

*Coordenação Editorial da
Biblioteca Básica de Serviço Social*
Elisabete Borgianni

*Conselho editorial
da Área de Serviço Social*
Ademir Alves da Silva
Dilséa Adeodata Bonetti
Maria Lúcia Carvalho da Silva
Maria Lúcia Silva Barroco

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Netto, José Paulo

Economia política : uma introdução crítica / José Paulo Netto e
Marcelo Braz. – 3.ed. – São Paulo : Cortez, 2007. – (Biblioteca
básica de serviço social ; v. 1)

Bibliografia.

ISBN 978-85-249-1258-0

1. Economia. I. Braz, Marcelo. III. Série

06-6539

CDD-330

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências econômicas 330
2. Economia 330
3. Economia política 330

Quanto à relação Ilustração/Modernidade, vale a consulta ao quarto ensaio do livro de Sérgio Paulo Rouanet, *Mal-estar na modernidade* (São Paulo: Companhia das Letras, 1993).

A problemática da emancipação humana foi classicamente formulada por Marx em *Para a questão judaica* (Lisboa: Avante!, 1997). No que tange ao método de Marx, sua análise rigorosa deve-se a Georg Lukács: *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (São Paulo: Ciências Humanas, 1979); aproximações sucintas, referenciadas à Economia Política, encontram-se na abertura da parte I de Paul M. Sweezy, *Teoria do desenvolvimento capitalista* (Rio de Janeiro: Zahar, 1962) e no ensaio de Aloisio Teixeira, "Marx e a economia política: a crítica como conceito", publicado na revista *Econômica* (Niterói: Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal Fluminense, v. II, n. 4, dez. 2000).

Trabalho, sociedade e valor

Já vimos, na Introdução, que o objetivo da Economia Política é o estudo das leis sociais que regulam a produção e a distribuição dos meios que permitem a satisfação das necessidades dos homens, historicamente determinadas. Tais meios — que, em seu conjunto, representam a *riqueza social* — asseguram aquela satisfação, sem a qual a sociedade não pode manter-se e reproduzir-se. Assim, pois, o objeto da Economia Política são as relações sociais próprias à *atividade econômica*, que é o processo que envolve a produção e a distribuição dos bens que satisfazem as necessidades individuais ou coletivas dos membros de uma sociedade.

Na base da atividade econômica está o *trabalho* — é ele que torna possível a produção de qualquer bem, criando os *valores* que constituem a riqueza social. Por isso, os economistas políticos sempre concederam ao trabalho uma importância especial em seus estudos.

Entretanto, o trabalho é muito mais que um tema ou um elemento teórico da Economia Política. De fato, trata-se de uma categoria que, além de indispensável para a compreensão da atividade econômica, faz referência ao próprio modo de ser dos homens e da sociedade. Por essa razão, neste capítulo não trataremos o trabalho apenas como pertinente à Economia Política, mas indicaremos sobretudo algumas das determinações que fazem dele uma categoria central para a compreensão do próprio fenômeno humano-social. Só ao final deste capítulo, depois dessas considerações

mais abrangentes, é que retomaremos a argumentação mais pertinente à Economia Política.

1.1. Trabalho: transformação da natureza e constituição do ser social

Como observaremos mais adiante, as condições materiais de existência e reprodução da sociedade — vale dizer, a satisfação material das necessidades dos homens e mulheres que constituem a sociedade — obtêm-se numa interação com a natureza: a sociedade, através dos seus membros (homens e mulheres),¹ transforma matérias naturais em produtos que atendem às suas necessidades. Essa transformação é realizada através da atividade a que denominamos *trabalho*.

Sabe-se que atividades que atendem a necessidades de sobrevivência são generalizadas entre espécies animais — pense-se, por exemplo, no ciclo de vida de alguns pássaros, de alguns roedores e de certas colônias de insetos (estas, aliás, podem apresentar complexa organização gregária). Tais atividades, contudo, processam-se no interior de circuitos estritamente naturais: realizam-se no marco de uma herança *determinada geneticamente* (o joão-de-barro nasce “programado” para construir sua casa, as abelhas nascem “programadas” para construir colméias e recolher pólen etc.), numa *relação imediata* entre o animal e o seu meio ambiente (os animais atuam diretamente sobre a matéria natural) e satisfazem, sob formas em geral fixas, necessidades *biologicamente estabelecidas* (necessidades praticamente invariáveis).

O que chamamos *trabalho* é algo substantivamente diverso dessas atividades. Na medida em que foi se estruturando e desenvolvendo ao longo de um larguíssimo decurso temporal, o trabalho *rompeu* com o padrão *natural* daquelas atividades:

- em primeiro lugar, porque o trabalho não se opera com uma atuação imediata sobre a matéria natural; diferentemente, ele exige instrumen-

1. Ao longo deste livro, a partir de agora, quando nos referimos apenas a *homem/homens* para não repetir *homem e mulher/homens e mulheres*, estamos remetendo aos membros do gênero humano, constituído necessária e concretamente por homens e mulheres.

tos que, no seu desenvolvimento, vão cada vez mais se interpondo entre aqueles que o executam e a matéria;

- em segundo lugar, porque o trabalho não se realiza cumprindo determinações genéticas; bem ao contrário, passa a exigir *habilidades e conhecimentos* que se adquirem inicialmente por repetição e experimentação e que se transmitem mediante *aprendizado*;
- em terceiro lugar, porque o trabalho não atende a um elenco limitado e praticamente invariável de necessidades, nem as satisfaz sob formas fixas; se é verdade que há um conjunto de necessidades que sempre deve ser atendido (alimentação, proteção contra intempéries, reprodução biológica etc.), as *formas* desse atendimento variam muitíssimo e, sobretudo, implicam o desenvolvimento, quase sem limites, de *novas necessidades*.

Essas características do trabalho *não* são próprias das atividades determinadas pela natureza; elas configuram, em relação à vida natural, um *tipo novo de atividade*, exclusivo de uma espécie animal, só por ela praticado — espécie que, precisamente por essa prática, *diferencia-se e distancia-se da natureza*. Essa atividade, quando inteiramente desenvolvida, é o trabalho. Antes de prosseguir com a nossa argumentação, é preciso aprofundar as anotações anteriores, que permitem distinguir o trabalho de qualquer outra atividade *natural*. Para fazê-lo, vale a pena tomar como referência algumas reflexões de Marx:

[...] O trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. [...] Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. [...] Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural, o seu objetivo. [...] Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios. [...] O processo de

trabalho [...] é a atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, [...] comum a todas as suas formas sociais (Marx, 1983: 149-150, 153).

