

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA

DESDOBRAMENTOS LÓGICO-HISTÓRICOS DA
ONTOLOGIA DO TRABALHO EM MARX

CAMPINAS, JULHO DE 1993

C158d

17713/BC

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA

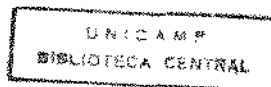
DESDOBRAMENTOS LOGICO-HISTORICOS DA
ONTOLOGIA DO TRABALHO EM MARX

*Este exemplar corre-
ponde ao original
da tese defendida
por Glaucia Angelica
Campregher em 10.08.93 e
orientada pelo Prof. Dr.
Mario Luiz Possas.*

maio 1994

GLAUCIA ANGELICA CAMPREGHER

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Instituto de Economia da Universi-
dade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Mario Luiz
Possas *OK*



*A Ruy Fausto e Paulo Eduardo Arantes:
por pura e profunda admiração.*

E ao Carlos: por muito mais.

S U M A R I O

	página
INTRODUÇÃO	1
CAPITULO I - DA ONTOLOGIA NEGATIVA OU DIALETICA.....	9
CAPITULO II - A ONTOLOGIA FUNDADA NO HOMEM X ONTOLOGIA FUNDADA NO TRABALHO.....	23
CAPITULO III - DA OBJETIVAÇÃO DO SUJEITO E DA SUBJETIVAÇÃO DO OBJETO PELA MEDIAÇÃO DO TRABALHO.....	44
CAPITULO IV - O TRABALHO ENQUANTO CONCEITO.....	74
CAPITULO V - DA POSIÇÃO DO TRABALHO ABSTRATO.....	90
1. Trabalho anterior à propriedade	91
2. Trabalho anterior à mercadoria	103
3. Trabalho anterior ao valor (ou da concreticidade do trabalho abstrato)	116
CAPITULO VI - ALIENAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO COMO DESDOBRAMENTOS DE UMA ONTOLOGIA DO TRABALHO:	139
APENDICE - TRABALHO, VALOR E PREÇO	196
BIBLIOGRAFIA.....	221

I N T R O D U Ç Ã O

Este estudo pretende ser uma aplicação do método dialético, como visto pelos fundadores do materialismo histórico (Marx e Engels), a um objeto, ou a uma problemática, também ela definida no interior do marxismo - qual seja, a da centralidade do trabalho enquanto conceito fundante das categorias explicativas das relações sociais de produção, particularmente sob as relações capitalistas de produção.

De fato, pretendemos provar esta *centralidade* com base no método dialético, recuperando lógica e historicamente a estrutura das idéias (e do próprio real) desenvolvidas por Marx acerca do capitalismo; e, contraditoriamente, denunciando essa mesma estrutura como motivadora de teses contrárias a essa nossa (em sentido não dialético, isto é, desfazendo a necessária unidade entre os contrários).

Esclarecemos portanto que não se trata de um trabalho sobre o método dialético. Ainda que os termos do discurso aqui utilizados pareçam nos remeter ao terreno que se convencionou "da filosofia", e ainda que possa tratar-se também de uma releitura dificilmente definível neste ou naquele espaço das ciências humanas na atualidade, afirmamos que essa dissertação, pelo seu objeto inclusive, se constitui numa tentativa de pensar o trabalho como fundamento de toda a economia real e científica.

O fato de que acabamos por entabular um diálogo privilegiado com um espectro de autores que transitam no espaço tradicionalmente reconhecido como "da filosofia" é, contudo, inquestionável, e merece desde já uma explicação. A verdade é que, da pesquisa que fizemos até

aqui da literatura marxista no âmbito dos domínios da história, da sociologia, e da economia, poucas foram as referências ao que chamamos de problematização do conceito de trabalho. Nos domínios acima referidos, frequentes são as leituras que, ou se restringem ao meramente descritivo (a partir do resgate da evolução histórico-factual do processo de trabalho vis-à-vis a evolução dos padrões técnico-produtivos e de controle e subordinação da classe trabalhadora), ou se restringem à assimilação acrítica dos desenvolvimentos de Marx em torno do papel do trabalho no processo de produção e valorização do capital, como se estes papéis mesmos não se transformassem historicamente e não fossem objeto de questionamento teórico por correntes científico-ideológicas que não deixam de ganhar expressão na modernidade (em particular o estruturalismo neo-ricardiano que pretende suprimir qualquer função para o "trabalho" na fundação lógico-categorial da economia política científica).

Diferentemente, no âmbito do "discurso filosófico" - e não apenas de extração imediatamente marxista (como em Lukács, Giannotti, Ruy Fausto ou Mészáros), mas inclusive de extração propriamente hegeliana (como em P.E. Arantes) - processa-se todo um movimento de resgate e aprofundamento **teórico-conceitual** da "categoria trabalho". E isto na medida mesma em que se descobre, nesta "categoria", a base lógico-material por excelência de sustentação das construções "sócio-lógico-históricas" não apenas marxista, mas também (e ainda que num sentido específico) hegeliana. Ora, se o que se busca é entender o papel e a pertinência **teórica** da teoria do valor-trabalho em Marx, não se poderia deixar de privilegiar estes interlocutores, em detrimento daqueles que fundam suas próprias leituras no "factual" ou na "tradição". O que se quer desta interlocução, contudo, não é o resgate dos "fundamentos filosóficos" da construção teórica marxiana. Antes, o que se busca resgatar são as bases teóricas que - mais do que

"permitem", "obrigam" - levam Marx a transitar do discurso filosófico para o discurso científico. E, em particular, que o conduzem não a um discurso científico indeterminado, mas o levam a eleger a **economia política** como a ciência basilar por excelência de todo o discurso teórico rigorosamente articulado em torno da sociedade e de seu movimento histórico.

Não é preciso dizer, para aqueles que conhecem a obra de Marx, que essa defesa da economia não se faz **contra** as demais disciplinas das ciências do homem. Apenas se pretende que, enquanto estudo das condições nas quais os homens produzem a sua vida material (entendendo-se por vida material tudo aquilo que assume forma objetiva pelo e para os homens), a economia - ou melhor, a crítica da economia política - se encontra numa posição hierarquicamente superior em relação às demais "ciências humanas". Essa posição hierárquica é ela mesma, contudo, transitória, uma vez que cabe à própria economia política (auto)crítica anunciar a sua superação pela Ciência da História.

Posto isto, é importante salientar o quadro de restrições e recortes no objeto que permitiram a viabilização dessa pesquisa, a partir de um tema de difícil aprofundamento. Nesse sentido, passamos a apresentar os pontos básicos que, entendemos, devam ser enfrentados e que se refletirão no ordenamento dos próprios capítulos da dissertação.

Assim é que, na dissertação, buscaremos explicitar e determinar a leitura que pretende ser o trabalho o ponto de partida ontológico da investigação marxiana. O que significa **provar** ser o trabalho o fundamento lógico da teoria do valor e da sociabilidade humana em geral. Essa "prova" tem, por sua vez, três momentos básicos. Um primeiro (pertinente aos três primeiros capítulos), em que procuraremos demonstrar o caráter ontológico do trabalho em

contraposição a outras leituras que, no interior mesmo da perspectiva marxista, se contrapõem à nossa própria (seja por se mostrarem contrárias a qualquer ontologia, seja por defenderem uma ontologia naturalista ou humanista, seja, simplesmente, por ignorarem o papel e a pertinência mesma da referida discussão). Um segundo momento, no qual damos o passo final para a realização da nossa "experiência ontologizante"¹. Esta consiste em *provar*, ou *demonstrar* o trabalho enquanto primeiro (e último - enquanto conceito -, que circunscreve a essência, que faz a síntese das múltiplas determinações), anterior à lógica de derivação das categorias necessárias ao entendimento do capitalismo, anterior mesmo às gerais determinações que põem a lógica (vale dizer, que configuram a razão de ser) deste modo de produção. Tais desenvolvimentos correspondem aos capítulos quarto e quinto da dissertação. Finalmente, o capítulo sexto e último - quase uma conclusão aberta - deverá explorar a alienação e a socialização como desdobramentos necessários dessa leitura ontológica do trabalho.

O trabalho enquanto **primeiro**, nos três primeiros capítulos, corresponde ao que é *ontológico* no sentido evidenciado por Lukács, como aquilo que é "um enunciado direto sobre um certo tipo de ser"². Ou dito de modo mais completo,

"E preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais, etc., inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar. Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. E algo semelhante a tese central de todo materialismo, segundo o qual o ser tem prioridade ontológica com relação a consciência"³.

1 Como diria Bachelard em BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

2 LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p.11.

3 Idem, p.40.

O tratamento do trabalho enquanto relação social primeira inclui a necessidade de uma reflexão bastante acurada do último Lukács (frequentemente contrapondo-o a Althusser); além dos trabalhos, muito importantes aqui entre nós, de José Arthur Giannotti (acerca das origens da dialética do trabalho), de Ruy Fausto e de Paulo Eduardo Arantes (que trabalham na perspectiva de um aprofundamento das problemáticas ligadas à dialética, entre as quais visualizamos a questão do trabalho).

Do capítulo quarto em diante, procuraremos mostrar que existe uma hierarquia entre as categorias do pensamento - que correspondem às categorias do real -, de tal modo que o trabalho enquanto conceito é superior ao valor enquanto categoria, ou à própria mercadoria e ao dinheiro. Apenas em relação ao capital não se trata de uma relação de hierarquia, uma vez que este é definido como conceito oposto àquele. Nesse momento é que acentuamos - na prática teórica de Marx - o uso da dialética hegeliana na construção mesma do processo de abstração (que envolve a apreensão e exposição do objeto); ainda que, em Marx (diferentemente de Hegel), a cadeia das determinações das categorias, o descobrimento (ou desencobrimento) da essência e a construção do conceito, sejam **desdobramentos** do real ou "o concreto pensado".

Junto à produção do trabalho como conceito, está a procura da essência do ser (do homem) através das determinações que o fazem ser, na "sua realidade, o conjunto das relações sociais"⁴, de forma a descaracterizar uma "ontologia do homem" ou "uma natureza humana" em favor de uma **ontologia do trabalho**. Dessa forma, junto à produção do conceito de trabalho, acompanharemos a produção do próprio homem por meio do trabalho.

4 MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Ciências Humanas, 1982, p. 13.

Vai nesse sentido a nossa própria leitura de um debate clássico. Não são poucos os que, ainda hoje, vêem os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* destoando do restante do legado marxiano, de modo a caracterizar mais uma ruptura entre o "jovem" e o "velho" Marx, do que a continuidade e maturação de uma reflexão. Temos a preocupação de retomar os *Manuscritos* do modo mais objetivo possível - mostrando as mediações mais que necessárias para o entendimento, sem traumas, da obra de maturidade.

Assim, vemos nas análises sobre o objeto do trabalho (a carência objetivada na relação), o instrumento de trabalho (a técnica objetivada na coisa), o agente social (o trabalho objetivado no homem) os elementos necessários à concepção da análise materialista da história. E se todas essas relações acima são históricas em sentido dialético (ou seja, habita nelas a tensão, pois não se trata de um tempo histórico homogêneo e vazio que permite a reconciliação dos contrários na sucessão, mas de um tempo-lugar onde explodem as contradições⁵), então o método dialético e o materialismo histórico (tomados em sua "maturidade" em *O Capital*) são desdobramentos do trabalho enquanto princípio ontológico. Ainda que para chegar a este, ambos apareçam como fundamentos mais que como desdobramentos⁶.

A partir daí só nos resta passar a analisar o movimento específico da posição histórica do trabalho. Tal movimento já foi de certo modo antecipado anteriormente, uma vez que para nós o caráter

5 Vamos nos aprofundar nas questões relativas à história no capítulo terceiro desta dissertação. Mas vale a pena esclarecermos desde já que, acima, parafraseamos Bento Prado Jr., na excelente Introdução que faz a *Hegel: a ordem do tempo*, obra de P.E. Arantes que nos servirá de apoio subsequentemente ao adentrarmos o referido tema.

6 No mais, todo o exercício dessa "experiência ontologizante" é objeto, não só dessa capítulo, mas do conjunto desta dissertação.

ontológico do trabalho não lhe serve de passaporte para a a-historicidade, mas justamente o contrário. Tendo chegado à posição histórica do trabalho, chegamos à posição do próprio conceito, onde "o argumento ontológico se confunde com o movimento que lhe serve de base, a inclusão da posição no conceito", ou de outro modo, "o conjunto das determinações não esgota o conceito. Mesmo plenamente determinado, o conceito não é ele próprio se não for posto"⁷.

Nesse sentido, a posição do trabalho abstrato de forma concreta e objetiva no capitalismo (e não na economia mercantil simples, como em *O Capital*) marca a posição definitiva do conceito de trabalho, e merece atenção especial. O desenvolvimento desta reflexão, no capítulo quinto, comportará três momentos - ordenados sob a forma de três seções - , onde a anterioridade do trabalho será referida à **propriedade**, à **mercadoria** e ao **valor**.

Ora, a idéia de que há uma precedência do **conceito de trabalho** sobre a **categoria valor** implica, necessariamente, a concepção de que há uma precedência do **conteúdo** do valor sobre sua **forma**, o valor-de-troca. A apresentação dos fundamentos desta hierarquia - assim como de seus desdobramentos para o "enfrentamento" da polêmica relação entre valores

7 FAUSTO, R. *Marx - lógica e política (tomo I)*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 106. Na sequência da passagem acima, Fausto nos diz ainda: "Vê-se aí em que sentido a dialética reabilita o argumento ontológico, e em particular em que sentido a dialética materialista o reabilita. Sabe-se que Hegel fez a crítica da crítica kantiana do argumento ontológico. Esta crítica hegeliana que precisamente se referia ao problema da relação determinação/posição se fazia entretanto no interior de um universo que se poderia chamar de idealista. Isto é, se Hegel pensa a posição como fazendo parte da essência do conceito, se poderia dizer que ele faz com que se esvaia por esse movimento mesmo a diferença entre sujeito e objeto. De um ponto de vista materialista, o argumento ontológico (ou antes, o movimento que lhe serve de base, a inclusão da posição no conceito) forma um outro sentido. A passagem da essência à existência não faz desaparecer a diferença entre sujeito e objeto." (Idem, pp. 106 e 107).

e preços na obra marxiana - será tratada num apêndice ao quinto capítulo da dissertação.

Finalmente, no sexto capítulo procuraremos demonstrar como o conjunto dos nossos desenvolvimentos abre espaço para toda uma releitura das categorias de "alienação" e "socialização" em Marx. No que diz respeito à alienação, procuraremos mostrar - de forma breve e meramente indicativa - como seu processo de desenvolvimento pode ser lido enquanto processo correlato ao processo de abstração do trabalho. Vista sob esta perspectiva, fica claro que a alienação não comporta apenas um momento **negativo** - como *alienação da consciência*, como *desconhecimento* (agravado no e pelo capitalismo, por conta do fetichismo da mercadoria e do capital), e que enquanto negatividade deve ser superada juntamente com a abolição da sociedade de classes. A alienação comporta, em Marx, uma dimensão **positiva** (não meramente abstrata, mas *objetiva*), ligada a exteriorização e ao reconhecimento desta enquanto apropriação também *objetiva* (de objetos) dos produtos do trabalho humano.

Por outro lado, pretendemos apontar ainda a possibilidade de se ler o processo de socialização como derivação mesma das potencialidades da historicidade, e como desdobramento da ontologia do trabalho. Desse modo, a problemática da crescente socialização pode ser lida de uma forma especificamente marxista, em que, se não deixa de incorporar uma dimensão de "progresso na história" (se contrapondo assim ao relativismo e ao voluntarismo vulgares), se coloca em uma perspectiva basicamente distinta da leitura idealista (não só) hegeliana, cuja idéia de progresso traz consigo a idéia de um retorno à essência, ao absoluto, o que acaba por imprimir um fim à história, ou a confiná-la no interior de um sistema filosófico.

CAPITULO I - DA ONTOLOGIA NEGATIVA OU DIALETICA

Ao introduzirmos nossos estudos acerca da ontologia do trabalho (e de seus desdobramentos) em Marx, faz-se necessário, antes de mais nada, que explicitemos nossa própria interpretação do termo "ontológico". Em total consonância com toda a filosofia até aqui (inclusive a da dialética hegeliana), entendemos "ontológico" como tendo um significado marcado fundamentalmente pelo que chamamos de **anterioridade**.

Contudo, é preciso que se entenda que tanto a precedência do ser, quanto a do pensamento sobre o ser, ganham novo significado no interior da dialética materialista. Senão vejamos.

Refere-se à ontologia "tudo aquilo que diz respeito ao ser", e nesse sentido ela se coloca tão abrangente e extensiva quanto seu próprio objeto. Daí a cair na máxima transcendência (e indeterminação) é um passo. Diríamos tratar-se aí de uma ontologia negativa, próxima, ao mesmo tempo, de *tudo e nada*. Não será à toa que, durante muito tempo, a ontologia (e a metafísica) cumprirá o papel de fundamentação lógica maior da mística e da teologia em geral.

Só a partir de Descartes, e mais precisamente a partir das exigências postas pela modernidade (que centrava o pensamento no homem), é que se tem a preocupação de afastar a dúvida das bases de todo o raciocínio, que deve primar pelo que é "claro e distinto", em detrimento do que é metafísico e obscuro. No cogito cartesiano o que mais *diz*

respeito ao ser é o pensar. Se tal movimento avança em relação às ontologias pregressas - cujo objeto, sendo tudo aquilo que existe sob todas as formas, remete a Deus, o ser supremo -, por outro lado, tornamo-nos, desde então, presos a uma ontologia rigorosamente idealista.

Entendendo por ontologia, então, esse exercício de "fundação primeira", é preciso ressaltar que o raciocínio dialético se opõe a um certo tipo de fundação, qual seja aquela que se quer absoluta, e que pretende garantir, com isso, para o discurso científico, o máximo de rigor e clareza. Esse tipo de fundação é falso e cai - da máxima positividade pretendida - na máxima negatividade⁸.

Contra "toda" idéia de fundação, entretanto, voltou-se o materialismo vulgar empirista. Contra a fundação transcendental, o que se coloca então é uma não-fundação também transcendental. Nada - nunca - se pode dizer acerca das causas últimas ou das fundações primeiras dos processos observados. E, assim, se perde, junto com a fundação negativa (metafísica no mau sentido), toda a formulação teórica prévia à observação empírica.

Ora, do ponto de vista dialético não há que se temer a contradição; no caso, a dificuldade da fundação. Para os temerosos - que, racionalistas ou empiristas, se agrupam como contrários idênticos no interior da lógica do entendimento -, ou se funda aprioristicamente

8 Ou, como resume Fausto: "... esta operação que, segundo o ideal cartesiano, deveria assegurar ao discurso um máximo de rigor e clareza, se revela como conduzindo, na realidade, ao resultado contrário; longe de ser uma garantia do rigor do discurso, a fundação o 'dissolve' enquanto discurso rigoroso". FAUSTO, R. Op. cit., p. 34. As páginas seguintes, Ruy Fausto discute o fato de que, na busca de clareza e precisão, a "fundação primeira" acaba por postular aprioristicamente uma "natureza humana", recaindo no que o autor chama de antropologismo e/ou humanismo.

(pondo-se "de lado" o mundo), ou se recusa qualquer fundação (pondo-se "de lado" a razão). Diferentemente,

"... para a dialética, só há verdadeira apropriação teórica do mundo se 'suprimirmos' o tempo vivido por meio de uma fundação teórica (por um discurso do conceito que é 'anterior' ... ao discurso da consciência histórica); mas uma tal fundação - a única que é compatível com o tempo de uma 'pré-história' - sendo interior ao universo dos 'predicados', nada tem a ver, nem quanto à forma nem quanto ao conteúdo, com uma fundação transcendental."⁹

Assim, a ontologia que nos guiará pelos caminhos dos desdobramentos lógico-históricos é, ela mesma (e não poderia deixar de sê-lo), lógico-histórica. Ou seja, fundação aqui não é a precisão, com certeza absoluta, do que seja o "ser originário", a "substância das substâncias", mas a localização, com certeza relativa, de um princípio conceitual no interior de uma **lógica** e de uma **história**.

E não é por ser conceitual que essa ontologia recairá na metafísica: uma vez que as determinações do conceito descobertas por meio da elaboração teórica não são responsáveis pela sua existência mesma, ou por sua razão de ser, seu *status* ontológico. Afinal, como nos lembra Ruy Fausto, "o conjunto das determinações não esgota o conceito. Mesmo plenamente determinado, o conceito não é ele próprio se não for posto"¹⁰. Só o processo histórico real é responsável pela existência concreta do conceito. E, de outro modo, só a dialética materialista e histórica tem a pretensão de compreendê-lo assim - sem operar uma divisão entre constituição do objeto (história) e compreensão do processo (lógica).

9 FAUSTO, R. Op. cit. p.35.

10 Idem, p. 106.

Ora, estes desenvolvimentos de Fausto - que estão no centro mesmo de nossa concepção do caráter ontológico do trabalho - não são, nem triviais, nem consensuais, no interior do conjunto de intérpretes e seguidores de Marx que buscam refletir sobre os fundamentos genéticos e metodológicos de seu sistema. Na verdade, o que nucleia mesmo a polêmica em torno da posição do conceito são as distintas leituras em torno do "lógico" e do "histórico" na obra de Marx, ou, dito de outra forma, em torno do descobrimento das determinações (a derivação das categorias a nível lógico) e sua concretização histórica. Tendo em vista que nós mesmos nos posicionamos claramente no interior de uma certa interpretação, e que esta filiação permeia o conjunto dos desenvolvimentos desta dissertação, vale a pena que nos detenhamos brevemente, neste primeiro capítulo, nos termos deste embate.

No Brasil, Giannotti é o mais expressivo intérprete marxista que enfrenta a leitura de Fausto em torno da questão que estamos chamando aqui de "posição do conceito". No debate, Giannotti caracteriza de "elucubrações lógicas" os desenvolvimentos do primeiro em torno da "posição" e "fundação", como sendo frutos de um exercício equivocado - baseado nos juízos de reflexão - que, justamente, tendem a conduzir Aquilo que se quer superar: a clássica teoria da representação¹¹. Na realidade, o núcleo da divergência recai na significação do que seja raciocínio dialético. Para Giannotti

"não tem cabimento, como quer Ruy Fausto, que a contradição não apareça na sua plenitude desde o início do processo do capital, vale dizer, da constituição da mercadoria".¹²

11 GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985. Ver particularmente o prefácio à 2ª edição.

12 GIANNOTTI, J.A. Op. cit. (em particular o Prefácio).

Para nós tem muito cabimento, uma vez que a própria constituição da mercadoria se dá numa temporalidade (e remete a uma logicidade) distinta da do capital. De certo modo, o início do processo do capital é, como voltaremos, o apogeu - e a retirada de cena, como categoria dominante - da mercadoria. As contradições que marcam o capital não são as mesmas que marcam a mercadoria, ainda que tenham um "parentesco" com estas (é o caso, por exemplo, da possibilidade das crises baseada no distanciamento temporal entre compra e venda na economia mercantil simples).

