava essas pretensões nos limites das alianças de campanha. Vejamos como Genoino apresenta, já na situação de governo, o problema:

> O programa de governo que a candidatura Lula levou às ruas em 2002 contém eixos estratégicos para o Brasil. Um projeto estratégico, qualquer que seja, é sempre a projeção ideal que um agente político – no caso o PT – formula em relação à sua visão de futuro. *Projeto político não pode ser entendido como algo que necessariamente se realizará*. Trata-se apenas de um dever-ser, de uma das possibilidades em relação ao futuro. Na medida em que existem vários projetos interagindo e que a ação de execução de um projeto interage com a ação de outros sujeitos, o resultado final da ação implementadora de um projeto nunca será igual à intenção inicial do agente. O mesmo ocorre com programas de governo. O que importa, na ação dos partidos, é que suas ações correspondam a programas e projetos. Resultará daí algo mais ou menos aproximado da formulação inicial, dependendo sempre da capacidade de execução, das condicionantes da realidade, das circunstâncias e dos agentes interativos.[223]

Bourdieu nos falava que em política "dizer é fazer", ou melhor, que é próprio do campo político "fazer crer que se pode fazer o que se diz",[224] mas Genoino pensa diferente; para ele o programa é uma "projeção ideal" que não pode ser entendida como algo que necessariamente se realizará. Uma coisa é o "projeto do partido", outra, já mediado pelas alianças de campanha, o "projeto de governo", e uma outra, a execução desse projeto que deve "interagir com outros sujeitos" resultando que a "ação implementadora" nunca é igual à intenção original. Uma vez que as palavras do presidente do partido são representativas de uma visão de Estado que foi amadurecendo

[223] GENOINO, J. "O projeto do PT", *cit.*, p. 3 (grifos nossos).
[224] BOURDIEU, P. *O poder simbólico*, *cit.*, p. 185.

com as formulações estratégicas, devemos supor que essa "interação" não se limita às forças que compõem o governo ou sua sustentação política, mas se estende a toda a "sociedade civil" de modo que, segue o texto, "um projeto estratégico que se pretenda realizar deve interagir com projetos de outros partidos, com o objetivo de *ampliar as esferas de consensos* e de alargar a visão comum que se deve ir constituindo acerca da sociedade e do país".[225] A não ser, alerta o ex-deputado, que queiramos "agir pela força, caminho descartado pelo PT".

Por meio desse processo profundamente "democrático", o sucesso do projeto do PT só poderia alcançar êxito se fosse "capaz de alargar consensos" e criar "uma base comum de entendimento sobre o que deva ser uma sociedade democrática e livre",[226] nas próprias palavras do esforçado presidente do PT. Como toda universalidade, o "projeto" político do PT só pode ser síntese de certas particularidades; o que, inicialmente, se propunha a ser a "expressão política de todos os setores explorados pelo capitalismo", contenta-se agora em se constituir enquanto projeto de "parte" da sociedade que interage com outras "partes" na busca de um "entendimento comum". Um projeto próprio, diríamos nós apoiados em Gramsci – um projeto capaz de autonomia histórica –, aponta para uma sociedade própria, o socialismo. Um projeto compartilhado pressupõe uma sociedade que seja capaz de conter os interesses daqueles que a compartilham, nos termos desse jovem adepto do liberalismo republicano alçado à condição de presidente do PT: uma sociedade livre e democrática. Entretanto, como é comum a todo liberalismo, seja ele social, progressista, conservador ou reacionário, os elementos que compõem uma sociedade são apresentados abstratamente. Quais são essas outras partes com as quais devemos "partilhar" nosso projeto? Quem são os outros "partidos" com os quais devemos nos empenhar para "ampliar as esferas de consensos" até chegar a um "entendimento comum"?

---

[225] GENOINO, J. "O projeto do PT", *cit.* (grifos nossos).
[226] *Ibid.*

Descendo do reino das abstrações em direção à terra, devemos considerar a possibilidade que, em uma sociedade como a brasileira, ainda existam classes sociais e que, portanto, entre esses "outros" que compõem a "pluralidade", na qual os trabalhadores constituem apenas uma "parte", está a burguesia, a classe daqueles proprietários de meios de produção que compram força de trabalho e extraem mais-valia. Como poderíamos chamar uma sociedade compartilhada entre os trabalhadores e a burguesia, fundada em um entendimento comum tornado possível pelo alargamento das esferas de consenso? Genoino prefere chamá-la de "moderna", "democrática e livre". Alguns ainda insistem, talvez por estarem presos a velhos "dogmas" que corroem seus cérebros, que é a velha sociedade capitalista, excludente e fundada na opressão.

Como esse senhor partilha do projeto societário com uma classe que há mais de quatrocentos anos tenta confundir sua medíocre particularidade com a humanidade, não seria de estranhar que partilhasse com ela também alguns de seus valores fundamentais. Genoino afirma em seu artigo que um "projeto estratégico deve articular propostas materiais e valores". Os três vetores dessa estratégia, segundo o autor, seriam: uma sociedade justa e equitativa; o aprofundamento da liberdade e da igualdade; e o incremento do desenvolvimento material com bases sustentáveis tanto social quanto ambientalmente. Os valores centrais desse projeto, segundo suas próprias palavras, seriam a "democracia e a liberdade, valores próprios das sociedades e da civilização ocidental".[227]

Esse senhor é representativo de um certo momento da consciência que se expressa por meio do Partido dos Trabalhadores, não apenas por sua inteligência aguçada e pela capacidade de traduzir muito mais honestamente certas substâncias que se encontram disfarçadas em outras formulações, mas porque representa com sua trajetória pessoal o movimento mesmo que a classe percorreu nesse último período: da negação ao consentimento. Genoino foi um dos mais destacados militantes da chamada esquerda partidária;

[227] *Ibid.*

com um passado ligado à luta armada e à aura de guerrilheiro, chegou a ter uma atuação que beirava uma atitude de fração quando organizava sua tendência como PRC (Partido da Revolução Comunista); foi eleito deputado federal, se convertendo em um dos mais atuantes e competentes parlamentares que o partido já teve e, de maneira transparente e honesta, reviu criticamente seus paradigmas, transformando-se em um republicano democrático para o qual o socialismo se reveste da forma de convicções éticas e valores morais.

Para os adeptos da teoria da "traição das direções", a questão se resolve muito facilmente nas contingências que poderiam ter dado maioria a uma ou outra concepção, ou levado um ou outro indivíduo aos postos mais decisivos de liderança da experiência partidária construída pelos trabalhadores nas duas últimas décadas. No entanto, a coisa parece não ser assim tão simples.

Ainda que existam a responsabilidade pessoal e uma dimensão ética e moral nas escolhas que cada um de nós fazemos, as transformações ocorridas no Partido dos Trabalhadores, desde sua formação no final da década de 1970 e início dos anos de 1980 até sua chegada à Presidência da República em 2002, não podem ser atribuídas, para o bem ou para o mal, apenas às intenções e valores que guiaram seus agentes nos diferentes momentos. Como procuramos demonstrar por meio da descrição do movimento próprio das resoluções, elas expressavam uma espécie de síntese para a qual influíam a intencionalidade dos sujeitos, as condições conjunturais, entre elas, fundamentalmente, a dinâmica da luta de classes como expressão de um certo momento do processo de constituição da classe trabalhadora como classe.

O PT surgiu como expressão de uma classe que emergia de sua luta direta contra o capital, significativamente de um setor-chave da ordem capitalista ligado diretamente à produção do valor: o operariado industrial. Destruindo antigas formulações sobre a impossibilidade de uma "consciência de classe típica", como aquelas analisadas anteriormente neste trabalho, didaticamente recolocou como sua experiência histórica concreta a passagem das lutas imediatas para lutas mais

gerais, das lutas sindicais para as lutas políticas, até a formação de um partido com um caráter classista, anticapitalista e com uma meta estratégica socialista. O PT serviu de meio de unificação e formação de uma identidade partilhada de diferentes setores das classes trabalhadoras, que nele viram se abrindo a possibilidade de assumir como seus os objetivos, a linguagem, os valores que conformavam esse bloco como classe e o projeto como socialista.

Esse partido foi a expressão política de um claro momento de fusão de classe, ao mesmo tempo em que foi a forma em que essa fusão encontrou a organização, institui-se em instrumento, em meio de ação. Conforme foi se objetivando, instituindo-se, inovou, transgrediu normas, subverteu regras, incomodou, negou-se a reproduzir internamente as formas e os limites da sociedade como real, ousou praticar já as formas que deveriam marcar as relações da sociedade projetada como futuro. Lukács (1974) já nos alertava que, quando uma crítica, pelo menos, não tende à totalidade, então não pode elevar-se acima daquilo que nega. Quino, cartunista argentino criador da Mafalda, nos fala por meio de seu principal personagem que "precisamos mudar rapidamente o mundo antes que ele nos mude".

O espaço livre da práxis abriu a possibilidade de instituir o novo, mas a efetiva superação da velha ordem exigia a conjugação de uma série de fatores históricos que não se apresentaram. Exatamente quando a expressão política amadurecia e atingia seu ápice, a classe da qual ela partiu, e em relação à qual não é mais que uma expressão, estava sofrendo uma intensa derrota pela ação do capital em sua reestruturação produtiva na própria base da produção do valor. Existe uma grande vantagem em se constituir enquanto ser coletivo, mas o efeito colateral é que, quando uma parte significativa desse ser é derrotado, até mesmo aquele setor que está em ascensão reflui. A classe trabalhadora brasileira entra em cena quando os trabalhadores estão sendo derrotados no mundo e as experiências de transição socialistas estão ruindo.

A combinação entre a derrota nas fábricas e no campo político internacional impôs suas marcas à experiência de

construção política do proletariado brasileiro. Conjunturalmente, isso se agrava com as derrotas nas eleições presidenciais, que poderiam ser apenas momentos de acúmulo, mas que são lidas como entraves que exigiam uma mudança profunda e uma reorientação estratégica.

Não são apenas as contingências externas que atuam sobre o fenômeno, mas as ações dos sujeitos diretamente envolvidos igualmente imprimem suas marcas no produto final. O principal problema nesse campo é que a nova experiência não foi capaz de superar efetivamente a anterior em um ponto essencial: a definição precisa do caráter da revolução brasileira como uma revolução ainda do ciclo das revoluções democráticas burguesas, ou já como uma revolução socialista. As formulações originárias do PT intuem isso, mas não levam às últimas consequências as críticas à teoria das "etapas" própria do universo estratégico do PCB. Como um adolescente que, muito preocupado em superar seu pai, acaba por ficar igual a ele, o PT se arrogou uma originalidade absoluta em relação à proposta de uma revolução democrática nacional dos comunistas brasileiros para reapresentá-la de forma empobrecida e deformada.

A sempre afirmada necessidade de um estudo aprofundado da formação social brasileira, do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, de sua estrutura de classes, de seu Estado e de sua cultura foi negligenciada pelos quadros formuladores do partido, envolvidos numa estéril luta interna e numa batalha quase sempre reativa diante da necessidade de "emendar" os textos que apresentavam as formulações partidárias. O partido não pôde contar, nesse campo, com uma formulação externa, pois, via de regra, os intelectuais em seu exílio acadêmico, salvo raras e honradas exceções, viviam o momento de crise de paradigmas e abandonavam a reflexão sobre os grandes projetos e leituras sobre o caráter da formação social brasileira, mergulhando em um presentismo e particularismo extremo que pouco podia ajudar nessa tarefa.

A principal virtude do PT foi sua relação orgânica com o movimento vivo da classe e, nesse aspecto, o caráter e a autenticidade de suas lideranças foram essenciais. No entanto,

essa virtude foi, também, o principal fator de sua rápida deformação. O PT representou o ascenso do movimento e expressou sua radicalidade no corpo de suas formulações, mas igualmente passou a simbolizar e incorporar, paulatinamente, o amoldamento de fato que se operava na classe no universo de suas formulações políticas. Em vez de ser a consciência possível que mantinha a meta estratégica apesar do momento prático de derrota, se converteu na consciência política correspondente à derrota prática; em vez de ser a "consciência da possibilidade da vitória", nos termos de Guevara (1981, p. 47), tornou-se a consciência da impossibilidade da ruptura.

Crítico veemente do que identificava como "vanguardismo", o PT acabou incorrendo em um erro oposto, mas com consequências tão graves quanto o primeiro. Lênin ([1905]) parecia acreditar que o movimento concreto da classe trabalhadora, principalmente em situações de alta temperatura histórica, poderia adiantar a compreensão das tarefas da revolução com "incrível rapidez" e, o que o autor considera particularmente importante, "ensina não apenas aos dirigentes, mas também às massas".[228] Entretanto, afirma Lênin que:

> Não resta dúvida de que a revolução nos ensinará, e ensinará as massas populares. Porém, para um partido político em luta, a questão consiste agora em verificar se saberemos ensinar alguma coisa à revolução, se saberemos tirar proveito da justeza de nossa doutrina (...), de nosso contato com o proletariado, a única classe consequentemente revolucionária, para dar à revolução um sentido proletário, para levá-la à verdadeira vitória, decisiva, efetiva, e não a vitória verbal; para paralisar a volubilidade, a ambiguidade e a traição da burguesia democrática.[229]

Em outra situação, Gramsci chegaria à mesma conclusão, ao analisar a necessidade de formação de um

---

[228] LÊNIN, V. I. *Duas táticas da social-democracia na revolução democrática* [1905]. São Paulo: Livramento, 1975, p. 3.
[229] *Idem*, *ibidem*, p. 4.