À diferença das atividades naturais, o trabalho se especifica por uma *relação mediada* entre o seu sujeito (aqueles que o executam, homens em sociedade) e o seu objeto (as várias formas da natureza, orgânica e inorgânica). Seja um machado de pedra lascada ou uma perfuradora de poços de petróleo com comando eletrônico, entre o sujeito e a matéria natural há sempre um meio de trabalho, um *instrumento* (ou um conjunto de instrumentos) que torna *mediada* a relação entre ambos. E a natureza não cria instrumentos: estes são produtos, mais ou menos elaborados, do próprio sujeito que trabalha. A criação de instrumentos de trabalho, mesmo nos níveis mais elementares da história, coloca para o sujeito do trabalho o *problema dos meios e dos fins* (finalidades) e, com ele, o *problema das escolhas*: se um machado mais longo ou mais curto é ou não adequado (*útil, bom*) ao fim a que se destina (a caça, a autodefesa etc.).

Esses dois problemas, postos pelo trabalho, determinam, para a sua efetivação, componentes muito especiais. De uma parte, o *fim* (a finalidade) é como que *antecipado* nas representações do sujeito: idealmente (mentalmente, no seu cérebro), *antes* de efetivar a atividade do trabalho, o sujeito *prefigura* o resultado da sua ação. Não é importante saber em que medida o fim a ser alcançado corresponderá mais ou menos à idealização (prefiguração) do sujeito; importante é destacar que sua atividade parte de uma finalidade que é antecipada idealmente, é sublinhar que sua atividade tem como ponto de partida uma intencionalidade prévia — mais exatamente, é importante ressaltar que o trabalho é uma atividade projetada, *teleologicamente direcionada*, ou seja: conduzida a partir do fim proposto pelo sujeito. Entretanto, se essa prefiguração (ou, no dizer de Lukács, essa *prévia ideação*) é indispensável à efetivação do trabalho, ela em absoluto o realiza: *a realização do trabalho só se dá quando essa prefiguração ideal se objetiva, isto é, quando a matéria natural, pela ação material do sujeito, é transformada*. O trabalho implica, pois, um movimento indissociável em dois planos: num plano *subjetivo* (pois a prefiguração se processa no âmbito do sujeito) e num plano *objetivo* (que resulta na transformação material da natureza); assim, a realização do trabalho constitui uma *objetivação* do sujeito que o efetua.

De outra parte, tanto o fim quanto os meios do trabalho põem ao sujeito exigências e impõem a ele condições que vão além das determinações naturais. Em primeiro lugar, o sujeito deve fazer *escolhas* entre alternativas concretas; tais escolhas não se devem a pulsões naturais, mas a *avaliações* que envolvem elementos (*útil, inútil, bom, mau* etc.) pertinentes à obtenção dos resultados do trabalho. Em segundo lugar, as objetivações em que se realiza o trabalho (seus produtos), tendo por matéria a natureza, enquanto efetividades, *não se identificam com o sujeito*: elas e o sujeito têm existência autônoma (o machado de pedra passa a ter uma existência independente do seu criador, o refúgio construído existe independentemente do seu construtor) — é assim, pois, que, no trabalho, surge primariamente a distinção e a relação entre *sujeito* (aquele que realiza a ação) e *objeto* (a matéria, o instrumento e/ou o produto do trabalho). Em terceiro lugar, a questão dos meios e dos fins do trabalho põe duas ordens de exigências interligadas, sem a solução das quais o trabalho é inviável: o *conhecimento* sobre a natureza e a *coordenação múltipla* necessária ao sujeito.

Tanto a feitura de instrumentos quanto a de produtos (da produção de um machado até a confecção de um instrumento mais complexo, da construção de um abrigo de pedra ao erguimento de um arranha-céu) exige que o sujeito *conheça* as propriedades da natureza. Não basta prefigurar idealmente o fim da atividade para que o sujeito realize o trabalho; é preciso que ele reproduza, também idealmente, as *condições objetivas* em que atua (a dureza da pedra etc.) e possa *transmitir a outrem* essas representações. Estas, a pouco e pouco, tendem a se desprender da experiência empírica imediata — tendem a recobrir outras situações, projetadas para outros lugares e tempos; ou seja: a partir das experiências imediatas do trabalho, o sujeito se vê impulsado e estimulado a generalizar e a *universalizar* os saberes que detém. Ora, tudo isso requer um sistema de *comunicação* que não deriva de códigos genéticos, uma vez que se relaciona a fenômenos que não se configuram como processos naturais, mas a fenômenos surgidos no âmbito do ser que trabalha — por isso, o trabalho requer e propicia a constituição de um tipo de linguagem (a *linguagem articulada*) que, além de *aprendida*, é condição para o aprendizado. Através da linguagem articulada, o sujeito do trabalho expressa as suas representações sobre o mundo que o cerca.

Contudo, aqui, a comunicação é tanto mais necessária se se leva em conta que o trabalho jamais é um processo capaz de surgir, de se desenvol-

ver ou, ainda, de se realizar, em qualquer tempo, como atividade isolada de um ou outro membro da espécie humana. O trabalho é, sempre, atividade coletiva: seu sujeito nunca é um sujeito isolado, mas sempre se insere num conjunto (maior ou menor, mais ou menos estruturado) de outros sujeitos. Essa inserção exige não só a coletivização de conhecimentos, mas sobretudo implica convencer ou obrigar outros à realização de atividades, organizar e distribuir tarefas, estabelecer ritmos e cadências etc. — e tudo isso, além de somente ser possível com a comunicação propiciada pela linguagem articulada, não está regido ou determinado por regularidades biológicas; conseqüentemente, o caráter coletivo do trabalho não se deve a um gregarismo que tenha raízes naturais, mas, antes, expressa um tipo específico de vinculação entre membros de uma espécie que já não obedece a puros determinismos orgânico-naturais. Esse caráter coletivo da atividade do trabalho é, substantivamente, aquilo que se denominará de social.

Como se pode observar, portanto, o trabalho não transforma apenas a matéria natural, pela ação dos seus sujeitos, numa interação que pode ser caracterizada como o *metabolismo entre sociedade e natureza*. O trabalho implica mais que a *relação sociedade/natureza*: implica uma *interação no marco da própria sociedade*, afetando os seus sujeitos e a sua organização. O trabalho, através do qual o sujeito transforma a natureza (e, na medida em que é uma transformação que se realiza *materialmente*, trata-se de uma transformação prática), transforma também o seu sujeito: foi através do trabalho que, de grupos de primatas, surgiram os primeiros grupos humanos — numa espécie de salto que fez emergir um novo tipo de ser, distinto do ser natural (orgânico e inorgânico): o ser social.

Nossa argumentação chega, agora, a um momento extremamente importante: estamos afirmando que o trabalho, tal como o viemos caracterizando até aqui, só deve ser pensado como a atividade exercida exclusivamente por homens, membros de uma sociedade, atividade através da qual — transformando formas naturais em produtos que satisfazem necessidades — se cria a riqueza social; estamos afirmando mais: que o trabalho não é apenas uma atividade específica de homens em sociedade, mas é, também e ainda, o processo histórico pelo qual surgiu o ser desses homens, o ser social. Em poucas palavras, estamos afirmando que foi através do trabalho que a humanidade se constituiu como tal. É preciso que nos detenhamos, mesmo que brevemente, nessa questão essencial.