A contradição não é ela mesma vazia de determinações. Uma contradição qualquer, que já exista em sua plenitude no início de um processo, deve dar origem a uma outra contradição que, por sua vez, não será plena já de saída. Essa outra não é uma outra qualquer; pelo contrário, é determinada pela contradição anterior, ou pelas razões de ser desta. Ao contrário de Giannotti - que, na sequência da frase acima, diz: "somente depois surge a contradição entre capital e trabalho"-, acreditamos que esta já exista em germe nas várias formas de propriedade privada anteriores ao capitalismo. Mas sem dúvida não se trata de modo algum da contradição que está presente nas sociedades capitalistas. Assim como acreditamos haver mudanças de forma (que evidenciam, é claro, mudanças de conteúdo) dessa mesma contradição nos diferentes momentos por que passou, e passa, o próprio capitalismo.

Recuperar as determinações das contradições não é uma questão nem meramente lógica, nem meramente histórica, como quer Giannotti:

"... O que meus críticos pretendem é que desenvolva todas as possibilidades inscritas nessas contradições ... Querem que chegue por "via dedutiva" até o ponto, por exemplo, em que as relações de produção entrem em contradição com o desenvolvimento das forças produtivas. Esta, porém, é uma questão *histórica e não lógica*, e não me proponho a escrever a história do capitalismo mas tão-só analisar seu movimento categorial. Por certo, a passagem duma

categoria para outra guarda memória histórica, o que não implica a análise histórica do processo".¹³

Ora, não se sustenta, no interior da dialética, um desenvolvimento das contradições por via dedutiva. Isso equivaleria de fato a uma positivização da própria leitura histórica (algo semelhante por exemplo à leitura de Comte sobre as fases teológica, metafísica e positiva da história da humanidade¹⁴), ou a um "logicismo", como coloca bem Giannotti. Mas não é isso que pretendem os muitos críticos a que se refere Giannotti (com os quais nos identificamos). Nem pretendem, muito menos, que o autor nos conte a história do capitalismo. Apenas o que se argumenta é a impossibilidade de se "tão-só analisar o movimento das categorias" sem que se caia numa espécie de estática comparativa, ou num etapismo, tipicamente estruturalista. De nada adianta Giannotti saber que a "passagem duma categoria a outra guarda memória histórica", se ele não se utiliza dessa "memória" de forma a, com ela, enriquecer (ou melhor, determinar), o conteúdo lógico das contradições que guiam os processos.

Também seria correto, além da análise lógica, se fazer uma análise histórica do processo, ou em resumo uma análise lógico-histórica.

Talvez a fonte dessa dissociação entre a construção e a recuperação histórica deva-se a interpretações errôneas de certas passagens da "Introdução" do *Para a Crítica da Economia Política* que, de fato, se "deixam ler" como se expressassem defesas de um logicismo a-histórico. E neste texto, por exemplo, que Marx afirma que

¹³ Idem, pp. 4 e 5.

¹⁴ Ver o primeiro capítulo de COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural 1983.

"Seria, pois, impraticável e errôneo colocar as categorias económicas na ordem segundo a qual tiveram historicamente uma ação determinante".¹⁵

O que se deve entender, contudo, é que o "historicamente" a que Marx se refere aqui diz respeito a uma leitura histórica não materialista, meramente cronológica, incapaz de problematizar dialeticamente (sem sair do concreto, do real) a significação de uma "ação determinante". No mesmo sentido, quando Marx diz:

"A ordem em que se sucedem [as categorias económicas] se acha determinada, ao contrário, pelo relacionamento que têm umas com as outras na sociedade burguesa moderna, e que é precisamente o inverso de que parece ser uma relação natural, ou do que corresponde à série do desenvolvimento histórico"¹⁶,

ele não está pretendendo fazer uma defesa do idealismo pré-hegeliano, para o qual o "relacionamento" entre as categorias é construído com base numa lógica exterior, estranha ao movimento histórico concreto. Para Marx a ordem das categorias é definida materialmente, pela hierarquia das mesmas no interior da sociedade burguesa moderna. Mas isto não significa que se devesse iniciar pelo "dominante" nesta sociedade (vale dizer, diretamente pelo capital); e sim que se deve iniciar pela categoria mais simples *cujá generalização e desenvolvimento contraditório no tempo* deu origem às categorias dominantes. O que se enfrenta, desta perspectiva, é ("tão somente") a vã tentativa de resgatar o sentido e a hierarquia interna da sociedade contemporânea a partir da história cronológica (factual) da mesma; até porque partimos daquilo que esta chegou a ser, em direção à sua gênese (e não o contrário). E Marx deixa isto ainda mais claro quando diz:

15 MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política* ("Introdução"), São Paulo: Abril Cultural, 1982, p.19.

16 Idem, ibidem.

"NÃO se trata de relação que as relações económicas assumem historicamente na sucessão das diferentes formas da sociedade. Muito menos sua ordem de sucessão "na idéia" (Proudhon) (representação nebulosa do movimento histórico). Trata-se da sua hierarquia no interior da moderna sociedade burguesa".¹⁷

Que se entenda bem, portanto: o entendimento da hierarquia das categorias no interior da sociedade burguesa não provém de um exercício do pensamento, tanto quanto não provém do mero acompanhamento dos fatos. O que hierarquiza as categorias - o *real*, a sociedade burguesa na sua *forma mais desenvolvida* - implica o reconhecimento de determinações que se encontram "em processo". Vale dizer: não se parte apenas "do fim", do "que deu" (os positivistas partem frequentemente disso, uma vez que não se pode "especular" sobre as causas primeiras ou sobre os "fins" dos fenómenos¹⁸). Parte-se do "*por que é que deu nisso*", das determinações (que se refletem no relacionamento das categorias entre si) da sociedade fruto desse processo. Ou, como já dissemos em outra oportunidade, parte-se da *forma de trabalho que permite uma generalização das trocas* e que, assim, cria o produtor independente, agente responsável pela universalização e problematização dessa mesma mercantilização até atingir o próprio trabalho. Parte-se do *processo*, e o processo só não é enxergado quando se cai no logicismo (que, ao final, acaba por criar um "processo" artificial, falso) ou no historicismo (que, sem um quadro de hipóteses ou de interpretação teórica que viabilize efetivamente uma leitura, uma compreensão possível, da história, não faz história de fato).

17 Idem, ibidem.

18 Ver, por exemplo, os dois primeiros capítulos de PARETO, V. *Manual de Economia Política* São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Economistas).

A confirmação de que a história é um devir (de algo) e não uma sucessão (de fatos) só pode se dar no bojo de uma lógica dialética. Mas, até aí vai o próprio Hegel. Marx vai além: recupera a mera sucessão como importante no estudo das determinações; o devir por sua vez não é um devir abstrato, de conceitos, em grande parte "ideais". Trata-se, pelo que Marx chamou acima, do relacionamento das categorias entre si. Mas, as categorias outras coisas não são que as formas concretas das relações sociais entre os homens (que se colocam, dessa forma, como sujeito e objeto da história).

Como se sabe, Ruy Fausto vai interpretar esse movimento teórico marxiano como uma aplicação dos juízos de reflexão em Hegel, como movimento de "posição". De fato, nos extremos da razão que pensa um processo, há um sujeito e um objeto, incluído no predicado, posto pelo sujeito que, se não é pleno desde o início, vai sendo constituído ao longo do processo, *a partir da globalização de seus predicados*. Não se trata pois da repetição pura e simples do raciocínio hegeliano acerca dos juízos de reflexão, mas de pensar, através destes inclusive, a problemática tipicamente marxiana da produção (que é processo) material da vida dos homens.

Diferentemente, Giannotti critica a cisão entre sujeito e objeto que haveria sido perpretada por Fausto. No entanto, é ele, Giannotti, quem age dessa forma, ao propor uma razão que pense o "incondicionado", ou o "reflexionante em si"¹⁹. Assim é que, ainda no Prefácio a *Origens da Dialética do Trabalho*, o autor sugere que Ruy Fausto cai no jogo do sujeito e objeto nos seguintes termos:

19 Como diz o autor: "Interpretar tudo isso como juízo não é cair na teoria clássica da representação? ... Daí minha insistência, não nos juízos de reflexão, mas em objetos reflexionantes". GIANNOTTI, Op. cit., p. VI.

"...a separação entre fundamento e aparência, que o hegelianismo tentou superar, é, entretanto, renovada por aqueles que, pretendendo inverter a dialética especulativa, caem no jogo do Sujeito e do Predicado. Com efeito, ao afirmar que aquele se converte neste, sem previamente analisar a objetividade de ambos, o processo de fundamentação que os identifica num todo, estão eles, primeiro isolando o Sujeito e o Predicado, para, em seguida, simplesmente dizer que um vira o outro. Aqueles que me acusam, portanto, de ter caído na dialética do entendimento, sustentam uma idéia entendida da razão, porquanto esta não é tomada como *ratio* e medida, mas simplesmente como movimento de ir da condição ao condicionante. Por que não ir logo até ao incondicionado?"²⁰

Uma análise prévia, que signifique atentar para "o processo de fundamentação", tornaria, para nós, evidente o processo de condicionamento que estabelece, no interior de uma formação sócio-histórica específica, quem é o condicionante, e quem é o condicionado. Logo, não estaríamos isolando a *princípio* sujeito e predicado. Separá-los e juntá-los decorreria da análise do processo de fundamentação. Mas sequer trata-se de pura separação e junção de "objetos reflexionantes" em si mesmos. Ao contrário há trânsito, passagem de um no outro justamente por ser difícil o entendimento de um sem o outro²¹.

20 Idem, p.III. Para que não reste nenhuma dúvida da direção das críticas reproduzidas acima, na sequência imediata, Giannotti dirá: "Este desprezo pelas questões lógicas marca o labiríntico livro de Ruy Fausto, *Marx, Lógica e Política*. Idem, *ibidem*."

21 A recusa de Giannotti não é a recusa apenas dos juízos de reflexão, mas dos raciocínios processuais que apontem para uma história maior. O autor - que, nesta questão, acaba por se revelar essencialmente estruturalista - pensa o processo sim, mas no interior de uma mônada fechada. O que o incomoda no raciocínio da "posição" é a idéia de fundação que este permite (e que já analisamos atrás). Recusando a idéia de uma fundação primeira, pensa estar recusando também a idéia de uma história fechada. Mas, no fundo, recusa-se a uma ciência da história, caindo vítima do relativismo do entendimento. Ou não é isto que Giannotti revela ao dizer: "Entendo que, se a essência do homem é o conjunto das relações sociais, esta se **igual**a a esse conjunto cujo padrão é um modo de produção determinado. Já que existem múltiplos modos de produção, a essência humana ... [passa a] se converter numa família de modos de produção. Com isso vai por água abaixo a idéia duma antropologia fundante, inclusive a própria idéia de fundação". (Idem, *ibidem*). Ver também o final do sétimo Item ("A Lógica Subjetiva") do capítulo III, onde o autor imputa a Marx um subjetivismo, e um simplismo histórico, que - presentes em de muitos dos seus intérpretes - não são pertinentes a esse autor.

Em resumo, a defesa que fazemos aqui da idéia de *posição* (e também da idéia de *fundação*) baseia-se na crença de que esta resgata, acima de tudo, o entendimento verdadeiramente dialético - ou marcadamente processual - da dialética materialista. Por sua vez, só o caráter processual vincula raciocínio lógico e histórico. Só é possível entendermos por exemplo a colocação dos fundadores do materialismo histórico na *Ideologia Alemã*, de que os homens fazem a história mas não em condições por eles mesmos colocadas, a partir dos juízos de reflexão como são explorados por Ruy Fausto. Ou seja, os homens que fazem a história nessas circunstâncias, são e não são sujeitos da história. Só enquanto escravos, senhores, servos, cidadãos, operários, capitalistas, etc., esses homens fazem a história. Só enquanto tais, eles próprios são homens. O homem é o conjunto de todas essas formas de ser do homem, por isso ele é o "conjunto das relações sociais". Mas isso equivale à sua existência pré-histórica²². Quando o sujeito não precisar mais se dizer nos seus predicados, ocorrerá o oposto: todos os seus predicados serão ditos no homem; que se apropriará, dessa forma, efetivamente, de seu passado histórico, uma vez que deverá se apropriar dos resultados materiais deste. Assim sendo, este homem sobre-determinado será sujeito (e não mais estará sujeito) das circunstâncias nas quais faz a história.

O resultado do raciocínio da posição - onde o sujeito que não existe plenamente ainda, existe já no seu predicado²³ - é aplicável a uma série de outros elementos da análise marxiana, como a riqueza, a

22 Essa passagem da pré-história à história configura uma operação distinta de uma mera soma de números "puros" ou "adimensionais" (como se derivaria da interpretação dada por Giannotti). Pelo contrário, essa "evolução" envolve uma operação com variáveis determinadas, definidas, dimensionadas, portadoras - como os vetores - de um certo sentido e direção.

23 Ou seja, passa nele algumas das determinações que, posteriormente universalizadas e englobadas a outras ao longo de sua história (ou pré-história), o farão efetivamente sujeito, e efetivamente homem.

propriedade, o valor, a liberdade, etc.²⁴ E isto na medida mesma em que, em Marx, todos estes elementos são, fundamentalmente, *relações* e/ou

processos.

Nesse sentido, a defesa da tese – que orienta este nosso trabalho – do caráter ontológico do trabalho (em relação ao conjunto de categorias das quais Marx deriva o processo de constituição e as leis internas de movimento do capital) equivale à defesa do caráter marcadamente processual da dialética materialista. O próprio trabalho é visto, desse modo, como um processo de trabalho, dentro e ao longo dos vários modos de produção. Os momentos desse processo (a sua história) são decorrentes das relações contraditórias postas desde o princípio pelo trabalho. Este é, ao mesmo tempo, a determinação fundamental que exerce a mudança, e o resultado objetivo da mudança, registrado na alteração de sua forma. O trabalho sintetiza desse modo o que Ruy Fausto chama de “movimento-sujeito” onde a *relação* é primeira em relação a seus termos.

“A noção de “relação” remete, aqui, à noção de “processo”. É nesse sentido e não no sentido vulgar que, para Marx, o *Capital* não é uma relação simples mas uma relação complexa [em si mesma não estável, mas contraditória]. Mas é o caráter de processo, ou mais exatamente, de processo-sujeito, que assegura a anterioridade da relação sobre os termos.”²⁵

O mesmo se dá em relação ao trabalho, ele mesmo é processo, e “coisa-movimento”. Sendo assim, é anterior a todos os termos e formas,

24 Ver a esse respeito todo o livro de Ruy Fausto, particularmente o capítulo I, Fausto, R. Op.cit.

25 Idem p. 72. Tal observação se dá no bojo de um comentário à seguinte citação de Marx (acerca da proximidade entre *relação* e *processo*), que diz tudo por si só: “se dissermos que o capital é valor de troca que produz um lucro, ou pelo menos, que é utilizado com vistas à produção de lucro, o capital já é pressuposto à sua própria exploração, pois o lucro é relação determinada do capital a si mesmo. O capital não é nenhum *relação* ... *simples*, mas um *processo*, em cujos diferentes momentos ele é sempre capital”. Apud Fausto, R. Idem, *ibidem*.

dos quais ele é o sujeito, a explicação. Ser sujeito é, nesse sentido, um estado no qual a coisa (movimento) *domina* o processo. Desse modo, a mercadoria tem o seu momento de sujeito e por isso o processo amadurece em direção ao valor, que no seu momento de sujeito leva o processo ao capital, o qual é, no momento em que vivemos, o sujeito maior de todos os processos. Sem dúvida, é essa a essência do recado de Marx, de que o maior problema do capital é o próprio capital. Ou seja, *sujeito*, ele é problema. Subordinado, apropriado, dirigido, *sujeitado* àqueles que o criaram, o *capital* não é problema, é solução. E fruto do trabalho social a serviço da sociedade inteira e não de um classe que sustenta no capital-coisa a relação-capital, processo de autovalorização, de acumulação, baseado na antítese da riqueza que o trabalho como sujeito sustenta.

O trabalho por outro lado é substância que não chegou a ser sujeito ainda, muito embora exista como sujeito do processo histórico-social como um todo. Mesmo sendo a relação de trabalho a fundamentação determinante das sociedades gentílicas, das nações organizadas, das economias mercantis e dos Estados Modernos, ela nunca foi reconhecida, fora do marxismo, como o sujeito (tanto a nível da idéia quanto ao nível do empírico) da história. O capitalismo, com sua ascensão fundada na apropriação material da relação-trabalho, permite, contraditoriamente, a possibilidade do trabalho vir a ser reconhecido como sujeito maior de todo o processo histórico. Contraditoriamente porque, como resultado dessa materialização da relação, o capital mistifica e esconde (até por deixar aparecer) a sua própria constituição histórica a partir do trabalho. A história do capital se verdadeiramente contada, não é apenas a história da acumulação primitiva, ou da revolução industrial, etc., como querem algumas leituras materialistas vulgares, mas é a história de um estágio do preenchimento progressivo do conceito de trabalho, como conceito ontológico, do maior entre todos os sujeitos. Estágio esse

absolutamente importante, por significar a possibilidade de transição efetiva da pré-história à história do homem (o ser-sujeito e objeto da relação-trabalho).

O que permite e orienta este resgate estruturante/totalizante do projeto prático/científico marxista é - insistamos - o resgate do caráter dialético da ontologia do trabalho em Marx. Afinal, ao contrário da lógica do entendimento que pensa o núcleo como algo necessariamente estático, a dialética pensa o núcleo como tendo que portar o nuclear, ou o essencial. Colocar a essência da história no processo de trabalho equivale a dizer que não basta o sentimento de que as coisas mudam para que se tenha história, mas é necessário a fixação desse sentimento em algo; vale dizer: é necessário que o homem produza algo no tempo. O sentimento da duração é assim mais que um sentimento abstrato, ele é materializado. Esta materialização por sua vez implica a tomada de forma, tanto da relação (homem-natureza, homem-homem), quanto do tempo no qual o processo se deu. O desenvolvimento das questões relativas ao tempo se dará efetivamente no quarto capítulo. Entretanto, é importante que fixemos a idéia, derivada do argumento acima, de que uma ontologia fundada no trabalho é (como dizíamos ao início do capítulo) uma ontologia negativa que nega o ser - essência imutável e originária - para colocar em seu lugar o devir.

Em resumo, é no interior desta perspectiva que se pode pensar a *relação de trabalho lógica e historicamente derivada* como fundante de uma ontologia rigorosamente materialista e dialética. Como já anunciamos, a demonstração dessa assertiva é o objeto do conjunto dessa dissertação. Contudo, é preciso que se entenda agora que a efetiva determinação desta leitura pressupõe que nos situemos frente a ontologias distintas da nossa (sobretudo em relação àquela que nos é mais próxima, a hegeliana). É o que passamos a fazer imediatamente.

CAPITULO II - A ONTOLOGIA FUNDADA NO HOMEM X A ONTOLOGIA FUNDADA NO TRABALHO

Sintomaticamente, Pierre Jaccard abre o seu *História social do trabalho* com uma epigrafe onde se lê:

"Trabalhar não é só produzir obras, é também dar
valor ao tempo."
Eugène Delacroix, 'Journal', 19-8-1858"²⁶

Infelizmente porém, a riqueza e a complexidade mesma da idéia de Delacroix anunciada acima praticamente se perdem no interior das reflexões de Jaccard. Assim é que, após uma breve digressão em torno da pouca atenção que a historiografia e a sociologia tradicionalmente dedicam à história e à significação social dos processos de trabalho, Jaccard anuncia e busca justificar uma debilidade de sua obra:

"O leitor talvez se admire de não encontrar nesta obra uma definição de trabalho. No entanto, publicamos já um longo artigo sobre o assunto em 1951. Retomar essas considerações levar-nos-ia muito longe"²⁷

Imediatamente, porém, o autor passa a uma breve tentativa de caracterização do trabalho, que põe a nu a origem de suas reais dificuldades:

²⁶ JACCARD, P. *História social do trabalho*. Lisboa: Livros Horizonte, Lda., 1974, p. 7.

²⁷ Idem, p.10. O artigo a que se refere Jaccard na citação acima carrega o sintomático título de "Note sur la psychologie du travail" e se encontra na *Revue Economique et Sociale*, Lausanne, IX, pp.149-163 (julho 1951).

"Lembraremos, contudo, que o trabalho satisfaz três necessidades fundamentais da nossa natureza (sic): a necessidade de subsistir (função econômica), a de criar (função psicológica) e a de colaborar (função social). Como o jogo, a guerra ou o amor, o trabalho é um comportamento, uma conduta cuja natureza todos compreendem claramente, mas que é muito difícil definir."²⁸

A primeira coisa que chama a atenção na passagem acima é que o mundo parece habitado por "seres" absolutamente abstratos: "o trabalho", "a natureza humana", "o amor", "o jogo", "a guerra". Pretende-se para estes seres, contudo, a máxima concretude; haja visto que estes estão envolvidos em *funções*, que, pelo menos num primeiro momento, parecem servir para definir uns aos outros. Ao final, porém, acaba-se por abrir mão de qualquer definição, como se elas já nos fossem dadas (desde fora, muito provavelmente pelo "autor da natureza humana").

Se do ponto de vista da lógica do entendimento, esse tipo de raciocínio pode fazer algum sentido, nada mais distante da nossa proposta. Se não é importante para a razão positiva a problematização dos conceitos em si mesmos (as "coisas" são o que são, particularmente como *aparecem aqui e agora*), se essência e forma fazem pouco sentido aqui, e inútil seria para a ciência empreender uma busca genética (considerada então meramente especulativa) - para nós é justamente o que importa ²⁹.

Com isto não pretendemos descaracterizar a leitura de Jaccard, negando-lhe qualquer positividade ou capacidade de apreensão de determinadas dimensões, legítimas e verdadeiras, referidas aos processos

²⁸ Idem, p. 10.

