

## *A história da exclusão e a exclusão da história*

*Antônio José Lopes Alves\**

### **Resumo:**

No presente artigo se pretende abordar criticamente a forma como o problema da exclusão social é frequentemente tratado – tanto acadêmica quanto politicamente – nos dias atuais. Examinando-se os pressupostos das posições comumente encontradas acerca do tema, buscando determinar conceitualmente os limites de tais proposições dominantes, caracterizadas pela posição abstrata e a-histórica de colocar e equacionar a questão. Tem-se como alvo as teorizações, e propostas dela nascidas, situadas no âmbito da perspectiva multiculturalista. No sentido oposto a elas, intenta-se reposicionar o problema da exclusão a partir de suas determinações de ordem histórico-social efetivas. Reafirmando, com isso, a pertinência do entendimento do desenvolvimento da sociabilidade do capital, tanto no nível geral quanto no brasileiro, para a correta colocação da própria questão da exclusão, assim como do encaminhamento de suas possíveis soluções.

### **Palavras-chave:**

Exclusão social; história; crítica social; capital.

## *The history of exclusion and exclusion of history*

### **Abstract:**

The present article aims to address critically how the problem of social exclusion is frequently treated today both academic and politically, examining the assumptions behind the positions commonly found on the subject, seeking to identify conceptual boundaries of such dominant propositions, characterized by the abstract and unhistorical position to place and address the issues. This study targets the theories and proposals originated by them, situated in the multicultural perspective. In the opposite direction to them, this article intends to reposition the problem of exclusion based on its effective socio-historical determinations, reaffirming the relevance of understanding the development of capital sociability, both in the general, as in Brazil, for the correct placement of the exclusion issue, as well as the tracing of its possible solutions.

### **Key words:**

Social exclusion; history; social critique; capital.

---

\* Professor do Colégio Técnico – UFMG. Mestre em filosofia (UFMG) e doutorando em filosofia pela Unicamp. Membro do Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes – UFMG/CNPq.

Ao iniciarmos o tratamento da questão da exclusão uma observação se impõe de modo decisivo, se pretendemos compreender a natureza do problema em toda a sua extensão e de uma forma pertinente. Nas abordagens contemporâneas deste tema, ao menos em sua maioria, dois aspectos fundamentais ou bem não são considerados ou bem não o são com a clareza de consequências, a exclusão é um fenômeno histórico e social. É evidente que tal observação poderia gerar duas objeções, em primeiro lugar, a de que a afirmação mesma é de uma obviedade acachapante. Em segundo lugar, a de ela não corresponder à verdade, não ao menos em sentido amplo. Uma vez que a história, por exemplo, da forma como se deu a transformação da população negra em contingente excluído, é não apenas levada em conta, mas constitui o eixo fundamental da construção da consciência dos excluídos.

Quanto à primeira objeção, cabe redarguir, por um lado, que nem todos os elementos mais óbvios e de percepção, supostamente, imediata da realidade se revelam em primeira mão e a uma observação descurada toda a gama de determinações e de implicações envolvidas. Além disso, por outro lado, no nível da interpretação científica da realidade, o que se assiste é a total desconsideração do que no âmbito da prática parece-nos óbvio. A este respeito, vale mencionar a questão da prioridade do ser em relação à consciência, o fato de a consciência se determinar pela forma de vida efetivamente vivida, de não ser, conforme observa Marx, “outra coisa que o ser consciente (*benußte Sein*)” (Marx, 1969, p. 26). Algo que é negado de modo absoluto pelas leituras hermenêuticas que substituem a efetividade do fenômeno social, ou de suas marcas documentais, pelo modo como os seus agentes o concebiam ou concebem, bem como pelo conteúdo trazido pelo próprio pesquisador. De obviedade, a existência efetiva dos homens se torna um elemento suspeito, perde sua prioridade e se transfigura em mero pretexto para a construção do discurso que, não somente a recobre, mas a desloca a um segundo plano ou mesmo para a completa nulidade do ponto de vista científico. Quanto à segunda questão, e esta representa o centro nervoso de nossa discussão, concerne ao estatuto mesmo de qualquer aproximação científica da realidade social. Afinal, o que é história, como discurso teórico? Reconstrução aproximadamente objetiva do processo de constituição de dadas formas de sociabilidade. Nesse sentido, essa seria tentativa de fazer explícito algumas séries de determinações, de dados traços que se impuseram como fundamentais ou ao menos como relativamente irreversíveis? Ou seria uma forma discursiva por meio da qual se explicitaria a posição do próprio investigador frente aos problemas de uma dada época ou quadra histórica? Ou ainda, dos seus problemas. Nesse caso um discurso autoreferente, no bojo do qual a factualidade e o transcurso históricos são postos sempre em perspectiva? Perspectivas que transformam o objeto em pretexto, em plataforma para a exercitação ou a posição dos “pontos de vistas” do pesquisador. Não nos enganemos. Não se trata de uma pura questão teórica ou metateórica. Não é tão somente a epistemologia própria às ciências humanas, mas a possibilidade ou não de se efetivamente conhecer e de intervir de modo concreto na realidade social. A decisão acerca da espessura ontológica do objeto da ciência histórica decide de antemão o escopo, a teleologia e os passos procedimentais não apenas no estreito vão da pesquisa acadêmica, mas igualmente no adro da prática social, onde a própria amplitude implica a eleição urgente e agônica entre opções de ação. O interdito da compreensão histórica *objetiva* – a qual, ao contrário dos preconceitos da moda não implica num “ponto de vista” de deus – pode significar em medida proporcional a impossibilidade de acesso aos pressupostos vigentes na sociabilidade atual, bem como no da sua modificação. *En passant*, a objetividade em geral, aí incluída a histórica, determina a *relatividade* como seu complemento. Relatividade centrada no próprio objeto, na sua contextura imanente, bem como nas condições efetivas de abordá-lo. Como tarefa aproximativa, a construção da cientificidade acerca de uma *coisa* contempla e tem de admitir como seu horizonte a incompletude, em alguns casos, irremediável, a qual não pode “curada” pela astúcia hermenêutica de substituir o objeto pelas projeções do investigador.