1.2. Trabalho, natureza e ser social

A sociedade não pode existir sem a natureza — afinal, é a natureza, transformada pelo trabalho, que propicia as condições da manutenção da vida dos membros da sociedade. *Toda e qualquer sociedade humana tem sua existência hipotecada à existência da natureza* — o que varia historicamente é a *modalidade da relação* da sociedade com a natureza: variam, ao longo da história, os tipos de transformação que, através do trabalho, a sociedade opera nos elementos naturais para deles se servir, bem como os meios empregados nessa transformação. Vale dizer: modificam-se, ao longo da história da humanidade, as formas de produção material da vida social e, por conseguinte, as condições materiais de existência nas quais vivem os homens. Mas é invariável o fato de que a reprodução da sociedade depende da existência da natureza (a natureza, porém, pode existir e subsistir sem a sociedade).

Por natureza entendemos o conjunto dos seres que conhecemos no nosso universo, seres que precederam o surgimento dos primeiros grupos humanos e continuaram a existir e a se desenvolver depois desse surgimento. Ela se compõe de seres que podem ser agrupados em dois grandes níveis: aqueles que não dispõem da propriedade de se reproduzir (a natureza inorgânica) e aqueles que possuem essa propriedade, os seres vivos, vegetais e animais (a natureza orgânica). A distinção entre os níveis inorgânico e orgânico, contudo, não significa a existência de uma "dupla natureza" — de fato, a natureza é uma unidade, articulando seus diferentes níveis numa totalidade complexa.

Não há estudos científicos conclusivos que expliquem suficientemente como se deu a diversificação entre os níveis inorgânico e orgânico; sabe-se, apenas, que o surgimento da vida, ligado a complexos processos físico-químicos, foi produto de um longo caminho evolutivo, ao cabo do qual, sobre a base da matéria inorgânica, emergiu um novo tipo de ser, dotado da capacidade de se reproduzir: o ser vivo, orgânico. Esse surgimento configurou uma espécie de salto qualitativo na dinâmica da matéria inorgânica (até então, a única forma de existência da natureza), uma vez que a passagem do inorgânico ao orgânico fez aparecer na natureza um tipo de ser com uma estrutura de complexidade diferente e maior, cujas características não podem ser deduzidas das características da matéria inorgânica. As condições

5

que propiciaram aquele *salto*, que inscreveu a *vida* no universo que conhecemos, ainda permanecem como objeto de pesquisa (e de polêmica) entre os especialistas e mesmo as hipóteses mais ousadas propostas pela ciência contemporânea carecem de plena comprovação e consensualidade.

As formas elementares desse novo ser vivo, capazes de se manter e reproduzir apenas no quadro de mútuas interações e de interações com a natureza inorgânica, também mediante processos evolutivos complicados e muitíssimo largos em termos temporais, diferenciaram-se enormemente e se desenvolveram a ponto de constituir organismos animais bastante complexos, verdadeiramente superiores na escala natural — os mamíferos *primatas*. As indicações científicas disponíveis mais seguras permitem afirmar que foi dos primatas, *através de outro salto qualitativo*, sobre o qual carecemos de conhecimentos detalhados (embora existam várias hipóteses), que surgiu a *espécie humana*.

Trata-se, mesmo, de um outro *salto* — o surgimento da espécie humana não configura uma necessidade da evolução biológica nem o desdobramento de uma programação genética: foi uma autêntica ruptura nos mecanismos e regularidades naturais, uma passagem casual como a da natureza inorgânica à orgânica e foi precedida, certamente, de modificações ocorrentes numa escala temporal de largo curso. A espécie humana desenvolve-se como um outro *novo tipo de ser*, até então inexistente, e cujas peculiaridades não se devem à herança biológica nem a condições geneticamente predeterminadas: um modo de ser radicalmente inédito, o *ser social*, dotado de uma complexidade de novo tipo e exponencialmente maior que a verificável na natureza (inorgânica e orgânica).

Na base desse *salto* está um fenômeno desconhecido no mundo natural: está uma atividade que grupos de primatas começaram a exercitar e que responde pelo desenvolvimento que os distinguiria e destacaria de todas as outras formas vivas. Uma atividade que se inscrevia no conjunto de esforços que os grupos tinham de efetivar para sobreviver — esforços voltados para extrair da natureza os meios de manter e reproduzir a sua vida, voltados para atender às necessidades elementares de manutenção e reprodução física dos grupos e seus membros. Essa atividade desencadeou *transformações substantivas* em tais grupos e seus membros: o seu exercício determinou o surgimento de relações e desdobramentos inexistentes na natureza. Essa atividade, num grau de desenvolvimento que certamente deman-

dou um dilatadíssimo lapso de tempo,² adquiriu características especiais, configurando o que já denominamos *trabalho*. Noutras palavras: foi através do trabalho — tal como o sinalizamos nas páginas precedentes — que grupos de primatas se transformaram em grupos humanos, *foi através do trabalho que a humanidade se constituiu como tal*. Ou, se se quiser: *o trabalho é fundante do ser social*, precisamente porque *é de ser social que falamos quando falamos de humanidade (sociedade)*.

A sociedade não é simplesmente o agregado dos homens e mulheres que a constituem, não é um somatório deles, nem algo que paira acima deles; por outro lado, os membros da sociedade não são átomos, nem mônadas, que reproduziriam a sociedade em miniatura. Não se pode separar a sociedade dos seus membros: *não há sociedade sem que estejam em interação os seus membros singulares, assim como não há seres sociais singulares (homens e mulheres) isolados, fora do sistema de relações que é a sociedade*. O que chamamos sociedade são os modos de existir do ser social; é na sociedade e nos membros que a compõem que o ser social existe: *a sociedade, e seus membros, constitui o ser social e dele se constitui*.

O surgimento do ser social foi o resultado de um processo mensurável numa escala de milhares de anos. Através dele, uma espécie natural, sem deixar de participar da natureza, transformou-se, através do trabalho, em algo *diverso* da natureza — mas essa transformação deveu-se à sua própria atividade, o *trabalho*: foi mediante o trabalho que os membros dessa espécie se tornaram seres que, a partir de uma base natural (seu corpo, suas pulsões, seu metabolismo etc.), desenvolveram características e traços que os distinguem da natureza. Trata-se do processo no qual, mediante o trabalho, os homens produziram-se a si mesmos (isto é, se *autoproduziram* como resultado de sua própria atividade), tornando-se — para além de seres naturais — seres sociais. Numa palavra, este é o processo da *história*: o pro-

2. Em todo este capítulo, menciona-se que os processos aqui relacionados implicaram longos períodos de tempo. Com efeito, pesquisas arqueológicas e antropológicas indicam que a primeira forma hominídea (*Australopithecus anamensis*) surgiu sobre a Terra há cerca de 4 milhões de anos e que a evolução que levou ao aparecimento da forma hominídea de que descendemos (*Homo sapiens sapiens*) culminou há cerca de cem mil anos. Até à invenção da escrita, o aparecimento do homem configura a chamada "Pré-história", que geralmente se divide em três períodos: o *paleolítico* ("idade da pedra lascada"), que se estendeu por mais de 2,5 milhões de anos; o *neolítico* ("idade da pedra polida"), iniciado há mais de 20 mil anos (a transição do paleolítico ao neolítico designa-se por *mesolítico*) e a *idade dos metais*, que começou por volta de 6.000 a. C.

cesso pelo qual, sem perder sua base orgânico-natural, uma espécie da natureza constituiu-se como espécie humana — assim, a história aparece como a história do desenvolvimento do ser social, como processo de **humanização**, como processo da produção da humanidade através da sua auto-atividade; o desenvolvimento histórico é o desenvolvimento do ser social.