²⁹ Não é sempre, entretanto, que o a-historicismo positivista (que posa de empírico, quando está sendo absolutamente metafísico) pode passar por ingênuo. Mais do que qualquer outra coisa, a indeterminação leva ao irracionalismo, tão caro às ideologias dominantes.

de trabalho. Apenas o que se exige é que essa *verdade* seja *demonstrada* a partir da conceituação dos termos envolvidos, particularmente do conceito de trabalho. A mera afirmação de que "o trabalho é uma *conduta*", não pode fundar um conceito de trabalho (o que inclui exprimir, da melhor maneira, o real). E a tentativa de definir o trabalho por suas "funções" não pode resolver o problema, na medida em que as próprias funções também carecem de definição. Assim, a prossequirmos em tal raciocínio, seríamos obrigados a aceitar ou não seus desdobramentos sem podermos efetivamente interagir com eles. É preciso, assim, trilhar outro caminho.

É do conhecimento de grande parte dos estudiosos do processo de trabalho, a inexistência de uma bibliografia que dê conta, ainda hoje, de uma "história crítica da técnica e do trabalho"³⁰. Marx, ao ressentir-se disto, nos dá, nos ditos capítulos históricos de *O Capital*, inúmeros detalhes que comprovam a justeza de seus conceitos quando aplicados à realidade capitalista. No entanto, muitos desses conceitos não foram desenvolvidos ali (ainda que o tivessem sido em outras obras). Este fato, somado à complexidade que envolve a análise dialética, colabora em muito para que grande parte do debate (mesmo o mais recente e entre autores marxistas) se dê ainda no âmbito da discussão do significado desses conceitos, e não da sua aplicação mais imediata e, inclusive, eventual superação. Assim, se muitas são as pesquisas recentes acerca das transformações no interior da órbita produtiva (envolvendo direta ou indiretamente o trabalho e suas relações), tais empreitadas, à falta de mediações, tendem a cair em dois desvios: ou descambam para a mera descrição do que está acontecendo neste ou naquele setor; ou, por meio de generalizações apressadas, pretendem extrair *diretamente* do estudo dos processos de trabalho a explicação das formas

30 MARX, K. *Capital y tecnologías manuscritos de 1861/63* (Ed. Piero Bolchini). México: Terra Nova, 1980, p. 23.

de regulação políticas e institucionais, da dinâmica da acumulação e quanto mais houver para saber acerca do capital nos dias de hoje. 21

O que tais caminhos revelam, a nosso ver, é que o trabalho da construção dos conceitos em Marx ainda não foi plenamente entendido sequer por aqueles estudiosos que, sinceramente, se pretendem marxistas. E - quer nos parecer - no centro desta incompreensão se encontra uma debilidade de ordem metodológica, que não pode ser sanada sem o resgate da filiação hegeliana de Marx, tantas vezes apontada por Lenin. Nesse sentido, no extremo oposto (no extremo *negativista*, poderíamos dizer) à análise positivista, faremos uma retomada da análise hegeliana. Tal recuperação - centrada mais na *Filosofia do Direito* e na conceitualização do trabalho aí posta, do que propriamente na *Ciência da Lógica* e na teorização sobre o processo de conceitualização em geral - é fundamental não só para que se tenha uma adequada compreensão das importantes contribuições de Hegel para o pensamento de Marx, mas, igualmente para que entendamos as limitações dessa leitura frente à dialética marxiana.

Nesse sentido, a contraposição ontológica fundada no homem x ontologia fundada no trabalho, aparece como no lugar de uma outra, a contraposição: ontologia fundada no espírito x ontologia fundada no homem. Isso porque a esse nível poucas seriam as diferenças entre Hegel e Marx: tanto o espírito, no primeiro, como o homem, no segundo, não têm ainda uma história sua, são sujeitos apenas através de outros que não eles mesmos, mas de seus "predicados", como diria Fausto 22. Entretanto, no que diz respeito ao homem, não se pode dizer que, em Hegel, ele seja tão "abstrato" como é em Marx. Neste, se o homem toma o

21 Não escapam desse descaimento, a nosso ver, autores tão importantes como BRAVERMAN, H. *Trabalho e capital monopolistas: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 (no primeiro caso) e os regulacionistas franceses (no segundo).

22 Ver a esse respeito FAUSTO, R., *Op. cit.*, p. 28 e seqs.

lugar do espírito, o trabalho toma o lugar do homem ³³. Logo, passemos a este que é o que nos interessa.

A primeira observação que se faz necessária é a de que o trabalho, em Hegel, é, por excelência, o trabalho do espírito que se conhece a si mesmo³⁴. Sem nos atermos a complexa concepção hegeliana do espírito, o que é patente no todo da obra de Hegel é que o espírito conhece por conceitos. O trabalho da consciência, o trabalho dos filósofos, e mesmo dos cientistas, é, desse modo, o trazer às formas mais elevadas do pensamento os conceitos. Estes, mesmo existentes a princípio, não existiam de forma plena, determinada, eram ainda vagos, abstratos, destituídos de essência e até de veracidade, pois que, parodiando Hegel, "uma verdade que não é concreta não é verdadeira". Os conceitos são assim um resultado da essência das coisas, existentes, portanto, tanto nelas mesmas, como nas idéias a elas correspondentes. Essa concepção de ciência que "apenas se limita a trazer à consciência

33 Ainda que subtraídas de seu contexto original (que trata das proposições sobre o homem em diferentes textos do próprio Marx), acreditamos serem úteis os seguintes esclarecimentos de Fausto: "...com efeito, se considerarmos um juízo como 'o homem é o cidadão romano' ou um juízo como 'o homem é o operário', é preciso sempre reconhecer a passagem do sujeito 'no' predicado, pois o 'o homem' não é nem em um caso nem em outro um verdadeiro sujeito ontológico como no socialismo. Mas as duas reflexões **não têm a mesma significação particular**. Poder-se-ia exprimir de um modo muito geral essa diferença, dizendo inicialmente que, se nos dois casos, o 'homem' passa 'no' 'seu' predicado, o predicado no qual ele se reflete é, no primeiro caso, algo assim como *um sujeito no interior do universo dos predicados*, ao passo que, no segundo, o predicado é sem dúvida um predicado, mesmo em relação ao universo dos predicados. ... Diferentemente do predicado 'operário', que exprime rigorosamente um suporte, o predicado [romano] exprime de certa forma o "homem" enquanto sujeito ...". Idem, p.44. (O negrito é nosso).

34 "O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *abstrato, espiritual*. O que, em suma, constitui a *essência da filosofia, a alienação do homem, que se conhece, ou a ciência alienada que se pensa*, isto Hegel toma como sua essência, e por isto pode, frente à filosofia precedente, resumir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram - apreender momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da autoconsciência, e, na verdade, da autoconsciência abstrata -, isto entende Hegel como o *fazer da filosofia*. Por isso sua ciência é absoluta." MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 38. (Os Pensadores).

este trabalho que é próprio da razão da coisa"³⁵, coloca a realidade material (e dentro desta o próprio homem) como fruto de um fazer restrito ao trabalho intelectual. Isso é tão mais patente no plano maior da obra hegeliana (e incluímos ainda as correntes de pensamento derivadas, tanto à direita, quanto à esquerda), do que na análise deste ou daquele texto em particular. Isto porque no plano da elaboração teórica a proposta hegeliana é por demais semelhante à de Marx. Assim, por exemplo, numa referência clara aos desenvolvimentos lógico e histórico dos conceitos, Hegel nos diz:

"... os fatores cujo resultado é uma forma mais adiantada precedem esse resultado, não como instituições na evolução do tempo, mas como determinação de conceitos no desenvolvimento científico da idéia. E assim que a forma da idéia constituída pela família é condicionada pelas determinações conceptuais de que ela é, como se vai mostrar, o resultado. Que estas anteriores condições já, porém, existiam para elas como realidade (por exemplo: o direito de propriedade, o contrato, a moralidade subjetiva, etc.), é o outro aspecto da evolução que só nas civilizações mais adiantadas e perfeitas chega a realizar tal existência própria e bem definida dos seus fatores."³⁶

Tal parágrafo não difere, aparentemente, das colocações de Marx a esse mesmo respeito nos *Manuscritos de 1844*. No entanto, pode-se dizer que, para Marx, as "determinações conceptuais" são determinadas *objetivamente*. Ou, o que dá no mesmo, só existe racionalidade para si dos conceitos em Marx porque estes são frutos objetivos de um trabalho humano que transcende o trabalho científico. Dessa maneira, há que se acompanhar na história da humanidade as formas sociais objetivas que explicam a natureza (essencialmente humana) de conceitos como a família, a propriedade, o capital, a sociedade, etc. As formações sociais específicas são por sua vez frutos de modos distintos de organização do trabalho social, e portanto, dos diferentes tipos de trabalho. Logo, os

35 HEGEL, G.W. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães Eds. Ltda., 1986, p.45, parágrafo 31.

36 Idem, p.45 parágrafo 32.

homens não apenas descobrem pela razão as determinações das coisas, eles constroem *objetivamente* essas mesmas determinações. Assim sendo, o objeto e o objetivo da ciência, e ou da consciência, transcendem o próprio saber.³⁷

De fato, a superação da dialética de Hegel, por Marx, se dá no sentido mesmo de sua radical aplicação à história concreta dos homens - o que implica contraditoriamente uma ruptura com os pontos de partida e de chegada desta. A existência pretérita dos fatores determinantes de um conceito, seja ela mais ou menos conhecida pela sociedade em questão (mais ou menos concreta portanto), **não significa que haja oportunidade para uma existência supra-histórica, onde o "absoluto" tivesse lugar.** O desenvolvimento do conceito, em Marx, não fecha um círculo em direção a uma essência que escapa, em certo sentido, à própria existência humana.

Em suma, para Hegel "a dialética superior do conceito consiste em *produzir a determinação*"³⁸, enquanto que para Marx trata-se de reproduzir a determinação. Ou, como ele mesmo diz ,

"... Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como*

37 Muito embora as questões referentes à problemática do sujeito x objeto sejam retomadas no capítulo seguinte, bem como as questões relativas à alienação (que já aqui aparece) sejam tratadas no capítulo final, é importante, para a tese que defendemos aqui, ressaltar que levar a lógica dialética às últimas consequências significa operar essa rotação de objeto (algo como propôs Marx na 11ª tese contra Feurbach), ou como bem coloca Marx : "Importa, pois, superar o *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal é tomada por uma *relação alienada* do homem, uma relação que não corresponde à *essência humana*, à *autoconsciência*. A *resapropriação* da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação da alienação, não tem, pois, somente a significação de superar a alienação, mas também a *objetividade*; isto é, o homem é considerado como um ser não objetivo, *espiritualista*." MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p.14.

38 Idem, p.44 parágrafo 31.

concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto." 39

Na *Filosofia do Direito* como um todo, Hegel atenta para uma série de outros trabalhos, mas sempre numa perspectiva secundária (no sentido mais de "segunda", derivada da "primeira", que de menos importante). O sujeito que conhece fica, assim, acima do sujeito objetivo (que trabalha em geral, que põe objetos concretos, para além de por a si mesmo como objeto) 40. O "homem", a "personalidade", a "vontade", a "liberdade", a "propriedade", aparecem então como derivações do trabalho do espírito, e não como produções dos mais diversos trabalhos humanos.

O "sistema das carências" aparece então como o primeiro momento da sociedade civil. Desde já, a carência surge como determinação do sujeito que, para ser satisfeita, precisa que se realize um trabalho e sua posterior apropriação. O indivíduo (particular, determinado) é:

"carência subjetiva que alcança a objetividade, isto é a sua satisfação [de dois modos]:

- a) por meio de coisas exteriores que são também a propriedade e o produto das carências ou da vontade dos outros,
- b) pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos" 41.

39 MARX, K. *Para a crítica da economia política* São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas) p.14.

40 A questão sujeito x objeto (em Hegel e em Marx) será analisada no próximo capítulo.

41 HEGEL, op. cit. p.164 parágrafo 189. Na sequência imediata do item "b" supracitado, Hegel nos diz: "O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros; esta aparência de racionalidade neste domínio finito é o intelecto, objecto das presentes considerações e que é o fator de conciliação no interior desse domínio. ... A economia política é a ciência que neste ponto de vista tem o seu ponto de partida e que, portanto, deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas." (Idem, pp 164/5).

A forma como Hegel ordena acima as duas determinantes básicas da satisfação das carências não será gratuita: em primeiro lugar, a *propriedade* - o objeto já aparece posto, portanto; em segundo lugar, a *atividade* - o objeto aparece pré-suposto, junto da mediação pelo trabalho. Ora, se se fala aqui de uma apropriação genérica e abstrata da natureza, como pré-condição para o exercício de qualquer atividade, então caberia aprofundar as determinações próprias da atividade (da produção) para que pudéssemos dar forma concreta à propriedade, retirando-a de sua abstração rigorosa. Se isso não é feito, o resultado aparente é que a propriedade parece assumir uma "forma" independente das determinações do processo de trabalho⁴². Logo, de qualquer maneira, a propriedade aparece, em Hegel, ora de forma indeterminada (quase uma condição tautológica do exercício do trabalho), ora falsamente determinada, que é o que acontece quando se identifica a propriedade em geral à sua forma burguesa ou privada⁴³.

Em resumo, se se quer chegar à raiz dos problemas inerentes à leitura hegeliana, o que nos parece evidente é que não se pode negar a dimensão idealista e humanista que caracteriza a dialética de Hegel (em

42 Assim, por exemplo, os interesses objetivos que revolucionam a natureza do processo de trabalho e fazem o homem perder-se a si mesmo, só são parcialmente percebidos (uma vez que Hegel entende as bases do assalariamento) por uma razão que coloca assim a propriedade sobre si mesmo: "São, portanto, inalienáveis e imprescindíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião." Hegel, op. cit. pp69/70 parágrafo 66. É redundante dizer que o capitalismo jogou tudo isso pelos ares.

43 Ou, como diria Marx: "Toda produção é a apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é tautologia dizer que a propriedade é uma condição da produção. Mas é ridículo saltar daí a uma forma determinada da propriedade, a propriedade privada, por exemplo (o que, além disso, pressupõe uma forma)." MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 6.

conformidade com as leituras de Marx e de Lenin) como "subjetiva" ⁴⁴, de tal forma que a preocupação maior está em definir um "homem", ainda que em processo de tornar-se homem⁴⁵.

Duas alternativas se colocam então: aceitar (e absolutizar) as determinações presentes do homem (resposta hegeliana); ou negá-las (resposta marxiana) em favor da dinâmica do processo de determinação do homem, vale dizer, do processo real e objetivo de produção material da vida humana, o processo que põe as (e que é posto pelas) relações de trabalho⁴⁶.

44 A partir da interpretação leninista da dialética hegeliana como subjetiva, *vis-à-vis* a dialética objetiva de Marx, podemos dizer que há nesta uma correspondência entre início e o fim, essência e forma, que remetem de tal maneira ao espírito absoluto, de modo a colocar em xeque dois princípios fundamentais do materialismo dialético: a) quando estabelece um fim, o movimento (a história aberta) é negado; e b) quando "resolve" a tensão (contraditória que põe o movimento mesmo) na união (primordial/final) do espírito com a realidade (fruto da alienação dele mesmo), os contrários são negados, tornando *identidade* a unidade subjacente aos mesmos. Como diz Lenin, referindo-se à "**dialética objetiva**": "A unidade (coincidência, identidade, ação igual) dos contrários, é condicional, temporária, transitória, relativa. A luta dos contrários mutuamente excludentes é absoluta, como são absolutos o desenvolvimento e o movimento. A distinção entre subjetivismo (ceticismo, sofística, etc) e dialética, de imediato, consiste em que na dialética a diferença entre o relativo e o absoluto é ela mesma relativa. Para a dialética **objetiva** há um absoluto dentro do relativo. Para o subjetivismo e a sofística o relativo é só relativo e exclui o absoluto." LENIN, V.I. *Quadernos filosóficos*. Mexico: Ediciones de Cultura Popular, s.d., p.328 (Tomo XLII da edição das "Obras Completas"; os grifos acima são meus).

45 Diga-se de passagem, Hegel não poderia ignorar esta contradição interna ao seu pensamento. Levando-se em conta os raciocínios acerca dos juízos de reflexão (objetos da *Ciência da Lógica*), sabemos que, em Hegel, trata-se de preencher o sujeito de significados a partir de seus próprios predicados. Porém, para este autor, trata-se de operações mentais e não de um processo material, social e histórico.

46 Não confundamos essa recusa do humanismo hegeliano com uma recusa anti-hegeliana de todo humanismo, como é, por exemplo, o caso de Althusser e dos althusserianos em geral (ver a esse respeito FAUSTO, R. Op.cit., em especial p. 37 e segs.). A própria dialética hegeliana nos ensina a pensar o homem em sua negatividade e positividade - resgatadas e negadas pelas relações sociais de produção. O fato é que, se Hegel nos instrumentaliza para esse raciocínio, não executa ele mesmo tal tarefa - o que significaria tornar sua dialética efetivamente materialista.

Em Hegel o homem aparecerá então como "o sujeito", "a pessoa", "o membro da família" e o "cidadão". Contudo, por mais universais que sejam essas determinações, elas não são absolutas, são relativas a uma forma de sociedade e, por isso, historicamente determinadas. Isto não significa dizer, evidentemente, que essas formas de "aparência do homem" devam ser apreendidas como "meros registros negativos" (como pretenderia Althusser, por exemplo), como se eles nos servissem apenas como indícios do que deve ser buscado para além deles mesmos (no caso, as relações sociais historicamente determinadas de produção). Entendemos que existe uma positividade nesses "predicados" do homem e que está justamente no fato de que eles se acumulam ao longo da história e são efetivamente apropriados pelos homens de carne e osso. O homem enquanto "conjunto das relações sociais" é, também, somatório das formas aparentiais específicas a cada formação sócio-histórica determinada. A questão é que a explicação dessas formas aparentiais se encontra nas determinações postas na essência das relações sociais, fundamentalmente as relações de produção organizadas a partir das relações de trabalho.

A que chega, então, a razão dialética (mas abstrata, não materialista) de Hegel? A abstrações; mas abstrações bem determinadas, dilaceradas no real. Assim é que Hegel detecta um sentido de particularização (e/ou individuação) do homem, **paralelo** à sua universalização concreta (e/ou socialização).

"192 - As carências e os meios tornam-se, como existência real, **um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada.** A abstração que veio a ser uma característica das carências e dos meios ..., vem também a ser uma determinação das relações recíprocas dos indivíduos.

A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento e em sua abstração, algo de concreto enquanto social.

193 - Assim esse momento confere a determinação de finalidade particular aos meios para si, à posse e à modalidade de satisfação das carências. Contém imediatamente a exigência, neste

ponto, de igualdade com os outros. Ora, por um lado, a exigência desta igualdade enquanto assimilação - a imitação - e, por outro lado, a exigência que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por um sinal distintivo, tornaram-se, por sua vez, uma ordem real de multiplicação e extensão das carências."⁴⁷

Nos dois parágrafos transcritos acima, vemos descrita (ainda que de modo abstrato, sem preocupação com a hierarquização histórica das determinações) a produção voltada para as trocas (vide grifo). E não se trata, aí, de trocas quaisquer, mas daquela cuja marca é a abstração, daquela bastante desenvolvida, bastante universalizada em sentido "concreto", enquanto social. Isso fica ainda mais claro no parágrafo 193, onde Hegel nos diz que esse "sistema" define a apropriação e a produção ("a posse e a modalidade de satisfação das carências"), estabelece uma igualdade formal, e com ela as bases para a concorrência ("sinal distintivo") e para a "multiplicação e extensão das carências".

Não se trata aqui de livre interpretação de um texto. Toda a *Filosofia do Direito* está preñhe da concretude burguesa da época⁴⁸. Afinal, não será gratuito que seu objeto fundamental seja a propriedade, e, só a partir desta, o trabalho; procedimento semelhante ao da economia política, ainda que esta não derive a economia do direito.

⁴⁷ HEGEL, G.W.F. Op.cit., p. 166 (o grifo é meu).

⁴⁸ Como, por exemplo, a conciliação entre a igualdade (formal) e a desigualdade (essencial) entre os homens. Ou, como diz Hegel: "A possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital); está depois condicionada pela aptidão e também pelas circunstâncias contingentes em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais, já por natureza desiguais." Onde Hegel conclui que: "Contém a Idéia um direito objetivo da particularidade do espírito, direito que não suprime na sociedade civil, a **desigualdade dos homens estabelecida pela natureza** (elemento de desigualdade); pelo contrário, reproduz-a a partir do espírito e eleva-a ao grau de desigualdade de aptidões, de fortuna e até de cultura intelectual e moral. A exigência de igualdade que a este direito se opõe, provém do intelecto vazio que confunde a sua abstração e o seu dever-ser com o real e o racional." HEGEL, G.W.F. Op. cit., p.169, parágrafo 200 (grifo é nosso).

Ora, se anteriormente criticamos Jaccard por sua perspectiva positivista, alertando que a falta de determinação leva, quase sempre, ao irracionalismo, a crítica a Hegel vai em sentido oposto. Num certo sentido falta a Hegel uma única ou última determinação - a da concretização da sua própria teoria, ao aplicar a dialética à história concreta dos homens. Na ausência dessa operação - associada que é ao resgate do caráter necessariamente "aberto" da dialética e da história (e que equivale a colocar a dialética "sobre seus próprio pés") -, as alternativas que se colocam para a teorização da realidade passam por um retorno (no sentido mesmo de retrocesso) ao relativismo idealista, ou a seu contrário-identico, o materialismo vulgar, defensor empedernido da absolutização da aparência⁴⁹. Na prática ambas levam à desistoricização que serve mais à ideologia que à ciência. Não será gratuito o fato de a *Filosofia do Direito* - mais que qualquer outra obra do autor - ser utilizada frequentemente por aqueles que (de forma crítica ou elogiosa) pretendem ver elementos de positivismo em Hegel.⁵⁰

49 Leituras estas dominantes nas expressivas correntes teóricas do século XX representadas pelo "compreensivismo" weberiano e na pseudo-dialética staliniana, respectivamente. Remetemos o leitor as seguintes leituras: WEBER, M. *Economia y Sociedad: esbozo de sociologia comprensiva*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984 (em particular o item "Fundamentos metodológicos", do primeiro capítulo, primeira parte); e STALIN, J. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. Santos: Global Editora, 1987.