Partido Comunista. Sabemos que, para o pensador italiano, os partidos são "reflexos das classes sociais", de modo que "desenvolvem-se, decompõem-se, renovam-se conforme os diversos estratos das classes sociais em luta, sofrem mudanças de real interesse histórico".[230] Naquele preciso momento em que o Partido Socialista italiano se deformava pela presença de "carreiristas, de ambiciosos sem seriedade e capacidade política", mantendo-se "revolucionário só pelas afirmações gerais de seu programa" e perdendo na prática a capacidade de assumir as iniciativas e as ações que a conjuntura prática exigia, Gramsci concluirá que: "isto explica o paradoxo histórico pelo qual na Itália são as massas que impulsionam e 'educam' o partido da classe operária e não é o Partido que guia e educa as massas".[231]

A experiência prática do PT se propunha a ser inovadora na medida em que atribuía aos próprios membros da classe o papel de construtores diretos de sua organização política e definidores de suas metas. Todavia, vimos que se processa uma dialética entre a classe e suas lideranças, assim como com suas organizações, de forma que simultaneamente a classe cria sua expressão política ao mesmo tempo em que esta cria a classe como classe. Assim, ao se moldar pelo comportamento da classe em seu refluxo, o partido acaba por agir de volta e moldar a classe dentro dos limites desse refluxo. Przeworski (1989), em seu estudo sobre a social-democracia, nos diz que:

> A classe molda o comportamento dos indivíduos tão somente se os que são operários forem organizados politicamente como tal. Se os partidos políticos não mobilizam as pessoas como operários, e sim como "as massas", o "povo", "consumidores", "contribuintes", ou simplesmente "*cidadãos*", os operários tornam-se menos propensos a identificar-se como membros da classe e, consequentemente, a votar como operários. Ao estender

[230] GRAMSCI, A. "O Partido Comunista". *L'Ordine Nuovo* de 4/9 e 9/10/1920. *Escritos políticos*, *cit.*, v. 2, p. 199.
[231] *Idem*, *ibidem*, p. 203.

> seu apelo político às "massas", os socialdemocratas enfraquecem a importância geral da classe como determinante do comportamento político dos indivíduos.[232]

A consciência de classe, que havia encontrado no partido uma de suas principais mediações, reverte-se novamente em consciência individual pela própria ação desse partido. No mesmo momento em que a organização instituída se burocratiza e mergulha novamente na serialidade, a consciência da classe que nela se constituía, como não poderia deixar de ser, se fragmenta novamente em estranhamento individualizante. De fato, o que demonstra o movimento próprio das resoluções do PT é que não são alterações aleatórias, seja pela predominância política de uma ou outra fração do partido, seja por simples mudanças conjunturais da correlação de força na sociedade, mas alterações que revelam um sentido e uma direção bastante claros. Inicialmente, expressavam um momento da consciência de uma classe que construía sua autonomia histórica e, coerente com isso, redefinia seu universo simbólico e conceitual, soldava outras impossibilidades por meio de uma nova cadeia de significantes. Dessa maneira, recriava, dava vida nova à meta socialista, como se a práxis livre "lambesse com o fogo do trabalho vivo" aquilo que estava objetivado no "trabalho morto" das formulações e das teorias revolucionárias passadas. A consciência que ali se expressava era marcada pela herança que recebia de certa objetividade, incluindo aí a herança de outras experiências transformadoras ocorridas no Brasil e no mundo, e pela intencionalidade dos sujeitos que a construíam. Apesar das pretensões de originalidade absoluta, o universo dessa consciência era, de início, o clássico universo socialista. A consciência que se expressa nesse momento é uma consciência da negação e, portanto, da possibilidade de vitória e de superação da ordem do capital, da possibilidade de instituir o novo, seja na vaga forma intermediária de um governo democrático-popular com horizontes socialistas, seja na meta

[232] PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia, cit.*, p. 42.

final de uma sociedade emancipada. A consciência rompe a ideologia, desnaturaliza, historiciza-se, rompe os disfarces de neutralidade e toma partido ao lado dos setores explorados pelo capitalismo, conquistando sua autonomia.

As mudanças que se verificaram não se operam aleatoriamente, mas no sentido de recolocar a consciência que se emancipava de volta nos trilhos da ideologia. Não é, em absoluto, casual que certas palavras-chave vão substituindo, pouco a pouco, alguns dos termos centrais das formulações: ruptura revolucionária por rupturas, depois por democratização radical, depois por democratização e finalmente chegamos ao "alargamento das esferas de consenso"; socialismo por socialismo democrático, depois por democracia sem socialismo; socialização dos meios de produção por controle social do mercado; classe trabalhadora, por trabalhadores, por povo, por cidadãos; e eis que palavras como revolução, socialismo, capitalismo, classes, vão dando lugar cada vez mais marcante para democracia, liberdade, igualdade, justiça, cidadania, desenvolvimento com distribuição de renda. A consciência só expressava em sua reacomodação no universo ideológico burguês, nas relações sociais dominantes convertidas em ideias, a acomodação de fato que se operava no ser mesmo da classe no interior dessas relações por meio da reestruturação produtiva e momento geral de defensiva na dinâmica da luta de classes.

Poder-se-ia argumentar que a classe não se acomodou, como podem provar os inúmeros processos de luta e de resistência que marcam esse período, porém aqui se trata de um sentido geral, ou seja, passamos de um momento de iniciativa para um de resistência. A reorganização do processo produtivo foi acompanhada de uma retomada da iniciativa do capital nos locais de trabalho, exatamente em um momento em que as organizações sindicais fizeram o movimento oposto, ou seja, saíam dos locais de trabalho como espaço central da organização e da ação sindical em direção às máquinas e aparelhos sindicais (Antunes, 1998; Gennari, 1999).

Como o PT não conseguiu mudar o mundo, o mundo mudou o PT. Ainda que nesse processo possam existir, e de

fato existem, pequenas e grandes traições, sua lógica deve ser buscada na incapacidade de certas forças políticas em transformar a sociedade e produzir uma ruptura que altere as bases do metabolismo social subordinado ao capital, o que implica a ação subjetiva das direções, mas não se reduz a ela. Nessa aproximação, a tragédia do PT não é mais que um capítulo do drama da classe trabalhadora no século XX. No enredo desse drama, temos três cenários, como afirmávamos há pouco: o pleno amoldamento à ordem do capital, como parte do capital total; a afirmação do ser de classe como antagonismo relativamente à burguesia nos limites da ordem do capital; e negação revolucionária da ordem do capital pela instauração de novas relações sociais de produção que fundem uma nova sociabilidade humana emancipada. O problema é que a terceira possibilidade dispôs uma alternativa de certa forma não esperada pelos socialistas revolucionários: a possibilidade de uma ruptura revolucionária, do ponto de vista da alteração das formas de propriedade e do controle de classe do Estado, não superar, de fato, a divisão hierárquica do trabalho, o caráter mercantil da produção, inclusive na sobrevivência da forma salário, numa palavra, a continuidade da determinação da lei do valor.

Essa possibilidade, que é estudada com profundidade por Mészáros (2002) em sua obra *Para além do capital*, a partir do pressuposto polêmico de que há uma diferença entre "capitalismo" e "capital", recoloca na ordem do dia a questão da transição e, em nosso caso, das formas que assumem o movimento da consciência no interior dessa transição.

Parece-nos evidente que, como exposto, a experiência do PT não se refere a um momento de ruptura revolucionária, ainda que, na euforia das "vitórias verbais", a expressão seja eventualmente lembrada. Um pouco mais delicada é sua inserção no segundo cenário, ou seja, daquele que o inclui como uma experiência socialdemocrata. Aparenta ser claro que há alguns traços muito próximos que unificariam o fenômeno socialdemocrata com o PT, contudo, nos parece que, de fato, o PT fica aquém da socialdemocracia por uma série de razões que passamos, resumidamente, a apresentar.

A pretensão do PT em se diferenciar tanto da socialdemocracia quanto do chamado socialismo real se realizou, mas não como esperavam seus formuladores. O PT procurou negar a alternativa burocrática e identificou suas causas, além da propalada "falta de democracia", em um controle burocrático do mercado pelo planejamento estatal. Vimos que o caminho proposto esperava contornar esse problema com uma criativa combinação de formas de propriedade, entre as quais a sobrevivência da propriedade privada (primeiro dos pequenos proprietários que viviam de seu trabalho, depois mesmo dos que contratavam força de trabalho assalariada desde que pequenos e, finalmente, para "empresários produtivos de qualquer porte") e do mito da "regulamentação social do mercado". Nesse sentido, o PT procurou evitar os problemas oriundos da socialização dos meios de produção... *não socializando-os*, no que se diferenciou de fato do chamado socialismo real, assim como também de qualquer socialismo.

O problema é que isso, além de não evitar a total e completa burocratização do partido e a destruição, na prática, da democracia interna, inclusive com direito a expulsões e formação de camadas privilegiadas com acesso a espaços de poder e a negócios vetados à classe da qual vários dos burocratas partiram, não diferencia muito o caminho escolhido pelo PT daquele que caracteriza a socialdemocracia europeia. Uma boa prova disso nos dá o estudo de Adam Przeworski (1989) sobre o fenômeno histórico da socialdemocracia, pelo fato insuspeitável de que sua análise é a respeito da socialdemocracia europeia, ignorando por completo a trajetória do PT no Brasil, e mesmo assim o grau de coincidência das duas trajetórias é impressionante. Vejamos um pouco mais detalhadamente as semelhanças antes que possamos tratar da diferença.

Sabemos que um dos elementos constitutivos do fenômeno socialdemocrata é a decisão de participar em processos eleitorais. Descrevendo a intensa polêmica que tal decisão causou entre os socialistas do século XIX e início do século XX, Przeworski (1989, p. 25) lembrará que a escolha

desse caminho se dá em um contexto no qual outras alternativas se fechavam rapidamente.[233] Diante da repressão às outras formas de manifestação e da possibilidade de produzir "resultados políticos" com "massas de indivíduos" sem que estejam organizados, os partidos socialistas foram, aos poucos, aderindo a táticas eleitorais.

Descreve o autor de *Capitalismo e socialdemocracia* que, de início, esses partidos viam esse espaço apenas como uma "tática", ou seja, um momento de averiguar a correlação de forças, apresentar os programas e as metas socialistas, difundir as ideias revolucionárias, mas ninguém acreditava que era possível chegar ao governo e aplicar o programa transformador pela via eleitoral. No entanto, essa impressão modifica-se rapidamente, até pela crescente votação que esses partidos obtiveram nos pleitos em que se dispuseram a participar.[234] De forma geral, os partidos socialistas e trabalhistas partiam de algo próximo de 3% para ultrapassar a barreira dos 30% em poucos anos. Essa era, ao mesmo tempo, a boa e a má notícia. A boa é que o crescimento eleitoral rápido animava as ideias de que seria possível uma vitória eleitoral, ainda mais pelo fato de que, segundo avaliavam, sendo a classe trabalhadora a maioria

---

[233] Falando sobre o movimento operário europeu no início do século XX e as intensas greves de massa voltadas a objetivos econômicos, como as da Bélgica, em 1902, da Suécia, em 1909, ou a da França, em 1920, Przeworski afirma que: "Todas essas greves foram derrotadas, e seguidas de dizimação de sindicatos e promulgação de legislação repressiva. As experiências comuns de derrota e repressão tiveram efeito decisivo no direcionamento de partidos socialistas para táticas eleitorais". Um pouco acima, no mesmo texto, o autor assevera que, diante da inviabilização das insurreições armadas "pelas mudanças tecnológicas na arte da guerra", a participação nos processos eleitorais "constituía o único recurso disponível aos trabalhadores". Um excelente exemplo do que poderíamos chamar de liberdade de escolha (PRZWORSKI, 1989, p. 25).

[234] Alguns dados fornecidos por Przeworski são representativos desse crescimento. Os socialistas, na Holanda, passaram de 3% para 18,5% entre 1896 e 1913; o partido dinamarquês passou de 4,5%, em 1884, para 35%, em 1935; o partido sueco cresceu de 3,5%, em 1902, para 28,5%, em 1911, e, em 1914, chegou a 36,4%; o partido trabalhista norueguês saiu de 0,6%, em 1897, e atingiu 32,1%, em 1915 (*ibid.*, p. 33).

da sociedade, o dia em que seu comportamento político correspondesse à sua posição de classe, a vitória estaria garantida. A má notícia é que a barreira dos 30% ou 40% parecia intransponível.