Esse desenvolvimento supõe as estruturas naturais; supõe a *naturalidade* do homem (seu corpo etc.). O desenvolvimento do ser social não a suprime — o homem terá, sempre, uma naturalidade que indica a sua condição originária de ser da natureza. Constituindo-se a partir dela, o desenvolvimento do ser social faz com que ela perca, cada vez mais, a força de determinar o comportamento humano: o que é próprio do desenvolvimento do ser social consiste, sem eliminar a naturalidade do homem, em *reduzir* o seu peso e a sua gravitação na vida humana — quanto mais o homem se humaniza, quanto mais se torna ser social, tanto menos o ser natural é determinante em sua vida. Dois exemplos podem ilustrar o que estamos afirmando.

O primeiro diz respeito à *fome*. A fome é a sinalização natural de que o organismo necessita de insumos (calóricos, protéicos) para a continuidade do seu funcionamento. Sob esse aspecto, a fome de um homem não se distingue da fome de um cão. Entretanto, a satisfação da fome *humana* é radicalmente distinta da satisfação da fome animal (natural): implica procedimentos de transformação do insumo (o alimento), implica valores e rituais. Um cão faminto recolherá seu alimento onde e sob a forma em que o encontrar; o comportamento do leitor deste livro, quando estiver com fome, será inteiramente diverso — certamente só a satisfará sob condições muito precisas, historicamente determinadas (alimento preparado, garantia de higiene, padrões de gosto e prazer etc.). Sem a satisfação da fome, ou seja: da necessidade *natural* de se alimentar, os homens e os animais não podem viver — mas o atendimento dessa necessidade, entre os homens, é rigorosamente *social*.

Um segundo exemplo pode ser referenciado à reprodução biológica. Nos homens e nos animais, ela está vinculada a pulsões que se diriam *instintivas*, pulsões sem as quais a reprodução seria impensável — há a necessidade de dar curso a essas pulsões, tanto nos animais quanto nos homens. Entre os animais, existindo as condições de fertilidade da fêmea, a sua cobertura pelo macho realiza-se como um dado imediato, mesmo que prece-

dido, no caso de algumas espécies, de rodeios comandados por mecanismos reiterativos de seleção biológica. Entre os homens, as pulsões são largamente mediatizadas por escolhas, valores, normas e rituais — a pulsão natural é metamorfoseada por componentes que articulam um tipo de relação sexual que está muito distanciada do comando biológico: o leitor deste livro certamente exercita a sua pulsão sexual no marco de exigências que, muito para além da diferenciação biológica macho/fêmea, envolvem respeito para com o parceiro, jogos eróticos, comunicação, expressividade, confiança etc. Sem a pulsão biológica, sem o chamado “instinto sexual” *natural*, os homens não se reproduziriam; mas a modalidade de vazão desse “instinto” nada tem de natural, é substantivamente *social*.³

Retornemos à nossa argumentação: o desenvolvimento do ser social — ou a história mesma — pode ser descrito como o *processo de humanização* dos homens, processo através do qual as determinações naturais, sem deixar de existir, jogam um papel cada vez menos relevante na vida humana. O desenvolvimento do ser social significa, pois, que, embora se mantenham as determinações naturais, elas são progressivamente *afastadas, empurradas para trás, sofrendo um recuo*. As barreiras (ou limites) naturais em meio às quais se move a sociedade e a própria naturalidade dos homens são insuprimíveis, mas as suas implicações para a vida humana *decrecem* à medida que, pelo trabalho, os homens transformam a natureza e se transformam a si mesmos. O homem, portanto, é natureza **historicamente transformada** — mas o que é propriamente *humano* reside nessa transformação (*autotransformação*, já que propiciada pelo trabalho realizado pelos homens), que situa o homem *para além da natureza* e o caracteriza como ser social.

O processo de constituição do ser social tem seu ponto de arranque nas peculiaridades e exigências colocadas pelo trabalho; a partir dessas

3. Pode-se argumentar contrariamente a esses exemplos, recorrendo-se a situações nas quais homens satisfazem sua fome ou sua pulsão sexual quase sem mediações sociais (situações que podem muito bem encontrar-se *fora* de um quadro excepcional, como as guerras etc.); pense-se, à guisa de ilustração, nos segmentos da população urbana extremamente pauperizada que busca alimentos nos *lixões* ou na forte incidência de violações sexuais (de que mulheres e crianças são as vítimas preferenciais). Mas, nesses casos, o que se tem são expressões de *regressão da sociabilidade* que, como o comprova a vida nas sociedades capitalistas contemporâneas, podem muito bem coexistir com altos níveis de desenvolvimento do ser social — nessas sociedades, a barbarização da vida social se afere exatamente pela escala em que necessidades *humanas*, sociais, são de tal modo degradadas que sua satisfação retrocede ao nível do natural, *animal*.

7

exigências (que já assinalamos no item 1.1.: a atividade teleologicamente orientada, a tendência à universalização e a linguagem articulada), os sujeitos do trabalho experimentam um multimilênar processo que acaba por distingui-los da natureza: o processo de *humanização*. Aquelas exigências vão se tornando mais complexas e se tornam também mais complexas as objetivações daqueles sujeitos e suas interações com os outros sujeitos. Essa crescente complexidade requer e oferece, simultaneamente, condições para um desenvolvimento específico desses sujeitos, desenvolvimento que, pouco a pouco, configura a estrutura do ser social.

Quanto mais se desenvolve o ser social, tanto mais diversificadas são as suas objetivações. Assim, no seu desenvolvimento, ele produz objetivações que, embora relacionadas ao processo do trabalho, dele se afastam progressivamente — objetivações crescentemente *ideais* (isto é, no mundo das idéias), de que são exemplo as formas iniciais do pensamento mágico, nas quais estão contidos os vetores que, após uma evolução multimilênar, apresentar-se-ão diferenciados nas expressões do pensamento religioso, da reflexão científica e filosófica e da arte.