50 A esse respeito, vale a pena ler os dois prefácios de Orlando Vitorino à edição portuguesa da *Filosofia do Direito*. Vitorino quase transforma Hegel em um tecnocrata ignorante, reacionário, e convencido de que não apenas existe uma natureza humana, como o Estado é o seu mais íntimo conhecedor e provedor. Ao final do prefácio à segunda edição, por exemplo, este intérprete de Hegel nos brinda com os seguintes comentários: "O próprio Hegel o declara: 'o conceito de monarca é o conceito mais difícil para o raciocínio'; e todavia, 'sem o monarca, sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de constituir um Estado e não possui nenhuma das determinações que existem num todo organizado: soberano, governo, justiça, autoridade, ordens, etc.' (279). O desaparecimento da maior parte das monarquias durante os últimos cinquenta anos - período que coincide com a fase da máxima expansão do racionalismo abstrato e do idealismo vazio - só veio confirmar como 'o conceito do monarca é o mais difícil para o raciocínio'. E se, sem as monarquias, o 'todo organizado' ou os Estados ainda conseguem perdurar, isso deve-se a uma unificação imposta pela força que, não podendo muitas vezes deixar de revestir a forma de um poder tirânico ou policial ou armado, é a máscara vazia que ficou de um rosto a que retiraram 'a idéia substancial' que a monarquia

E justamente na medida em que critica severamente o caráter abstrato das construções hegelianas, que Marx consegue resgatar a positividade da filosofia deste autor e reconhecer - como pretendia Marcuse - que esta

"...fora a mais desenvolvida e compreensiva apresentação dos princípios burgueses. A classe média alemã dos dias de Hegel não tinha ainda atingido o nível do poder político e econômico das classes médias das nações da Europa ocidental. O sistema de Hegel, por isso, desenvolvera e completara 'no pensamento' todos aqueles princípios burgueses (completados 'na realidade' pelas outras nações Ocidentais) que ainda não faziam parte da realidade social. Ele fizera da razão o único padrão universal da sociedade; reconhecera o papel do trabalho abstrato na integração dos interesses individuais divergentes em um 'padrão de necessidades' unificado; pusera a descoberto as implicações revolucionárias das idéias liberais de igualdade e liberdade; descrevera a história da sociedade civil como a história dos antagonismos inconciliáveis dessa ordem social"⁵¹

Mas, por outro lado, Marcuse não deixa de salientar que:

"... no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação dessa ordem. Elas visam a uma nova ordem de sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade."⁵²

representa. Inevitável, mas sem deixar de ser significativo, é que, simultaneamente ao desaparecimento das monarquias, a política tenha deixado de ser uma ciência para apenas constituir um jogo de interesses, um conflito de egoísmos, uma luta de classes." HEGEL, G.W.F. Op. cit., pp. XXXIV e XXXV.

51 MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.240

52 Idem, p.239.

Por sua vez, só a "negação" da dialética hegeliana - o materialismo histórico e dialético - poderá produzir os conceitos necessários a uma outra negação: a da crítica da economia política. E isto porque esta padece (e usufrui) das abstrações reais efetivadas pela burguesia mais avançada à época. Logo, vamos a ela.

Marx, diferentemente das posições esboçadas atrás, não colocará o trabalho como "conduta do homem", ou como "exercício da vontade dos indivíduos" (como uma relação entre a personalidade e as coisas, na qual o fundamental é o direito de propriedade que se estabelece nela). Não existe homem, não existem indivíduos que sejam anteriores ao trabalho (muito menos propriedade). Radicalizando o argumento, diríamos que o homem é fruto do trabalho ⁵³.

Ora, isto implica dizer que o "homem", enquanto ontologia, é vazio de significado ⁵⁴. O que é distinto de dizer que esse é um conceito que não cumpre papel nenhum, ou mesmo que causa apenas danos a toda a análise. Pelo contrário, acreditamos extremamente justo o

53 "O fator que envolve essa forma peculiar de diferenciação (isto é, o fator que reformula a relação entre parte e todo da seguinte maneira: homem, parte específica da natureza) é a "indústria", a "atividade com finalidade", a "atividade essencial da vida". Nesse sentido, o conceito de atividade(trabalho) é logicamente (e historicamente) anterior ao conceito de homem". MESZAROS, I. *Marx: a teoria da alienação* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.112.

54 Segundo Ruy Fausto o homem não seria ontologicamente vazio, mas "susceptível de um preenchimento progressivo" (FAUSTO, R. Op.cit. p.59). O que significa que não se trata de uma recusa, algo simplista, a toda e qualquer "fundação" do homem; apenas cremos que ela não seja, ou não deva ser, originária (ontológica). Se pensarmos que a cada momento temos um novo "em si" do homem, isso equivale a termos reiteradas vezes um novo "homem", e não apenas "famílias de modos de produção". Não perceber isto leva a cair no equívoco de Giannotti, pelo qual, por trás da recusa da fundação antropológica, existe - tal como em Althusser - um antropologismo e um humanismo latentes, frutos de uma primeira (e única) negação do homem. Bem como um idealismo próprio daqueles que defendem a supremacia filosófica da lógica e da gnosilogia que se apóiam em si mesmas de modo um tanto, anti-materialista e a-histórico. .

pensamento que coloque o homem como produto de uma dialética que dê conta "do que é exprimido (posto) e do que não é exprimido (pressuposto)"⁵⁵, o que significa colocá-lo como *horizonte*, tanto no campo da teoria, quanto no campo da ação política. Significa ainda recuperar os sujeitos reais da história passada, ou da pré-história do homem. Trata-se portanto de uma *supressão dialética do homem* (ou uma *aufhebung*), pois, como diz Fausto, só os discursos teóricos (como o de Marx) que suprimem o "homem" podem dialeticamente alcançá-lo, e isso porque estes atentam fundamentalmente para o processo histórico, para o papel das determinações.

Não há um consenso ainda hoje (depois de uma série de movimentos no debate acerca do hegelianismo de Marx), de que haja uma supressão do "homem", particularmente, no Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Do nosso ponto de vista, esse texto faz sim uma fundação antropológica do "homem"; mas de modo distinto daquele que vimos em Hegel algumas páginas atrás⁵⁶. Fundamentalmente, são dois os movimentos desse texto: 1º) fundar o "homem" genérico na relação de trabalho (objetivação do caracimento "do tipo humano"); 2º) mostrar esse homem a partir das determinações capitalistas, desenvolvimento das mesmas relações de trabalho (sem absolutizá-las contudo)⁵⁷.

55 FAUSTO, op.cit. p 19.

56 Diga-se de passagem, essa não é a interpretação de Giannotti, por exemplo. Para este autor, existe no jovem Marx uma contradição em situar a fundação ontológica ora no "objeto econômico", ora "na essência humana abstrata" (o que o aproximaria de Hegel). Ou, como Giannotti diria: "Vemos o jovem Marx outorgar ao fenômeno econômico um estatuto ontológico passageiro" (GIANNOTTI, J.A. Op.cit. pp.114/5; o grifo é meu).

57 Por exemplo: segundo o Marx dos *Manuscritos*, o homem da primeira fase do comunismo (identificada com a generalização da propriedade própria do capitalismo) é caracterizado pela inveja e pelo desejo de nivelação. Evidentemente, não se trata aí de um elemento da "essência humana", mas sim de um homem determinado em um momento determinado.

Marx objetiva "completamente" o sujeito, o que significa dizer que ele não "esgota" o sujeito, não cai na tentação de definir o "homem", ou a essência humana, a não ser como "sujeito do carecimento", ou seja, como ser (também ele) objetivo. Aliás, já aí, encontramos os fundamentos de sua predileção por se situar, para além do embate sujeito x objeto (ou homem x natureza), na esfera da relação de **posição** de um e de outro, qual seja: o trabalho. De fato, Marx sente necessidade de firmar posição (anti-hegeliana) quanto à defesa da ontologia do ser concreto e real frente ao espírito e à razão em geral. Diz ele:

"O pensamento não é a gênese do real, e nem o real é a gênese do pensamento. Mas se pode e se deve afirmar que o real sempre antecede ao teórico, que o teórico, é um teórico sobre um real." ⁵⁸

A citação acima, na medida em que apela para "o que se pode ou se deve afirmar", faz uma opção contrária ao que seria "absolutamente correto afirmar". Tal forma de colocar a questão não é gratuita, mas implica reconhecer — tal como Fausto — que as "zonas de sombra" fazem parte da clareza dialética. Por outro lado, é preciso que se entenda que essa dimensão negativa é reflexo de duas derivações fundamentais da dialética marxiana: 1) de que a verdade é ela mesma determinada; e 2) de que o caráter histórico-processual é a sua principal determinação. À essas duas, outra ainda se segue: a da unidade entre os contrários (distinta, pois, da mera contraposição, que leva à exclusão do oposto).

Afastamo-nos, desse modo, de uma tomada de posição definitiva (como buscaram muitos autores marxistas em defesa do caráter "materialista" da dialética de Marx vis-à-vis a dialética idealista hegeliana) acerca da anterioridade do ser. E isto justamente por acreditarmos que ela nos remete novamente à questão da ontologia — como

58 MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos (Terceiro)*. Op. cit., p.24.

aquilo que é *inerente ao ser* -, quando buscamos aqui uma ontologia *anterior ao próprio ser*, das determinações que *põem o ser*, ou, como já dissemos, que possibilitam que o ser seja. Acreditamos estar, assim, de acordo com a radicalidade da crítica de Marx ao idealismo (latente nos defensores da prioridade ontológica do sujeito e suas variantes: a *idéia*, o *espírito*, a *consciência*, o *pensamento*, etc.) e ao materialismo vulgar (latente nos defensores da anterioridade do objeto, ou do ser). Afinal, como muito bem já o disse Bhaskar:

"se para Marx, o idealismo é o erro típico da filosofia, o empirismo é o erro endêmico do senso comum. Marx coloca-se, ao mesmo tempo, contra a ontologia idealista das formas, idéias ou noções, com suas totalidades conceituais (ou religiosas), e a ontologia empirista dos fatos atomizados e dados, e suas conjunções constantes, em favor do mundo real, concebido como estruturado, diferenciado e em desenvolvimento, e que, dado o fato de existirmos, constitui-se em possível objeto de conhecimento para nós." ⁵⁹

E, no mesmo sentido, referindo-se aos desenvolvimentos teóricos posteriores a Marx:

"Chegamos assim aos motivos epistemológicos gêmeos da nova ciência da história de Marx: o materialismo significando sua forma genérica (como ciência), a dialética como seu conteúdo particular (como uma ciência da história). Constitui porém em índice do hiato epistemológico entre o marxismo filosófico e Marx o fato de que, quer fundida no materialismo dialético quer no marxismo ocidental, sua dialética continuou presa a um molde essencialmente idealista e seu materialismo continuou expresso numa forma fundamentalmente empirista." ⁶⁰

59 BHASKAR, Roy. "Teoria do conhecimento". In: BOTTOMORE, T. (org). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, pp. 375 e 376.

60 Idem, p.376. Mesmo a bibliografia com a qual trabalhamos oscila entre esses extremos. Nossa intenção é, diferentemente, contribuir para o resgate dos elos entre o "materialismo" e a "dialética" de Marx, de modo a que possamos, simultaneamente, realizar o "marxismo como programa de pesquisas empiricamente aberto, [e como] uma ontologia objetiva das estruturas ativas que transcendem os fatos". Idem, *ibidem*.

Tomemos, pois, a anterioridade da atividade que põe o ser. O ser indeterminado - já o dissera Hegel - é igual ao nada! Nesse sentido, o que poderia ser a primeira determinação do ser (comum a todos os seres) de modo a, aí sim, estabelecer-se uma ontologia? O **existir** sob determinadas **formas**, a partir de determinadas **condições**. Ora, do nosso ponto de vista - e, acreditamos, também no de Marx -, a existência é já uma **luta pela existência**. Mais que um momento de repouso (na existência), é inquietação constante, constante mudança de forma, sequência de processos de vida, morte, e nova forma de vida. Os seres todos **carecem ser**.

Como situar, então, o homem nessa ontologia que já não parte do ser, mas das condições de ser do ser, das condições de seu vir-a-ser? Como um ser que, carecendo ser (como todos os seres), **será sujeito do próprio objeto do seu carecimento**. Todos os seres tentam se apropriar de determinações de vida para serem (a luz, o calor, a unidade, o alimento, etc.). O homem, "animal racional", tenderá a se apropriar **de modo consciente dos objetos de seu carecimento** ⁴¹.

Esse processo implica uma apropriação de si mesmo (como pensava Hegel) impossível para os outros animais. Entretanto, esta se dá não só no pensamento, uma vez que o homem coloca a si mesmo como objeto nas distintas atividades que ocupa. Na produção de idéias, tanto quanto na produção de instrumentos de trabalho (ou da mediação coordenada visando a satisfação de um carecimento qualquer), o homem se coloca como no entroncamento entre o ser que carece (sujeito) e o objeto de seu

⁴¹ Tenha-se sempre em mente que estamos falando aqui do princípio de um processo. Logo, carecimento, objetivação, alienação e consciência são determinações históricas que preenchem progressivamente o ser. No caso do homem, isso significa que a sua **relação** com o seu carecimento é que faz dele homem (em si) e ao longo de seu vir-a-ser (para si). Logo tem-se o "homem" no início, e o homem ao final do processo. Mas um distinto do outro. O último mais homem que o primeiro, mais sujeito, mais determinado.

carecimento. O *toolmaking animal* d'O *Capital* aparece já assim na *Ideologia Alemã*:

"Fode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. (...) O primeiro ato **histórico** destes indivíduos, pelo qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensar, mas o de **produzir seus meios de vida.**"⁶²

A relação do homem com a natureza, dessa forma, não se reduz a atos isolados, esgotando-se na satisfação da carência. A experiência originária do carecer e do como satisfazer o carecimento deixa resíduos objetivos, memória objetiva que produz conhecimento e aprendizado (capazes de criar meios para nova intervenção na natureza). Logo, há lugar para uma experiência outra com a natureza, que será determinante da produção de instrumentos de trabalho e da produção de sua própria projeção; ou seja, o homem planeja, antecipa mentalmente o resultado de sua ação, de tal modo a dirigi-la.

Salientamos ainda há pouco que a ontologia em Marx não é referente imediatamente ao ser, mas mediatamente. Há uma ontologia, uma prioridade lógica (em Marx, lógica e histórica) da relação que põe o ser, que possibilita a sua existência. Pensar a relação é pensar a complexidade em sua realidade de totalidade complexa; a relação é móvel, é duplamente determinada, é contraditória.

Pensar a ontologia tem a ver com pensar essa contradição em germe - de modo abstrato, portanto - no seu potencial de tensão e transformação. E isso porque a própria "tensão original" muda, sofre com

⁶² MARX, K. e ENGELS, F. Op. cit., p. 27 (os grifos são meus).

as determinações que não são derivadas dela mesma mas da sua relação (com as outras relações) com o todo⁶³.

Na realidade trata-se de precisar aqui o lugar ontológico da **relação** homem/natureza, ou sujeito/objeto, de modo a não rejeitarmos a contradição. Dessa forma, aparece em relevo o processo de objetivação do sujeito, em lugar da oposição (no limite, positivista), ou da absoluta identidade (hegeliana) entre sujeito e objeto. O trabalho, reafirmamos, é a resolução, no reino da *praxis*, desse confronto tão caro à filosofia anterior a Marx.

Veremos a seguir como, na relação de trabalho (de satisfação e criação de novos carecimentos), há uma objetivação do sujeito e uma subjetivação do objeto.

63 Ou, como nos diz Lukács: "A ontologia marxiana afasta daquela de Hegel todo elemento [meramente, diríamos] lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico. Com este ato materialista de "repor sobre os próprios pés", não podia deixar de desaparecer igualmente - da série dos momentos motores do processo - a síntese do elemento simples. Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (com em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente, movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é o que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: "formas do existir, determinações da existência". LUKÁCS, G. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana do homem" In: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978, nº 4, pp.2 e 3.

CAPITULO III - DA OBJETIVAÇÃO DO SUJEITO E DA SUBJETIVAÇÃO DO OBJETO MEDIADO PELO TRABALHO

Na busca de aprofundar nosso movimento de posicionar a relação de trabalho como ponto de partida ontológico em Marx, diríamos que trabalhar é, em seu sentido mais geral (vale dizer, ainda não especificamente humano), a ação de alguma forma derivada **do interior** de um organismo sobre a realidade exterior⁴⁴; é colocar em relação dois complexos, de modo que, se a um primeiro cabe o papel original de "sujeito", a própria relação transforma-se em princípio de um desenvolvimento posterior.

Apreender a relação de trabalho neste nível de abstração e generalidade, contudo, é insuficiente se se quer pensá-la como fundamento ontológico do "homem". Para que se dê um passo adiante, é preciso antes de mais nada reconhecer que não há, no materialismo histórico, como pensar o homem e a natureza abstraindo sua própria existência **recíproca**. Reconhecer a **existência** de um e de outro é reconhecer a **relação** desses dois complexos, um **com** o outro, e ambos **com**

44 "Na expressão mais simples, o trabalho se apresenta como intercâmbio de energias, metabolismo a operar entre o homem e a natureza, processo de assimilação e expulsão de substâncias que se faz a custa de acumular e despendar forças materiais". (GIANOTTI, J.A. Op.cit., p.85). Gianotti acredita, porém, que esta "relação abstrata e simples... [seja] incapaz de fundamentar por si só relações sociais mais complexas" (Idem, ibidem). Diferentemente, pensamos o trabalho **humano** já em si como relação contraditória, fundamento ontológico das "relações sociais mais complexas". E isto, "não por si só", mas através da imbricação de seu próprio complexo de determinações e as determinações decorrentes da totalidade; ambas as ordens de determinações "amarradas" historicamente e materialmente (através do desenvolvimento das forças produtivas e da luta de classes).

o tempo (pensado enquanto registro da mudança dos próprios complexos)⁶⁵, vale dizer, é pensar a relação de **trabalho** como relação ontológica posicionadora do "homem".

Ora, afirmar que não podemos **pensar** o homem e a natureza como unidades isoladas e estáticas, e sim, tão somente, a partir da relação dinâmica que estabelecem (vale dizer, a partir do trabalho humano e de suas derivações), não é pouco. Na nossa opinião esta assertiva se encontra no centro mesmo de toda a perspectiva materialista dialética e histórica; em grande parte definindo os intérpretes que se encontram no interior desse campo. Contudo não é possível superdimensionar o significado desse "consenso". Afinal — e sintomaticamente — ele não pressupõe qualquer unidade no que diz respeito à forma de se "trabalhar a relação de trabalho", a forma de se encarar a relação que realiza a mediação constitutiva dos dois complexos referidos. E esta ausência não é pequena. Será a partir dela que se derivará todo um conjunto de "marxismos" que, por trás de suas formas polares (humanista e anti-humanista, teleológico e determinista, historicista e estruturalista, etc., etc.), expressam visões distintas da relação de trabalho e dos processos de objetivação e subjetivação do homem e da natureza que se derivam desta relação. Já Lukács, quando apresenta sua própria interpretação da relação de trabalho em *História e consciência de classe*, nos diz:

"Para que possa nascer o trabalho, enquanto base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser, é indispensável um determinado grau de desenvolvimento do processo de reprodução orgânica. Também aqui teremos de deixar de lado os numerosos casos de capacidade de trabalhar que se mantêm como pura capacidade; tampouco podemos nos deter nas situações de beco sem saída, nas quais surge não apenas um certo tipo de trabalho, mas inclusive a consequência necessária do seu

65. Como veremos a seguir, a particular relação com o tempo é que marcará a distinção entre o trabalho do tipo humano e do animal. Nossa própria leitura dessa questão será apresentada de forma sistemática no capítulo subsequente, intitulado "O trabalho enquanto conceito".

desenvolvimento, a divisão do trabalho (abelha etc.), situações porém em que essa divisão do trabalho - enquanto se fixa como diferenciação biológica dos exemplares da espécie - não consegue se tornar o princípio de desenvolvimento posterior no sentido de um ser de novo tipo, mantendo-se ao contrário como estágio estabilizado, ou seja, como um beco sem saída no desenvolvimento.

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia "já na representação do trabalhador", isto é, de modo ideal"⁶⁶

A passagem acima é essencialmente correta e aponta para o fato de que a consciência aparece, na perspectiva do materialismo dialético, não como um atributo do "homem espírito" (como em Hegel), mas como determinação da carência capaz de transformar o animal em homem através do trabalho. Mas é preciso dizer ainda que ela tampouco aparece - como Lukács dá mostras de pretender - como "um produto tardio do desenvolvimento do ser material"⁶⁷, enquanto separação no interior do ser entre ação e reflexão. Pelo contrário, a consciência é justamente a interseção entre ação e reflexão⁶⁸ (que necessariamente comporta uma

⁶⁶ LUKÁCS, G. Op. cit. p. 4.

⁶⁷ Idem, p. 3. Embora diverjamos de Lukács no que diz respeito à interpretação do pensamento de Marx neste particular, cabe deixar claro que o conjunto das proposições do primeiro vão no mesmo sentido de nossa argumentação. Assim é que, na sequência imediata da passagem reproduzida acima, Lukács diz: "[Tal] impressão equivocada só pode surgir quando tal fato é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões ou de um idealismo de tipo platônico. Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser, e não - como se supõe a partir das supracitadas visões irrealistas - que ela é carente de força." Idem, ibidem. O fato é que, como todos os conceitos dialeticamente elaborados, a consciência existe e não existe antes "do desenvolvimento do ser material"; ou seja, trata-se de uma existência gradual, onde essa vai ganhando um significado cada vez mais determinado e forte, de sujeito do processo inclusive.

⁶⁸ O mesmo se processa com a alienação (como veremos no último capítulo desta dissertação). Do nosso ponto de vista, consciência e alienação estão postas desde o início do processo histórico, ainda que num grau absolutamente inferior de determinação.

dimensão "primitiva" de *reflexo*, de *reprodução* *especular* da própria ação). A consciência é, assim, a operação de síntese **necessária** (no sentido de dialeticamente imanente) da ação e da reflexão (que é "o outro" da ação); vale dizer, a consciência é **ação refletida** e **reflexão ativa**; e é por ser isto que define a posição teleológica do trabalho a partir do ato de planejar.

No interior desse processo, o que se põe é o homem mesmo como ser **objetivo**, vale dizer, como ser que **se objetiva** (que se manifesta, se exterioriza, se determina, se define) a partir da sua **produção**, em particular a partir da forma específica de sua **produção** (e auto-realização) do **carecimento**. Ouçamos o próprio Marx:

"A vida produtiva ... é vida da espécie. É vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter como espécie; e a atividade livre, consciente, é o caráter como espécie dos seres humanos. A própria vida assemelha-se somente a um **meio de vida**.

O animal identifica-se com sua atividade vital. Ele não distingue a atividade de si mesmo. Ele é sua atividade. O homem, porém, faz de sua atividade vital um objeto de sua vontade e consciência. ... A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais: só por essa razão ele é um ente-espécie. Ou antes, é apenas um ser autoconsciente, isto é, sua própria vida é um objeto para ele, porque ele é um ente-espécie"⁶⁹.