Dito isso, explicita-se, pois que a posição do problema em bases científicas está antítese direta à propositura de uma *historiografia identitária*, ou seja, que torne o transcurso histórico em simples meio de construção de sentido ou de identidade dos agentes. Não que a questão da identidade cultural seja *per se* impertinente ou desimportante. Apenas ela não pode ser erigida ao patamar de pressuposto da investigação, sob pena de se construir fábulas revolucionárias ou de se optar pela genealogia ao invés da história. Procedimento recorrente, e vencedor, no decurso do último século, a eleição da “origem” em prejuízo do evoluir de cada fenômeno, causou, a nosso ver, uma séria distorção. Assim, não caberia mais explicar em termos de determinações históricas do racismo, por exemplo, mas tomar o ponto de vista de seus agentes, expondo através da rede discursiva que o constitui a forma pela qual se origina na cultura daqueles mesmos agentes. Como complemento epistêmico, e político, se imporiam a tarefa de fornecer subsídios teóricos ou argumentativos à formação de uma identidade reativa ao comportamento racista. E isto seja por meio de uma ideologia religiosa ou da transformação discursiva do *locus* originário da vítima em idílio reconfortante, em lugar dos deuses. Pense-se no papel desempenhado pela eleição do islamismo e da “Mãe África” entre a população negra norte-americana. Neste sentido, a pergunta mesma acerca do “por que” tal conjunto populacional ou cultural veio a tornar-se agredida ou segregada é afastada, como “fatalismo histórico”, “ranço positivista” etc. Nas suas vertentes mais bárbaras isto se converte em afirmação pura e simples da exclusão como perseguição cultural. O racismo é então uma violência cultural, a-histórica, tão natural à vítima quanto ao seu

algoz, em suma, um “assunto de cor”.

Em clara e direta recusa de tais posições, pretendemos deixar explícito que apenas a posição das determinações históricas, ainda que sempre aproximativa, por isso sempre provisória, sujeita e entregue necessariamente a correções pelo progresso da pesquisa, é a via mais adequada e segura de reconstrução conceitual da realidade histórica. E como coroamento, possível, nunca como pressuposto, a recomposição de uma identidade. E isto quando não muito, por considerarmos que somente o verdadeiro é revolucionário. Portanto, fazemos nossas as palavras vigorosas de Prosper-Olivier Lissagaray, em sua *História da comuna de 1871*:

O filho tem o direito de conhecer o por quê das derrotas dos pais; (...) Aquele que conta ao povo falsas lendas revolucionárias, que o diverte com histórias sedutoras, é tão criminoso quanto o geógrafo que traça mapas mentirosos para os navegadores (Lissagaray, 1991, p. 9).

Assim sendo, passemos, pois a considerar o primeiro aspecto da questão da exclusão, é ela histórica. Surge num transcurso de constituição social concreto e é por ele marcado de maneira essencial. Qualquer consideração que pretenda fazer justiça ao problema deve partir da explicitação, muito embora em grandes linhas, dados os limites deste escrito, da forma pela qual a exclusão social realmente se sedimentou como fenômeno. Em nosso caso, no interior do processo de constituição da sociabilidade do capital no Brasil. Maneira específica de elaboração histórica do modo de produção capitalista entre nós. Não que se tenha passado no desenvolvimento socioeconômico brasileiro coisa diversa que no resto do mundo moderno, um “modo de produção nacional”. Ao contrário, não somente ele se deu como instalação, de cabo a rabo, das formas típicas de vida e interatividade sociais do capital, quanto nada mais se faz hoje, como nunca dantes, que sua reafirmação como horizonte da totalidade societária. Mas se o foi, e se o é, capitalismo, este não é realização de uma substância abstrata e misteriosa arrebatada as sociedades e se faz aparecer de modo idêntico em todas elas. O capital se afirmou como modo predominante de organização da interatividade social na modernidade. Não como entidade absoluta que se encarna de maneira igual em todo mundo, mas como uma determinada forma histórica da produção da vida humana que se efetivou e fechou seus ciclos sempre na dependência da realidade particular de cada via de sua realização. O capitalismo enquanto tal nunca é idêntico em todos os lugares. Neste sentido, o processo mediante o qual suas categorias características, o valor, a mais-valia, a forma mercadoria, etc., se impuseram como modos de existência da produção social da vida foram sempre diversos. Marcado ora pela completa explicitação e articulação de seus aspectos mais essenciais, ora pelos modos débeis e incompletos de estruturação. Não conheceu o capital no Brasil, por conta das determinações particulares de introdução e desenvolvimento, analiticamente enquadradas por Chasin na tese da *Via Colonial* (1999, p. 584), os mesmos percalços e sucessos que no caso inglês. Ou seja, quando se fala em capitalismo tem de se ter em mente “que há *modos e estágios* de ser, no ser e no ir sendo, capitalismo, que não desmentem a *anatomia*, mas que a realizam através de concreções específicas” (Chasin, 1999, p. 568).