A referência à magia é importante, porque mostra o processo de humanização em sua dinâmica básica: de uma parte, a vinculação com o trabalho e, de outra, a sua autonomização em face dele. O ritual mágico e as suas representações (pense-se nas pinturas rupestres) conectavam-se às atividades que os grupos sociais deveriam realizar para assegurar sua reprodução físico-material, especialmente a caça; neles se combinavam, sincreticamente, os objetivos a serem alcançados (o animal a ser morto), os conhecimentos acumulados (a figura do animal, os instrumentos para atingi-lo), a convocação e a organização necessárias à ação coletiva (a participação no ritual) e a invocação de forças favoráveis à caça (o apelo ao sobrenatural, tanto maior quanto menos os homens conheciam o meio ambiente e suas próprias capacidades). É no curso do desenvolvimento histórico que a autonomização da magia em face do trabalho vai se realizar, engendrando objetivações cada vez mais diferenciadas entre si e elas mesmas regidas por dinâmicas próprias: a partir da magia, ao cabo de milhares de anos, pensamento religioso, ciência, filosofia e arte tornaram-se objetivações autonomizadas do processo de trabalho, constituindo expressões do ser social desenvolvido.

O avanço do processo de humanização pode ser compreendido, pois, como a diferenciação e a complexificação das objetivações do ser social. O

trabalho aparece como a *objetivação primária e ineliminável do ser social*, a partir da qual surgem, através de mediações cada vez mais complexas, as necessidades e as possibilidades de novas objetivações. O trabalho, porém, permanece como a objetivação primária do ser social num sentido amplo: as outras formas de objetivação, que se estruturam no processo de humanização, supõem os traços fundamentais que estão vinculados ao trabalho (vamos repeti-los: a atividade teleologicamente orientada, a tendência à universalização e a linguagem articulada) e só podem existir na medida em que os supõem; somente com eles tornam-se possíveis o pensamento religioso, a ciência, a filosofia e a arte.

É assim, ao cabo de um longuíssimo decurso histórico, que aqueles traços, metamorfoseados pelo enriquecimento e pela intensificação que lhes proporcionam as novas objetivações, configuram a estrutura do ser social. Desenvolvido e articulado como o conhecemos hoje, o ser social constitui-se como um ser que, dentre todos os tipos de ser, se particulariza porque é capaz de:

1. realizar atividades teleologicamente orientadas;
2. objetivar-se material e idealmente;
3. comunicar-se e expressar-se pela linguagem articulada;
4. tratar suas atividades e a si mesmo de modo reflexivo, consciente e autoconsciente;
5. escolher entre alternativas concretas;
6. universalizar-se; e
7. sociabilizar-se.

O ser social é a síntese dessas determinações estruturais. Só ele é capaz de agir teleologicamente, só ele se propõe finalidades e antecipa metas — em suma, só ele dispõe da capacidade de *projetar*. Só ele cria produtos e artefatos, representações e símbolos que ganham objetividade na medida em que concretizam projetos e, assim, têm uma existência que transcende a(s) existência(s) singular(es) do(s) seu(s) criador(es). Todas essas atividades só são possíveis com o concurso da *linguagem articulada*, que comunica e expressa conhecimentos e relações obtidas mediante a reflexão e a auto-reflexão operadas pelo pensamento e constitutivas da consciência; a linguagem articulada tanto exterioriza o pensamento quanto o viabiliza — pela *consciência*, o ser social toma a sua atividade e se toma a si mesmo

como objeto de reflexão; através dela, o ser social conhece a natureza e se conhece a si mesmo. Na sua ação e na sua atuação, o ser social sempre encontra alternativas e sempre pode escolher — e a escolha entre alternativas concretas configura o exercício da *liberdade*: ser livre é poder escolher entre elas; o ser social é um ser capaz de liberdade. Pensar, conhecer, projetar, objetivar-se, escolher — tudo isso supõe a capacidade de se desprender do dado imediato, das singularidades dos fenômenos: supõe a capacidade de *universalizar*. E, enfim, para reproduzir-se como tal, ampliar-se e enriquecer-se — o que não pode fazer através de mecanismos meramente genéticos ou biológicos —, o ser social dispõe da capacidade de *sociabilização*, isto é, ele é passível de *apropriação e desenvolvimento por parte dos membros da sociedade no interior da própria sociedade, através, fundamentalmente, dos processos de interação social, especialmente os educativos (formais e informais)*.

• O ser social, assim estruturado e caracterizado, não tem nenhuma similaridade com o ser natural (inorgânico e/ou orgânico); ele só pode ser identificado como o *ser do homem*, que só existe como homem em sociedade. E, assim compreendido, o ser social se revela não como uma forma eterna e atemporal, a-histórica, mas como uma estrutura que resulta da auto-atividade dos homens e permanece aberta a novas possibilidades — é uma estrutura histórica inconclusa, apta a reconfigurar-se e a enriquecer-se no curso da história presente e futura. Erguendo-se a partir do ponto de diferenciação com a natureza assinalado pelo surgimento do trabalho, o ser social constituiu-se na história pela ação dos homens e constituiu historicamente o ser dos homens — e só se pode pensar num ponto terminal de seu desenvolvimento se se pensar numa paragem terminal da história, hipótese que contraria todos os conhecimentos científicos e teóricos disponíveis.⁴

Cabe, enfim, sublinhar que essa caracterização do ser social só se tornou possível quando ele pôde ser apreendido em seu mais alto nível de *desenvolvimento*. Sabemos que seu aparecimento deveu-se ao surgimento do trabalho, que sua evolução marcou-se pela sua diferenciação e complexificação. Nunca será demais repetir que o chamado *fenômeno humano* é

4. Estamos nos referindo ao caráter *infinito* do desenvolvimento histórico. Outra questão é a da própria existência da sociedade, da natureza, enfim do universo na forma em que os conhecemos hoje — não há nenhuma garantia da existência infinita dessas realidades. Da mesma forma que a vida surgiu casualmente no universo que conhecemos, ela pode perfeitamente desaparecer.

produto de um processo histórico de larguíssimo curso e que a visibilidade do ser social, como inteiramente diverso do ser natural, é relativamente recente; cumpre mesmo afirmar que tal visibilidade só se tornou possível há pouco mais de dois séculos e meio, quando o modo de produção capitalista se consolidou como dominante no Ocidente e operou a constituição do mercado mundial, que permitiu o contato entre *praticamente todos os grupos humanos*.

1.3. Práxis, ser social e subjetividade

O trabalho é constitutivo do ser social, mas o ser social não se reduz ou esgota no trabalho. Quanto mais se desenvolve o ser social, mais as suas objetivações transcendem o espaço ligado *diretamente* ao trabalho. No ser social desenvolvido, verificamos a existência de *esferas de objetivação* que se autonomizaram das exigências imediatas do trabalho — a ciência, a filosofia, a arte etc.

O desenvolvimento do ser social implica o surgimento de uma racionalidade, de uma sensibilidade e de uma atividade que, sobre a base necessária do trabalho, criam objetivações próprias. No ser social desenvolvido, o trabalho é *uma* das suas objetivações — e, como já assinalamos, quanto mais rico o ser social, tanto mais diversificadas e complexas são as suas objetivações. O trabalho, porém, não só permanece como a objetivação fundante e necessária do ser social — permanece, ainda, como o que se poderia chamar de *modelo* das objetivações do ser social, uma vez que todas elas supõem as características constitutivas do trabalho (a atividade teleologicamente orientada, a tendência à universalização e a linguagem articulada).