Absolutamente central nesta passagem é a forma como Marx associa este processo de produção-objetivação do homem à sua socialização e construção como ente-espécie. O que Marx quer dizer com isso é que o homem trabalha a sua própria vida como meio de produção da vida da espécie, como produto final⁷⁰. Neste momento, contudo, é um

69 MARX, K. "Primeiro Manuscrito Econômico-filosófico". In: FROMM, E. *O conceito marxista do homem*. Op. cit., p. 96.

70 Sob o capitalismo, o contrário tem lugar, e toda a atividade vital humana é transformada em meio para a existência (ou melhor dizendo, para a subsistência) do trabalhador e do lucro capitalista. A espécie é colocada a serviço do valor enquanto força vital objetivada pelo capital. Avançaremos nessa discussão no último capítulo.

aspecto ainda anterior contido na citação acima: a idéia de atividade vital.

A noção de atividade vital tem por substrato uma noção de força vital, de energia vivificadora, de paixão mesmo, que traduz bastante bem a tensão energética estabelecida entre sujeito e objeto no trabalho⁷¹. A dimensão dessa força cresce ao longo da história de acordo com o aprofundamento do processo de alienação traduzido na crescente objetivação das capacidades e carências humanas através do trabalho.

"A orientação real, ativa, do homem para si mesmo como ente-espécie, ou a afirmação de si mesmo como verdadeiro ente-espécie (isto é, como ser humano) só é possível na medida em que ele de fato põe em ação todas as forças-espécies (o que somente é possível graças ao esforço cooperativo da humanidade e como produto da História) e trata essas forças como objetos, o que de início só pode ser feito sob a forma de alienação." ⁷²

O sujeito dessa força vital não é, todavia, uma abstração, uma ordem dada (do tipo "faça-se a luz") por um Deus criador: é um ser posto ele mesmo por objetos. Assim é que Marx nos diz:

"Quando o homem real, corpóreo, com os pés firmemente plantados no chão, aspirando e expirando todas as forças da natureza, **postula** suas faculdades objetivas reais como resultado de sua alienação, como objetos alienados, o **postulador** não é o sujeito desse ato, mas a subjetividade da faculdade **objetiva**, cuja ação, pois, também deve ser **objetiva**. Um ser objetivo age objetivamente, e não agiria objetivamente se a objetividade não fizesse parte de seu ser essencial. Ele cria e estabelece **apenas objetos** porque é estabelecido por objetos e porque é fundamentalmente natural. No ato de estabelecer [trabalhar] não desce de sua "atividade pura" para a **criação de objetos**; seu produto objetivo

71 "A paixão é a força essencial do homem que tende energicamente para seu objeto." MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos (Terceiro)*. São Paulo: Abril Cultural, p. 41. Interessante como, na "modernidade", amor virou sinônimo de "relação", e, em geral, assume-se a necessidade de "trabalhar a relação" quando amamos. Essas noções, tão corretas na essência quanto consistentes com a leitura marxiana, só recentemente tornaram-se "aparência" e ingressaram no jargão popular.

72 MARX, K. "Primeiro Manuscrito Econômico-filosóficos". In: FROMM, E. Op. cit., p. 155.

simplesmente confirma sua atividade **objetiva**, sua atividade como ser natural, objetivo." ⁷³

Essa objetivação, é bom ressaltarmos, está no em-si do homem (ser natural e objetivo) mas não no seu para-si; não, **ainda**. A história do trabalho alienado e da propriedade, até aqui, sustentam - na realidade - a oposição "sujeito X objeto" que aparece no pensamento positivista, tanto quanto a sua identidade na, e pela, consciência em Hegel.

Conhecedores, no entanto, dessa "**objetividade essencial**" do homem, posta por sua atividade objetiva, podemos acompanhar ao longo da história - a partir da análise dos processos de trabalho (atividade objetiva junto à natureza) e das relações de trabalho (atividade objetiva junto aos outros homens) - quais as determinações que a cada momento (e a cada modo de produção) permitem maior objetivação para si do homem. Para que isso seja possível, entretanto, devemos nos preparar teoricamente, de tal forma a convivermos com a dialética da relação sujeito/objeto, de modo a não excluirmos um do outro, ou a forçarmos uma identidade negada pela realidade imediata.

Nesse sentido, é importante que façamos uma rápida apreciação de duas variantes de leitura da relação sujeito/objeto no interior do marxismo. Estamos falando do debate entre os que postulam a **identidade** (onde se salienta a contribuição de Lukács) e os que postulam a **oposição** (em particular Althusser) **entre sujeito e objeto**. Esse debate - fundado

73 Idem, p. 159. Apenas um comentário de Gramsci a propósito de uma possível redução da objetivação à naturalização (como frequentemente o faz o positivismo): " ... o homem não entra em relação com a **natureza** só pelo fato de ele mesmo ser natureza, mas sim ativamente, através do trabalho e da técnica". GRAMSCI, A. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Apud GRUPPI, L. "A relação homem-natureza". In: ALTHUSSER, L. e BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1986, p. 76.

na questão da relação entre o ser e o pensamento - acaba por absorver um (e desaguar num) amplo conjunto de questões, que envolve a noção de totalidade, as concepções de ciência e ideologia, e a própria definição de materialismo histórico e de materialismo dialético⁷⁴.

Assim, para Lukács, a unidade sujeito/objeto, que aponta para a atividade, para a prática, está presente tanto nas "antinomias do pensamento burguês" (evidenciadas particularmente pelo pensamento kantiano que, sem as resolver, salienta sua insolubilidade no interior de sua filosofia⁷⁵), quanto na concepção de *praxis* (pois já não se trata aqui do mero pensar sobre a ação) essencialmente revolucionária do proletariado. Se o próprio Lukács se debruça à exaustão na análise da primeira em *História e consciência de classe* (a ponto de ser denunciado e perseguido pelo seu "idealismo filosófico"), na *Ontologia do ser social* consagrará todo um volume (o terceiro, intitulado *labor* na conhecida tradução inglesa) à análise da prática das práticas.

No que diz respeito à filosofia clássica, Lukács diz:

"Por oposição à aceitação dogmática de uma realidade simplesmente dada e estranha ao sujeito, nasce a exigência de compreender, a partir do sujeito-objeto idêntico, toda a dualidade como caso particular derivado dessa unidade primitiva.

Ora, esta unidade é atividade. Depois de já Kant ter tentado mostrar na *Crítica da razão prática* - tantas vezes mal compreendida no plano metodológico e falsamente oposta à *Crítica da razão pura* - que os obstáculos teoricamente (contemplativamente) insuperáveis podem ser superados na

74 Na realidade não é nossa intenção (e nem poderia ser, tendo em vista o afastamento dos objetivos originais que tal empreitada envolveria) enfrentar tais questões de forma sistemática. Tanto mais quando, como se sabe, tanto Lukács quanto Althusser acabam por indicar o "processo histórico" (no linguajar do primeiro), a "prática" ou a "história da produção" (como prefere se expressar o segundo) como sendo o *locus* da resolução da referida contradição. Contudo, o próprio desenvolvimento de nossas reflexões exige que resgatemos os fundamentos deste debate clássico.

75 Ver particularmente todo o segundo item do ensaio "A reificação e a consciência do proletariado" de LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Op. cit.

prática, Fichte fez da prática, do aqui, da atividade, o centro metodológico do conjunto da filosofia unificada: 'Não é, pois, de maneira alguma indiferente, como crêem alguns, que a filosofia parta de um fato ou antes de um ato (isto é, da atividade pura que não pressupõe objeto, que é aliás criado por ela mesma, e onde, por conseguinte, a ação se torna imediatamente ato). Se parte de um fato, coloca-se assim no mundo do ser e da finitude, e ser-lhe-á difícil encontrar o caminho do infinito e do supra-sensível com base nesse mesmo mundo; se parte do ato, está precisamente no ponto em que os dois mundos se juntam e a partir do qual pode abarcá-los de um só relance'".⁷⁶

No que diz respeito à filosofia da *praxis*, a objetivação prática (na própria prática teórica, no caso) da concepção da realidade como "complexo de processos", corresponde a uma dialetização da unidade sujeito e objeto, de modo que a forma como o sujeito comporta a ação importa numa dissolução real e objetiva - dele sujeito, e do objeto - em processos.

"O pensamento e o ser [não] são idênticos no sentido em que 'correspondem' um ao outro, são 'paralelos' ou 'coincidem' (todas estas expressões são apenas formas ocultas de uma dualidade rígida), a sua identidade consiste em serem momentos de um único processo dialético, real e histórico. O que a consciência do proletariado 'reflete' é, pois, o elemento positivo e novo que brota da contradição dialética da evolução capitalista. ... este elemento novo só deixa porém de ser uma possibilidade abstrata para se tornar uma realidade concreta quando o proletariado eleva a sua consciência e a torna prática. Todavia essa transformação não é puramente formal, porque a realização de uma possibilidade, a atualização de uma tendência, implica precisamente a transformação objetiva da sociedade, ... a transformação tanto da estrutura como do conteúdo do conjunto dos objetos particulares"⁷⁷.

Da complexidade dessa reflexão lukacsiana acerca da unidade sujeito e objeto, duas linhas antagônicas de interpretação tornaram-se possíveis. Pareceu a muitos que Lukács realizara uma redução da ciência marxista à filosofia, do materialismo histórico (e/ou da ciência da

76 Idem, p. 140.

77 Idem, p. 227. Fizemos uma correção no início do parágrafo citado, pois o "só são" da versão com a qual estamos trabalhando, inverte o sentido pretendido por Lukács, apreendido na leitura global do texto.

história) ao materialismo dialético, do todo a um de seus momentos. Assim, para Roy Bhaskar,

"Para Lukács, o proletariado é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da história, e a história (no círculo lukacsiano) é a realização desse fato. O materialismo histórico é apenas o autoconhecimento da sociedade capitalista, isto é, (no círculo) a consciência imputada ao proletariado que, ao se tornar autoconsciente, isto é, consciente da sua situação como a mercadoria de que a sociedade capitalista depende, já começa a transformá-la. ... A epistemologia de Lukács é racionalista, e sua ontologia, idealista. Mais particularmente, sua totalidade é (como Althusser observou) 'expressiva', no sentido de que cada momento ou parte encerra implicitamente o todo; e teleológica, no sentido de que o presente só é inteligível em relação ao futuro - de identidade realizada - que antecipa. O que a ontologia de Marx tem, e o que falta tanto à ontologia de Engels (ressaltando o processo) como a de Lukács (ressaltando a totalidade), é estrutura"⁷⁸

Como leitura contrária (e crítica) à precedente, citamos Lubomir Sochor, que salienta que

"muitos críticos não miram o verdadeiro alvo, terminando por criticar algo diverso daquilo que Lukács realmente pensava. Em primeiro lugar, a identidade de sujeito e objeto não constitui uma unidade (identidade) metafísica, mas dialética: ela contém diversidade e contradições, é uma identidade na diversidade e uma diversidade na identidade. Em segundo lugar, a identidade de sujeito e objeto é um resultado, e não o início da evolução histórica. ... Em terceiro lugar, Lukács não está interessado numa dialética abstrata e supra-histórica de sujeito e objeto no conjunto da sociedade humana, mas sim na concreta dialética de sujeito e objeto na sociedade capitalista, na dialética da consciência de classe burguesa e proletária. Finalmente, a identidade de sujeito e objeto não é um fato imediato, mas sim mediatizado pela ação, pela práxis crítica e revolucionária"⁷⁹.

Antes de passarmos à defesa desta segunda posição, é importante salientar que não deixamos de perceber uma "ponta de razão"

78 BHASKAR, R. Op. cit., p. 378. O grifo é meu, e marca nossa maior concordância com Bhaskar no interior de uma crítica com a qual não comungamos inteiramente.

79 SOCHOR, L. "Lukács e Korsch: a discussão filosófica dos anos 20". In: HOBBSBAWM, E. (org.) *História do marxismo*, vol. IX, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 30 e 31.

na crítica de Bhaskar. De fato, pelo próprio nível de discussão que Lukács estabelece com os clássicos em *História e consciência de classe* - alguns destes bastante anteriores ao advento do capitalismo -, nos parece que, no mínimo, não fica clara a precisa localização histórica da discussão lukacsiana pretendida por Sochor. Na mesma linha de Hegel, a história é, em Lukács, fundamental na argumentação; mas não os seus momentos clara e objetivamente (ou seja, *materialmente*) citados. A opção pela discussão filosófica acaba, desse modo, por conferir "um quê" de idealismo, racionalismo ou humanismo, à construção lukacsiana. No entanto, tais "erros" se justificam ⁸⁰. E isto na medida em que se aplica a Lukács o que ele mesmo diz:

"É próprio da essência do método dialético o fato de que nele sejam superados os falsos conceitos, em sua universalidade abstrata. Esse processo de superação exige, contudo, que se continue a operar com esses conceitos unilaterais, abstratos e falsos: eles devem ser conduzidos à sua significação correta não tanto mediante uma definição, mas antes através da função metodológica que recebem enquanto momentos superados na totalidade. Na dialética corrigida por Marx, essa evolução do significado é ainda menos fixável do que na própria dialética hegeliana. Com efeito, se os conceitos são apenas figuras intelectuais da realidade histórica, a figura unilateral deles, abstrata e falsa, é inerente à verdadeira unidade na medida em que é um dos seus momentos. O que Hegel diz no prefácio da *Fenomenologia* é ainda mais verdadeiro do que ele mesmo o creia: 'Assim como a expressão da *unidade* de sujeito e objeto, finito e infinito, ser e pensamento, etc., significa o que eles são *fora da sua unidade*, na unidade eles não são entendidos, por conseguinte, no que sua expressão diz: e do mesmo modo o falso, não mais como falso, é um momento da verdade'. Na pura historicização da dialética, essa afirmação torna-se mais uma vez dialética: o 'falso' é, ao mesmo tempo enquanto 'falso' e 'não-falso', um momento do 'verdadeiro'" ⁸¹.

Do mesmo modo, quando dizemos que o "erro" de Lukács se justifica, queremos dizer que, do entendimento do seu "erro", emergem derivações,

80 E, parafraseando Hegel, diríamos que "justificar é mais difícil e importante do que criticar na medida mesma em que justificar é situar e ressituar o pensamento, de modo a evidenciar o seu caráter processual".

81 Apud SOCHOR, L., Op. cit., p.30, nota 16.

desdobramentos objetivos, que fazem do mesmo a preparação para o acerto, parte do acerto.

Assim é que, se não está ao alcance de Lukács o fazer ciência da história mais do que crítica filosófica, muito mais longe estão aqueles que pretendem prescindir desta (como é o caso de Althusser). Acima de tudo, o que fica evidente em Lukács é que a relação sujeito/objeto foge da

"tradicional teoria do conhecimento. Coloca-se aqui o problema da produção da realidade social; e, no quadro dessa relação fundamental, põe-se **também** o problema de sua reprodução teórica, intelectual, ou seja, do seu conhecimento⁸².

O conhecimento, a teoria, é uma produção entre outras, como por exemplo a produção do desconhecimento - da ignorância, da ideologia enquanto oposta à consciência, enquanto falsa consciência -, ou de tudo aquilo que seja produto real e histórico da atividade dos homens. Lukács não fala aqui do conhecimento do pensador, filósofo ou cientista, mas do conhecimento coletivo, este sim fundador da relação dialética entre sujeito e objeto.

Na esteira da crítica endereçada acima a Lukács, construiu-se a posição althusseriana, que, curiosamente, mesmo defendendo a existência de uma ciência da história (posta desde *O Capital*), só faz prosseguir no (e incrementar o) caminho da polémica filosófico-metodológica⁸³.

82 Idem, p. 30.

83 Vide, a este respeito, a crítica de Bhaskar a Althusser em BHASKAR, R. Op. cit., pp. 379 e 380. Ver também ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983, onde todas essas questões estão em relevo e são exploradas a contento.

Em *Materialismo histórico e materialismo dialético*, Althusser defende que o primeiro termo cumpre o papel (ou ocupa o *status*) de teoria e/ou de ciência, e o segundo de método (e/ou filosofia) da ciência inaugurada por Marx (e de nenhuma outra). Assim, ambos os termos se diferenciam justamente pelos seus objetos. Tal diferenciação só é possível a partir de um conceito (ou, diríamos, pré-conceito) básico de ciência que, como teoria,

"contém o sistema conceitual teórico no qual se pensa o objeto, ... [e como método] expressa a relação que mantém a teoria com seu objeto na sua aplicação do mesmo. Sendo assim, teoria e método estão profundamente unidos e constituem dois aspectos de uma mesma realidade: a disciplina científica em seu corpo de conceitos (teoria) e em sua vida, sua prática mesma (método)." ⁸⁴

Na abordagem althusseriana, teoria ou método, um ou outro, vêm sempre primeiro - junto ao objeto. Se o método vem antes, tem lugar o "metodologicismo", "no qual o método absorve a teoria, sem deixar de ser um simples reflexo da teoria na prática teórica" ⁸⁵. Há ainda o perigo da interpretação dogmática, quando, por mais que caiba à teoria a anterioridade, ela se exime de auto-crítica (e considera-se acabada). Para escapar de uma redução do materialismo histórico ao dialético (ou vice-versa), Althusser fixa o objeto, e fixa particularmente a oposição objeto/sujeito. Para nós, esse sim é o fundamento de todo o dogmatismo: a fixação, ao invés da adaptação (teórico-crítica) aos processos. Assim

84 ALTHUSSER, L. e BADIOU, A. Op. cit. p. 45. Na realidade, tudo se passa como se a própria construção do objeto prescindisse de um "método" (entendido aqui não enquanto um "método científico", dominado apenas pelos cientistas, mas enquanto uma forma social de produção e percepção dos objetos todos). Para Althusser, só a teoria diz respeito ao objeto, e ela vem primeiro. Com isto, este autor cai em um tipo de idealismo que ele mesmo denuncia como empirista (voltaremos a este ponto mais adiante). No caso do materialismo histórico, só ele se referiria às "instâncias constituintes dos modos de produção" como seu objeto, uma vez que "o materialismo dialético não se refere às diferentes práticas, exceto com relação ao aspecto da intervenção delas na produção do conhecimento". Idem, p. 44 (grifos do autor).

85 Idem, p.45.

é que, para Althusser, o **materialismo** (e, cremos, não será gratuito que o autor dispense o termo "dialético") tem como seus princípios fundamentais:

"1. A primazia do real sobre seu conhecimento, ou primazia do ser sobre o pensamento.

2. A distinção entre o real (o ser) e seu conhecimento. Esta **distinção de realidade** é correlativa de uma **correspondência de conhecimento** entre o conhecimento e seu objeto."⁸⁶

Quanto ao primeiro "princípio", ainda que o autor diga que se insista demasiado sobre ele, acreditamos que essa insistência não só se justifica, como é produtora do consenso (ainda que limitado) em torno do mesmo. A polémica se instaura, contudo, em torno do "segundo princípio", que - a despeito do que pretende Althusser - não se deriva do primeiro. Para este autor,

"o segundo princípio - [por vezes] substituído pelo princípio idealista da identidade entre o pensamento e o ser" - protege o materialismo duma dupla caída no idealismo, isto é, tanto no idealismo **especulativo** (que reduz o ser ao conhecimento), como no idealismo **empirista** (que reduz o conhecimento ao objeto real)".⁸⁷

Para nós, dialeticamente, a realização de uma distinção não significa a imposição de uma oposição⁸⁸. E a afirmação de uma oposição

86 ALTHUSSER, L. Op.cit., p. 46 (os grifos são do autor). Diferentemente, em Marx (e em Lênin; ver a esse respeito LENIN, V.I Op. cit. pp. 327 e segs.), os princípios do materialismo dialético são, a nosso ver: 1) a dualidade concreta e objetiva (e por isso não apenas o "jogo" das negações sucessivas que se realizam no pensamento, como em Hegel) de tudo aquilo que venha a se constituir em objeto para e pelo homem concreto e objetivo; e 2) o movimento, o processo estabelecido a partir dessa relação primeira. Como se vê, somos obrigados a resgatar o próprio conceito de objeto, como o vínhamos construindo ainda há pouco - pela unidade sujeito/objeto (e não pelo redução de um ao outro), tal como em Lukács. Unidade esta, **produto** da atividade prática dos homens, ou, de modo mais simples, produto do trabalho em geral.

87 Idem, ibidem.

88 Assim é que, quando Marx diz (apenas para dar um exemplo referido à questão que estamos enfrentando) que, "se essência e aparência coincidissem, não seria necessária qualquer ciência", Marx **não** está afirmando que a aparência seja o oposto de sua essência.

não implica a imposição de uma exclusão (ou a redução de um ao outro, que, na prática, também é exclusão). A dialética unidade dos contrários significa justamente isso: reconhecer na contraditoriedade a sua positividade e a sua negatividade. Sendo assim, distinção e oposição não significam redução, como quer Althusser. As determinações da própria contradição em termos objetivos (vale dizer, não metafísicos, mas referidos sempre a uma **determinada** contradição, e não da "contradição em abstrato") são o objeto do método materialista dialético. Diga-se de passagem, na medida em que consegue dar respostas a essas questões, o pensamento althusseriano mostra-se extremamente rico e, diríamos até, ainda pouco entendido e/ou aproveitado. Na medida, entretanto, em que Althusser reduz o método à teoria, a filosofia à ciência, e esta última ao objeto (cuja determinação fica fora da análise), esse autor cai vítima de um reducionismo que quisera, ele mesmo, denunciar. Assim é que nos diz:

"O que é o método na verdade? É a forma de aplicação da teoria no estudo de seu objeto, é portanto a forma de existência da prática teórica em sua produção de novos conhecimentos"⁸⁹.

Althusser fala, aqui, do método "verdadeiramente científico"; o "método sofisticado" não se encaixaria em tal definição; a "prática ideológica", ainda que uma forma de existência da prática teórica, também não. E, na sequência, Althusser nos revela a importância da definição (materialista) do objeto para a ciência, mais precisamente para a ciência da história.

"O que distingue a dialética marxista de toda dialética anterior, principalmente da platônica e da hegeliana, qualificadas como idealistas, é que a dialética marxista é necessariamente materialista"⁹⁰.

89 ALTHUSSER, L. Op.cit., p.47.

90 Idem, ibidem.

A dialética marxista é outra, porque o objeto é outro. Trata-se, então, de "explorar as diferenças", pois

"... não se trata de pensar esta diferença pelo mero prazer de criar uma obra erudita, mas sim de pensar, através das diferenças, as categorias **específicas** da dialética marxista, naquilo que as distingue radicalmente das estruturas da dialética hegeliana"⁹¹

A ruptura Marx/Hegel teorizada por Althusser não realiza a tarefa que ele nos propõe acima. Em muitos aspectos, ela estanca ou atrasa, no sentido de jogar para trás toda uma discussão⁹². Diferenciar, em Althusser, significa estabelecer rupturas, e isto é válido tanto para a questão sujeito/objeto quanto filosofia/ciência, ou Hegel/Marx. Nossa tese é a de que, ao realizar tais distinções (via ruptura e oposição), ele, sim, reduz os termos diferenciados um ao outro, e perde com isso a própria radicalidade da diferenciação.