Logo, não se trata de um conceito absoluto de capitalismo, mas de uma categoria que apreende a realidade do processo de engendramento e de efetivação de um tipo concreto de organização social que se põe sempre de maneira concreta, particular.

É exatamente numa dada circunstância particular de *ir sendo* capitalismo no Brasil que podemos encontrar uma das determinações mais essenciais do processo de constituição da sociabilidade do capital como gerada de um tipo dado de exclusão social. A este respeito, vale ressaltar que o próprio capital é por si mesmo excludente, na medida em que opera não pela lógica da produção e satisfação das necessidades dos indivíduos, mas por aquela delimitada pelo imperativo da valorização e da acumulação. Apenas para ilustrar, pois a este problema voltaremos quando da análise da impotência das formas políticas de resolução da exclusão, o modo como o capital absorve a revolução tecnológica, aponta para a criação de uma massa crescente e, mais importante, funcionalmente excluída, na geração de um *exército industrial de reserva*. A dispensa de trabalho direto se converte em desemprego de um enorme contingente de trabalhadores inservíveis a outros ramos de produção, aos quais resta o vagar pelas filas da caridade oficial, enquanto aquele não for convocado para a batalha contra um aumento potencial de salários. Assim, o progresso do trabalho efetivado materialmente na tecnologia de ponta se transforma em pura e simples exclusão da atividade e reconfiguração de trabalhadores em contrapeso do mercado de trabalho.

Com respeito ao Brasil, que a rigor pouco, e a duras penas experimentou tal realidade, uma vez as características particulares do capitalismo brasileiro quase nunca deram chance real às formas mais avançadas de exploração do trabalho. Por isso, à exclusão típica do capital veio a se somar aquela produzida pela via de desvio com que se solucionou o problema da acumulação primitiva. Não se observaram entre nós as formas e contingências que o mundo do centro experimentou. A maneira de implantação dos modos distintivos da sociabilidade do capital no Brasil teve seu cerne, não na conversão de servos ou camponeses livres em assalariados, mas na posição de um conjunto cada vez mais vasto de indivíduos trazidos para cá à força como trabalhadores escravos. A forma como a geração de riqueza teve início na colônia não se pautou pela venda de força de trabalho, coagida pelas necessidades de manutenção de si como trabalhador, mas pela compra e venda do trabalhador como condição e meio da produção da riqueza. Não foi uma reedição da escravidão antiga, pela simples razão de

que se naquela estava em jogo a liberação dos cidadãos da lida direta com a subsistência da comunidade, na sua forma moderna, é o estabelecimento de um patamar inicial de acumulação agro-exportadora, tendo como objeto de exploração o trabalho comprado em sua totalidade no corpo do trabalhador. A acumulação como processo histórico de constituição do capital não pode partir da própria relação que opõe e reúne capitalista e trabalhador, mas deve produzir as condições iniciais, do ponto de vista cronológico, daquela mesma relação. No Brasil não se deram cercamentos e o séquito de violências correspondentes, mas a importação do trabalhador-mercadoria vindo da África, então manancial de trabalho *in specie* para as colônias. A escravidão foi o *fundamento naturalmente desenvolvido* (*naturwüchsige Grundlage*) sobre o qual repousou a constituição do capital nas colônias (Marx, 1962, p. 795), conforme argumentação de Marx acerca das considerações de Wakefield em *O capital*. O instituto da escravidão em sua forma moderna tomou parte do modo de resolução da contradição existente entre a sociabilidade do capital na Europa e a forma da atividade produtiva estabelecido nas colônias. A primeira, constituída em torno da separação entre trabalhador e meios de produção, e a segunda, baseada exatamente na unidade das figuras do proprietário e do produtor efetivo. Modo de equacionamento econômico vigente nos quadros da produção capitalista, o qual, evidentemente, assumiu feições e determinações diversas em função das diferenças reais entre os processos colonizadores. Um sob a égide da constituição da grande indústria na Inglaterra e outro, subsumido a um capital incapaz de transitar à forma industrial, como no caso português. Não obstante, evidencia-se a permanência da determinação mais geral, verificada em ambos os casos, como razão de ser da escravidão na empresa colonial moderna, capitalista.