A explicação evidente é que havia um certo equívoco quanto à caracterização da classe operária como "maioria" da sociedade e a tendência à "proletarização". Além de diferenças importantes entre os trabalhadores assalariados, sobreviviam setores médios cada vez mais consideráveis, formados por trabalhadores autônomos, pequenos e médios proprietários, comerciantes e outros, sem contar com o campesinato. Esse quadro levava os partidos socialistas que escolheram a via eleitoral, relata Przeworski (1989, p. 38), a constatar que "um partido representante de uma classe que possui menos membros que as outras classes associadas não pode vencer batalhas eleitorais", conduzindo-os a conclusão de que eram necessárias alianças rumo aos "setores médios, a pequena burguesia e os pequenos camponeses", segundo previsão do próprio Engels em 1895. O conhecido estudo de Michels (1982) afirmava, já em 1915, que:

> Por motivos puramente eleitorais, o partido dos operários busca apoio de elementos pequeno-burgueses da sociedade, e isso acarreta reações mais ou menos abrangentes sobre o próprio partido. O Partido Trabalhista torna-se partido do "povo". Seus apelos não mais se dirigem aos operários manuais, mas a "todos os produtores", a "toda a população que trabalha", sendo esses termos aplicáveis a todas as classes e camadas da sociedade, exceto aos ociosos que vivem da renda de investimentos.[235]

Já vimos o efeito que essa orientação causa não apenas nos partidos operários, mas na própria classe. Przeworski (1989:43) avalia que, quando os partidos socialdemocratas "tornam-se partidos 'de toda a nação', reforçam a visão da

[235] MICHELS, R. *Political parties*: a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracies. New York: Collier Books, 1962, p. 270, *apud* PRZEWORSKI, A. *Op. cit.*, pp. 40-41.

política como processo de definição do bem-estar coletivo 'de todos os membros da sociedade'". O resultado mais direto desse processo, segundo argumento do mesmo autor, é que a política volta a ser definida como a dimensão da relação "indivíduo-nação" e não mais em termos de classe.

A maior contradição que a opção eleitoral abriu no interior dos partidos socialistas foi a relação entre as metas revolucionárias socialistas, afirmadas, via de regra, nos programas partidários, e as reformas incluídas nos programas eleitorais para "atrair" os setores médios. A busca por "melhorias imediatas" não era vista como um "afastamento dos objetivos finais" (p. 45), mas um caminho alternativo para se chegar ao socialismo. Jaurès, do Partido Socialista Francês, sustentava que "precisamente por ser um partido da revolução (...) o Partido Socialista é o mais ativamente reformista (...)" (Jaurès, *apud* Przeworski, 1989, p. 47). Essa particular visão sobre a relação entre as reformas e a revolução, que podemos encontrar também em Kautsky e Bernstein, além de ser resgatada nas formulações do PT, levou o socialista francês a redefinir a dimensão do que chamaríamos de ruptura revolucionária de uma forma que nos lembra bastante, em sua substância, o mesmo procedimento que analisamos no caso do PT.

> Não creio tampouco que será necessariamente um salto abrupto a travessia do abismo; talvez nos apercebamos de ter entrado na zona do Estado socialista como os navegantes dão-se conta de haverem cruzado a linha de um hemisfério – não que tenham conseguido enxergar uma corda estendida sobre o oceano alertando-os que acabaram de cruzar a linha, mas que, pouco a pouco, foram conduzidos a um hemisfério pelo progresso de seu navio.[236]

A imagem de Jaurès é incrivelmente adequada à pretensão de iniciar reformas que vão se alargando até que se substitua a "ordem capitalista" pela "ordem socialista", como

[236] JAURÈS, *apud* PRZEWORSKI, A., *op. cit.*, p. 46.

falava Bernstein. As reformas não tinham apenas o objetivo de atrair os setores médios para uma aliança eleitoral, mas se justificavam pela correlação de forças insuficientes para aplicar medidas propriamente socialistas, fato que se explicava por uma ortodoxia um tanto equivocada na maneira de ler as afirmações de Marx sobre a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas materiais. Como vimos, essa leitura está na base da chamada política de etapas que aqui se expressa como uma etapa democrática, na qual, segundo as palavras de Blum,[237] o "exercício do poder", em um suposto governo em que os socialistas ainda fossem minoria, prepararia as condições para a futura "conquista do poder".

O caráter moderado das reformas autorizava os socialdemocratas a acreditar que não seriam interrompidos pela burguesia ao chegarem ao governo. Interessantemente, o gradualismo que ganha corpo na política socialdemocrata é acompanhado de um, cada vez maior, entusiasmo pela forma democrática e pluralista e, assim como na versão brasileira, não poderia faltar o princípio da "alternância do poder". Lyman, citado por Przeworski, afirma de maneira extremamente elucidativa essa relação entre o gradualismo e alternância de poder em favor dos socialistas. Diz Lyman:

> Os gradualistas imaginavam que o socialismo poderia ser adquirido em prestações, sendo que cada prestação aceita sem graves obstruções por parte dos conservadores, não maiores que as que a oposição trabalhista impunha aos *Tories* quando estes estavam no governo. Cada prestação, a seguir, permaneceria intocada pelos intervalos em que o governo seria dos *Tories* (conservadores), e pronta a servir de alicerce a partir do qual o próximo governo trabalhista retomaria a construção da comunidade socialista.[238]

---

[237] COLTON, J. *Léon Blum and the French socialists as a government party.*, *apud* PRZEWORSKI, A., *op. cit.*, p. 51.

[238] LYMAN, R. "The British labour party: the conflict between socialist ideals and practical politics between the wars". *Journal of British Studies* 5: 140-52, 1965. *Apud* PRZEWORSKI, Adam. *Op. cit.*, p. 51.

Como é possível notar, até este ponto, em que pesem a moderação do programa para obter a maioria eleitoral e a ingenuidade do gradualismo de um socialismo a prestações, tratava-se ainda de uma tática para se alcançar os fins estratégicos socialistas. Apenas, agora, se visualizava que essa tática não se limitava a uma dimensão propagandística de divulgação do programa, mas a possibilidade de obter uma maioria eleitoral que permitisse aos socialistas chegar efetivamente ao governo. Na medida em que essa possibilidade tornava-se mais concreta, com o crescimento eleitoral alcançado graças às alianças rumo ao centro, apresentava-se um novo problema: os socialistas tinham uma teoria de superação revolucionária do Estado, mas agora estavam na eminência de chegar ao Estado para realizar reformas, e a pergunta era quais deveriam ser o programa econômico e o papel do Estado nessa situação. Não bastava, nessas condições, a tese da "socialização dos meios de produção", até porque parte da propriedade desses meios deveria ser preservada.

Isso determinava, ainda segundo Przeworski (1989, p. 52), que, até 1930, os socialdemocratas não tinham uma teoria econômica própria. Uma vez na situação de governo, "agiam como qualquer outro partido", isto é, "com alguma parcialidade distributiva em direção a seus eleitores, mas com todo o respeito pelos consagrados princípios do orçamento equilibrado, das políticas deflacionárias anticrise" etc. Avaliando esse fenômeno no Partido Trabalhista inglês, o autor cita Skidelsky, que enuncia que "havia certas ideias dominantes, ou padrões de pensamento, aceitas por todos os homens sensatos" e isso se aplicava "particularmente ao pensamento econômico". Os socialdemocratas, em uma situação concreta de governo, apenas enfatizavam a "nacionalização" de setores considerados estratégicos, mas, no restante, demonstravam estar plenamente acomodados entre os "homens sensatos".

A solução para essa falta de um programa econômico "aplicável" não viria de um estudo dos clássicos do marxismo, que lhes mandariam socializar os meios de produção, nem da experiência prática soviética, que já os havia socializado. A

ajuda veio de onde menos se esperava: John Maynard Keynes. As ideias keynesianas serviriam como uma luva à política concreta dos socialdemocratas, pois lhes forneciam os argumentos necessários para justificar uma intervenção do Estado e uma ação reguladora do mercado, incluindo políticas distributivistas que iriam favorecer a classe trabalhadora.

Przeworski nos explica que o pensamento liberal divisava as políticas de valorização dos salários como perigosamente inflacionárias e em rota de colisão com os lucros. As ideias de Keynes eram no sentido de que, se houvesse um aumento de salários pelo aumento de empregos, consequentemente haveria um aumento na demanda agregada e daí um aumento de investimentos que alimentaria o crescimento de empregos em um ciclo virtuoso de estímulos à economia (Przeworski, 1989: 53-4). Nos termos dos socialdemocratas, tratava-se de substituir a "nacionalização dos meios de produção" pela "nacionalização do consumo". Essa aproximação com o universo de ideias keynesianas estaria na base do surgimento do chamado "Estado do bem-estar", além de, como nos parece evidente, acabou reaparecendo como tábua salvadora para o PT na forma um tanto estranha de um "mercado interno de massas".

O salto mortal que significou a adoção dessa política é que se incorporou a ideia de Keynes segundo a qual o que importa não é a "propriedade dos meios de produção", mas o papel do Estado em "determinar o montante agregado dos recursos destinados a aumentar esses meios e a taxa básica de remuneração aos seus detentores" (Keynes, 1964, p. 378, *apud* Przeworski, 1989, p. 54). A partir desse ponto, sela-se uma aproximação definitiva dos socialdemocratas com aqueles que até então eram denunciados como "exploradores". Se para ganhar as eleições era necessária uma ampliação das alianças em direção aos setores médios, governar implicava uma aliança com a própria burguesia.

O autor polonês conclui que:

> A essência da socialdemocracia contemporânea reside na convicção de que o mercado pode ser dirigido para as

> alocações de qualquer bem, público ou privado, que sejam preferidas pelos cidadãos, e de que pela racionalização gradual da economia o Estado pode transformar os capitalistas em funcionários privados do povo sem alterar a situação legal da propriedade privada.[239]

Eis a base real do contexto dialógico inspirado por Habermas e expresso por Genoino da possibilidade do alargamento das esferas de consenso e do entendimento comum. Essa é a explicação do caráter estratégico de se chegar ao governo central, ponto a partir do qual é possível determinar as alocações de recursos, ponto muito mais eficiente do que a propriedade dos meios de produção. Um deslocamento da disputa por recursos escassos, pela disputa do Estado que pode alocar recursos abundantes, como nos falava Dahrendorf (1982), levando a uma "institucionalização dos conflitos sociais". Não importa de quem seja a propriedade, desde que o sentido geral da atividade econômica e a distribuição equitativa de seus resultados, graças a uma política tributária eficiente equilibrada, esteja na mão de um Estado que preserva verdadeiramente o interesse geral sobre os interesses particulares. Poderíamos dizer que os socialdemocratas acreditam que o capitalismo é a forma mais eficiente de gerar riqueza, mas é injusto em sua distribuição, enquanto os socialistas são muito ruins em fazer crescer a economia, mas bons distribuindo-a, daí que a solução ideal seria uma economia capitalista dirigida por um Estado governado por socialistas.

É o próprio Przeworski que revela a armadilha que esse tipo de ilusão acabou gerando no caso da socialdemocracia europeia. As políticas públicas que deveriam provocar a melhoria gradual das condições de vida dos trabalhadores, que estaria na base do Estado do bem-estar social, ficam cada vez mais dependentes do resultado geral da economia e de sua capacidade de gerar lucros para os capitalistas, principais contribuintes da massa de recursos arrecadados pelo Estado.

---

[239] PRZEWORSKI, A., *op. cit.*, p. 57.

Daí que a prioridade absoluta do Estado socialdemocrata passa a ser fazer a economia crescer. Ainda que no discurso o fim desejado continuasse sendo a melhoria das condições de vida dos trabalhadores, o meio para alcançá-lo, o crescimento da economia, transforma-se na prioridade de fato. Assim como no reino das estratégicas políticas, aqui também o "meio" se transformou no "fim". Não nos surpreende que no reino da consciência ocorreria o mesmo, ou seja, que a consciência genérica regredisse às mediações particulares. Isso se tornou, nas palavras do autor, "a base do consentimento dado pelos socialdemocratas ao capitalismo" (Przeworski, 1989, p. 61).

Além disso, as bases desse consentimento implicavam uma armadilha, que é assim descrita pelo mesmo autor:

> Qualquer governo em uma sociedade capitalista é dependente do capital. A natureza das forças políticas que sobem ao poder não altera essa dependência, pois ela é estrutural – uma característica do sistema, e não dos ocupantes de cargos governamentais, dos vencedores das eleições. Estar "no poder", na verdade, confere pouco poder (...).[240]

Por tudo isso, conclui melancolicamente Przeworski, "os socialdemocratas não conduzirão as sociedades europeias ao socialismo" (p. 61), transformando-se em reféns da necessidade de manter em funcionamento a máquina capitalista para atingir seus próprios fins políticos e se rendendo à máxima kautskiana, segundo a qual a produção não pode parar, pois, se "a produção não prosseguir, toda a sociedade perecerá, o proletariado inclusive" (Kautsky, *apud* Przeworski, 1989, p. 63). Aquilo que era um caminho alternativo para o socialismo transformou-se em um eficiente meio de evitá-lo.