Isso fica ainda mais claro quando ele define a ruptura realizada por Marx para "abranger seu **novo objeto**"⁹³ como um verdadeiro

"**corte epistemológico**, comparável àquele que separa toda a ciência nova de sua pré-história ideológica. Aqui está a razão porque a revolução filosófica de Marx é só comparável em parte às revoluções filosóficas anteriores. ... O surgimento da ciência da história, com Marx, faz com que a filosofia experimente uma revolução que a possibilita escapar do elemento **ideológico** e dá a ela as características de uma disciplina científica. Não é casual, sem dúvida, que as ciências matemáticas e naturais tenham transformado a filosofia somente no interior da ideologia, enquanto que o aparecimento da primeira 'ciência humana' (a ciência da história), por ampliação, ciência humana **fundamental**, tenha causado esta ruptura revolucionária e que Marx teve que

91 Idem, p. 48.

92 Que, a nosso ver, se recupera hoje, com a contribuição de um conjunto de autores que procuram rever a dialética em Hegel, em Marx, e para além deles. É o caso, aqui entre nós, de Ruy Fausto e Paulo Eduardo Arantes, autores cuja leitura foi fundamental para a realização desse nosso trabalho.

93 ALTHUSSER, L. Op. cit., p. 51.

romper explicitamente com as filosofias clássicas e com as filosofias da história para criá-la"⁹⁴

Vale aqui para Althusser o mesmo que dissemos acerca do erro de Lukács. Ele não está simplesmente equivocado: a sua percepção de corte epistemológico, de fundação de uma ciência nova e revolucionária, é essencialmente correta, ou seja, também faz parte da essência. O erro está em pretendê-la única, rígida, positiva, frente (e oposta) a uma outra "negativa". Se, como diz Althusser, "o materialismo dialético não está acima das ciências, ele não é senão a teoria de sua prática científica"⁹⁵, a ciência não pode estar também **acima** das produções outras dos homens; afinal, também ela é uma **prática humana**, cuja especificidade se restringe (o que, evidentemente, já é muito) ao fato de traduzir (apreendendo e articulando) teoricamente as outras práticas todas.

A definição, presente na lógica hegeliana, do método como "consciência sobre a forma do movimento interno do próprio conteúdo", não se diferencia em qualquer dimensão fundamental da definição de Althusser colocada acima. A não ser pelo fato de que, segundo a concepção de Hegel, o **movimento** fica resguardado. A percepção do objeto como processo retira-o da posição de parâmetro imutável em torno do qual os demais termos do problema do conhecimento se definem⁹⁶.

94 Idem, p. 52.

95 Idem, p. 55.

96 Fazemos aqui uma analogia com o exemplo dos conceitos de tempo, massa, e outros dados por Bachelard (importante referência teórica de Althusser) em seu *O novo espírito científico*, onde cada conceito por mais simples e universal é essencialmente mutável por incorporar necessariamente a experiência. Acrescentaríamos apenas que não se trata unicamente da experiência puramente teórica ou científica. A nosso ver, acima de muitas diferenças com a dialética hegeliana, a dialética de Bachelard incorpora o movimento, o processo; e do muito que Althusser incorpora desse autor, justamente este aspecto não é incorporado. No que diz respeito à polêmica relação sujeito/objeto, Bachelard dirá: **Acima do sujeito, além do objeto imediato, a ciência moderna funda-se no projeto.**

Na perspectiva que defendemos aqui, ciência é a compreensão da lógica interior (material, objetiva) de um determinado processo, que só se dá no interior de um (determinado) projeto. O alcance do projeto, a complexidade das suas próprias determinações (teorias, hipóteses, equipamentos, ou seja, as diferentes formas de "acesso/construção" do objeto) capacitam-no (ou não) à **realização** do projeto. Para nós, o projeto, seus pressupostos e seus resultados são indissociáveis; e, assim, indissociáveis são o método dialético e a ciência da história (ou, como em Althusser, o materialismo dialético e o materialismo histórico). Contudo, diferenciá-los é, além de possível, necessário. Mesmo porque, para nós, não só ambos estão ainda pouco desenvolvidos, como o método (ou, pelo menos, a discussão e especulação em torno dele) tem avançado mais que a ciência.

Ora, se esta caracterização da ciência procede, segue-se que, para a **realização** de qualquer projeto científico (e particularmente do projeto marxista) as exigências que envolvem a construção do objeto são "absolutamente **objetivas**". Mas mais do que qualquer outra, a ciência da história requer uma participação absolutamente objetiva de todos os seus "sujeitos". De fato, ela suprime (na prática) as diferenças entre sujeito e objeto. Mas suprime dialeticamente - incluindo, e não excluindo as diferenças.

Se na pré-história da humanidade os homens fazem a história em circunstâncias não dominadas por eles, o que se pretende com a ciência da história é que os homens **dominem** as circunstâncias mesmas desse seu fazer. Não basta aqui, entretanto, o tipo de dominação pelo pensamento - seja ele racionalista, empirista, idealista ou mesmo materialista -; a

No pensamento científico, a mediação do objeto pelo sujeito toma sempre a forma de projeto". BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 96 (Os Pensadores).

plena realização do projeto impõe uma dominação efetiva, material, científica (no sentido hegeliano, totalizante, de ciência e consciência). Tal domínio das circunstâncias da experiência (humana) deixa de ser um ideal abstrato, um horizonte limite que apenas serve de orientação a uma busca necessariamente infundável, para ser um **pré-requisito** da plena constituição da ciência da história. Se por enquanto as ciências naturais, tais como a física ou a química, a biologia, etc., realizam seus projetos ainda que não mantenham absoluto domínio sobre o seu fazer (incluindo aí, portanto, a relação sujeito-objeto), a ciência da história só pode se consolidar com a apropriação objetiva pelo homem de tudo aquilo que ele põe objetivamente, que ele dá forma real (e objetiva) fora de si mesmo. E isto na medida mesma em que, sem que se realize a apropriação (não meramente pela "consciência", mas necessariamente coletiva) do fruto da alienação (que toma hoje a forma do conjunto dos meios de produção) a **própria história não se impõe como tal em sua plenitude.**

A realização da ciência da história corresponde a objetivação do sujeito histórico. Não no sentido da velha fórmula de Vico - segundo a qual estaríamos mais aptos ao conhecimento da história que ao conhecimento da natureza, uma vez que fizemos a primeira, mas não a segunda -; mas no sentido de Marx que nos mostra que, ao fazermos nossa história, construímos também uma natureza: humanizamos a natureza e naturalizamos o homem. De fato, no interior de vários discursos científicos, e para o senso comum, a diminuição do "poder da natureza" frente ao "poder dos homens" advém, como regra, do crescente domínio científico da mesma. O que acontece, entretanto, nesse tipo de raciocínio é a eternização do conflito "homem X natureza", "sujeito X objeto", etc. O que caracteriza a ciência da história é, ao contrário, a superação dessa oposição; e esta não poderia se dar no âmbito de um mero "corte epistemológico", ou da posição de um "objeto novo", como quer

Althusser. Ela se dá na medida mesma em que se torna objetivamente (historicamente) possível a ampliação de um projeto (filosófico-científico, metodológico-prático, dialético-materialista) no mais amplo sentido, no sentido da *praxis social*. Assim é que Lukács nos diz:

"[A *praxis*] tem por condição e por complemento estruturais e objetivos a concepção da realidade como 'complexo de processos', a concepção segundo a qual as tendências da evolução histórica representam, em relação às facticidades cristalizadas e reificadas da experiência, uma realidade que provém dessa mesma experiência e que, portanto, não é de modo algum transcendente, embora seja uma realidade mais elevada, a verdadeira realidade".⁹⁷

A dialética materialista deve dar conta da realização do projeto da ciência da história, e nesse sentido aplica-se aqui a definição althusseriana do método como "teoria da prática científica". Entretanto, ele não deve dar conta desse projeto teoricamente, mas praticamente; e isto a partir de uma prática que vai muito além da prática científica, ou mesmo da prática política⁹⁸, uma prática que abranja a totalidade das práticas: a do trabalho em geral.

Antes de retornarmos à ontologia do trabalho (e da relação de trabalho), como anterior ao sujeito, ou ao objeto, promotora mesmo do processo de identificação destes ao longo da história, cabe resumir nossa posição acerca da separação (oposição) entre filosofia e ciência,

⁹⁷ LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*, p. 223.

⁹⁸ Nas polémicas que se estabelecem entre gramscianos e althusserianos, novamente há uma fixação de uma oposição. Os gramscianos têm uma determinada razão no que diz respeito ao afastamento da *praxis* (da luta de classes, da organização partidária, etc.) dos seguidores da leitura althusseriana; e estes, por sua vez, têm uma determinada razão na denúncia dos simplismo na formulação teórica de vários conceitos gramscianos. Mas, acima de tudo, ambos os lados se conformam ao papel de "contrário de ...", que os empobrece significativamente. A contraposição "Althusser, o teórico" X "Gramsci, o pragmático", acaba por prescindir das justificativas que tornaram possíveis ambas as leituras. O que se perde com isto é, nada mais nada menos, do que a possibilidade de incorporação efetiva, na prática, do materialismo histórico.

método e teoria. Em termos essenciais, compactuamos com a leitura de Lukács, particularmente no que diz respeito à percepção de que

"... só podemos tornar possível a superação da dualidade entre o ser e o pensamento se superarmos a dualidade - metodológica - da **filosofia e da ciência particular**, da metodologia e do conhecimento dos fatos. Qualquer tentativa para superar dialeticamente a dualidade pelo pensamento liberto de qualquer relação concreta com o ser, pela lógica (como, apesar dos inúmeros esforços em sentido contrário, o prova a tentativa de Hegel), está votada ao fracasso. Porque toda lógica pura é platônica. E o pensamento isolado do ser e cristalizado nesse isolamento. O pensamento só pode superar dialeticamente a sua própria rigidez e tomar o caráter de um devir se surgir como forma da realidade, como momento do processo de conjunto".⁹⁹

Por outro lado, não há como negar que, por mais que colocações como esta¹⁰⁰ pretendam superar a questão em pugna, o fato é que ela se mantém (mesmo que a contragosto) no discurso metodológico, filosófico ou idealista (e isso vale tanto para Lukács como para Althusser, no nosso exemplo). Escapar a esse literal círculo vicioso, significaria realizar o projeto político-científico proposto por Marx; uma tarefa que não é meramente teórica, mas passa por transformar a teoria em arma nas mãos daqueles que (pretende-se) representam o futuro humano da humanidade: o proletariado. E o próprio grau de dificuldade literária dos discursos do marxismo - capaz de torná-lo absolutamente impeditivo para a compreensão das massas trabalhadoras - como corretamente o demonstra Perry Anderson¹⁰¹ - já mostra quão distante nos encontramos de realizar o referido projeto¹⁰².

⁹⁹ LUKÁCS, G. Op. cit., p. 226

¹⁰⁰ Ver, por exemplo, o capítulo terceiro de GIANOTTI, J.A., *Origens da dialética do trabalho*. Neste texto, é feita a crítica (corretíssima, a nosso ver) da tentativa hegeliana de negação da negação, do reconhecimento do sujeito no objeto, como tentativa frustrada que acaba por apagar o caráter objetivo do objeto, na linha mesmo da crítica marxiana ao mestre da dialética idealista.

¹⁰¹ ANDERSON, P. Op. cit. .

¹⁰² De fato, o mesmo (ou quase, trata-se de dificuldades as mais variadas) poderia ser dito dos textos de Marx. No entanto, ele próprio tinha uma confiança não só na potencialidade do proletariado em

Na realidade, o que fica claro é que a máxima da décima primeira tese contra Feuerbach é válida ainda hoje; ou, mais do que nunca hoje, depois de tantos debates acerca de questões como a que tratávamos ainda há pouco. Por que o fizemos então, nós e tantos outros a quem atingimos com a pecha de idealistas? Ainda que não seja o objetivo dessa dissertação dar uma resposta a essa questão, pretendemos sustentar aqui uma hipótese, que aponta para a relevância de nosso tema maior, qual seja, a de que, por mais que o papel do trabalho (do processo de trabalho, da teoria do valor-trabalho, entre outros conceitos derivados) seja consensualmente reconhecido como de fundamental importância na construção teórica marxiana, essa sua importância permanece, entre nós, essencialmente indeterminada. Buscar tais determinações seria, a nosso ver, cobrir o hiato entre filosofia e ciência (e mesmo entre sujeito e objeto) no interior do marxismo, porque estaríamos (praticamente) tratando do trabalho filosófico ou do trabalho científico como pertencentes a uma forma do trabalho em geral.

Atente-se para o fato de que não acreditamos que se deva fugir da discussão que caracterizamos aqui de filosófica, metodológica ou idealista. Afinal, o não cumprimento desta "etapa" levou, no interior mesmo do marxismo, em muitos casos, a elaborações teóricas carentes de um corpo conceitual mais rigoroso, que tornasse possível a utilização científico-política destes trabalhos em mais larga escala¹⁰³.

compreender-se a si próprio, como confiava no capitalismo e na sua dinâmica incentivadora do progresso, via acesso facilitado das massas às benesses da cultura, artes, ciências, etc. Seria ideal que a reflexão marxista contemporânea desse conta simultaneamente disso: da tendência teorizante de sua intelectualidade e da tendência ao empobrecimento intelectual do proletariado. E isso de modo objetivo, sem críticas a direções político partidárias ou a correntes filosófico científicas que fossem, como já dissemos, destituídas de justificativas.

103 Este é, a nosso ver, o caso da grande obra de Braverman, *Trabalho e capital monopolista*, assim como da maior parte dos trabalhos dos regulacionistas franceses, como Coriat, Aglietta, Lipietz e Falloix.

Mas a questão é que aqueles que enveredam por este caminho parecem apontar as soluções de maneira meramente teórica, no sentido de que de suas soluções não deriva um avanço da própria teoria. O que caracteriza toda a "má" filosofia, nesse sentido, é um certo caminhar em círculos, um certo satisfazer-se com as próprias problemáticas. E, na medida em que se deixou penetrar por este "mau filosofar", o marxismo passou a sobreviver de dicotomias que são insolúveis fora da recuperação em atuação (teórica e política) do próprio marxismo. Não que esperemos um consenso ou o restabelecimento de uma ortodoxia. Mas qualquer que seja o "marxismo", se ele gerar frutos, saindo do círculo vicioso das dicotomias teórico-metodológicas, ele será, por isso mesmo, prática teórica e teoria aplicada, e proliferará.

Concordamos, em resumo, com a avaliação de Bhaskar, de que nem a dialética, nem o materialismo marxianos deram lugar a uma sustentação (prática e teórica) da ciência da história, pelos próprios marxistas. Senão, vejamos sua recuperação da essência da crítica marxiana:

"Assim, a essência da crítica de Marx nas **Teses sobre Feuerbach** ao velho 'materialismo contemplativo' é a de que ele dessocializa e des-historiciza a realidade, de modo que, na melhor das hipóteses, pode apenas levar à 'cientificidade' mas não sustentá-la. É a essência da crítica de Marx no último dos **Manuscritos econômicos e filosóficos** e em outros trabalhos, ao auge do idealismo alemão clássico na filosofia de Hegel, é que ele desestratifica a ciência e, portanto, des-historiciza a realidade, de modo a levar à 'historicidade', mas não a sustentá-la. Chegamos assim aos motivos epistemológicos gêmeos da nova ciência da história de Marx: o materialismo significando sua forma genérica (como ciência), a dialética como seu conteúdo particular (como uma ciência da história). Constitui porém um índice do hiato epistemológico entre o marxismo filosófico e Marx o fato de que, quer fundida no materialismo dialético, quer no marxismo ocidental, sua dialética continuou presa a um molde essencialmente idealista, e seu materialismo continuou expresso numa forma fundamentalmente empirista" ¹⁰⁴

104 BHASKAR, R. "Teoria do conhecimento". In: BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 376. À despeito da absoluta transparência da citação acima, vale a pena deixar claro que as críticas de Bhaskar - assim como as nossas - recaem tanto

A sustentação científica da história (que incluiria uma sustentação histórica das ciências e de todas as outras práticas sociais) só se dará, a nosso ver, com a recuperação do trabalho enquanto conceito ontológico (no sentido de fundante dos demais), fundamental à construção de todo o projeto científico-político marxiano. Recuperação essa que corre o risco também ela de fixar-se à esfera metodológico-filosófica (e que chamamos de idealista), mas que, se não for realizada, também a esse nível, corre o risco, pior a nosso ver, de pensar ter resolvido a questão por não ter precisado passar por ela. Pretendemos, no decorrer da dissertação, trabalhar no interior dessa recuperação do trabalho, apontando o tempo todo para o oposto da des-realização, des-historicização e dessocialização.

Na prática, nosso projeto aceita como verdadeira a crítica endereçada a Lukács e que Sochor busca rechaçar nos seguintes termos:

"Alguns críticos condenaram Lukács por não ter tomado na devida consideração o trabalho e o processo de trabalho como processos fundamentais de objetivação, mas a crítica não é pertinente. Marx ocupara-se acuradamente desses problemas em **O Capital**, cujo conhecimento era dado por Lukács como pressuposto. Mas, na dialética de sujeito e objeto na sociedade burguesa não se trata do trabalho e do processo laborativo em geral, mas de uma sua forma social determinada, o trabalho humano abstrato criador de valor e o processo de valorização; portanto, não se trata simplesmente de objetivação, mas precisamente de reificação"¹⁰⁰.

sobre o marxismo "filosófico" (e essencialmente idealista, de Lukács, Gramsci e Korsch) quanto sobre alguns de seus críticos (como Althusser, Della Volpe e Colletti), também eles vítimas, ora de um idealismo latente, ora de um empirismo acritico. Mais do que isto, trata-se de reconhecer neste embate intelectual justificativas de fundo ligadas ao marxismo enquanto produto e produtor de uma teoria e de uma história. "Entre a teoria do conhecimento e o marxismo, haverá sempre, porém, uma certa tensão. Pois, de um lado, há outras ciências além do marxismo, de modo que qualquer epistemologia adequada se estenderá muito além do marxismo em seus limites intrínsecos; mas, por outro lado, a ciência não é o único tipo de prática social, de modo que, o marxismo tem maior âmbito extensivo. Haverá sempre a tendência a que um ou outro seja subordinado, como no conceito de epistemologia marxista, em que a epistemologia torna-se criticamente engajada e o marxismo submete-se a uma razão que ele desloca". Idem, p. 380.

Acreditamos que Lukács tenha, sim, levado em consideração o trabalho como processo de objetivação fundamental (haja visto todo o volume que trata deste na *Ontologia do ser social*); apenas ele chegou "tarde demais" a este tema. Discordamos ainda de Sochor no que diz respeito à suposição de que Marx já haveria tratado suficientemente deste mesmo tema. Em *O Capital*, especificamente, Marx parte da objetividade posta: a mercadoria e o próprio capital. Talvez por isso mesmo, a teoria do fetichismo (e da alienação e reificação), a teoria do valor, e a teoria da dinâmica capitalista sejam frequentemente analisadas em separado.

Dra, na nossa opinião, a tarefa de mostrar (demonstrar e desenvolver) o trabalho como "processo fundamental de objetivação" está ainda por ser realizada. Objetivação esta que, por ser processo real, concretiza-se na mercadoria enquanto coisa social, e, a partir da própria mercadoria, concretiza-se no valor, nos preços e no capital. Assim é que, para nós, a cadeia das categorias fundamentais à derivação concreto-real do capital não é - como muitos pretendem - "M - V - D - K", mas "T (TRABALHO) - M - V - D - K".

Além disso, pretender que, na dialética de sujeito e objeto, se trate de uma forma específica de trabalho, e não da forma geral, da reificação, e não da objetivação, implica remeter-nos à realização mesma da tarefa de buscar as determinações, nos compromete com o esclarecimento de o que faz parte da forma geral e o que faz parte da forma específica. Afinal, pelo menos no espectro da dialética materialista (e, neste particular, também já em Hegel), o geral, como universal, como conceito, é, também ele, concreto e real. Não nos

105 SOCHOR, L. "Lukács e Korach: a discussão filosófica dos anos 20". In: HOBSBAWM, E. (org.) *História do marxismo*. (Volume IX), Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 53 e 54.

parece, portanto, acertado dizer que a objetivação só aparece concretamente sob a forma da reificação. Ambas aparecem sob graus de objetividade distintos. Se esta é **uma sua forma**, há que se descobrir ou determinar em que formas outras ela aparece, e qual a essência que essas formas conformam. Uma vez que voltaremos no sexto capítulo às preocupações atinentes à alienação, é interessante que voltemos ao tema central deste capítulo terceiro - a objetivação do sujeito e subjetivação do objeto -, visando sistematizar nossas conclusões.

Foi por acatarmos uma segunda negação da oposição sujeito/objeto (a primeira identificamos como sendo a da identidade entre estes, como negação da oposição) que iniciamos esse capítulo com as citações de Marx acerca da objetividade real do sujeito humano. Se a argumentação comportou, até aqui, uma reflexão filosófico-metodológica, é porque a generalidade abstrata de sujeito e objeto assim o permitiu. Esta reflexão, no entanto, quando marcada pela dialética materialista, tende a determinar sujeito e objeto mesmos enquanto conformações genéricas. Aliás, a nosso ver, prosseguir no sentido da determinação das formas específicas de ambos é, aí sim, construir (com base no método materialista dialético) a ciência da história. As determinações das formas específicas não só esclarecem, ou confirmam teleologicamente, as determinações do conceito geral; se assim fosse, acabaríamos presos a um sistema fechado (antimaterialista) que não permitiria transformações concretas na essência a partir da forma. As determinações das formas específicas negam, alteram e transformam (e com isto realizam em toda a sua potencialidade) as determinações mais gerais.

Logo, a generalidade do método não pode ser coincidente com indeterminação que só avança no sentido das determinações quando é fixada ao objeto (como em Althusser).

Caminhando novamente em direção aos homens que se põem a si mesmos como resultado de um seu trabalho, de um seu fazer objetivo, acreditamos de suma importância a referência a Paulo Eduardo Arantes¹⁰⁶ no sentido de precisarmos - não mais pela negação (no sentido vulgar), mas pela síntese (no sentido dialético, negação da negação) - o que entendemos por objetivação do sujeito e subjetivação do objeto.