No cruzamento da constituição da forma colonial de capital e da importação do *trabalhador-mercadoria*, com o ulterior desenvolvimento contraditório e dilacerado do capitalismo entre nós é que vamos encontrar a geração da massa de excluídos brasileiros. Não se tratou de uma maldade cultural ou de um mero barbarismo, mas de um caminho particular, por certo bárbaro, de efetivação do capital. Algo que, em verdade, ocorreu com a mesma agudeza no sul dos Estados Unidos, como o denunciam as lutas sangrentas e intermináveis em torno dos direitos civis. No caso norte-americano, que contava com um capital industrial em vias de consolidação, a resolução se dá como pauta reivindicatória no interior da guerra civil (Genovese, 1976, pp. 153-7). No interior de um quadro histórico muito mais complexo e complicado que a habitual oposição norte-sul em que o período de eclosão da Guerra de Secessão é referido. É antes a resistência explícita ou não, com instrumentos ou não de confrontação, à lógica da *grande indústria*, já existente em latência no sistema de manufaturas. Sistema esse extremamente dependente nos estados do sul dos EUA do arcabouço da *plantation*. No Brasil, foi antes, um ato de pressão, não advindo do dinamismo duma indústria à procura de mercado interno, mas da mesma parcela que antes utilizava a mão de obra escrava. Não obstante, os resultados tenham sido os mesmos, de um ponto de vista imediato, a “liberação” de um enorme conjunto de negros que vagaram sem destino, a contradição essencial que conformava a realidade de uma e de outra realidade foi completamente distinta. Lá, a tensão constitutiva entre Sul e Norte, entre a sobrevivência do desvio e a emergência do capitalismo verdadeiro, industrial como *forma geral da atividade sob o capital*, baseado no assalariamento. Aqui, é a impossibilidade crescente da geração de condições concretas de reprodução do capital, pois nunca a exportação agrária logrou sequer pagar suas dívidas. No Brasil, a “libertação” do trabalhador-mercadoria não se dá sequer como apêndice da tentativa de uma real resolução capitalista, mas no bojo de uma solução política que manteve o poder na parcela incapaz de transitar para o capital industrial.

Deste modo, se a incorporação do contingente africano à sociedade brasileira se dá na forma da escravidão moderna, que é antes categoria econômica que política (o exato oposto da antiguidade), e a alteração de seu *status*, de escravo a liberto, no contexto duma falsa resolução da acumulação capitalista, possível é evidenciar o quanto o negro se torna vítima da exclusão por ser força de trabalho tida como absolutamente imprestável. Ou seja, o negro não se torna miserável apenas por ser negro. Não é um fator meramente étnico ou cultural que determina hoje a grande parte da massa dos excluídos pertencer à população negra. A miserabilidade social e economicamente determinada posta como inexorável nos quadros do desenvolvimento do, então, nascente capitalismo brasileiro é que o torna passível desta exclusão específica. Tão somente com o fito de cotejar, outra é a realidade do negro norte-americano, que inaugura a fase aguda da tensão, nos anos 1960, a partir da reivindicação da sua integração como força de trabalho livre, portadora de direitos econômicos e civis, dentro da dinâmica capitalista. Foi ela, ao menos neste momento, anti-segregacionista. No Brasil, onde a indústria penou para dar o tom, e mesmo assim assumindo como suas as mais castradoras características da forma colonial do agro-exportação (a relação de extrema dependência financeira com o capital externo na fase imperialista, por exemplo), o contingente negro não podia ter efetivamente horizonte de integração. Em todo processo de exclusão econômico-social o conjunto populacional empurrado como massa de força de trabalho inútil ou para modalidades de atividade consideradas indesejáveis. Com isso, se transforma em objeto potencial de violência e segregação, os libertos norte-americanos e os imigrantes árabes na França, respectivamente. No caso brasileiro, padecemos do mal sem podermos compartilhar com a série completa de determinações do capital avançado que o fizeram emergir nos países centrais. Neste contexto, o peso específico de cada processo de desenvolvimento capitalista, com seu conjunto de contradições, o qual abrange elementos comuns e aqueles de natureza particular às sociedades, deve ser levado em consideração. E isto tanto

em relação à apropriação conceitual e teórica dos fenômenos, sem o que cairíamos numa formulação abstrata e de cunho generalista, quanto como no tocante às possibilidades de resolução efetiva da questão da exclusão social.

O esboço tracejado serve, não obstante sempre com a ressalva de se partir da análise da forma concreta do problema e não de um esquema explicativo, para a compreensão de outros casos de exclusão social que vitimam grandes contingentes populacionais. Por exemplo, a questão agrária, ainda existente de forma gravosa no Brasil, com sua série de consequências, entre as quais, a estrutura desigual, deu azo ao surgimento de entidades como o Movimento dos Sem-Terra. Nesse particular é por si evidente o modo como a determinação da forma da organização da produção agrícola capitalista exerce o papel de variável preponderante. No âmbito circunscrito pela luta em torno da propriedade e da função desta na agricultura, ninguém ousa transformá-la diretamente em querela cultural. Entretanto, mesmo no tratamento deste problema assiste-se a distorções de toda sorte. Em primeiro lugar, se não o é o problema da exclusão enfrentado teoricamente como questão cultural, certas ocorrências históricas concretas relativas a ele o são. Como episódio de Canudos, por exemplo, em que o enfoque da historiografia mais recente recai muito mais na coleta de aspectos culturais do movimento de Conselheiro que no efetivo contexto histórico no qual e do qual emerge a insurreição. Torna-se mesmo invisível o fato de tais acontecimentos serem oriundos da ausência de um equacionamento adequado da propriedade agrária capitalista no Brasil. Com a ausência de uma articulação determinada com a indústria e a sua correlata transformação do possuidor de terras em proprietário capitalista agrário, com a irrealização, hoje estrutural de uma reforma agrária, etc. Em segundo lugar, mas não de modo menos danoso, assiste-se no próprio movimento de protesto a predominância de uma questão, senão falsa, ao menos, unilateral: grande propriedade x pequena propriedade. Colado a esta o propósito declarado de sua liderança de transformar os sem-terra em proprietários, tendo cada um “seu cantinho de terra para plantar”. Ou seja, tem-se a sacralização da *mediocridade geral* como metro da produção de riqueza, modo de organizar a produção que:

exclui também a cooperação, a divisão de trabalho dentro dos próprios processos de produção, dominação e regulação da Natureza, livre desenvolvimento das forças produtivas sociais. Ele só é compatível com estreitas barreiras naturalmente desenvolvidas da produção e da sociedade. (Marx, 1962, p. 789)