Aqueles que ainda guardam certas esperanças na alternativa socialdemocrata costumam argumentar que a chegada ao governo e o desenvolvimento de reformas, que visam utilizar a própria produtividade capitalista para alcançar

[240] *Ibid.*, p. 60.

uma melhoria na qualidade de vida da população trabalhadora, continuam sendo nada mais que uma tática que acumula forças e fortalece a posição socialista entre a classe para que, alterando favoravelmente a correlação de forças, se possa dar o salto socialista. Toda ingenuidade, de ontem como de hoje, tenta transformar o reformismo em uma genialidade tática. Os problemas com esse argumento são fundamentalmente dois: primeiro, que o desenvolvimento concreto desse programa não acumula somente benefícios, mas administra crises e impõe condições, por vezes duras, à classe trabalhadora no sentido de garantir o "crescimento econômico"; segundo, que a escolha desse caminho pressupõe o abandono da ruptura revolucionária. Lange (1964, p. 125) aconselha que, ainda que se possa chegar ao governo por uma disputa eleitoral, a socialização deveria ser feita por meio de uma ruptura abrupta, pois, segundo ele, as transformações graduais seriam impossíveis. Vejamos seu argumento:

> Um governo socialista realmente empenhado em implementar o socialismo tem de decidir empreender seu programa de socialização em um só golpe, ou então desistir dele por completo. A própria ascensão ao poder de tal governo deve provocar pânico na área financeira e colapso econômico. Assim sendo, o governo socialista precisa optar por garantir a imunidade da propriedade e da empresa privada a fim de permitir o funcionamento normal da economia capitalista, e nesse caso estará abrindo mão de seus objetivos socialistas (...).[241]

É profundamente evidente que existem aproximações mais do que claras dessa trajetória da socialdemocracia europeia descrita por Przeworski e algumas das características do Partido dos Trabalhadores expostas no capítulo anterior. O que significa na prática, então, a afirmação programática de que esse partido se diferencia, ou quer se diferenciar, tanto do "socialismo real" quanto da "socialdemocracia"? Seria apenas

[241] LANGE, O. *On the economic theory of socialism.* New York: McGraw-Hill, 1964, p. 125., *apud* PRZEWORSKI, A., *op. cit.*, pp. 63-64.

uma peça de discurso destinada a acalmar os setores de esquerda atingidos pela relativização das metas socialistas? Seria nada mais que a vã intenção subjetiva desfeita nas dificuldades práticas da ação política? Seria pura hipocrisia?

Não descartando a possibilidade de que tudo isso seja verdade, parece-nos que o PT consegue alcançar o objetivo de se diferenciar, também, da socialdemocracia, mas, da mesma forma do que ocorreu com o socialismo burocrático, não foi exatamente como esperavam seus formuladores. A primeira diferença substancial é que a socialdemocracia contemporânea, para que se distinga do período clássico da experiência alemã de 1918, levou sua ilusão ao governo, isto é, ela realmente tentou "transformar os capitalistas em funcionários privados do povo", fortaleceu o papel do Estado na regulamentação da economia, desenvolveu políticas tributárias que dotaram o Estado de recursos para desenvolver políticas de bem-estar social que, em alguns casos, produziram melhorias significativas na qualidade de vida das massas trabalhadoras, assim como consolidou direitos sociais e políticos dos mais importantes.

O PT, por sua vez, perdeu suas ilusões em algum lugar entre a elaboração do programa e a posse na Presidência da República. Se considerarmos as intenções expressas nas resoluções do 12º Encontro Nacional de 2001, como a afirmação de que "o novo modelo de desenvolvimento subordinará a dinâmica econômica aos objetivos e as prioridades macrossociais",[242] podemos ter uma boa ideia da distância entre intenção e gesto. Ninguém melhor do que o ministro Palocci para ilustrar a figura descrita de "homens sensatos" que acreditam em leis econômicas objetivas diante das quais a vontade humana nada pode fazer. Da mesma forma que o PT sofreu uma burocratização precoce, ou seja, sem precisar chegar ao poder e socializar os meios de produção, também se envolveu na armadilha socialdemocrata de subordinar as políticas públicas destinadas à melhoria das condições de vida

[242] Resoluções do 12º Encontro Nacional do PT, *cit.*, p. 30.

dos trabalhadores ao crescimento econômico antes que pudesse esquentar a cadeira presidencial.

A socialdemocracia, em sua versão europeia, conseguiu impor uma certa carga tributária e pactuou uma convivência com a burguesia capaz de alcançar certos objetivos, ainda que reformistas, de seu programa. Devemos lembrar que parte do "sucesso" dos socialdemocratas se dá pela existência de um bloco socialista que serve como alternativa e ameaça real à ordem do capital. A experiência petista chega concedendo vantagens à burguesia antes mesmo de ser eleita, como pode ser visto na famosa "Carta aos brasileiros", ironicamente batizada de "Carta aos banqueiros" por línguas maledicentes. Chega ao governo num cenário internacional de hegemonia absoluta do capital depois do colapso da URSS e dos países do chamado "socialismo real". Ao contrário de impor uma tributação ao capital que lhe garantisse os fundos necessários para atingir seus modestíssimos objetivos programáticos, assumiu o compromisso, selado pela presença do vice-presidente empresário e de vários ministros burgueses, de não aumentar e se possível diminuir os impostos, verdadeiro "samba de uma nota só" das exigências empresariais já há certo tempo. Comprometeu-se com o respeito aos contratos e uma "responsabilidade fiscal" que impõe a formação de *superavits* primários da ordem de bilhões, integralmente sugados pelos juros das dívidas interna e externa, deixando seus limitados programas sociais (que deveriam "incluir 53 milhões de brasileiros, subcidadãos que sobrevivem em condições de extrema precariedade") numa indigência quase maior do que aqueles que queria atender, como nos prova a inanição do programa contra a fome.

A socialdemocracia europeia foi responsável pela garantia e expansão de direitos políticos e sociais, enquanto a versão petista opera no sentido de redução de direitos, como parece ser evidente na Reforma da Previdência e nas propostas de Reforma Trabalhista e Sindical anunciadas.

Nesse sentido, a experiência petista, de fato, se diferencia tanto do socialismo real quanto da socialdemocracia, mas não porque foi capaz de implementar um socialismo

democrático que superasse o planejamento burocrático ao mesmo tempo em que também superasse a lógica perversa do mercado, mas porque ficou aquém das duas experiências principais do século XX, nem socializou os meios de produção e iniciou uma transição socialista, nem desenvolveu a economia capitalista minimizando, por meio de políticas públicas, suas mazelas. Mas, então, como caracterizar esse fenômeno político que se apresentou em um momento da experiência histórica da classe trabalhadora e que elementos do movimento da consciência ela expressa?

No calor da luta política, costuma-se lançar mão de rótulos e epítetos que, se têm alguma utilidade agitativa, não contribuem em nada para compreender os fenômenos. Como a manutenção de uma política econômica neoliberal é a principal marca dos primeiros momentos do governo do PT, acreditam alguns que resolvem o problema caracterizando o PT, seus dirigentes e seu governo de "neoliberais". Esse termo já era impreciso para qualificar o governo passado, pois nada mais expressa que uma política, uma forma na qual se apresenta a substância capitalista no atual estágio de seu desenvolvimento, monopolista e imperialista. Então seria burguês o interesse determinante? Essa constatação abre duas explicações, igualmente problemáticas: se a ação prática desemboca no universo dos interesses burgueses e o PT foi constituído como expressão da classe trabalhadora, ou bem essa classe é, de fato, "ontologicamente reformista", ou foi "traída" por suas direções. Já afirmamos anteriormente, e procuramos expor longamente as razões, que não nos parece haver nenhuma ontologia "reformista" ou "revolucionária" (no que de fato crê a versão da "traição de classe"). Devemos buscar os elementos que nos permitem caracterizar a experiência petista nas bases que nos conduziram até aqui, ou seja, na relação existente entre os projetos políticos como expressão de um certo momento da consciência em movimento da classe e as próprias classes que estão no fundamento desse movimento.

Devemos partir da assertiva de Gramsci (1977, v. 2, p. 199), antes citada, segundo a qual "os partidos são reflexo e nomenclatura das classes sociais" de forma que "surgem,

desenvolvem-se, decompõem-se, renovam-se conforme os diversos estratos das classes sociais em luta, sofrem mudanças". Assim como não podemos julgar o caráter de classe de um Estado pela origem de classe de quem ocupa o governo, não podemos julgar o caráter de classe de um partido pela composição social de seus militantes, ou mesmo de parte considerável de seus dirigentes.

O PT foi formado a partir de uma profunda relação com a classe trabalhadora e é dessa classe que sai a maior parte de seus filiados, militantes e quadros dirigentes. Essa classe, no momento em que o Partido dos Trabalhadores emergiu no cenário político brasileiro, estava em um processo concreto de luta contra o capital, desde a resistência à exploração direta nos locais de trabalho até suas expressões políticas em crise – no caso, a ditadura militar implantada em 1964. Sua primeira expressão política configurava um partido classista, anticapitalista, democrático e com uma meta socialista claramente estabelecida. Sua composição social e o caráter geral de seu programa político indicam objetivamente o PT como um partido que seria a expressão política da classe trabalhadora e de setores médios radicalizados, incluindo diversas gamas de militantes de esquerda e socialistas, notadamente herdeiros da fragmentação que se seguiu à derrota do Partido Comunista em 1964. A sempre presente ambição de buscar os famosos "setores médios" representava, é verdade, uma aliança de fato já existente na própria composição do partido, dada a presença dos setores radicalizados das camadas médias, como o estudantil e parte da intelectualidade de esquerda. No entanto, esses setores se subordinavam claramente a uma lógica proletária; mais que isso, em parte a definiam.

Sua composição social, o caráter de seu programa inicialmente afirmado e sua relação orgânica com o movimento vivo da classe trabalhadora não garantem ao PT, de forma imutável, seu caráter de classe. Primeiro, pelo fato de que os diferentes estratos das classes em luta sofrem mudanças; segundo, porque não apenas a composição de classe pode se alterar durante a vida de um partido, como também o horizonte geral de suas afirmações.

As mudanças gerais observadas nas resoluções partidárias, no sentido de uma clara inflexão moderada, correspondem a uma reorientação profunda na forma de organização do partido (substituição do processo de democracia direta pelas formas de democracia representativa, fechamento dos espaços democráticos de dissenso, burocratização e relativização do poder das instâncias partidárias substituídas por espaços de poder paralelos etc.) e em sua ação política, processo que se acelerou com a conquista da Presidência em 2002, mas que pode ser identificado em germinação muito tempo antes. A questão central, portanto, é: houve uma alteração do caráter de classe do partido, ou, mais precisamente, seus membros, dirigentes e quadros mudaram de classe social, e as formulações e horizontes estratégicos já refletem interesses de outra classe que não a dos trabalhadores?

Os adeptos da "ontologia reformista" ou da traição da classe "ontologicamente revolucionária" por seus dirigentes não precisam se debruçar sobre essa questão, uma vez que, numa versão, é exatamente a relação do partido com a classe trabalhadora que explica seu reformismo ou acomodação, e, em outra versão, a classe trabalhadora pode ser a base de um partido sem ainda ter percebido que está sendo dirigida por traidores.

Para nós, ao contrário, essa questão é essencial. Do mesmo modo que o caráter inicial do PT expressava um determinado momento da constituição da classe trabalhadora, a inflexão moderada, ainda que inercialmente respaldada por essa mesma classe, agora em um momento de defensiva, já revela um trânsito em direção ao projeto de outra classe social ou estrato de classe em luta. Francisco de Oliveira (2003) acredita ter encontrado a explicação na afirmação de que estaríamos diante de uma "nova classe social". Argumenta Oliveira (2003, p. 145) que "a eclosão de grandes movimentos sindicais nos anos 1970, de que resultou, em grande medida, o Partido dos Trabalhadores, parecia indicar um caminho 'europeu'", porém esse movimento acabou por se deter nos anos 1980, entrando "em franca regressão". A reestruturação produtiva abalou tanto a "força social" quanto a "força política",

posto que "dificilmente tais mudanças na base técnico-material da produção deixariam de repercutir na formação da classe". O efeito direto dessas mudanças na estrutura de classes foi que seus estratos mais altos se converteram, segundo o argumento do autor, naquilo que Robert Reich (1992, *apud* Oliveira, 2003, p. 146) chamou de "analistas simbólicos", na prática "administradores de fundos de pensão". Essa posição lhes conferiria poder para participar, inclusive, de conselhos de administração, por exemplo, os do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), como "representantes dos trabalhadores", assim como na gestão do Fundo de Amparo ao Trabalhador (FAT). Segundo Francisco de Oliveira, esses "representantes" passam a ser agentes da rentabilidade desses fundos e seus interesses passam a se confundir com aqueles que podem determinar ou não essa rentabilidade, ou seja, diretamente os interesses do capital. A porta de entrada para esses postos, segundo ainda o mesmo autor, seriam as estruturas sindicais, fundamentalmente as centrais. Naquilo que nos interessa diretamente, Oliveira acredita que esse fato explicaria as "recentes convergências pragmáticas entre o PT e o PSDB, o aparente paradoxo de que o governo de Lula realiza o programa de FHC, radicalizando-o".[243] Essa convergência se explicaria pela emergência dessa "nova classe", como argumenta o autor:

> (...) não se trata de equívoco nem de tomada de empréstimo de programa, mas de uma verdadeira nova classe social, que se estrutura sobre, de um lado, técnicos e economistas *doublés* de banqueiros, núcleo

[243] OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco.* São Paulo: Boitempo, 2003, p. 147. Além da "convergência pragmática" no continuísmo da política econômica, o autor parece se referir às notícias que circulavam naquele momento sobre um possível projeto, inclusive partidário, comum unindo PT e PSDB, possibilidade aventada pelo próprio Lula, além de serem comentadas favoravelmente por pesos pesados do PSDB, como Pimenta da Veiga e o governador Aécio Neves. Essa iniciativa eclipsou-se na sequência com uma postura clara de oposição do PSDB de olho nas eleições municipais de 2004.