Segundo Arantes (retomando sempre Hegel), na relação (genérica) entre os indivíduos das várias espécies animais e o objeto dos carecimentos destes, já está posta concretamente a contradição (e a solução da contradição) entre sujeito e objeto. Solução esta que é, no entanto, precária e momentânea; diferentemente de quando se trata do animal homem - indivíduo que é ente-espécie -, quando a solução é concreta, determinada e histórica. Segundo Arantes:

"O organismo animal constitui uma 'unidade ipseica' e a forma lógica de seu processo é a do silogismo da finalidade, o que equivale a dizer que o indivíduo vivo é sujeito, que consequentemente ele é seu próprio fim e que produzindo-se como sujeito ele não faz mais que reproduzir-se; não é, portanto, um ente entre outros: 'ele só é fazendo-se aquilo que é; um fim prévio que é ele próprio apenas resultado' (352, p. 292, trad. p. 328). O tipo de elo que une assim um ao outro o sujeito e o objeto reveste desde [o] início a forma da relação teleológica. O objeto, como termo dessa relação, é um objeto pressuposto. Em outros termos, a relação negativa do vivente consigo mesmo (que define sua atividade de sujeito) produz a **pressuposição** originária de uma natureza inorgânica situada em face dele: o indivíduo vivo se põe como sujeito ante o mundo objetivo **pressuposto**. ... O objeto pressuposto, além disso, não é menos algo excluído pela singularidade orgânica, o que quer dizer que sua exterioridade aparece como uma negação do sujeito. Daí o estado de **tensão** em que se encontra o sujeito em relação ao objeto. E há conflito justamente porque a assimilação, enquanto processo real, exprime a referência **prática** do sujeito ao objeto."¹⁰⁷

106 ARANTES, P.E., *Hegel: a ordem do tempo*, São Paulo: Ed. Polis, 1981.

107 Idem, p.178, nota 5 (a passagem citada por Arantes refere-se à *Enciclopédia* de Hegel). Diga-se de passagem, estes desenvolvimentos de Arantes estão muito próximos à percepção de Marx de que "o homem como ser objetivo e sensível é, por isso mesmo, um ser que sofre, e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado.. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos* (Terceiro), São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.

A tensão, de que fala Arantes, é a relação de carecimento, de falta do outro inserida radicalmente no organismo vivo. Se a carência é já relação, a busca de sua satisfação é relação ainda mais determinada que a primeira, uma vez que existem formas e formas de se satisfazerem as carências objetivas. Mas a objetivação do sujeito (produção e conservação deste enquanto tal) pode ser resolvida de modo a reproduzir sempre de novo a contradição primitiva, sem, diríamos, um **efeito cumulativo de determinações sobre a mesma**. Tratar-se-ia então de uma "paz" estabelecida com a satisfação da carência via negação (destruição, consumo ou apropriação) do objeto. Esta seria uma paz pouco determinada, limitada e frágil, o que significa que ela repõe invariavelmente a tensão. O trabalho instintivo pertence a esta forma de resolução da contradição.

"O trabalho instintivo ... só traz uma solução formal à oposição entre o lado subjetivo e o lado objetivo; realmente o carecimento satisfeito estabelece apenas uma paz singular e precária entre o sujeito e o objeto, o anulamento da pressuposição objetiva não é capaz de impedir seu retorno **tal qual** ela se apresentava no início do processo vital de assimilação".¹⁰⁸

De fato, mais uma vez a exclusão do contrário implica o seu retorno. A negação primeira, significa um retorno à afirmação como se nada tivesse ocorrido. Só a negação da negação confere processo (e historicidade) à relação contraditória. O trabalho animal, instintivo, de superação do carecimento, ao consumir com o objeto, não resolve, não supera efetivamente, a tensão¹⁰⁹.

41. A dialética entre sujeito e objeto ganha, assim, uma dimensão natural, viva, absolutamente distante da discussão escolástica.

108 ARANTES, P.E. Op. cit. p. 179.

109 Entenda-se aqui que superação efetiva da tensão do carecimento não significa também o seu aniquilamento enquanto tal. O monge tibetano (ou o São Jerônimo de Marx) que nega o "querer" como aquilo que o tornaria escravo do mundo objetivo e material, torna-se escravo do subjetivismo meditativo, condenado a repetir eternidade afora a sua "independência",

O trabalho consciente de si, este sim, estabelece entre o carecimento do sujeito e a anulação do objeto uma distância - ao mesmo tempo ideal e material (do planejamento da tarefa à utilização dos meios e instrumentos de trabalho) - que evidencia esse seu papel mediador. E no trabalho e pelo trabalho que sujeito e objeto tornam-se um no outro. Segundo Arantes, essa mudança de registro (do trabalho instintivo para o trabalho consciente) reflete uma "mutação da referência do sujeito ao tempo"¹¹⁰.

Trata-se, portanto, da negação da negação de tipo "simples" que, se reconhece a existência dos opostos, tende a unificá-los de forma arbitrária, impensada ou inconsciente (instintiva, como vimos há pouco). A exclusão, anulação sem mediação do oposto, "o aniquilamento do objeto ... [deve ser] aniquilado por sua vez: o que redunde em negar a exclusividade do ponto de vista do desejo"¹¹¹, em estabelecer o ponto de vista da **fruição**, onde o trabalho aparece como mediador, elemento de maior permanência. Com a palavra, Arantes e Hegel:

"Hegel formulava essa transição da seguinte maneira: o desejo 'deve ser ideal em sua **supressão mesma**; deve ser suprimido; o objeto (deve), do mesmo modo, permanecer (ou ser conservado) no momento mesmo em que é suprimido, e o meio termo, na medida em que é a supressão-conservada do desejo e do objeto, deve existir

a sua liberdade vazia e indeterminada. E nesse sentido que devem ser entendidos os desenvolvimentos de Marx (presentes no terceiro Manuscrito econômico e filosófico e nos Grundrisse) em torno das determinações do carecimento, que fazem dele, ora medida de pobreza (no capitalismo), ora medida de riqueza (no socialismo). Não se trata, nesse último, de um carecimento mais "humano", no sentido de imaterial, altruista, mas no sentido de expansão da materialidade, da individualidade (carente de universalidade). Ao contrário da negação do carecer, tem-se uma expansão do carecer, ao contrário do ser que nega o objeto entregando-se a uma vida mediatunda, escrava da negação que operou, tem-se o ser que nega o objeto pela total aceitação (apropriação) do mesmo.

110 Esta ordem de raciocínio é de fundamental importância para nós no que diz respeito à historicidade do trabalho como sendo ela mesma marcada por diferentes formas de relação com a dimensão temporal. Voltaremos a este ponto mais adiante.

111 ARANTES, P.E. Op. cit., p. 183.

como oposto a estes' (trad. cit., p.98). Este meio-termo é o **instrumento de trabalho**." ¹¹²

Ao contrário da negação do objeto, tem-se uma recuperação do objeto, naquilo mesmo que ele tem de objetivo, ou seja de **subsistente**.

"O ato de anulamento, guarnecido de uma negação suplementar - se se quiser, desapareição da desapareição ... - desloca-se em favor de uma **transformação**. Não, observa Hegel, que o sujeito se veja dispensado de anular a coisa. Nesse sentido, o meio-termo instrumental poupa-lhe apenas o lado propriamente material da operação" ¹¹³

Continua imperativo, um certo

"golpear de morte a coisa, primeira pressuposição no silogismo do trabalho ou primeira etapa da metamorfose [que] coincide com o nascimento da objetividade do objeto; destacada de seu terreno imediato a coisa é posta, desse modo, como objeto: 'no trabalho, o desejo arranca pura e simplesmente o *objeto* a ser anulado (daquilo com o qual ele está em conexão); particulariza-o e põe-no como um referido a um ser - que - deseja (ibid., trad., p.98). A transposição da coisa para a esfera da objetividade aparece, num primeiro momento, como uma espécie de desdobramento do objeto, ou melhor, como uma substituição; ... o objeto não é anulado como objeto em geral, mas sua anulação é a expressão do fato de que seu lugar foi tomado por um outro objeto. ... A forma imprimida ao objeto pela relação negativa torna-se algo de permanente." ¹¹⁴

Essa dialética da relação sujeito/objeto tornada material, prática, referida ontologicamente à relação primeira do ser objetivo que carece objetivamente de objetos fora de seu ser ¹¹⁵, resume a nossa posição de uma objetivação do sujeito (subjetivação do objeto) que **não** se reduz ao metodologismo ou ao idealismo filosófico.

112 Idem, ibidem. Atentemos para o fato de que, se o instrumento de trabalho é este meio-termo no que diz respeito à produção, o valor (ou, mais precisamente, o valor de troca) cumpre o mesmo papel na esfera da circulação mercantil.

113 Idem, p. 184.

114 Idem, pp. 184 e 185.

115 Sobre os quais ele exercerá não apenas um **consumo destrutivo**, mas um **consumo produtivo** (ou um **investimento** sobre a natureza que é, desde origem, **cumulativo**, criativo e inventivo de novos consumos produtivos).

A passagem do trabalho instintivo para o trabalho consciente de si equivale também à superação histórica daqueles modos de produção voltados para a subsistência pelo capitalismo. Ainda que, neste último, o trabalho consciente de si apareça tão somente potencialmente. Ou seja, seu papel mediador na relação sujeito/objeto repousa na exterioridade da forma mercadoria e do valor que a acompanha, de modo a não permitir uma reconciliação efetiva entre estes, e, na prática, entre o sujeito-trabalhador e o objeto-trabalho.

A produção para a subsistência, ou mesmo para uma mercantilização limitada, coincide com uma história cuja temporalidade não foi (segundo os termos de Arantes) ainda interiorizada. A referência ao tempo é mais uma "reverência" ao tempo, que aparece quase como um deus *ex-machina*. Tais sociedades tendem a uma repetição, a um retorno do mesmo, da mesma ordem do trabalho instintivo, consumidor do objeto do carência. São sociedades, por isso, que não convivem com a "verdadeira infinidade da história, lugar em que acúmulo e retorno sobre si não são incompatíveis"¹¹⁶. O contrário acontece com a sociedade baseada no capital, que outra coisa não é que trabalho acumulado, que, no entanto, deve retornar sempre sobre si mesmo e fazer desse processo o significado de seu próprio conceito. Capital é valor que se valoriza por meio do trabalho referenciado no tempo¹¹⁷.

116 ARANTES, P.E. Op.cit. p. 183. A esse respeito - das relações entre tempo e história - ver toda a segunda parte do livro de Arantes.

117 Cabe ressaltar que as referências sobre o processo de trabalho sobre o capitalismo não cumprem aqui o papel de "exemplos elucidativos", cuja função seria dar um mínimo de realidade às reflexões "filosófico-abstratas" até então esboçadas. Trata-se, pelo contrário, dos desdobramentos históricos dessa reflexão em si mesma objetiva.

CAPITULO IV - O TRABALHO ENQUANTO CONCEITO

Ao longo dos capítulos anteriores afirmamos ser o trabalho de uma anterioridade ontológica fundante das relações reais e concretas do mundo objetivo e vivo, entre as quais se encontra o próprio pensamento. Pretendíamos resgatar com isso a radicalidade da significação do termo ontológico como sendo aquilo que é, ao mesmo tempo, atinente à lógica e ao ser. Se, desse modo, chamo esse quarto capítulo de "trabalho enquanto conceito", é porque trataremos aqui da derivação do conceito de trabalho como processo de **realização** de um conteúdo a que podemos chamar de **essência** (como em Hegel), através mesmo de suas **formas** de aparição no mundo real. Ou, dito de outro modo, na relação de trabalho entre homem e natureza, existe um quê de permanente, de essencial, que no entanto muda, transforma-se a partir da forma que essa relação assume, forma essa que é social e historicamente determinada. Quando o pensamento realiza esse trabalho de rastreamento das formas à procura do processo que lhes confere razão de ser, ele está procurando a essência por trás da aparência, mas de forma a não perder o fundamental - a ligação entre ambas, ou o conceito das coisas.

O pensamento que trabalha com conceitos difere radicalmente do pensamento que trabalha com nomes ou signos cuja relação com a coisa em sua realidade concreta é tênue e pouco determinada. Para o conceito é impossível concebê-lo abstraindo-o de suas determinações. Por isso o conceito não é mera representação, não é "puro" ou "ideal", em oposição aos acidentes do mundo real. Ele é o conjunto mesmo desses "acidentes"; mas não enquanto frouxos acasos, e sim como formas possíveis de ser de

um determinado conteúdo. O conceito é então conteúdo inseparável da forma, essência inseparável da aparência. Com isso ele serve ao trabalho do pensamento, pois que dura no tempo e no espaço. Permite o diálogo entre os homens, mas não um diálogo formalmente estabelecido, restrito ao uso comum dos mesmos signos, mas um diálogo capaz de conduzir à transformação objetiva do pensamento, ao seu (re)criar persistente.

Dra, a comprovação do trabalho enquanto ontológico pressupõe, no que diz respeito a *O Capital*, a recuperação do mesmo enquanto conceito. E se marcar a ontologia é marcar a anterioridade do trabalho, marcar o conceito é marcar sua contemporaneidade. O conceito deve ter, além de uma definição originária, uma utilidade presente na pesquisa e na reflexão. Ou seja, ele não deve ser útil apenas como ponto de partida, mas como instrumento do pensamento¹¹⁹. Além disso, em consequência da utilização de um conceito, nos seus limites originários, pode-se chegar à necessidade de elaboração de um novo conceito, ou de reformular o conceito inicial. É essencial para um conceito que pretendamos útil para a ciência que ele não seja rígido, mas flexível; ele deve registrar em si mesmo o desenvolvimento de novas determinações. Se isso não for possível é necessário que o abandonemos (por vezes ao senso comum).

O trabalho não é, desse modo, em Marx, apenas a relação originária entre homem e natureza que torna possível a vida em toda a sua objetividade natural. Ele continua sendo, e supõe-se que será ainda por muito tempo, a condição necessária para a existência do homem (e é essa "duração prolongada" que confere ao trabalho o status de conceito). Mas ao longo desse tempo, a existência desse homem vai sendo moldada pelo processo de trabalho, de tal modo que este "determina a **totalidade**

119 Não há como, por exemplo, se partir de um conceito de tempo, se desconhecêssemos meios de usá-lo efetivamente como medida, como parâmetro, como um referencial definido qualquer.

da existência humana e, pois, constitui o modelo básico da sociedade" ¹¹⁹.

Por outro lado, essa realização ao limite do conceito denuncia também seu possível esgotamento. A esse respeito, Marcuse nos diz:

"Marx ... prefigura um modo futuro de trabalho tão diferente do modo predominante, que ele hesita em usar a mesma palavra, "trabalho", para designar o processo material da sociedade capitalista e o da sociedade comunista" ¹²⁰.

O que está por trás desta transformação apontada por Marcuse é o fato de que o conceito se esgota quando todas as dimensões da vida humana são tocadas por ele. Na sociedade capitalista moderna, que não conhece limites para a mercantilização (para a transformação de "bens" em mercadorias, para a produção e reprodução de "coisas" sob a forma de valores), não sobra vestígio algum de uma natureza intocada dentro ou fora dos homens. Vale dizer, não sobra realidade alguma fora da relação de trabalho.

Assim é que, em Marx, o conceito caminha da concretude primitiva de uma "categoria mais simples", para a concretude definitiva da "máxima apropriação". O "concreto pensado, síntese das muitas determinações, unidade do diverso" é já apropriação, por meio do pensamento, da realidade; não desta ou daquela, mas de toda a realidade, pois é a compreensão de sua essência ¹²¹. Mas o coramento do processo é

119 MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 270 (grifos meus).

120 Idem, p. 248 (o grifo é meu).

121 Em sentido hegeliano, isso equivaleria a dizer que "o real é racional e o racional é real". Como se sabe, Marx vai além de Hegel ao dar a essa frase determinações mais materialistas. Desse modo, real e racional são, para Marx, produções humanas, frutos de um trabalho, de um fazer humano determinado. Sendo assim, há vários graus de apropriação desses, uma vez que não é por ser esse fruto de um trabalho humano, que o homem se torna automaticamente, e/ou plenamente, proprietário.

uma apropriação (seja ela consciente ou inconsciente, isto é, feita pelo capital ou pelos seus sujeitos) das condições reais de produção (incluindo desde a produção do alimento à produção científica, ideológica, etc., etc.), levando assim o conceito à "concretude definitiva" que esgota, de uma forma ou de outra, toda uma forma de produção. Antes de avançarmos mais sobre este ponto (absolutamente central em nossa própria leitura do *trabalho enquanto conceito*), vale a pena resgatar a forma como o próprio Marx apresentou (ou deixou de apresentar), ao nível teórico e metodológico, estas questões.

Na seção sobre o método da "Introdução" ao *Para a crítica da economia política*, trabalho, dinheiro e mercadoria aparecem como exemplos de categorias mais simples da análise. Sua concretude e alcance lógico-histórico andam de par. As categorias mais simples - tal como os conceitos - devem ter existência histórica prolongada para que possam acompanhar o progresso do processo de determinações. Elas funcionam, desse modo, quase como um registro vivo (no pensamento e também na realidade) das mudanças processadas na (e pela) história. É a sua própria existência que se altera, ou seja, elas existem de formas diferentes em tempos diferentes. Segundo Marx,

"... as categorias mais simples são a expressão de relações nas quais o concreto pouco desenvolvido pode ter se realizado sem haver estabelecido ainda a relação ou o relacionamento mais complexo, que se acha expresso mentalmente na categoria mais concreta, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva a mesma categoria como uma relação subordinada"¹²²

O "relacionamento mais complexo", ao se desenvolver, determina para a categoria um lugar de subordinação a um conceito maior derivado justamente da dominância (e do esgotamento) lógica e histórica da categoria. O auge do desenvolvimento da categoria mais simples coincide

122 MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 15 (Col. Os Economistas).

com a sua subordinação a um conceito que lhe é superior. O capital é, nesse sentido, o conceito síntese que subordina trabalho, dinheiro, mercadoria. Estes existem, na sua máxima plenitude, universalidade e abstração, sob o domínio do capital¹²³. São os elementos constitutivos e explicativos da dinâmica mais geral do mesmo, mas não aparecem como tais na superfície mais concreta e imediata do sistema; pelo contrário, só são recuperados por meio da análise que, pautando-se no materialismo histórico, pressupõe a realidade concreta do presente como fruto de relações estabelecidas pelos homens e que assumem, portanto, uma dimensão sócio-lógico-histórica.

Ora - e retornando ao conceito de trabalho -, acreditamos que a universalidade do mesmo não foi ainda reconhecida pelo pensamento, mesmo levando-se em conta Marx e o marxismo em geral. Já para aqueles que se limitam a resgatar o concreto em sua imediatez mais primitiva, o trabalho não aparece como sujeito do mundo. Ou melhor: até aparece, mas de modo negativo, como imposição inconsciente. De acordo com o senso comum, "todos devem trabalhar", uma vez que "o trabalho enobrece, dignifica e é a fonte de toda a riqueza". Mas a própria repetição dessa idéia serve para desqualificá-la, colocando-a ao nível do lugar comum mais vulgar e ideológico, objetiva e subjetivamente antagônico ao mundo onde domina, "sobranceiro e autônomo", o capital.

Tampouco ao nível da reflexão científica, por outro lado, a situação chega a ser muito distinta. É bem verdade que Marx festejava Smith e Ricardo por superarem o mercantilismo - onde o trabalho não aparece como imediato produtor da riqueza - e, mais ainda, a fisiocracia

123 Desse modo, mesmo possuindo alcance histórico e lógico-explicativo bastante elevados, pode-se dizer que tais "conceitos" se subordinam a outros ainda mais universais e abstratos. Dizemos então que são "categorias", o que equivale - numa caracterização algo impressionista - a "conceitos menores" na hierarquia do pensamento dialético.

francesa - onde o trabalho aparece por detrás da riqueza, mas não o trabalho em geral. Porém, não podemos nos esquecer das acerbos críticas de Marx a Ricardo (tantas vezes mal compreendidas) no que diz respeito à forma que a relação valor e trabalho assume neste (em que o trabalho é, de forma contingente, "descoberto" a partir do valor, ao invés de efetivamente *fundá-lo*). Da pertinência das críticas marxianas não poderia haver prova mais contundente do que as não poucas (e nem desimportantes) releituras de Ricardo (desenvolvidas, a partir de Sraffa, à esquerda e à direita, até mesmo dentro de certos "marxismos") que deslocam completamente o trabalho como responsável pela produção da riqueza, diluindo-o, enquanto conceito, na poderosa solução "química" pseudo-científica do rigor formal deshistoricizante.

Mas se o senso comum se alia à economia política ("clássica") no sentido de se circunscrever (ainda que em diferentes níveis) ao resgate do aparential, o fato é que mesmo Marx não deixa de - *contraditoriamente* - contribuir para o obscurecimento da absoluta centralidade do trabalho no desenvolvimento "sócio-lógico-histórico" da ordem burguesa. De fato, é inequívoco o papel do trabalho, assim como de sua alienação, que põe a propriedade privada; de sua abstração e consubstanciação na forma de valor; da materialização de sua cisão histórica em ato/processo de trabalho e potência/força de trabalho, com a consequente constituição da classe trabalhadora, etc., etc. - no todo da obra marxiana. Mas há que reconhecer que, por trás dos equívocos das leituras marxistas que vêem fragmentados todos esses elementos, existe uma fragmentação anterior presente no próprio Marx. Senão vejamos.

A verdade é que - e este é o ponto - a construção do conceito de trabalho em Marx vai se fazendo aos poucos, e a obra retrata esses momentos. Esta fragmentação vai se mostrar tão mais problemática naqueles que, seja por desconhecimento, seja por preconceito,

desconsideram esta ou aquela parte da obra²⁴. A reconstrução do conceito de trabalho passa, portanto, por resgatar em Marx, ao longo do desenvolvimento de seus escritos, os nexos lógico-históricos, ou as *determinações*, que confirmem o novo ponto de partida. Fixar o conceito de trabalho como o apinhamos nesse momento, em sua forma abstrata, equivale a processar os seus momentos anteriores, no interior de seu desenvolvimento concreto; desenvolvimento este que passa pela **demonstração** do trabalho (mais do que como anterior a) **como alicerce mesmo da propriedade, da mercadoria e do valor²⁵**.