O que, além do conteúdo eminentemente pequeno-burguês da propositura, faz de qualquer articulação com a ampla produção para um mercado, externo ou interno, para o uso de técnicas avançadas e de biotecnologia, um conjunto de pretensões, senão impossíveis, altamente problemática. Conteúdo pequeno-burguês, na medida em que tal propositura não rompe sequer, como horizonte de futuro, com a forma prevalecente da propriedade, essa apenas postula utopicamente tornar os membros desvalidos dos *Sem-Terra* proprietários privados. Posição altamente problemática, quando tanto no nível do esboço de um novo enquadramento da propriedade territorial, pequena e limitada por definição, quanto naquele relacionado a certas questões de princípio, o movimento se alia ao lado da defesa das formas tradicionais de trabalho e produção. Com respeito a este último ponto, cabe indicar de modo claro e sem concessões a natureza retardatária que se esconde por trás da denúncia abstrata da biotecnologia como força multinacional do capital. No mínimo se repete à exaustão o equívoco de, sem mais, identificar o desenvolvimento de força produtiva com a forma social de sua propriedade.

Organismos geneticamente modificados, assim como as máquinas, computadores e saberes, não são – por si mesmos – *capital*. Nem tão-pouco esses são meros avanços “tecnológicos” para “facilitar” e diminuir a “carga de trabalho”, como apregoa uma visão tanto ingênua quanto apologética do modo de produção capitalista. Marx indica para a maquinaria, o que continua valendo para todos os desenvolvimentos de força produtiva atuais. Todo progresso de força produtiva “deve baratear as mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador precisa para si mesmo e encompridar a outra parte da jornada de trabalho que ele dá de graça ao capitalista. Ela [a maquinaria] é meio de produção de mais-valor” (Marx, 1962, p. 391). Desse modo, os produtos que fazem progredir a força produtiva do trabalho assumem essa *forma social de ser, capital*, no interior de determinado conjunto de relações de produção, o qual tem como centro a dúplice relação entre trabalho e propriedade privada: a extração de mais-valor e a oposição entre trabalho vivo, o conjunto dos trabalhadores que vendem sua força de trabalho, e trabalho morto. A tecnologia e a ciência são convertidas, formalmente, em meios de reprodução do capital. Essa dúplice forma de existir não percebida pelo senso-comum, nem pela ciência econômica atual, os quais tomam de modo empirista e abstrato a vida social, é o núcleo fundamental da produção capitalista. Por ora bastam estas observações, quando muito por já termos nos afastado demasiado do tema.

Ainda que tenhamos nos desviado para um âmbito fora da questão proposta, a da exclusão social, este volteio não foi de todo prejudicial, na medida em que nos permite retomar o caminho no entroncamento entre os lados, histórico e social, analiticamente configurados. Neste sentido, é momento de retomar agora de maneira mais detida uma observação feita mais acima. O *modus* específico da sociedade do capital é por si mesmo excludente. Na medida em que opõe no funcionamento “normal” de seu sistema o trabalho, na figura do assalariado, e os meios de produção, como propriedade capitalista, como meio de fazer aumentar a não poder mais o valor do capital do proprietário, o capitalismo aparece como fonte de toda exclusão. Num primeiro sentido, exclusão recíproca entre

trabalhador e meios de produção, num outro sentido, e como resultante do primeiro, produção de pauperização infinita, de indigência potencial dos indivíduos que trabalham frente aos seus meios de atividade, existentes como propriedade do capitalista. É a produção constante e necessária de uma superpopulação, de um excedente humano não incorporável por definição em outros ramos da economia, na exata medida do progresso da própria produção. Não por outra razão, Marx vai tratar dessa questão num capítulo de *O capital* intitulado “A lei geral da acumulação capitalista”, no qual desfaz a ingênua pretensão de entender o movimento do mercado de trabalho baseado unicamente na oferta e procura de trabalho. Esclarecer que é uma tendência objetiva, real, concreta, da produção capitalista o crescimento da parte do capital destinada à aquisição de meios de produção em detrimento daquela dirigida à compra de força de trabalho. Tendência esta que, *en passant*, muito ao contrário de se configurar resultado da pura maldade do capitalista, advém do próprio aperfeiçoamento dos meios de transformação do mundo e de produção do mundo humano. Progressão esta que na forma capitalista assume um caráter terrivelmente contraditório, principalmente do ponto de vista do trabalho. Além disso, longe de supor a deliciosa, e falaciosa, ficção do pleno emprego, Marx adverte que “A demanda de trabalho não é idêntica ao crescimento do capital, a oferta de trabalho não é idêntica ao crescimento da classe trabalhadora, como se duas potências mutuamente independentes interagissem” (Marx, 1962, p. 669). Se as épocas de retração econômica são de especial penúria para os vendedores de força de trabalho, disso não resulta serem as de expansão momentos de glória e abundância. Pode-se ter muito desenvolvimento industrial e um alto nível de exclusão do mercado de trabalho. A exclusão, neste sentido, longe de ser uma anomalia política é uma variável econômica funcional necessária do sistema capitalista. Deste modo, “Toda a forma de movimento da indústria moderna decorre, portanto, da constante transformação de parte da população trabalhadora em braços desempregados ou semi-empregados” (Marx, 1962, p. 662).