> duro do PSDB, e trabalhadores transformados em operadores de fundos de previdência, núcleo duro do PT.[244]

Ressaltando que "não se trata de apropriar os lucros do setor privado, mas de controlar o lugar onde se forma parte destes lucros", ou seja, o "fundo público", o autor afirma que há espaço para a emergência dessa nova classe na periferia do mundo globalizado, principalmente no sistema financeiro, por mediações estatais, em termos que aproximariam esse fenômeno à teoria de Milovan Djilas (1958) sobre a caracterização da burocracia nos países em transição socialista, como uma "nova classe" que, naquele contexto, controlava o aparelho produtivo estatal via monopólio no Estado e na representação do partido único. A diferença seria que essa "nova classe", no Brasil, não controlaria o aparato produtivo.[245]

Ainda que tentadora, essa aproximação, a nosso ver, acaba por atribuir uma dimensão e importância à camada dirigente do PT e a seu núcleo duro, na forma de uma "nova classe social", que de fato ela não tem. Acreditamos que, de fato, trata-se de uma mudança de classe social que sofreram esses senhores, mas não se trata de nenhuma "nova" classe, aliás, é uma classe muito antiga e nada gloriosa, na verdade bem pequena.

Todos os fatos trazidos por Francisco de Oliveira quanto à participação de parte das lideranças sindicais/partidárias nos fundos de pensão, no BNDES e no FAT, são verdadeiros e significativos, assim como a mudança de hábitos que ele descreve logo em seguida em seu texto "O ornitorrinco". No entanto, eles parecem indicar outra coisa que não a formação de uma nova classe, seja nos termos de Reich (1992), ou de Dijilas (1958).

---

[244] *Ibid.*.

[245] Arnaldo Jabor, em sua fúria agitativa, chegou a afirmar que estaríamos diante de uma camada que controla a economia brasileira por controlar as estatais, não hesitando em chamar esse processo de "sovietização" do governo Lula em um claro exagero (comentário de Arnaldo Jabor na CBN, 9/8/2004).

Trata-se, segundo nossa avaliação, de uma velha conhecida. Vamos apresentá-la com calma. Partindo do pressuposto de que a inflexão moderada afasta o PT de sua referência como uma expressão da classe trabalhadora, não por qualquer essência, mas pelo fato de que dilui a autonomia de classe conquistada numa gelatina democrática, na qual cabem classes antagônicas e, considerando que não se trata de uma "burguesia", pois, como afirma o próprio Oliveira, não estaríamos falando de apropriação de lucro privado, até porque estamos na época do capital monopolista e, portanto, de burguesia monopolista, e o acesso a essa classe não é assim tão fácil; parece-nos pouco provável que se trate de uma "nova classe" pelo fato de que seria atribuir, primeiro, ao sistema financeiro e, depois, a um setor desse sistema em combinação com postos estatais ou semiestatais de controle dos fundos, uma autonomia e uma posição na divisão social do trabalho que permitiria caracterizar como "classe" o setor responsável por seu gerenciamento. Não é por acaso que Oliveira usa, no caso do núcleo duro do PSDB, a expressão "*doublés* de banqueiros"; esses senhores são no máximo isto, *doublés*, pois os atores principais, por exemplo, o setor financeiro da burguesia monopolista, tratam os mais altos escalões do PSDB como meros "funcionários", da mesma forma que, como conta a anedota, à mesa do grande milionário estadunidense Rockefeller, um dos filhos falou que, quando crescesse, queria ser presidente dos Estados Unidos e foi advertido por sua mãe, que teria dito: "meu filho, isto é coisa para os nossos empregados".

A formação universitária na PUC-Rio ou na Escola de Administração de Empresas da FGV, outro argumento interessante de Oliveira, é mais uma boa pista de que estamos falando de uma camada "técnica", de "operadores", funcionários capacitados e competentes para exercer sua função, *doublés* que substituem os atores principais em cenas perigosas, ou sem importância, mas não mais que funcionários responsáveis por executar ações que correspondem a reais interesses de classe, no caso da burguesia monopolista financeira nacional e internacional.

Bem, se não se trata de uma identidade de classe proletária (com vocações reformistas ou revolucionárias), não se trata de uma burguesia nem de uma nova classe, do que se trata afinal? Trata-se de um projeto que acredita estar acima de tudo isso, pairando na neutralidade edificante da "nação". Trata-se de um pequeno setor social espremido entre o capital e o trabalho e que teme a colisão das classes, exatamente por estar no meio dela. Trata-se de um setor social que gostaria de diluir o antagonismo de classes para finalmente resolver sua incapacidade crônica em superar sua heterogeneidade (que, uma vez projetada defensivamente para fora na sociedade, a vê como "pluralista") e falta absoluta de coerência, o que a obriga sempre a oscilar entre a defesa da ordem do capital ou, quando em perigo, radicalizar-se nos braços do povo. Trata-se de nossa boa e velha *pequena burguesia*, a versão pequena de nosso "homem-nádegas" andradiano. Senão, vejamos.

Esse setor medíocre, no sentido aristotélico do termo, tem sua expressão política associada à fonte originária do termo "socialdemocracia", estranha, mas significativamente resgatado pelos marxistas da II Internacional na passagem do século XIX para o XX. Quem nos descreve o contexto desse nascimento e, ao fazer isso, nos brinda com uma definição das mais precisas da vocação da pequena burguesia, é Marx em seu *18 Brumário*.

> Contra a burguesia coligada fora formada uma coalizão de pequenos burgueses e operários, o chamado partido *socialdemocrata*. A pequena burguesia percebeu que tinha sido mal recompensada depois das jornadas de junho de 1848, que seus interesses materiais corriam perigo e que as garantias democráticas que deviam assegurar a efetivação desses interesses estavam sendo questionadas pela contrarrevolução. Em vista disso aliara-se aos operários (...). Quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista. Assim surgia a *socialdemocracia*. (...) O caráter

> peculiar da socialdemocracia resume-se no fato de exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com os dois extremos, o capital e o trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e transformá-lo em harmonia. Por mais diferentes que sejam as medidas propostas para alcançar esse objetivo, por mais que sejam enfeitadas com concepções mais ou menos revolucionárias, o conteúdo permanece o mesmo. Esse conteúdo é a transformação da sociedade por um processo democrático, porém uma transformação dentro dos limites da pequena burguesia.[246]

Marx continua sua caracterização fornecendo-nos alguns elementos preciosos para nossa conclusão. Acrescenta o autor que não se deve imaginar que a pequena burguesia tenha a autonomia necessária para apresentar "seus" próprios interesses egoístas. Uma das características dessa classe, que não é exatamente uma classe, é que ela acredita que "as condições *especiais* para sua emancipação são as condições *gerais* sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva nem evitada a luta de classes" (p. 227). Alerta, ainda, que não devemos confundir a pequena burguesia com os "lojistas" (*shopkeepers)*, pois boa parte deles está longe "como o céu da terra" dos pequenos comerciantes. Numa genial demonstração de que a classe não se define apenas por sua posição econômica no interior de uma divisão social do trabalho, Marx alega que o que torna certas pessoas "representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que esta não ultrapassa na vida" (p. 227).

Por seu caráter de termo "médio" – nas palavras de Marx, "uma classe de transição" –, a pequena burguesia apresenta um projeto e uma atitude política que a identificam em qualquer época ou situação. Deixemos que Marx nos descreva esse caráter:

---

[246] MARX, K. *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, *cit.*, v. 1, pp. 226-227 (grifos do autor).

> (...) o democrata, por representar a pequena burguesia, ou seja, uma classe de transição, na qual os interesses de duas classes perdem simultaneamente suas arestas, imagina estar acima dos antagonismos de classes em geral. Os democratas admitem que se defrontam com uma classe privilegiada, mas eles, com todo o resto da nação, constituem o *povo*. O que eles representam é o *direito do povo*; o que interessa a eles é o *interesse do povo*. Por isso, quando um conflito está iminente, não precisam analisar os interesses e as posições das diferentes classes. Não precisam pesar seus próprios recursos de maneira demasiadamente crítica. Têm apenas que dar o sinal e o *povo*, com todos os seus inexauríveis recursos, cairá sobre os *opressores*.[247]

Parece-nos haver uma aproximação evidente entre o caráter da pequena burguesia, aqui descrito por Marx, e a direção geral das mudanças ocorridas na inflexão moderada que verificamos na trajetória do PT. A síntese, pedindo emprestadas as palavras de Marx, de um programa que quebra o "aspecto revolucionário das reivindicações proletárias", dando a elas uma "feição democrática", ao mesmo tempo em que despe a "forma meramente política" das ambições democráticas da pequena burguesia para apresentá-las como "socialistas", nos parece extremamente adequada para descrever, em sua contraditoriedade e complexidade, o movimento que culmina na inflexão moderada.

No entanto, apresenta-se um problema sério nesse argumento. A origem de classe daqueles que formam o PT não se encontra na classe trabalhadora, como aliás foi afirmado neste mesmo texto momentos atrás? A maioria dos militantes e quadros dirigentes do PT não é oriunda das classes trabalhadoras? A base social desse partido não se enraíza na classe trabalhadora? Não seria um absurdo um pequeno-burguês falar que o Lula, retirante, operário metalúrgico, sindicalista, fundador do Partido dos Trabalhadores, é pequeno-burguês?

---

[247] *Ibid.,* p. 229.

Há duas possibilidades explicativas para esse aparente paradoxo. A primeira, é que houve, na prática, uma mudança de classes, de modo que essas pessoas eram trabalhadores, mas não são mais. Origem é de onde viemos, mas muitos de nós não estão mais no lugar de onde partiram. A segunda, que consideramos mais adequada à complexidade do fenômeno, é que é possível uma classe, sem deixar de ser trabalhadora, ser hegemonizada por uma orientação pequeno-burguesa. Muito provavelmente estamos diante das duas coisas, ou seja, parte das lideranças e amplos estratos dos escalões partidários podem ter mudado de classe, ao mesmo tempo em que, como isso não é possível para o conjunto da classe, os que seguem sendo trabalhadores estão sendo dirigidos por um projeto pequeno-burguês democrático. Ainda que um setor da classe possa ter encontrado algum ponto instável de equilíbrio no interior da ordem, os trabalhadores só podem apoiar tal inflexão de forma passiva, uma vez que a realidade do capital, principalmente em terras de mais-valia absoluta, costuma não propiciar espaços mais sólidos de consentimento, como no caso europeu.

Em termos gramscianos, o partido passou de uma hegemonia proletária para uma hegemonia pequeno-burguesa. Isso não se deu porque um setor da pequena burguesia se tornou majoritário no PT, ou sua maior liderança se tornou pequeno-burguês, é bem mais complexo que isso. Já enfatizamos o aspecto de que o movimento concreto da classe trabalhadora enfrentou um refluxo em seu processo de lutas contra o capital a partir de meados da década de 1980, refluxo que se aprofundou nos anos de 1990. Essa classe, mesmo numa atitude defensiva ou meramente reativa, é uma importante força social que, ao se mover, pode alterar o equilíbrio político e criar sérios problemas para a ordem. A classe trabalhadora manteve o PT como uma referência política durante todo esse movimento em direção à moderação e, de certa maneira, o respaldou. Ocorre que, ao longo desse processo, formava-se um setor, criado pelo próprio movimento da classe que construía suas organizações e as instituía, muito mais significativo do que aquele que iria, como detecta Oliveira,

buscar um lugar lucrativo na gestão dos fundos de pensão, aliás, forma-se um setor social que explica como certas pessoas puderam chegar a essas e outras posições de poder. A base social do influxo moderado do PT, e que torna possível a prevalência de um horizonte pequeno-burguês no projeto desse partido, está na *burocracia partidária e sindical* formada nesse processo**.**

As mudanças verificadas no corpo das resoluções, formas de manifestação de momentos do movimento da consciência da classe, expressam uma transformação significativa de perfil de um estrato que se descola da classe trabalhadora, da qual se origina, para formar uma camada burocrática composta de uma série de funções associadas ao processo de institucionalização e, depois, burocratização, das organizações criadas pela classe trabalhadora em seu processo de luta nas últimas três décadas.

Uma das características da burocracia, já nos alertava Trotsky (1963, p. 603), é que ela "não tem autonomia social ou econômica", o que significa dizer que seus membros têm que ser recrutados entre os membros das classes existentes na sociedade. Seu poder não advém, ainda segundo o mesmo autor, de qualquer relação de propriedade e seus privilégios assumiriam a forma de um "abuso de poder", isto é, dependem do controle de certos postos de poder que aparecem disfarçados na medida em que essa burocracia se apresenta "como detentora de funções especiais, dissimulando a característica de ser um grupo social privilegiado".[248]

É evidente que, no caso da burocracia soviética, esse "abuso de poder" levava a um privilégio significativo, uma vez que os postos de poder no controle de um Estado que regulava diretamente os meios de produção permitia a essa camada "a apropriação de uma vasta parte da renda nacional", assumindo um caráter de "parasitismo social".[249] Não devemos esquecer de que não estamos no reino da tragédia, mas da farsa. Uma

---

[248] TROSTKY, Leon. "La bureaucratie est-elle une classe dominante?" *De la révolution.* Paris: Minuit, 1963, p. 603.
[249] *Ibid.*

vez que o PT negou a socialização dos meios de produção como parte da herança a ser superada do socialismo real, a burocracia que aqui se forma precocemente não pode parasitar uma poderosa estrutura produtiva, o que lhe converteria em um estrato privilegiado – no caso soviético, o único estrato privilegiado, tendo em vista que a burguesia perdeu seus meios de produção. Estamos nos referindo ao controle de postos na máquina sindical ou partidária que confere poder ao ocupante para disputar espaços privilegiados no parlamento ou nas administrações da ordem institucional burguesa (o que certas pessoas insistem em chamar de "sociedade civil"), assim como em níveis mais elevados da própria estrutura sindical e no partido, máquinas poderosas que movem recursos consideráveis.