Para denotar que o ser social é mais que trabalho, para assinalar que ele cria objetivações que transcendem o universo do trabalho, existe uma categoria teórica mais abrangente: a categoria de *práxis*. A *práxis* envolve o trabalho, que, na verdade, é o seu modelo — mas inclui muito mais que ele: inclui todas as objetivações humanas. Por isso mesmo, no trato dessas objetivações, dois pontos devem ser salientados:

- deve-se distinguir entre formas de *práxis voltadas para o controle e a exploração da natureza* e formas voltadas *para influir no comportamento e na ação dos homens*. No primeiro caso, que é o do trabalho, o

homem é o sujeito e a natureza é o objeto; no segundo caso, trata-se de relações de sujeito a sujeito, daquelas formas de práxis em que o homem atua sobre si mesmo (como na práxis educativa e na práxis política);

- os produtos e obras resultantes da práxis podem objetivar-se *materialmente e/ou idealmente*: no caso do trabalho, sua objetivação é necessariamente algo material; mas há objetivações (por exemplo, os valores éticos) que se realizam sem operar transformações numa estrutura material qualquer.

A categoria de práxis permite apreender a riqueza do ser social desenvolvido: verifica-se, na e pela práxis, como, para além das suas objetivações primárias, constituídas pelo trabalho, o ser social se projeta e se realiza nas objetivações materiais e ideais da ciência, da filosofia, da arte, construindo um mundo de produtos, obras e valores — um *mundo social, humano* enfim, em que a *espécie humana* se converte inteiramente em **gênero humano**. Na sua amplitude, a categoria de práxis revela o homem como ser *criativo e autoprodutivo*: ser da práxis, o homem é produto e criação da sua auto-atividade, ele é o que (se) fez e (se) faz.

Mas da práxis não resultam somente produtos, obras e valores que permitem aos homens se reconhecerem como autoprodutores e criativos. Conforme as condições histórico-sociais em que se realiza (vale dizer: conforme as estruturas sociais em que se insere a atividade dos homens), a práxis pode produzir objetivações que se apresentam aos homens não como obras suas, como sua criação, mas, ao contrário, como algo em que eles não se reconhecem, como algo que lhes é estranho e opressivo. Em determinadas condições histórico-sociais, os produtos do trabalho e da imaginação humanos deixam de se mostrar como objetivações que expressam a humanidade dos homens — aparecem mesmo como algo que, escapando ao seu controle, passa a controlá-los como um poder que lhes é superior. Nessas condições, as objetivações, ao invés de se revelarem aos homens como a expressão de suas forças sociais vitais, impõem-se a eles como exteriores e transcendentais. Numa palavra: *entre os homens e suas obras, a relação real, que é a relação entre criador e criatura, aparece invertida — a criatura passa a dominar o criador.*

Essa inversão caracteriza o fenômeno histórico da **alienação**. E se trata mesmo de um fenômeno histórico porque, embora se configurando como

um fato de grande perdurabilidade, verdadeiramente trans-histórico, as condições sociais em que ele se processa não são eternas nem naturais — são condições que podem ser superadas no curso do desenvolvimento histórico. Basicamente, a alienação é própria de sociedades onde têm vigência a *divisão social do trabalho* e a *propriedade privada dos meios de produção fundamentais*,⁵ sociedades nas quais o produto da atividade do trabalhador não lhe pertence, nas quais o trabalhador é *expropriado* — quer dizer, sociedades nas quais existem formas determinadas de *exploração do homem pelo homem*.

Com seus fundamentos na organização econômico-social da sociedade, na exploração, a alienação penetra o conjunto das relações sociais. Manifestando-se primariamente nas relações de trabalho (entre o trabalhador, seus instrumentos de trabalho e seus produtos), a alienação marca as expressões materiais e ideais de toda a sociedade — esta e seus membros movem-se numa *cultura alienada* que envolve a todos e a tudo: as objetivações humanas, alienadas, deixam de promover a humanização do homem e passam a estimular regressões do ser social.

Essa referência à alienação e suas bases efetivas (a divisão social do trabalho e a propriedade privada dos meios de produção fundamentais) é necessária para que se possa compreender que o processo de humanização, iniciado com a atividade do trabalho, não é algo linear e unívoco.

Páginas atrás, afirmamos que o ser social é o constitutivo da sociedade e de seus membros, que a sociedade e os homens são os modos de ser do ser social. Agora, cabe notar que nenhum homem, tomado singularmente, expressa o conjunto de possibilidades do ser social.

Em cada estágio do seu desenvolvimento, o ser social é o conjunto de atributos e das possibilidades da sociedade, e esta é a totalidade das relações nas quais os homens estão em interação. Assim, em cada estágio do seu desenvolvimento, o ser social condensa o máximo de humanização construído pela ação e pela interação dos homens, concretizando-se em produtos e obras, valores e normas, padrões e projetos sociais. Compreende-se, pois, que o ser social seja patrimônio comum de toda a humanidade, de todos os homens, não residindo em nenhum deles e, simultaneamente, existindo na totalidade de objetivações de que todos podem participar.

5. O esclarecimento dessas duas categorias teóricas encontra-se, adiante, no Capítulo 2, item 2.2.

O ser social plasma o *gênero humano* (ou a *genericidade humana*), do qual todos os membros da sociedade podem partilhar enquanto seres singulares, como portadores e (re)criadores: portadores porque, por intermédio dos mecanismos de sociabilização (interação social, educação e auto-educação), incorporam as objetivações já realizadas; (re)criadores porque, através de suas próprias objetivações, atualizam e renovam o ser social. Quanto mais os homens, em sua singularidade, incorporam as objetivações do ser social, mais se humanizam, mais desenvolvem em si o peso da sociabilidade em detrimento das "barreiras naturais".

À medida que o ser social se desenvolve — ou seja: à medida que a sociedade mais se diferencia da natureza e se enriquece com novas objetivações —, mais complexa se torna a relação entre os homens tomados singularmente e a genericidade humana. Para compreender essa crescente complexidade, devemos levar em conta pelo menos duas ordens de razões.

Em primeiro lugar, há que considerar o próprio enriquecimento do ser social. Quanto mais as suas objetivações se diversificam e se tornam mais densas, a sua incorporação pelos homens singulares requer mais empenho, mais esforços e mais tempo. Ou seja: quanto mais rica em suas objetivações é uma sociedade, maiores são as exigências para a sociabilização dos seus membros.