No comum das vezes esta exclusão funcional é tratada como anomalia proveniente de uma disfunção dos mecanismos estatais, da caridade pública e da segurança social. Sendo assim, transforma-se um aspecto, sem dúvida, funesto para grande parte da população, que pertence ao quadro normal do capital em assunto político, em objeto de ações de compensação da “injustiça social”. Esta forma de entender (ou de desentender) a questão da exclusão social se arroga em novidade, em emergência da consciência cidadã frente aos dilemas do capitalismo globalizado, quando em verdade é bastante antiga. Num escrito bem anterior a *O capital*, e que não por acaso jamais aparece referido ou constando em obras escolhidas, Marx, em 1844, refuta a concepção segundo a qual o pauperismo, a condenação de massas inteiras de trabalhadores assalariados na indigência absoluta, seria ele mesmo um problema político. No caso em questão, discute e objeta a Arnold Ruge, um dos representantes deste tipo de posição à época, o qual afirmava ser a situação de penúria da classe trabalhadora alemã causada pela ausência completa de um Estado político autenticamente moderno, numa palavra, por ser a Alemanha um país apolítico.

Partindo dos pressupostos de seu oponente, a de que a miséria crescente seria um defeito político, Marx esgrime contra tal tese com o caso concreto do desenvolvimento capitalista inglês, em virtude deste ser ao mesmo tempo o país do capital e do Estado por excelência. O que evidencia é não somente a persistente existência do pauperismo em suas modalidades mais terríveis, mas, também, a resistência deste fenômeno social moderno frente às mais variadas medidas de cunho político-administrativo, no curso de séculos a fio, desde o reinado de Elizabeth. O final de todo o recurso às mais diversas formas de administração política da miséria foi a condenação das próprias medidas que visavam remediar o pauperismo, *à la* Malthus, como a fomentadora do pauperismo, uma vez que permitia a sobrevivência e a reprodução dos miseráveis. A estes foi dado enfim o veredicto de culpados por sua própria desdita. Deste modo,

essa administração desistiu de eliminar a fonte do pauperismo através de medidas positivas: ela se contenta em, todas as vezes que ele volta a borbulhar na superfície da vida oficial, lhe cavar um túmulo com a caridade policial. O Estado inglês, longe de superar as medidas administrativas – e de caridade, desceu muito aquém delas. Ele apenas administra o pauperismo que, por desespero, se deixa apanhar e prender (Marx, 1956, pp. 398-9).

Tal situação, de impotência do Estado frente às desigualdades e contradições sociais, não é uma característica da vida política e do Estado ingleses, mas de toda e qualquer forma de política e de Estado. Assevera Marx, ao examinar também o caso francês, a tentativa de curar a miséria para realizar a democracia que, “enfim, todos os Estados procuram as causas nas deficiências acidentais ou intencionais da administração, e por isso procuram os remédios de seus males nas regulamentações administrativas. Por quê?” (Marx, 1956, p. 401). A resposta a esta indagação aponta a um tempo para a profundidade da formulação marxiana quanto do próprio problema, indica o fato fundamental da determinação da vida política e do Estado pela forma da sociedade civil. Ou seja, para a determinação social de todas as formas políticas. O Estado é impotente na medida em que ele é o Estado da sociedade civil, da propriedade privada. Não pode, então, sob pena de sua própria morte laborar efetivamente para a superação de sua condição de existência, os antagonismos da sociedade civil. Dilaceramento social que o exige como modo de elaboração das contradições internas do sistema no nível abstrato e vazio das legislações, sob a forma de uma universalidade meramente formal, onde “todos são iguais perante as leis”. Neste sentido,

Ele [o Estado] está assentado sobre essa contradição entre vida pública e vida privada, sobre essa contradição entre os

interesses gerais e os interesses particulares. Portanto, a administração é obrigada a se limitar a uma atividade formal e negativa, porque precisamente onde começa a vida civil e seu trabalho termina seu poder. (...) Se o Estado moderno quisesse extinguir a impotência da sua administração ele teria que suprimir a vida privada atual. Se ele quisesse eliminar a vida privada, ele teria que se auto-suprimir porque, ele só existe em oposição a ela. Entretanto nenhum ser vivo acredita que as misérias de sua existência sejam inerentes ao seu princípio de vida, à essência de sua vida, mas sobretudo tem de crer que elas se originam nas circunstâncias exteriores a sua própria vida. O suicídio é contrário à natureza (Marx, 1956, p. 401).

No curso desta análise, que é ao mesmo tempo a das formas efetivas particulares e das determinações essenciais, e inerentemente limitadoras, da política e da atuação estatal, Marx arremata afirmando que:

o princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto quer dizer, portanto, quanto mais perfeito é o entendimento político, tanto mais ele acredita na onipotência da vontade, tanto mais incapaz é ele portanto, de descobrir a raiz dos males sociais (Marx, 1956, p. 402).