Ainda que essas posições políticas permitam em alguns casos o acesso como sócios menores a certos negócios, por exemplo, no caso descrito dos fundos de pensão, ou mesmo no caso individual de um quadro partidário ou sindical percorrer o caminho no sentido de um tipo qualquer de empreendimento capitalista, não se pode imaginar que estaríamos tratando de uma transformação dessa camada social em burguesia, ou mesmo em uma nova classe que controlaria uma posição estratégica no sistema financeiro. Lembremos, mais uma vez, que estamos em uma época de capitalismo monopolista. O verdadeiro objeto de disputa dessa burocracia são os postos de poder que lhes facultem servir de patamar para a disputa dos espaços de representação política, seja parlamentar ou administrativo.

A simples participação nesses espaços, dispostos hierarquicamente em níveis crescentes de importância e poder, já permite ao ocupante se diferenciar de sua classe de origem por vários fatores, desde o nível do rendimento até o acesso a espaços e oportunidades vedadas aos membros da classe trabalhadora, sem falar da conquista de *status* e poder. A posição burocrática é, por sua natureza, instável, não apenas pelo componente da representação que a origina, mas também porque existe sempre alguém de olho no lugar que alguém ocupa. Entretanto, a inter-relação das máquinas partidária e

sindical com os espaços institucionais preenchidos no Estado em todos os seus níveis possibilita uma invejável "garantia de emprego" aos membros dessa camada e forma os degraus práticos que acabam por constituir uma verdadeira "carreira" das mais estáveis.

Essa camada, que se distancia da classe trabalhadora e vê seu espaço de ascensão obstaculizado pelo capital monopolizado, teve que se contentar com seu caráter pequeno-burguês, o que não significa que seus benefícios econômicos e privilégios políticos sejam pequenos. O processo de inflexão moderada coincide com o amadurecimento dessa camada, por isso não nos estranha a correlação precisa entre a lenta transformação da consciência expressa nas formulações partidárias ir assumindo os contornos de um projeto democrático pequeno-burguês, ou "popular", se preferirem.

Vamos lembrar que é somente no 7º Encontro (1990), não por acaso aquele que marca o início da inflexão moderada, que as formulações produzem uma diferenciação naquilo que se chamava de "bases de apoio". Há necessidade de definir quais bases diversas aparecem no momento em que se supera aquela situação inicial em que "base" se confunde com as mesmas pessoas que estão envolvidas na construção da organização política. Agora, não apenas existe uma camada que dirige e uma base dirigida, mas essa base se diferencia entre "base militante", definida por aqueles que "integram as atividades orgânicas do partido", a "base partidária", composta pelos "filiados", e a "base social", definida como "setores que se vinculam de maneira indireta, esporádica e fluida" com o partido. A camada burocrática se formou no interior da chamada "base militante" e acabou por englobá-la por completo, de modo que é pouco provável que se encontre hoje em dia alguém integrando as "atividades orgânicas" do partido que não esteja liberado e/ou profissionalizado, direta ou indiretamente, para exercer essa atividade. A classe trabalhadora, que não tem mais acesso direto a esse espaço sem um complicado trajeto institucional no qual tem que se converter em um membro da burocracia, foi convertida em "base social" e atua em relação ao partido cada vez mais de

maneira “esporádica e fluida” e definitivamente de forma “indireta”.

O amadurecimento dessa camada, a inflexão moderada e a deformação na organização partidária sempre caminharam lado a lado. Em um texto da década de 1980, o então deputado federal José Genoino Neto, escrevendo sobre o projeto socialista do PT, enfatizava que havia uma diferença fundamental entre esse partido e a forma tradicional com que os partidos políticos costumavam se apresentar em nossa história. O aspecto interessante desse texto é que, ao descrever algumas características dos partidos conservadores, descuidadamente, Genoino acaba discorrendo de forma bem precisa sobre o futuro do partido que ele viria a presidir. Vejamos:

> Genericamente, na sociedade industrial moderna, os partidos políticos da ordem nascem e atuam fundamentalmente no terreno das instituições representativas do Estado. O seu modo de ser e a sua atuação política têm como referência e destino *estar aí*, operando em algum dos aparatos do Estado. A forma como estes partidos se organizam e se estruturam já vem marcada por este objetivo interesseiro, o de conservar a funcionalidade do estado de coisas estabelecido. Ou, no máximo, moldando as exigências de mudanças a um esquema de representações significativas que não abalem os alicerces das relações sociais determinadas pelo conservadorismo. Estes partidos mantêm uma relação com as massas populares essencialmente manipulatória, fazendo-as crer que a sociedade (e o Estado) só terá garantias de funcionamento se determinados limites não forem ultrapassados e se determinados esquemas funcionais forem mantidos. E não poucas vezes, a manipulação e a mentira são revestidas com discursos moralizantes para encobrir a sua descarada hipocrisia. Mas cria-se, assim, uma determinada forma de representação do Estado e da sociedade nos indivíduos, onde o caráter contraditório, manipulatório, coercitivo e espoliativo do conjunto das instituições sociais adquire significado de coerência e de

> garantia de funcionalidade das instâncias econômicas, políticas e sociais.[250]

É triste, profundamente triste, que o PT tenha se transformado no exato retrato daquilo que queria negar. É com um misto de "desespero e resignação" que não mais reconhecemos essa estranha "versão de um pavão real"; apenas temos certeza, pedindo emprestadas as palavras de Silvio Rodriguez, que "já não é mais o que queria ser".

O desfecho da trajetória do PT como capítulo da tragédia da classe trabalhadora no século XX – lamentavelmente não será um dos capítulos mais gloriosos – não nos remeteria diretamente para a angústia existencialista prisioneira entre duas alienações? Mais uma vez devemos afirmar que não. Novamente a classe trabalhadora viu o produto de sua ação distanciar-se, objetivar-se em algo que se tornava cada vez mais estranho a ela. No entanto, é essa a sina dessa classe quando submetida à sociedade do capital. Da mesma forma que os produtos do trabalho convertidos em mercadoria se afastam daqueles que os produziram e voltam como uma força estranha, de modo que os produtos dominam os produtores, na ação histórica do ser social convertido em classe, primeiro em si e depois para si, são produzidas e objetivadas organizações e instituições que em um momento corresponderam ao movimento livre da práxis, expressaram a fusão de classe e deram guarida ao seu juramento, mas que podem igualmente se distanciar e se estranhar novamente, condenando de novo aqueles que as construíram à serialidade estranhada, transformando os sujeitos da história novamente em objetos.

Essa não é, de forma alguma, uma essência natural dos seres humanos, mas corresponde exatamente à existência humana submetida ao capital e, portanto, enquanto não for superado o capital por meio de uma ruptura radical de seu sociometabolismo; enquanto o trabalho for subordinado a uma

---

[250] GENOINO, J. "Um projeto socialista ainda em construção". *In*: GADOTI, M.; PEREIRA, O. *Pra que PT?* São Paulo: Cortez, 1989, p. 356.

divisão hierárquica, impedindo que deixe de ser mero meio de vida para se tornar a primeira necessidade da existência (Marx [1875], p. 214); enquanto não for superada a forma mercadoria e seu fetichismo inevitavelmente colado a essa forma; enquanto o ser humano deslocar sua essência para algo fora dele e de seu fazer histórico e se alienar na abstração do Estado, então essa circularidade entre dois estranhamentos não pode ser superada e teremos que nos acorrentar junto a Prometeu e oferecer nosso fígado aos abutres, dia após dia. Até que se crie uma situação "que torna impossível qualquer retrocesso e na qual as próprias condições gritam":[251] *salta*!

Para que isso seja possível, além das condições objetivas que a história do século XX pacientemente construiu, falta um aspecto fundamental: os trabalhadores e a humanidade precisam, urgentemente, perder a paciência e se tornar *intransigentes*. Segundo Gramsci (1976), a intransigência é "o predicado necessário do caráter", a única prova da existência de uma coletividade que, "como organismo vivo", afirma sua vontade e desenha seus objetivos. Conclui o comunista italiano que "intransigência é não permitir que se adotem – para alcançar um fim – meios não adequados ao fim e de natureza diversa do fim".[252]

Perder a paciência e gritar a plenos pulmões como Brecht: "que o futuro comece agora". Que o futuro comece agora para que aquele que prepara o pão possa comê-lo, para aquele que constrói casas tenha onde morar, porque estamos cansados de esperar, e nos perguntamos: "por que adiar ainda mais o futuro, afinal não viveremos para sempre".[253] Que o futuro comece já! Chega de transições que nos levam a outras transições que preparam transições.

A negação da negação que conduziu o movimento vivo da classe a se transformar em inércia instituída, em retorno à

---

[251] MARX, K. *O Dezoito Brumário*, *cit.*, v. 1, p. 206.

[252] GRAMSCI, A. "Intransigência-tolerância. Intolerância-transigência". *Il Grido Del Popolo*, 8/12/1917. Escritos políticos, *cit.*, v. 1, p. 171.

[253] BRECHT, B. "Toma lugar à mesa". *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 305.

serialidade, não é de forma alguma um ponto final. É apenas o momento de uma espiral que nos conduziu ao patamar de uma nova materialidade, de um novo campo prático-inerte sobre o qual teremos que agir. Nesse ponto encontramos um outro braço da espiral, aquele que retorna ao capital vindo de uma transição socialista. A aventura do século XX nos dá valiosas pistas de como a tentativa de construção de uma transição socialista pode recriar relações sociais que, ao contrário de nos levar à frente na direção de uma sociedade sem classes e sem Estado, recriam as condições para que volte a se impor o sociometabolismo do capital, tema que exige um outro trabalho. No entanto, é exatamente a vitória do capital no final do século XX que reatualiza a necessidade do socialismo no século XXI.

Sabemos o que não queremos, mas os acontecimentos do século que se encerrou, principalmente o colapso dos países que iniciaram a transição socialista sem completá-la, talvez tenham turvado um pouco nossa visão a respeito de que coisa exatamente nós queremos. Vejamos então se somos capazes de lembrar, com a ajuda da canção de Silvio Rodriguez, "onde está a coisa" que queremos. Diz o poeta e cantor cubano:

> A coisa está no improvável,
> no difícil, no impossível.
> A coisa está ali mesmo onde não deveria estar:
> um pouco além que o alcance das mãos.[254]

No entanto, os poetas, assim como os revolucionários, nos ajudam a iluminar essa distância e vislumbrar como serão estas coisas. Canta Silvio:

> A coisa está em que um dia
> Haja tempo para tudo:
> para conversarmos sem pressa,
> para compartir orvalhos,
> para ser fim de semana como se viver

[254] RODRIGUEZ, S. "La cosa está en...". *Descartes*. Ojalá (Cuba), EMI Odeon; Lucio Alfiz Producciones, Buenos Aires, Argentina, 1998.

fosse tempo livre, espaço para estar.
A coisa está nas coisas
que eu sei e que você não sabe,
e nas coisas que você sabe
e eu não sei todavia,
nos sonhos que nos faltam realizar (...)[255]

E, como às vezes a distância que falta percorrer ainda é grande, é importante que compreendamos, por agora, que

A coisa está em não enlouquecer,
em não aceitar, em perguntar
para que servem todos estes brinquedos
que nos deram tanto trabalho desarmando-os e armando-os.
A coisa está em que não nos resta
remédio inteligente que não seja
usar as peças que existam nos "quebra-caminhos",
usá-las por agora, ainda que mais além,
persistamos em criar nossa canção
com as peças que queremos construir,
que serão iguais.[256]

Iniciamos este trabalho falando de galáxias e estrelas e elas acendem-se e apagam-se, constituindo e desconstituindo o universo que segue seu curso. Como dizia Heráclito, "este mundo, nenhum dos deuses, nenhum dos homens o fez", mas ele "era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se e apagando-se, conforme a medida".[257] As universalidades constituídas continuam sendo o ponto de partida singular que encontrarão novas particularidades em seu movimento permanente em direção à reprodução do instituído ou sua superação. A consciência seguirá colada a esse movimento, em cada um de seus momentos, sejam particulares ou universais, "acendendo ou apagando" conforme a medida.

---

[255] *Ibid.*
[256] RODRIGUEZ, Silvio. "La cosa esta en...".
[257] HERÁCLITO, *apud* CHAUÍ, M., *op. cit.*, p. 68.