Em segundo lugar, dado que o desenvolvimento histórico se efetivou até hoje especialmente em sociedades marcadas pela alienação (isto é, em sociedades fundadas na divisão social do trabalho e na propriedade privada dos meios de produção fundamentais, com a exploração do homem pelo homem), a possibilidade de incorporar as objetivações do ser social sempre foi posta *desigualmente* para os homens singulares. Ou seja: até hoje, o desenvolvimento do ser social jamais se expressou como o igual desenvolvimento da humanização de *todos os homens*; ao contrário: até nossos dias, o preço do desenvolvimento do ser social tem sido uma *humanização extremamente desigual* — ou, dito de outra maneira: até hoje, o processo de *humanização* tem custado o sacrifício da maioria dos homens. Somente numa sociedade que supere a divisão social do trabalho e a propriedade privada dos meios de produção fundamentais pode-se pensar que todas as possibilidades do desenvolvimento do ser social se tornem acessíveis a todos os homens.

Observe-se que estamos mencionando *homens singulares* — ainda não tocamos na noção de *individualidade social*. Com efeito, o homem não nasce

indivíduo social: ao nascer, os homens são puras singularidades; somente no seu processo formativo-social, no seu *amadurecimento humano*, os homens podem tornar-se *indivíduos sociais* — isto é, homens singulares que se humanizam e, à base da socialização que lhes torna acessíveis as objetivações já constituídas do ser social, constroem-se como *personalidades inconfundíveis*. No seu processo de amadurecimento, e conforme as condições sociais que *lhe são oferecidas*, cada homem vai se apropriando das objetivações existentes na sua sociedade; nessa apropriação reside o processo de construção da sua *subjetividade*. A subjetividade de cada homem não se elabora nem a partir do nada, nem num quadro de isolamento: elabora-se a partir das objetivações existentes e no conjunto de interações em que o ser singular se insere. A riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza das objetivações de que ele pode se apropriar. É a modalidade peculiar pela qual cada homem se apropria das objetivações sociais que responde pela configuração da sua personalidade.

Como se vê, qualquer contraposição do tipo *indivíduo x sociedade* falseia o problema real da sociabilização; de fato, o indivíduo social, homem ou mulher, só pode constituir-se no quadro das mais densas e intensas relações sociais. E a marca de *originalidade* de cada indivíduo social (originalidade que deve nuclear a sua personalidade) não implica a existência de *desigualdades* entre ele e os outros. Na verdade, os homens são *iguais*: todos têm iguais possibilidades humanas de se sociabilizar; a *igualdade* opõe-se à *desigualdade* — e o que a originalidade introduz entre os homens não é a desigualdade, é a *diferença*. E para que a diferença (que não se opõe à igualdade, mas à *indiferença*) se constitua, ou seja: para que todos os homens possam construir a sua personalidade, é preciso que *as condições sociais para que se sociabilizem sejam iguais para todos*. Em resumo: só uma sociedade onde *todos os homens* disponham das mesmas condições de sociabilização (uma sociedade sem exploração e sem alienação) pode oferecer a todos e a cada um as condições para que desenvolvam diferencialmente a sua personalidade. Só esse tipo de sociedade — "em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (Marx-Engels, 1998: 31) — pode garantir tanto a superação do individualismo⁶ quanto a

6. *Individualismo* não significa a defesa dos valores do indivíduo socialmente constituído; antes, é uma ideologia que justifica a priorização e o favorecimento de interesses singulares contrapostos ao desenvolvimento da genericidade humana.

oportunidade de *todos* os homens e mulheres singulares se construírem como indivíduos sociais.

1.4. Trabalho, valor e “fim da sociedade do trabalho”

A argumentação desenvolvida neste capítulo, como advertimos na sua abertura, transcende os limites da Economia Política. No entanto, essa argumentação constitui um conjunto necessário de idéias para que, no trato da Economia Política, não se perca a *historicidade* sem a qual o pensamento pode ser vitimado pela *naturalização das relações sociais*.

Mais ainda: consideramos que uma clara concepção do que são a sociedade e os homens — sua relação com a natureza e sua especificidade de ser social — é um pressuposto obrigatório para compreender que a Economia Política é, essencialmente, fundante de uma *teoria social*. Vale dizer: ela não estuda coisas, nem relações entre coisas — seu objeto são *determinadas relações entre os homens* (mais precisamente, nas já citadas palavras de Lênin, “as relações sociais que existem entre os homens na produção”). Mais adiante, quando tivermos ocasião de mencionar o *fetichismo da mercadoria* e o problema da *reificação* (Capítulo 3, item 3.6.), o leitor verificará a importância dessa notação.

No entanto, também na abertura deste capítulo, observamos que, no seu final, retomariamos o debate próprio à Economia Política. E isso por uma razão elementar: nas origens mesmas da Economia Política clássica, a questão do *valor* (ou seja: do constitutivo da riqueza social) aparece vinculada ao trabalho. Essa vinculação surge, já em 1738, num panfleto de autor desconhecido: o *valor* de uma mercadoria “depende da quantidade de trabalho necessário que ela demanda” (*apud* J. Bidet, *in* Labica e Bensussan, 1985: 1.193) — trata-se de noção generalizada entre os pensadores do século XVIII; é assim que Smith abre o seu célebre *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (conhecido, resumidamente, como *A riqueza das nações*), uma das obras que marca o apogeu da Economia Política clássica:

O trabalho anual de uma nação é o fundo de que provêm originariamente todos os bens necessários à vida e ao conforto que a nação anualmente consome, e que consistem sempre ou em produtos imediatos desse trabalho ou em bens adquiridos às outras nações em troca deles. (Smith, 1999, I: 69)

Dentre todos os economistas clássicos, foi Ricardo, porém, aquele que mais desenvolveu a chamada *teoria do valor-trabalho*: ela ocupa as sete seções que compõem o primeiro capítulo dos seus *Princípios de economia política e tributação*, e não é por acaso que o título da primeira daquelas seções enuncia a tese ricardiana:

O valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra pela qual pode ser trocada, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção [...]. (Ricardo, 1982: 43)

Em resumidas contas, essa teoria sustenta que o *valor* (a *riqueza social*) *resulta exclusivamente do trabalho*. Obviamente, nem tudo o que é valioso para a sociedade resulta do trabalho; pense-se, por exemplo, nos elementos naturais, sem os quais a vida seria impossível (o oxigênio da atmosfera) — mas o interesse dos economistas políticos dirigia-se para a compreensão da *riqueza social*, tal como ela se apresentava na nascente sociedade burguesa.

A partir das formulações dos “clássicos”, nomeadamente Ricardo, Marx estabeleceu as bases teóricas para a compreensão adequada do valor. Estudando cuidadosamente a produção das mercadorias na sociedade capitalista, ele observou que o valor delas é determinado pelo *tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção*, entendendo-se como *tempo de trabalho socialmente necessário* “aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (Marx, I, 1, 1983: 48; voltaremos ao valor de uso no Capítulo 2, item 2.3.). Daí, na seqüência imediata do seu argumento, Marx formula a *lei do valor* (de que trataremos no Capítulo 3, item 3.5.), uma das leis fundamentais que opera na nossa sociedade:

É [...] o *quantum* de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso o que determina a grandeza do seu valor. (*id.*, *ibid.*)

O valor das mercadorias, expresso em termos monetários, é o seu *preço*. Mas a expressão aparente do valor não pode ser confundida com o próprio valor — como veremos adiante (Capítulo 6, item 6.2.), nem sempre há coincidência entre *valor* e *preço*. O que importa assinalar, por agora, porque

retornaremos a esse tema no Capítulo 3, é a estreita relação entre *trabalho* e *valor*: o primeiro constitui, no caso da riqueza social, a fonte primária do segundo.