A construção é de uma clareza evidente, uma crítica acerba à crença na onipotência da vontade política. Vontade que tenta encerrar em si os conteúdos que não são oriundos dela, que a determinam e delimitam de fora, condicionam a esfera de atuação e o conjunto das possibilidades. Mas por se exercer como vontade, a energia política torna cegos todos aqueles a quem nela se arrimam como força motriz. Neste âmbito, a política é inerentemente voluntariosa, e por crer-se e ter-se como centro organizador e efetivador da realidade não é capaz de facultar uma visão de todas as determinações e implicações envolvidas e articuladas no interior das contradições sociais. Na melhor das hipóteses soçobra ao cabo na entoação do canto da ética e da misericórdia do coração, na pior delas, na pura aceitação do jogo das aparências e encenações típicas da vida política, encobrindo-as com o véu do *participacionismo* e da manipulação das intenções e energias sociais. Outro não é o estado de coisas das ações atuais que têm por objeto a exclusão. Ora convocando o “bom cristão” que há dentro de nós, ora transformando o próprio sujeito a quem se dá a caridade em fraudador em potencial, e isto com a geração das mais espúrias formas de burocracia, com todo o seu séquito de parasitas, dos administradores aos vigias do consumo alheio.

É importante ressaltar que os apontamentos críticos acima decantados não têm de modo algum como escopo a pura negação da existência da exclusão social. Muito ao contrário, o que mais se procurou foi exatamente determina-la em sua natureza própria de fenômeno histórico-social, em seu desenho moderno, na sociedade capitalista. Nada mais fizemos que senão delimitar as condições efetivas, concretas e historicamente postas, e socialmente necessárias à vigência de dadas formas de exclusão social. Além disso, é necessário referir que igualmente não se nega que, em situações bastante particulares, certas medidas ou programas possam ter alguma eficácia contra determinadas formas de exclusão que atingem parcelas específicas da população. Por exemplo, programas como os destinados à incorporação de portadores de deficiência em ramos bem definidos da atividade econômica pela via de incentivos estatais. No entanto, tais projetos e ações se dirigem à resolução de exclusão que alijam do mercado de trabalho um número muito reduzido de pessoas, se comparado às massas jogadas para fora da produção continuamente, e mesmo, requerem algum tipo denexo com as demandas e possibilidades do setor produtivo. O que, de certo modo, confirma nossas observações até aqui feitas. O cerne da exclusão social, em larga escala, reside no próprio núcleo essencial da sociabilidade capitalista, em suas relações de produção excludentes por definição. As quais somente podem ser contornadas ou ter seu conteúdo alienado atenuado em configurações históricas bem delimitadas, sem que, necessariamente, a articulação de suas principais determinações tenha sido destruída ou, ao menos, alterada.

Nesse sentido, ao indicar a raiz social, diga-se econômica, sem se cair na mera redução ao economicismo, o que intentamos afastar, isto sim, foram as fórmulas demasiadamente abstratas que a qualificam como puro choque cultural. No quadro definido por essas formulações, todo o problema se resume ao não acolhimento de uma diferença, “do outro”, tomado como pura alteridade dada, a recusa a aceitar a diversidade de formas e modos de vida. Ora, seria a vida delimitada e coagida por várias modalidades de miséria humana uma simples diferença cultural? Os excluídos o são excluídos, na medida em que perdem os meios efetivos de se construir humanamente, de se cultivarem. Por atrás da repetição monótona do respeito às “diferenças”, assim abstratamente tomadas, separadas da história e das relações sociais que as produziram, pode esconder-se um grave segredo. Ocultar-se-ia a aceitação tácita da separação entre um contingente cada vez maior de indivíduos lançados à mingua pelo desenvolvimento das formas capitalistas de produção e os meios de se cultivarem como seres humanos, produzidos numa longa e dolorosa história de humanização do homem.

História que não foi senão o decurso de construção de uma dada forma de universalidade, a qual, evidentemente, não esgota todas as possibilidades humanas, mas que se põe como um determinado patamar, uma plataforma a partir da qual seria possível uma progressão humana qualitativamente diversa e menos alienante. É exatamente a recusa desta universalidade possível, ainda que construída no interior da alienação, que caracteriza as posições multiculturalistas no que tange ao tema da exclusão social. Estas tornam as formas particulares em modos universais. Assim não existiria mais um gênero humano por via das diferenças, mas o gênero negro, branco, hispânico, asiático, feminino, masculino, homossexual, e assim ao infinito, quantas forem as formas de

particularidade histórico-social.