Não somos mais
que uma gota de luz
uma estrela que cai
uma fagulha tão só
na idade do céu

não somos o que queríamos ser
somos um breve pulsar
em um silêncio antigo
com a idade do céu.
Jorge Drexler (versão Moska)

BIBLIOGRAFIA

ABRAMO, Laís. "Novas tecnologias, difusão setorial, emprego e trabalho no Brasil: um balanço". *BIB (30*), Rio de Janeiro, 1990.

———. *O resgate da dignidade (a greve de 1978 em São Bernardo)*. 1986. Dissertação (Mestrado) – FFLCH – USP, São Paulo.

ADORNO, Sérgio. "Conflitualidade e violência: reflexões sobre anomia na contemporaneidade". *Tempo Social* – Rev. Sociol. USP, São Paulo, 10(1): 19-47, maio 1998.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

———. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1978.

AGLIETTA, M. *Regulación y crisis del capitalismo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1982.

ALMEIDA, Jorge; VIEIRA, Maria Alice; CANCELLI, Vitória (Org.). *Resoluções de encontros e congressos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Diretório Nacional do PT, 1998.

———; CANCELLI, Vitória (Org.). *Estratégia, a luta além do horizonte visível*. São Paulo: Secretaria Nacional de Formação Política; PT e Fundação Perseu Abramo, 1998.

ANDERSON, Perry. *O fim da história (de Hegel a Fukuyama)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* São Paulo: Cortez; Unicamp, 1998.

———. *A rebeldia do trabalho (confronto operário no ABC Paulista*: as greves de 1979/1980). 2ª ed. São Paulo: Unicamp, 1992.

———. *Classe operária, sindicato e partido no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1982.

———. "Notas sobre consciência de classe". *In*: ———; REGO, Walquíria Leão (Org.). *Lukács*: um galileu do século XX. São Paulo: Boitempo, 1996.

———. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

———; REGO, Walquíria Leão. *Lukács*: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*, I. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986.

BALAZS, G.; PIALOUX, M. Crise du travail et crise du politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Dir. Pierre Bourdieu, 114, Seuil, set. 1996.

BAREMBLITT, Gregório (Org.). *Grupos*: teoria e técnica. Rio de Janeiro: Graal; IBRAPSI, 1982.

BARROS, R.; ANTONIO, H. *Pressupostos para a reflexão do processo de consciência negra*. Movimento Negro Unificado (MNU), Coordenação Nacional de Formação, 1999.

BASBAUM, Leôncio. *História e consciência social*. São Paulo: Global, 1982.

BERARDO, João Batista. *Guerrilhas e guerrilheiros, o drama da América Latina.* São Paulo: Edições Populares, 1981.

BELL, Daniel. *Fim da ideologia.* Brasília: UnB, 1980.

———. *O advento da sociedade pós-industrial*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BENEDETTI, Mario. "Militância". *Inventario Uno, Poesia Completa 1950-1985*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.

———. "Transgresiones". *Inventário dos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

BERBEL, Márcia Regina. *Partido dos Trabalhadores*: tradição e ruptura (1978-1980). Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH da USP, São Paulo.

BETTO, Frei. *Lula*: bibliografia política de um operário. São Paulo: Estado e Liberdade, 1989.

BIHR, Alan. *Da grande noite à alternativa*. São Paulo: Boitempo, 1998.

BION, W. R. *Experiências com grupo*. São Paulo: Imago; Universidade de São Paulo, 1975.

BITARD, M. "L'alienation chez Georges Friedmann et Pierre Naville". Mimeografado.

BLAUNER, R. *Alienation and freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. 4ª ed. Brasília: UnB, 1999.

———. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

———. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

———. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRANDÃO, Octávio. *Combates e batalhas (memórias)*. São Paulo: Alfa Omega, 1978, v. 1 e 2.

BRAVERMAN, H. *Trabalho e capital monopolista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BRECHT, Bertolt. "A esperança do mundo". *Poemas 1913-1956*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

———. "Toma lugar à mesa". *Poemas (1913-1956)*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUCI-GLUCKSMANN, Cristinne. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BURAWOY, M. *Manufacturing consent*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

———. *Toward a Marxist theory of the labor process*: Braverman and beyond (1978). London: Verso, 1985.

CARDOSO, I.; SILVEIRA, P. (Org.). *Utopia e mal estar na civilização*: perspectivas psicanalíticas. São Paulo: Hucitec, 1997.

CARONE, Edgar. *Movimento Operário no Brasil*. São Paulo: Difel, 1981, v. 1 e 2.

CARONE, Iray. "A dialética marxista: uma leitura epistemológica". *Psicologia social*: o homem em movimento. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

CASTELLS, Manuel. “A era da informação: economia, sociedade e cultura”. *O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra, 2000, v. 2.

CASTRO, Nadia; GUIMARÃES, Antônio S. “Além de Braverman, depois de Burawoy: novas vertentes analíticas na sociologia do trabalho”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, nº 17, 1991.

———; Leite, Márcia de Paula. “A sociologia industrial no Brasil: desafios e interpretações”. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais,* Rio de Janeiro, nº 38, 1994.

CASTRO, Nadia. A. (Org.). *A máquina e o equilibrista*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

———. “Modernização e trabalho no complexo automotivo brasileiro”. *Novos Estudos*, nº 37, nov. 1993.

CÉSAR, Benedito Tadeu. *PT*: a contemporaneidade possível. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002.

CHAVEL, Louis. “Classes e gerações: a insuficiência das hipóteses da teoria do fim das classes sociais”. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, nº 15, pp. 57-70, 2002.

CHESNAIS, François. *A mundialização do capital.* São Paulo: Xamã, 1996.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

———. *Introdução à história da filosofia.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

CICONE, Reinaldo B. *Da integração ao gesto*: um olhar gramsciano sobre a possibilidade de integração do PT à ordem. 1995. Dissertação (Mestrado) – IFCH da Unicamp, Campinas.

COUTINHO, Carlos Nelson (Org.). *PT, um projeto político para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CUNHA, Luiz Antônio. *Educação e desenvolvimento social no Brasil*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

DAHRENDORF, Ralph. *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: UnB, 1982. (*Pensamento político*, 28.)

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 24ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

DAMÁSIO, Antônio. *O mistério da consciência do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

DANIELLOU, F.; LAVILLE, A.; TEIGER, C. "Ficção e realidade do trabalho operário". *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, nº 68, v. 17, out.-dez. 1989.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUBAR, C. "La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence". Mimeografado.

DULLES, J. W. F. *Anarquistas e comunistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1976.

———. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

———. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo: UNESP, 1997.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

———. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

———. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 1 e 2.

———. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

———. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELSON; ERBER; HUMPHREY et al. "Brighton Labour Process Group – O processo de trabalho capitalista". *Trabalho, educação e prática social*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

ELSTER, Jon. *Marx hoje.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

———. "Carta a Mehring". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 3.

———. "Carta a Starkenburg". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 3.

———. "Carta de Engels a Bloch (21/22 de setembro de 1890)". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 3.

———. "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 3.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. “Razões adicionais para os poetas mentirem”. *Eu falo dos que não falam.* São Paulo: Brasiliense; Instituto Goethe, 1985.

ESPING-ANDERSEN, J. “As três economias do Welfare State”. *Lua Nova*, nº 24, set. 1991.

FAUSTO, R. *Marx*: lógica e política. São Paulo: Brasiliense, 1983, t. 1 e 2.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

———. *A sociologia numa era de revolução social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

———. *Em busca do socialismo*. São Paulo: Xamã, 1995.

———. *O que é revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

———. *Movimento socialista e partidos políticos*. São Paulo: Hucitec, 1980.

———. *Pensamento e ação*: o PT e os rumos do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

———. *Microfísica do poder*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREDERICO, Celso. *A vanguarda operária*. São Paulo: Símbolo, 1979.

———. *Consciência operária no Brasil*. São Paulo: Ática, 1978.

———. *Lukács, um clássico do século XX*. São Paulo: Moderna, 1997.

FREUD, Sigmund. "Compendio del psicoanálisis". *Obras completas*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores, 1955, v. 21.

———. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (*New introductory lectures on Psychoanalysis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1973, v. 22.

———. "Psicologia de grupo e a análise do ego [1921]". *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 18 (1922-1929).

———. "Recordar, elaborar e repetir". *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 12.

FRIEDMAN, Georg. *O trabalho em migalhas*. São Paulo: Perspectiva, 1964.

GADOTTI, Moacir; PEREIRA, Otaviano. *Para que PT*: origem, projeto e consolidação do Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Cortez, 1989.

GALEANO, Eduardo. *Dias e noites de amor e de guerra*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

GENNARI, Emílio. O movimento operário sindical no Brasil: uma panorâmica dos últimos 15 anos. *Sindicato e organização de base*. São Paulo: CPV, 1999.

———. "Senso comum: ponto de partida e entrave no processo de hegemonia". São Paulo: NEP – 13 de Maio, [s.d.]. Mimeografado.

GENOINO, José. "O projeto do PT". *O Estado de S. Paulo*, 15 mar. 2003.

———. “Um projeto socialista ainda em construção”. *In*: GADOTTI, Moacir. *Pra que PT?* São Paulo: Cortez. 1989.

GENRO, T.; RODRIGUES, E.; DIRCEU, J. *Instituições políticas no socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1971.

GORENDER, Jacob. *Marxismo sem utopia.* São Paulo: Ática, 1999.
———. *O escravismo colonial.* São Paulo: Ática, 1978.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado (para além do socialismo)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

———. *Métamorphoses du travail: quête du sens. Galilée*. Paris: Col. Débats, 1988.

GRAMSCI, Antônio. *A concepção dialética da história*. 3ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.

———. “A intransigência de classe e a história italiana”. *Il Grido Del Popolo* 18/05/1918. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 1.

———. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, v. 1.

———. “Democracia operária”. *L’Ordine Nuovo*, 21/06/1919. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 1.

———. *Escritos políticos,* Lisboa: Seara Nova, 1977, v. de 1 a 4.

———. “Intransigência-tolerância. Intolerância-transigência”. *Il Grido Del Popolo*, 8/12/1917. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 1.

———. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

———. "O Estado e o socialismo". *L'Ordine Nuovo*, 28/06 e 05/07/1919. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 1.

———. "O Partido Comunista". *L'Ordine Nuovo* de 04/9 e 09/10/1920. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 2, 1976.

———. "O problema do poder". *L'Ordine Nuovo*, 29/11/1919. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976, v. 2.

———. "Sindicatos e conselhos". *L'Ordine Nuovo*, 11/10/1919. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1977, v. 2.

———. "Socialista ou comunista?" L'Ordine Nuovo, 13/05/1921. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1977, v. 2.

GUEVARA, Ernesto. "Textos revolucionários". *Obras escolhidas*. São Paulo: Global, 1986, v. 3.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Um sonho de classe*. São Paulo: Hucitec, 1998.

———; CASTRO, Nadia; AGIER, M. *Imagens e identidade do trabalho*. São Paulo: Hucitec; CRSTOM, 1995.

GUIMARÃES, Juarez. "Claro enigma: o PT e a tradição socialista". 1990. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas.

———. *Democracia e marxismo*: crítica à razão liberal. São Paulo: Xamã, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Don Quixote, 1990.

HADDAD, Fernando. “Trabalho e classes sociais”. *Tempo Social* – Rev. Sociologia USP, 9(2): 97-123, out. 1997.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997.

———. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

———. *Sociología de la vida cotidiana*. España: Península, 1987.

———. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1986.

HIRANO, Sedi. *Castas, estamentos e classes sociais*. São Paulo: Alfa Omega, 1975.

———. “Política e economia como formas de dominação, o trabalho intelectual em Marx”. *Tempo Social* – Rev. Sociologia USP, 13(2): 1-20, nov. 2001.

HIRATA, Helena. *Sobre o modelo japonês*. São Paulo: Edusp; Al. Cultural Brasil-Japão, 1993.

———; Humprey, J. “Estruturas familiares e sistema produtivo: famílias operárias em crise”. *Tempo Social*, v. 4, nº 1-2, 1º sem. 1994.

HOBBES, Thomas. *Do cidadão* [1642]. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].

———. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores.)

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos*: o breve século XX. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

———. *História do marxismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1980, v. de 1 a 4.

———. ———. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, v. 2.

———. *Os trabalhadores*: estudos sobre a história do operariado. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

———. *Revolucionários*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

HUGHES, E. "Le drame social du travail". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Dir. Pierre Bourdieu, 114, Seuil, set. 1996.

HUMPHREY, John. *Fazendo o milagre*: controle capitalista e luta operária na indústria automobilística brasileira. Petrópolis: Vozes; Cebrap, 1982.

IANNI, Octávio. *O colapso do populismo no Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

IASI, Mauro. "A ordem está em perigo". *Revista PUC Viva*, ano 3, nº 9, maio/agosto 2000.

———. "Maiêutica: a arte do parto". *Boletim do Fórum Nacional de Monitores*, São Paulo: NEP 13 de Maio, especial, mimeografado.

———. "O conceito e o não conceito de classes em Marx". *Revista Debate Sindical*, set. 2001.

———. "O dilema de Hamlet: uma reflexão sobre consciência e consciência de classe na sociologia clássica". 1999-2000. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, São Paulo.

———. “O problema da emancipação humana”. *Plural*, Sociologia USP, São Paulo, 9: 43-71, 2.° sem. 2002.