Já mencionamos que a teoria do valor-trabalho foi abandonada há muito pelo pensamento que se contenta com a análise superficial da dinâmica econômico-social da nossa sociedade. Nos últimos trinta anos, a própria centralidade do *trabalho* vem sendo posta em questão por algumas correntes de peso nas Ciências Sociais: a partir da constatação estatística de dois fenômenos de muita visibilidade desde os anos oitenta do século passado — a redução dos contingentes de trabalhadores alocados à produção de bens materiais e o crescente desemprego que afeta praticamente todas as sociedades capitalistas contemporâneas —, teóricos de posições diversas sustentam, propondo soluções analíticas muito diferentes, que o trabalho já não se constitui mais como o eixo a partir do qual se organiza a vida social. Tornou-se freqüente, nos meios acadêmicos, o discurso acerca do “fim do trabalho”, do “fim da sociedade do trabalho”, assim como a referência à “sociedade (ou economia) do conhecimento” — discurso geralmente associado às várias ideologias ditas pós-modernas.

Aqueles dois fenômenos (a redução da demanda de trabalhadores para a produção de bens materiais e o desemprego crescente) são perfeitamente compreensíveis quando se considera a dinâmica essencial da sociedade capitalista e, devidamente analisados, **não autorizam a desconsideração da centralidade do trabalho**. A redução do contingente de trabalhadores explica-se pelo formidável desenvolvimento das forças produtivas contemporâneas, que exponenciaram a produtividade do trabalho (discutiremos *forças produtivas* e *produtividade do trabalho* no Capítulo 2, item 2.2.); quanto ao extraordinário desemprego dos dias atuais, ele está diretamente ligado aos limites da sociedade burguesa, no interior da qual não há soluções que permitam inscrever todos os homens e mulheres aptos nos circuitos do trabalho — sempre foi própria à sociedade burguesa uma *população excedente* (de que trataremos no Capítulo 5, item 5.4.), agora levada a um extremo para o qual essa sociedade não tem outra proposta senão a do “terceiro setor” ou a pura e simples assistência social. E ambas as alternativas apenas sinalizam o quanto essa sociedade já não pode responder de forma progressista e humanizadora aos problemas que ela mesma engendra.

O fato de parte das Ciências Sociais, em face dos limites da sociedade burguesa, não contribuírem para a sua crítica, mas, ao contrário, colaborarem para desqualificar o trabalho como “um valor superado”, esse fato é eloqüente acerca da função legitimadora e apologética dessa parcela das disciplinas acadêmicas.

Sugestões bibliográficas

A discussão do trabalho como fundante do ser social está largamente desenvolvida na obra *Ontologia do ser social*, de G. Lukács, ainda inédita em português; mas seu argumento essencial está acessível na edição em castelhano de G. Lukács, *El trabajo* (Buenos Aires: Herramienta, 2005). Para essa discussão, assim como para os problemas da sociabilização e do indivíduo social, há que recorrer ao excelente livro de Sérgio Lessa, *Mundo dos homens. Trabalho e ser social* (São Paulo: Boitempo, 2002), ao ensaio de Antonino Infranca, *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo em Lukács* (Buenos Aires: Herramienta, 2005), à obra de Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península, 1977) e ao conteúdo do item 1 de *Trabalho e indivíduo social*, de Marilda V. Yamamoto (São Paulo: Cortez, 2001). Tratamento relevante acerca da problemática do indivíduo é oferecido por Adam Schaff em *O marxismo e o indivíduo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967). No que toca à abordagem especificamente antropológica acerca da relação trabalho/humanização, ainda são de grande valia os estudos de V. Gordon Childe, *A evolução cultural do homem* (Rio de Janeiro: Zahar, 1966) e *O que aconteceu na história?* (Rio de Janeiro: Zahar, 1981); também, aqui, vale a leitura de um texto de John Lewis, *O homem e a evolução* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968).

A temática do trabalho, da práxis e da alienação — além do registro clássico: *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Marx (Lisboa: Avante!, 1994) — está consignada no texto de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofia da práxis* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968) e em *Marx: a teoria*

da alienação, de István Mészáros (Rio de Janeiro: Zahar, 1981), assim como nos ensaios finais de *Dialética do concreto*, de Karel Kosik (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969).

Dentre os muitos autores que tematizam o "fim do trabalho" e/ou o "fim da sociedade do trabalho", dos quais o pioneiro foi André Gorz (*Adeus ao proletariado*. Rio de Janeiro: Forense, 1982), cabe indicar D. Méda, com o seu emblemático *O trabalho. Um valor em vias de extinção* (Lisboa: Fim de Século, 1999). Conclusiva contestação a teses similares foi oferecida por Ricardo Antunes (*Adeus ao trabalho?*. São Paulo: Cortez/Unicamp, 2000; *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999). Na proposição do "terceiro setor" como alternativa para o desemprego, recorra-se a J. Rifkin, *O fim dos empregos* (São Paulo: Makron Books, 1995); a análise crítica do "terceiro setor" encontra-se em Carlos Montaña, *Terceiro setor e questão social* (São Paulo: Cortez, 2002). Elementos das concepções pós-modernas comparecem em J.-F. Lyotard, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, s.d.), em Boaventura de Souza Santos (*Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989; *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995) e em Steven Connor (*Cultura pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993). Para a crítica a tais concepções, vale recorrer a D. Harvey (*Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993), a T. Eagleton (*As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), a P. Anderson (*As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999) e ao volume organizado por Ellen M. Wood e John B. Foster, *Em defesa da história. Marxismo e pós-modernismo* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999).

A complexa questão do valor foi largamente tratada por Marx no primeiro capítulo d'*O capital*; I. Rubin analisou-a em *A teoria marxista do valor* (São Paulo: Brasiliense, 1980) e R. Rosdolsky a aborda em vários passos do seu *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2002). E. Mandel, em *A formação do pensamento econômico de Karl Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1968, cap. 6) estuda a evolução das pesquisas de Marx em face dessa questão. Uma amostra da complicada polêmica que cerca a teoria do valor pode ser encontrada em E. Böhm-Bawerk, R. Hilferding e L. Bortkiewicz, *Economía burguesa y economía socialista* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974).

Filmografia

- 2001: *uma odisséia no espaço*. Estados Unidos/Inglaterra. 1968. Direção: Stanley Kubrick. Duração: 139 min.
- A guerra do fogo*. Alemanha/Canadá. 1981. Direção: Jean-Jacques Annaud. Duração: 97 min.
- Mistérios da humanidade*. Produção: National Geographic Society. 1988. Duração: 55 min.