A recusa discursiva daquela universalidade humana posta em marcha no interior da história da propriedade privada pode ser entendida, e até compreendida, como a tentativa de se afastar de certa *ilusão real*, aquela de que o moderno mundo capitalista efetivamente realizou as melhores possibilidades humanas. Pois bem, se uma ilusão real não deixa de ser ilusória por ser real, o contrário também é verdadeiro. A ilusão, ou melhor, a aparência universal das relações capitalistas, é antes um problema de forma e de nível que uma falsificação deliberada dos poderosos, uma vez que estes mesmos são vítimas da aparência. Para tornar palpável, tomemos a mãe de todas as aparências do mundo moderno, a que coloca frente a frente capitalista e trabalhador assalariado, onde eles se encontram como iguais possuidores de mercadoria, que as trocam, o primeiro, dinheiro (ou meios de subsistência na forma de dinheiro), o segundo, força de trabalho. No entanto, uma vez decorrida a troca, ao segundo restam tão somente as condições de se manter como trabalhador assalariado. No que toca ao primeiro, possui ele agora o controle da força que conserva e produz valor, que gera riqueza, na forma de *plus* de onde retira, entre outros seu lucro. Da aparente igualdade inicial resulta a desigualdade final e irremediável, a insuperável diferença entre a manutenção de si como trabalhador e o controle sobre a produção da riqueza social. Esta emergência contraditória da desigualdade a partir da igualdade é coisa que os “advogados da lei” jamais entenderão. Neste sentido, não fazemos nosso o ponto de vista segundo o qual, frente à exclusão, em suas diversas formas, se resumem a repetir tediosamente que a constituição garante e exige que todos sejam tratados como iguais. Não fazendo sentido nenhuma medida de compensação, uma vez que as oportunidades são iguais para todos, por exemplo, num exame de admissão qualquer. As oportunidades são iguais, mas não as condições. Ao criticarmos as medidas políticas, tais como as cotas, por exemplo, o fazemos não por um apreço a preceitos constitucionais, mas pelo simples fato de serem elas inócuas frente aos problemas reais. De que adianta assegurar cotas se não se garante a real apropriação de conhecimentos antes e depois do ingresso na universidade? Corre-se o risco de produzir-se um conjunto de instituições de segunda categoria, sem a garantia efetiva de preparar competentemente os indivíduos à entrada na produção.

Ao contrário tanto do universalismo abstrato, bem como do discurso particularista, há que retomar o ponto de vista de uma universalidade humana possível. Os dois sofrem de vieses e vícios igualmente ponderosos. O primeiro se recusa a reconhecer a existência de contradições sociais reais, advindas, sobretudo, da assimetria entre quem produz e quem apropria a riqueza. Já o segundo, transforma desigualdades sociais historicamente produzidas em diferenças culturais, sancionando, contra sua intenção, o sistema de vida que produz a exclusão, Universalidade assentada não num princípio abstrato, numa natureza humana dada de uma vez, mas no ato fundamental de criação e reprodução da própria natureza humana. Temos aqui em mente evidentemente a atividade que transforma o mundo em mundo humano, através da qual os homens se apropriam, em duplo sentido, da materialidade e a ela dá forma humana: tomando-a como elemento de satisfação e sofisticação das suas necessidades, e, assim, tornando-a apropriada aos próprios homens. Na exata medida em que se põe em marcha o processo de autoprodução humana pelo trabalho, no curso do qual a atividade dos indivíduos se diversifica em modos e meios, em que cresce seu poder de aqueles se autodeterminarem, é que a exigência e a possibilidade de emancipação podem ser afirmadas. Neste sentido da alteração cabal da forma de vida dos homens e não o mero ponto de vista mesquinho, limitado e simplista de realizar “justiça social”. É exatamente da emancipação humana, posta como possibilidade pelo que Chasin denominava *lógica ônimoda do trabalho* é de que se trata, pois resgatar. Deste modo,

*a revolução* é passível de ser posta não pela perspectiva e dinâmica da pobreza, mas do prisma e da dinâmica (desenvolvimento das forças produtivas e da aspiração da autenticidade das individualidades) da universalização dos indivíduos, da emancipação humana [pois] Marx pode ter se enganado sobre a forma da revolução e a identificação de seu agente, mas acertou em cheio sobre seu objetivo fundamental – a emancipação humana (1999, pp. 69).

Frente à lógica inerentemente excludente do capital não se trata, portanto, de afirmar a precedência de uma aparente diferença cultural, de negros, mulheres, sem-terra ou de miseráveis. Antes, deve-se exigir, como passo necessário e transitório, ainda que insuficiente, a apropriação, por parte da massa de excluídos, de todo o patrimônio – técnico e humanístico – produzido historicamente e socialmente pela humanidade. Não que se vá com isso superar a exclusão, pois que o seu fundamento econômico-social continuará a vigorar, com a existência e funcionamento da ordem social capitalista. Mas ao menos, alcançar-se-á, no nível do exercício do saber e da atuação individuais uma dada percepção daqueles fundamentos, bem como se abrirá a possibilidade de uma integração positiva para os indivíduos excluídos. Integração positiva, mas não resolutiva em termos gerais, pois, não serão os assim incluídos que provavelmente poderão impelir as forças produtivas contra a funcionalidade excludente do sistema. Mas apenas certas parcelas da população para as quais a alienação de sua atividade, o controle exercido pelo capital sobre sua criatividade, tenha se tornado tão ou mais sufocante que a fome e miséria material. Não se trata, por conseguinte, de apostar na força social transformadora dos excluídos, pois, estes não a têm, mas de um resgate de humanidade, que passa pela incorporação daqueles nada tem ao nível da universalidade humana alcançado até o momento.

## *Referências bibliográficas*

- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. Santo André (SP): Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- \_\_\_\_\_. Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem* t. IV. Santo André (SP): Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- GENOVESE, E. *A economia política da escravidão*. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.
- LISSAGARAY, P. *História da Comuna de 1871*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MARX, K. *Das Kapital*. Marx-Engels Werke, Band 23, Dietz Verlag Berlin, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Kritische Randglossen zu dem Artikel, Der König von Preußen und die Sozialreform*. Von einem Preußen. Marx-Engels Werke, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1956.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969.