———. “O velho e o novo na construção de uma universidade inovadora”. *In*: Xarão, Francisco; Falavigna, Gladis (Org.). *Fazendo universidade*: reflexões sobre o ensino na UERGS. Porto Alegre: UERGS, 2002.

———. *Processo de consciência*. São Paulo: CPV, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. *A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

———. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

———. “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. *Textos seletos*. Petrópolis; Vozes, 1985.

KAUTSKY, Karl. *O caminho do poder*. São Paulo: Hucitec, 1979.

KECK, M. *PT: a lógica da diferença* (o PT na construção da democracia brasileira). São Paulo: Ática, 1991.

KONDER, L.; Betto; Lula. *O indivíduo no socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.

KOSIK, Karel. *A dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KOVAL, Boris. *História do proletariado brasileiro*. São Paulo: Alfa Omega, 1982.

KURZ, Robert. “Antieconomia e antipolítica (sobre a reformulação da emancipação social após o fim do “marxismo”)”. Mimeografado.

———. *O colapso da modernização*. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LACAN, Jacques. *Escritos*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

LAPASSADE, Georges. *Grupos, organizações e instituições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

LEFEBVRE, Henry. “Estrutura social: a reprodução das relações sociais”. *In*: FORACCHI; MARTINS (Org.). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

———. *La pensée de Lénine*. Paris: Bordas, 1957.

———. *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

LÊNIN, V. I. *Duas táticas da social-democracia na revolução democrática*. São Paulo: Livramento, 1975.

———. El imperialismo, fase superior del capitalismo. *Obras escogidas*. Moscou: Progresso, 1976, v. 5 (1913-1916).

———. La faillitte de la deuxième internationale. Paris: Ouvres, [s.d.], v. 21.

———.¿Que hacer? *Obras escogidas*. Moscou: Progresso, 1975, t. 2 (1902-1905).

LEONTIEV, Aléxis. *O desenvolvimento do psiquismo[1959]*. São Paulo: Moraes, [s.d.].

LESSA, Sergio. “Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva”. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, nº 15, pp. 107-126, 2002.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

LONDON, Jack. *Contos*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

LOPES, J. R. B. *A crise do Brasil arcaico*. São Paulo: Difel, 1967.

———. *Sociedade industrial no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1971.

LOPES, Sérgio. L. (Coord.) *Cultura e identidade operária (aspectos da cultura da classe trabalhadora)*. Rio de Janeiro: UFRJ; Marco Zero, 1987.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen (marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento)*. São Paulo: Cortez, 1998.

———. "Figures du marxisme wébérien". *Weber et Marx*. Tradução de Edmundo Lima Arruda. *Actuel Marx* nº II; Paris: PUF, 1995, pp. 83-94.

———. *Ideologia e ciências sociais (elementos para uma análise marxista)*. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 1998.

———. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: LECH, 1979.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.

———. *Ontologia do ser social, princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979.

———. *Ontologia do ser social, a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: LECH, 1979.

———. *Per una ontologie dell'essere sociale*. Roma: Riunit, 1981.

Luxemburgo, Rosa. *Greve de massas, partido e sindicatos*. São Paulo: Kairós, 1979.

———. *Reforma social ou revolução?* 2ª ed. São Paulo: Global, 1990.

MAFFESOLI, M. *La conquista del presente (per una sociologia della vita quotidiana),* Roma: Ianua, 1983.

MAGALHÃES, Priscila Melillo de. "Síntese crítica da teoria dos grupos em Georges Lapassade". *In*: BAREMBLITT, Gregório (Org.). *Grupos*: teoria e técnica. Rio de Janeiro: Graal; IBRAPSI, 1982, pp. 107- 125.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

MALLET, S. *La nouvelle classe ouvrière*. Paris: Seuil, 1963.

MANDEL, Ernest. *O lugar do marxismo na história*. São Paulo: Xamã, 2001.

MARANHÃO, Ricardo; MENDES, Antônio. *História do Brasil, textos e consulta*. São Paulo: Brasiliense, 1981, v. 4.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e* status. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTINS, José. "Análise de Conjuntura Econômica Semanal", São Paulo, NEP – 13 de Maio, ano 10, abr. 1996.

MARTINS, José de Souza. *O cativeiro da terra*. 2ª ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

———. *Os camponeses e a política no Brasil (as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político)*. Petrópolis: Vozes, 1981.

———. "O senso comum e a vida cotidiana". *Tempo Social* – Rev. Sociologia USP, São Paulo, 10 (1): 1-8, maio 1998.

MARX, Karl. "A questão judaica [1843]". *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

———. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

———. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

———. "Crítica ao Programa de Gotha [1875]". Obras escolhidas. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 2

———. *Grundrisse* [1857-1858]. 11ª ed. México: Siglo Veintiuno, 1998.

———. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

———. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [s.d.].

———. *O capital*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978, capítulo 6º, inédito.

———. "O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte". *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 1.

———; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. 3ª ed. Lisboa; Portugal: Martins Fontes; Presença, 1976., v. 1 e 2.

———. *La sagrada família*. México: Grijalbo, 1967.

———. “Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas [1850]”. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Omega, [s.d.], v. 1.

———. *O manifesto do Partido Comunista*. São Paulo CPV, [s.d.].

MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas* (1940-1965). Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

MENEGUELLO, Raquel. *Partidos e governos no Brasil contemporâneo (1981-1997)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

———. *PT*: a formação de um partido (1979/1982). São Paulo: Paz e Terra, 1989.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*: busca da liberdade. São Paulo: Ensaio, 1991.

———. *Filosofia, ideologia e ciências sociais (ensaios de negação e afirmação)*. São Paulo: Ensaio, 1993.

———. *O poder da ideologia*. São Paulo; Ensaio, 1996.

———. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MICHELET, G. “Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia”. *In*: THIOLLENT, M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1987.

MICHELS, Robert. *Sociologia dos partidos políticos*. Brasília: UnB, 1982.

MORAES, M. (Org.) *História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim; FINEP, 1994.

NEVES, Lucília de Almeida. *CGT no Brasil (1961-1964)*. Belo Horizonte: Veja, 1981.

OFFE, Carl. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

OLIVEIRA, Francisco de. *A economia brasileira: crítica da razão dualista.* São Paulo: Brasiliense; CEBRAP, 1975 (Seleções CEBRAP, 1).

———. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco.* São Paulo: Boitempo, 2003.

———; STEDILE, J. P.; GENOINO, J. *Classes sociais em mudança e a luta pelo socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

OSSOWSKI, Stanislaw. *Estrutura de classe na consciência social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

PAIVA, R. "A constituição do Eu (os imperativos da interpretação e a perda de sentido)". *Tempo Social* – Rev. Sociologia USP, São Paulo, 10(1): 83-104, maio 1998.

PAOLI, Maria Célia; SADER, Éder; TELLES, Vera da Silva. "Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1983.

PARANHOS, K. R. *Era uma vez em São Bernardo*. São Paulo: Unicamp; Sind. Metalúrgicos do ABC, 1999.

PEDROSA, Mário. *Sobre o PT*. São Paulo: Ched Editorial, 1980.

PEREIRA, Astrojildo. *Ensaios históricos e políticos*. São Paulo: Alfa Omega, 1979.

PEREIRA, Luiz. *Classe operária*: situação e reprodução. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

PERLS, Frederick S. *Gestalt terapy verbatim (Gestalt terapia explicada).* São Paulo: Summus, 1976.

PERRENOUD, Philippe. *Avaliação*: da excelência à regulação das aprendizagens. Porto Alegre: Arte Médicas, 1999.

PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Org.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

PINHEIRO, P. S. *Política e trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

———; HALL, M. *A classe operária no Brasil*. São Paulo: Alfa Omega, 1979., v. 1 e 2.

PLEKHANOV, G. "O papel do indivíduo na história". *A concepção materialista da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POMAR, Valter. *Socialismo e barbárie*: resoluções da Articulação de Esquerda. São Paulo: Viramundo.

POMAR, Wladimir. *Um mundo a ganhar*: revolução democrática e popular. São Paulo: Viramundo, 2002.

PONT, Raul. *Da crítica ao populismo à construção do PT*. Porto Alegre: Seriema, 1985.

POSTER, Mark. *Teoria crítica da família.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

PRADO JR, Caio. *A revolução brasileira*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim da certeza*: tempo, caos e leis da natureza. São Paulo: UNESP, 1996.

PRZEWORSKI, A. *capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

QUEIROZ, M. I. *Variações sobre a técnica de gravar no registro da informação viva*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.

QUINTANA, Mário. *Antologia poética.* Porto Alegre: LPM, 2001.

RAINHO, Luis Flavio. *Os peões do ABC*. Petrópolis: Vozes, 1980.

———; BARGAS, Osvaldo Martines. *As lutas operárias e sindicais dos metalúrgicos em São Bernardo*. São Bernardo do Campo: Editora FG, 1983, v. 1 (1977/1979).

REICH, Wilhelm. *Materialismo dialético e psicanálise*. 3ª ed. Lisboa: Presença; Martins Fontes, 1977.

REIS FILHO, D. A.; de SÁ, J. F. *Imagens da revolução*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

RIVIÈRE, Pichon. "El concepto del grupo". São Paulo: IPSO, Mimeografado.

RODRIGUES, Leôncio Martins. *Industrialização e atitudes operárias*. São Paulo: Brasiliense, 1970.

———. *Partidos e sindicatos no Brasil – ensaios de sociologia política*. São Paulo: Ática, 1990.

———. (Org.). *Sindicalismo e sociedade*. São Paulo: Difel, 1968.

RODRÍGUEZ, Silvio. “Lo que quisiste ser”. *Descartes*. Ojalá (Cuba), EMI Odeon/Lucio Alfiz Producciones, Buenos Aires, Argentina, 1998.

———. “Sin hijo, ni árbol ni libro”. *Mariposas*. Buenos Aires: Ojala (Cuba)/Alfiz (Argentina), 1999.

ROEMER, J. (Org.) *Analytical Marxism*. Cambridge: University Press, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Cultrix, 1971.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SADER, Emir; OLIVEIRA, Francisco (Org.) *E agora PT*: caráter e identidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SAES, Décio. “Cidadania e capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania”. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, n. 16, pp. 9-38, 2003.

SANTOS, T. dos. *Conceito de classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1979, v. 1 e 2.

———. *O existencialismo é um humanismo (1946)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

———. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.

SILVA, Antônio Ozaí. *Partido de massas e partido de quadros (a social-democracia e o PT)*. São Paulo: CPV, 1996.

SILVEIRA, Paulo. “Lacan e Marx: a ideologia em pessoa”. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, nº 14, abr. 2002.

SIMÃO, Azis. *Sindicato e Estado*. São Paulo: Domus; USP, 1966.

SINGER, André. *O PT*. São Paulo: Publifolha, 2001.

SINGER, P.; MACHADO, J. *Economia socialista*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil*: de Getúlio a Castelo. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

TATTERSALL, Ian. “Não estávamos sozinhos”. *Scientific American*, nº 2, 2003.

TELLES, Jover. *Movimento sindical no Brasil*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

THOMPSON, E. P. *The making of English working class*. London: Vintage.

THMOPSON, A. *The oral history reader*. London: Routledge, 1998.

TOURAINE, Alan. *Crítica da modernidade.* 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

————. *La conscience ouvrière*. Paris: Seuil, 1966.

TRONTI; PANZIERE; BOLOGNA *et al*. *Processo de trabalho e estratégias de classe*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

TROTSKY, Leon. *A revolução permanente*. São Paulo: LECH, 1979.

———. “La bureaucratie est-elle une classe dominante?”. *De la révolution*. Paris: Minuit, 1963.

———. *Revolução e contra-revolução na Alemanha*. São Paulo: LECH, 1979.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VIGOTSKI, Lev S. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

———. “Manuscrito de 1929”. *Educação e Sociedade*, ano XXI, nº 71, jul. 2000.

———. *Pensamiento y lenguaje*. Habana: Ed. Pueblo y Educación, 1986.

VON SIMSON; MORAES, O. (Org.) *Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988.

WAIZBORT, Leopoldo. “Classe social, Estado e ideologia”. *Tempo Social* – Rev. Sociologia USP, São Paulo, 10(1): 65-81, maio 1998.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, [s.d.].

———. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

———. “Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal”. *In*: CAMPOS, Edmundo (Org.). *Sociologia da burocracia*. Rio de Janeiro Zahar, 1966.

———. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, pp. 371-372.

———. *Sobre a teoria das ciências sociais*. 3ª ed. Lisboa: Presença, 1979.

WEFFORT, Francisco. "Democracia e movimento operário: algumas questões para a história do período 1945-1964". *Revista de Cultura Popular*, São Paulo nº 1.

———. *O populismo na política brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

———. *Origens do sindicalismo populista no Brasil*. São Paulo: Cebrap, 1973 (Estudos Cebrap, 4).

WONG, Kate. "Em busca do primeiro homem". *Scientific American*, nº 2, 2003.

ZARIFIAN, P. "Travail industriel, socialisations et liberté". *Futur Antérieur*, Paris, L'Hartmattan, nº 16, 1993.

ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZOLA, Émile. "Carta de 14 de maio de 1871". *Crônicas da Comuna*. São Paulo: Ensaio, 1992.