Orá, como vimos, colocando ao final do capítulo anterior, o trabalho é uma relação de mediação entre sujeito e objeto do carterimento, que transforma a forma originária (primitiva) na qual um se põe diante do outro numa relação de antagonismo, um **contra** o outro. O sujeito desse modo se afirma (e vive) com a negação, supressão ou consumo do objeto. Uma vez em **ação** o sujeito do consumo destrutivo, como

124 Mas diga-se de passagem, se isso é possível — e mais, bastante comum —, é porque, a nosso ver, em nenhum momento dos escritos de Marx encontramos, de forma clara e inequívoca, uma defesa da continuidade do método de processar suas investigações. As poucas páginas acerca do método na "Introdução" ao *Para a crítica da economia política* de fato funcionam como tal, mas apenas no que diz respeito à própria crítica da economia política. Não há como extrair desse texto um guia metodológico para o conjunto da obra do autor. Não que acreditemos que a produção de um tal guia seja **sempre** necessária (ainda que fosse *sempre útil* acompanhar, nas palavras dos próprios pensadores, como se dispunham a pensar, quais as suas filiações, influências, etc.). Mas é absolutamente fundamental no caso de Marx, cuja pretensão é sempre: 1) de crítica às formulações teórico-metodológicas hegemônicas nos terrenos da filosofia, da economia-política, do socialismo utópico; 2) cuja crítica é um exercício de dialética hegeliana, onde não se joga a tora o criticado, mas se o "rearranja", como negativo que é de uma proposição que só é verdadeira com ele; 3) que propõe fazer da crítica uma arma, não apenas destruidora, mas apta a capacitar os homens (ou a classe trabalhadora) a agir como sujeitos conscientes, e a levarem sua ação mais longe que a própria consciência como atividade do pensamento; enfim, cuja pretensão é mudar o mundo.

125 Tal qual Marx o pretende inúmeras vezes ao longo de sua obra, mas — insistimos no ponto — não chega a **demonstrar** com o nível de acabamento e exatidão que a complexidade da questão importa. E no sentido de buscar dar alguma contribuição a esta demonstração (a partir do apoio seguro que a obra de Paulo Eduardo Arantes nos proporciona) que este posto tanto a continuidade deste capítulo, quanto a integridade do próximo.

sujeito do trabalho, opera-se uma transição da "consciência meramente desejante"¹²⁶ para a "consciência trabalhante". O objeto não é mais posto pelo mero carecimento ou desejo, nem o sujeito se afirma apenas no consumo do mesmo. O objeto é transformado, sofre a ação do sujeito que, se o nega de uma forma, coloca-o sob outra forma, de um outro objeto. Este é, agora, mais permanente que antes, permanece na atividade do trabalho; ao fazer, ao planejar, ao procurar conhecer as propriedades do objeto, ao emprestar-lhe usos, ao empregá-lo em nova transformação. A par disto, o objeto é agora decomponível, o trabalho produz uma dissociação entre forma e conteúdo. E, ainda além:

"A distinção de forma e conteúdo não é a única separação operada pela reflexão do trabalho. Este introduz, entre o impulso primeiro do desejo e o consumo da coisa, um hiato - e é justamente tal separação que permite definir o conceito de trabalho em Hegel"¹²⁷.

A internalização de um registro temporal a partir desse hiato primeiro entre desejo e consumo envolvido na relação de trabalho é múltipla, inclui de forma genérica: 1) a separação **no tempo** (que tem se realizar idealmente antes mesmo de se realizar como efetividade) entre a antevisão do que deve ser feito (idealização da forma) e a ação sobre a matéria (materialização da nova forma)¹²⁸; 2) a duração efetiva do

126 Que não pode "chegar à identidade consigo mesma senão pela desaparecimento imediata do objeto: a consciência de si proporcionada pela satisfação do desejo não pode fazer economia da destruição da independência do objeto, pois ainda é desprovida da força capaz de permitir-lhe suportar a autonomia de seu outro; a forma do subjetivo, que o ato de consumir supostamente imprimiria na coisa, permanece, pois, sem consistência. ... o desejo reservou para si mesmo a pura negação do objeto e, assim, o sentimento sem mescla de si mesmo. Mas é justamente por isso que essa satisfação é em si mesma unicamente um **estado desaparecente**, pois falta-lhe o lado **objetivo** ou a **subsistência**. HEGEL, G.F. *Fenomenologia do espírito*. Apud. ARANTES, P.E. Op. cit. p.184.

127 ARANTES, P.E. Op. cit., p. 185.

128 Separação esta que funda todo o "projeto", todo o "projetar", toda a "projeção", enquanto atos históricos. A importância desta dimensão do trabalho, enquanto fundante da temporalidade especificamente humana (histórica), faz dela, em Marx, a primeira determinação dialética do homem e do trabalho. O homem é homem porque trabalha; o trabalho é

processo de trabalho no tempo, que só assim ganha determinação, densidade, "peso"¹²⁹; 3) a avaliação, por meio do tempo (de duração X de produção/conservação), dos instrumentos de trabalho, frutos do fazer humano, que se interpõem entre a mera carência e a sua satisfação¹³⁰; e 4) a alteração das formas técnicas (e, conseqüentemente, sociais) de produção, que dão ao **passar do tempo**, crescentemente, os contornos de "história".

E de novo Arantes quem nos esclarece os fundamentos deste processo mais geral. De acordo com a reflexão deste autor, na primeira parte de seu livro (onde se fala de um tempo mais abstrato, anterior à "inscrição do social no devir temporal"), o tempo só é sentido e intuído como um "algo da mudança". De modo que "não haveria tempo sem o processo das coisas reais"¹³¹. O processo das coisas reais é, essencialmente, a percepção da mudança num ambiente onde se reconhece também a sucessão.

trabalho porque é humano; e ambos são o que são na medida em que fundam o (e se fundam no) **projetar**. Neste sentido, é já clássica a passagem que abre o capítulo quinto do Livro I de *O Capital*, em que Marx diz: "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." MARX, K. *O Capital*, São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 149 e 150.

129 A respeito da "densidade particular" que o tempo ganha para aquele que trabalha, Marx diz: "[No processo de trabalho] além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como *atenção durante todo o tempo de trabalho*, e isto tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais". MARX, K. *Idem*, p. 150.

130 É importante que se entenda aqui que, para além das novas determinações que a "produção de meios de trabalho através do trabalho" interpõe à questão do "projetar" humano" (vide nota 130 acima), este movimento porta o significado de dar existência material a objetos que são, eles mesmos, registradores do tempo, que emerge agora em seu rigoroso e peculiar "persistir".

131 *Idem*, p. 74. Ver, sobre esta questão, os capítulos 5 e 6 da referida obra.

Se não há reconhecimento da sucessão (intuição do devir temporal), as distintas formas de aparecer das coisas não parecem mais do que isso - distintas formas -, onde não há como se perceber **uma (e mesma)** coisa mudando de forma e/ou permanecendo. Afinal, o negativo da mudança se situa no tempo da mesma forma que ela própria, o que permanece ou subsiste, o que desaparece ou deixa de existir, só é perceptível no interior dessa intuição. O tempo aparece como a intuição por trás da mudança das coisas, pois de outro modo, se "nada" acontecesse efetivamente, não haveríamos que intuir um tempo. "As coisas não desaparecem porque estão no tempo; estão no tempo porque são finitas"¹³².

Se o trabalho era, desde o início, um hiato temporal entre carência e satisfação retardada¹³³ - fruto da consciência da falta que não procura mais, como nos animais, por exemplo, a mera satisfação imediata (e, conseqüentemente, a repetição sem mudança do mesmo processo de anulação do objeto) -, tal referência ao tempo não permanece sempre a mesma.

"O intervalo temporal que o trabalho interpõe - e, conseqüentemente, preenche - entre o despertar do carecimento e o consumo da coisa, ao modificar as relações entre sujeito e objeto no tempo, modifica também o teor da articulação das dimensões do tempo. Pelo recalque do saciamento instantâneo do desejo, o tempo torna-se *fator do processo de trabalho, sua medida ou seu parâmetro*. Na condição de ato refreado, o trabalho parece, portanto, suscitar uma temporalidade

132 Idem, p. 80.

133 "A consciência trabalhante ... mostra que nessa supressão mesma o desejo deve ser consciência, isto é: a supressão se mostra ideal. A idealidade da supressão - ou desaparecimento modificada por uma nova negação - está ligada à face teórica do processo e é compreendida por Hegel, também, como idealidade da fruição: o trabalho põe a diferença entre o desejo e a fruição, interpõe entre eles um meio-termo, e assim a fruição **refreada e diferida** torna-se algo de ideal. ... Tal é a reflexão do trabalho na condição de relação teórica e prática ao objeto pressuposto (a coisa colhida pelo desejo): o movimento de mediação que liga o sujeito ao objeto inflete-se, institui uma espécie de distância interna, uma separação que redobra aquela, prévia, entre o Eu e a coisa desejada." Idem, p. 186.

própria. A consciência meramente desejante não tinha a força de suportar a independência do objeto; trabalhante, ela se torna capaz de *diferir*, de *pacientar*, de deslocar o momento da reconciliação que, com isso, se vê investido da complexidade superior de um resultado. A elaboração do objeto, a transparência da forma subjetiva são operações que *duram* - ainda que seja preciso sublinhar que tal duração não tem, mais comum medida com a duração formal da não-história, onde a sucessão não traz mudança do repetido." 134

E bom ressaltar, antes de prosseguir, que o alto grau de abstração desses raciocínios não faz dos mesmos algo destituído de concretude. De fato, seria melhor dizer que se trata das determinações mais universais do conceito de trabalho. São elas as mediações entre sujeito e objeto que vão além da mera satisfação (ou anulação): a consciência trabalhante e o instrumento de trabalho. Estas por sua vez, como meios-terminos que são, implicam uma referência bastante concreta ao tempo. Esses elementos, determinações universais do conceito de trabalho, ao longo da história, ver-se-ão sobredeterminados pelas relações sociais específicas aos distintos modos de produção.

Por outro lado, o conceito em sua máxima abstração é tanto mais concreto e real quanto mais desenvolvido o modo de produção. Senão vejamos: o sujeito que se lembra e que projeta - que preenche o tempo cada vez de forma mais objetiva (que faz do tempo um fator objetivo), que salvaguarda e que acumula - fazendo do resultado do trabalho condição de trabalho (via cristalização do trabalho nos instrumentos a serviço da valorização no tempo, ou, se se quiser, via *capital*), torna possível um tempo cada vez mais histórico, em que as dimensões temporais ganham uma cada vez mais rica (determinada) consistência. Segundo Hegel, citado por Arantes:

"... a brutal destruição do objeto é substituída pela aquisição, a conservação e o amoldamento deste objeto, na medida em que esse último é aquilo que é mediador e aquilo

134 Idem, p. 187 (o primeiro grifo é meu).

em que se resumem os dois extremos da autonomia e da não-autonomia, - a forma da universalidade na satisfação do carência é um meio *durável* e uma previdência que tem em vista o futuro e o assegura (Enzy, 434, p. 352-3, trad. p. 391).¹³⁵

E, mais adiante (ainda de acordo com Arantes):

"O homem não se fabrica mais aquilo de que carece, isto é, não carece mais daquilo que se fabricou. Com efeito, o objeto fabricado, em lugar de (ser) a realidade da satisfação de seus carências torna-se apenas a possibilidade dessa satisfação. Seu trabalho torna-se trabalho *formal*, *abstratamente universal*, trabalho singular. O homem limita-se no trabalho a (satisfazer) um de seus carências, que permuta em troca daquilo que é necessário para (satisfazer) seus outros carências. Seu trabalho tem por finalidade o *carência como um universal* - portanto, tem por finalidade a abstração de um carência -, mas não seu carência. Assim a satisfação da totalidade de seus carências é o (resultado do) trabalho de todos.¹³⁶

Já se fala aí de uma sociedade de produtores independentes que produzem para as trocas, cujo trabalho é "abstratamente universal". A "aquisição, conservação e amoldamento" de um objeto colocado concretamente por um trabalho formal, é já cristalização (autônoma e não autônoma) de um "capital" - que se dirige para o futuro, embora (e necessariamente) retornando sempre a si mesmo. Evidencia-se nessa nova referência ao tempo uma dimensão 'cumulativa' (ou não é a acumulação privada dos meios de produção, a origem do capital enquanto coisa?). A permanência no tempo que acompanha o instrumento de trabalho faz dele residência privilegiada da racionalidade do trabalho. Além disso, no instrumento está colocada a possibilidade da universalização dessa racionalidade, uma vez que "no instrumento, a subjetividade do ato-de-trabalhar atinge a dimensão do universal, pois tanto aquele-que-deseja quanto o que-é-desejado resistem e desaparecem apenas como

¹³⁵ Idem, *ibidem*.

¹³⁶ Idem, p. 169.

86
indivíduos"¹³⁷. Sujeito e objeto, se vão na sua particularidade, ficam na sua universalidade. Como já dissemos anteriormente, o trabalho singular torna-se algo de universal, "a paz entre sujeito e objeto só se institui pela mediação do trabalho social".¹³⁸

Desse modo, mais do que um conceito cuja universalidade repousa na eternidade de determinações imutáveis, **o trabalho funciona aqui como sendo ele mesmo determinação do tempo**. O trabalho faz do tempo um tempo histórico, realiza concretamente, no sujeito que trabalha, a interiorização do devir temporal, do sentimento da mudança. Resume Arantes:

"Entendamos: é no seio da coerção imposta pelo mundo prosaico do trabalho que vêm à luz, quer a consciência capaz de portá-lo em si, quer o tempo histórico em que ela evoluirá. É preciso que o conteúdo da consciência natural vacile".¹³⁹

O conteúdo da consciência natural é o repor, sempre de novo e no mesmo ponto zero, a necessidade de satisfação de um carecimento particular e imediato. O conteúdo da consciência trabalhante é o acumular, na experiência do trabalho, na materialidade do instrumento, o transcorrer de um tempo determinado pela forma mesmo com a qual este é preenchido. O carecimento é social e histórico. A forma como os homens resolvem hoje esse carecimento é influenciada pela forma como ontem o resolveram, e influencia a forma como os homens de amanhã o resolverão.

Nesta mutação do regime da temporalidade natural para o tempo histórico na qual situamos, a partir de Hegel (via Arantes), o conceito de trabalho - ou pelo menos suas determinações, como dizíamos, mais

137 Idem, p. 188

138 Idem, p. 189

139 Idem, ibidem.

universais - há que se evidenciar a fundamental diferença entre o pensamento hegeliano e o marxista. Para Hegel o processo de produção da história universal, que ele vê como um 'trabalho de espírito', não se confunde com o trabalho concreto, material, finito, dos homens de carne e osso em cada período determinado da história. Em Marx, ao contrário, falar de um trabalho do espírito equivale a considerar como trabalho unicamente o pensar, e equivale ainda a sustentar um falso, ou pelo menos abstrato, sujeito desse processo. Deus, o espírito absoluto, a Idéia diluem, escamoteiam os sujeitos reais do processo histórico. A reconciliação entre a Idéia e as suas formas de exteriorização (objetivação ou alienação em Hegel) via consciência implica uma superação do ser objetivo do homem¹⁴⁰. Frente à dialética idealista de Hegel, Marx propõe a recuperação da objetividade - a dialética materialista. Não um materialismo do tipo empirista vulgar, onde sujeito e objeto estão cindidos de tal modo que o sujeito aparece sempre vazio, "papel em branco", no qual o objeto colocará sua marca; mas um materialismo que faz do próprio sujeito ativo e transformador ser material e objetivo.

"Quando o homem real ou corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças materiais, põe suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o pôr (Setzen) não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, deve ser também objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na destinação do seu ser. O ser objetivo cria e põe apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originalmente natureza. No ato de pôr não cai, pois, de sua "atividade pura" em uma criação do objeto, senão que seu produto **objetivo** apenas confirma sua atividade **objetiva**, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo"¹⁴¹.

140 Voltaremos a estas questões no capítulo sexto, no âmbito da discussão da questão da alienação do trabalho.

141 MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos (Terceiro)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Os Pensadores), p.40.

Dal por diante, Marx só faz recuperar objetivamente a história da produção de objetos pelo trabalho (atividade objetiva) dos homens¹⁴².

O conceito de trabalho em Marx recolhe todo o significado das determinações universais do trabalho em Hegel, e igualmente da economia política clássica de Smith e Ricardo. Em outros o trabalho aparece como essência subjetiva da riqueza; esta, resultado objetivo do trabalho. Smith, diz Marx, "não mais reconhece a propriedade privada como um estado exterior ao homem"¹⁴³, tanto quanto Hegel não reconhece o objeto como 'estado exterior' ao sujeito que carece. Mas, diz ainda Marx, tanto a economia política quanto Hegel vêem apenas o lado positivo do trabalho. Quanto à primeira:

"Sob a aparência de um reconhecimento do homem a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada"¹⁴⁴.

Quanto ao segundo:

142 No que diz respeito ao tempo como determinação primeira dessa atividade, há que se recuperar suas determinações mais específicas, particularmente no modo de produção capitalista, que trará por sua vez alterações na percepção mesma do tempo histórico por parte dos sujeitos da atividade do trabalho. Só a certa altura da história pode ser dito e compreendido pelos homens que eles próprios a fazem, ainda que não em circunstâncias dominadas por eles. Só num momento superior a este as "circunstâncias" deixam de configurar-se num passado herdado, tal qual instrumentos herdados de processos de trabalho passados, tempos cristalizados em coisas. A certa altura da história toda herança é relativizada, tornada leve e flexível, como os instrumentos modernos dos mais avançados processos produtivos da atualidade. O tempo, e o tempo histórico, através da intervenção da atividade altamente dinâmica, que objetiva a socialização e a universalização, que torna concreta toda abstração, está hoje sofrendo nova mutação. Nas ciências, nas lutas político-ideológicas ou mesmo no senso comum, é cada vez mais compreensível que o tempo é um 'algo da mudança', e que todos nós aqui e agora somos seu sujeito.

143 MARX, K. Op. cit., p. 3.

144 Idem, pp. 3 e 4.

"Hegel se coloca do ponto de vista da economia política moderna. Concebe o *trabalho* como *essência* do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo." 145

Marx entende por lado negativo a exteriorização que é *real*, que não pode reencontrar-se com sua essência no interior do homem via consciência. Não é por saber que o que está lá fora é meu, é resultado do meu trabalho, que será de fato (e de direito inclusive) meu. A apropriação por meio da consciência é uma falsa apropriação. A consciência da exterioridade como 'estranhamento', mais que como 'reconhecimento', não significa só a inclusão do lado negativo que faltava; significa ainda a hierarquização de determinações, que é o que nos possibilita a reconstrução do processo histórico, para além do pensamento filosófico e abstrato. Ao contar a história da propriedade privada, Marx recupera a história da alienação do trabalho ao longo dos modos de produção. A história ganha agora em realidade, homens concretos e reais fazem a história da luta de classes e do desenvolvimento das forças produtivas. O conceito de trabalho costura essa história desde dentro, e vai ganhando novas determinações ao longo do processo, ao mesmo tempo em que aquelas primeiras e mais universais permanecem, modificadas, e aparecem em sua máxima abstração de forma cada vez mais concreta.

145 Idem, p. 39.

CAPITULO V - DA POSIÇÃO DO TRABALHO ABSTRATO

Toda reflexão anterior não faria sentido nos marcos do materialismo histórico se não exigisse como complemento, mais que necessário, a posição no concreto-real do conceito. Pois como diz Ruy Fausto, o argumento ontológico, no interior da dialética materialista, requer como "movimento que lhe serve de base, a *inclusão* da posição no conceito"¹⁴⁶.

A máxima significação conceitual do trabalho se dá com a sua máxima abstração, onde o conceito abarca a universalidade de suas determinações. Como corcamento desse conjunto de determinações, quase como um ponto além das mesmas, aparece a concretização da abstração. O *trabalho puro conceito, "sans phrase", universal e abstrato* toma forma no mundo material e histórico, donde por sinal saíram suas formas outras (específicas e não universais). A concretização da abstração é um exercício de recuperação de um processo que é real, e se dá historicamente na transição para as relações sociais capitalistas de produção.

Fundar pois a ontologia marxiana no trabalho significa recuperá-lo como conceito hierarquicamente superior a outros, não apenas do ponto de vista do pensamento, mas da concreta existência histórica. É esta segunda dimensão que nos falta ainda completar. Dividiremos essa "recuperação da concretização" em três partes, respectivamente: trabalho

146 FAUSTO, Ruy. Op. cit. p.106. Ver ainda a nota de nº 7, à p. 5 da mesma obra.

anterior à propriedade; trabalho anterior à mercadoria; e trabalho anterior ao valor.

1. Trabalho anterior à propriedade

Dizíamos ainda há pouco que "a paz entre o sujeito e o objeto só se institui pela mediação do trabalho social". Apenas a "comunidade" dos carecimentos tiraria o sujeito de sua animalidade primitiva, de sua imediatez irreflexiva e inconsciente. Já fizemos menção ao raciocínio hegeliano no "sistema das carências"¹⁴⁷ nos capítulos anteriores, onde comentávamos que o autor não partia do trabalho mas da propriedade para a construção da seu "sistema". A comunidade dos carecimentos, por mais que *instaurada* pelo trabalho — pelos seus efeitos sócio-históricos materializados na consciência que projeta e na ferramenta ou instrumento que faz —, logo aparece para Hegel como *sustentada* pela propriedade.

Outro não é o raciocínio da economia política, que, se reconhece o homem como *essência* da propriedade privada, não assume perguntar como *então*, objetivamente, a propriedade é instaurada e sustentada pelos homens. Pelo contrário, a propriedade aparece des-historicizada, desteorizada inclusive, não merecendo sequer a objetividade do pensamento.¹⁴⁸

Marx, ao contrário, parte de uma "comunidade dos carecimentos", sua produção e sua satisfação, que outra coisa não é que

147 Presente em HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit.

148 A comunidade das carências de Hegel, a economia das trocas de Smith e Ricardo, ao recalcar a sustentação objetiva da propriedade privada, sustentam-na eles mesmos como ideólogos mais que cientistas; vestem-se assim, ainda que desajeitadamente, de pele burguesa.

a comum-unidade entre homem e natureza (sujeito e objeto) por meio da relação de trabalho. Não há como homem (sujeito da apropriação) ou natureza (objeto apropriado) antecederem um ao outro. Ambos nascem juntos da relação que os torna sobreviventes *juntos*. Não há, como diz Marx, que se procurar a explicação dessa unidade originária. O que é radicalmente distinto de julgar a propriedade, ou a posse das condições originais de produção, como isenta de necessidade de explicação. A propriedade é muito mais o rompimento dessa unidade. Diz Marx:

*"As condições originais de produção não podem, inicialmente, ser elas próprias produzidas - não são o resultado da produção. (Em lugar de condições originais de produção poderíamos dizer: se esta reprodução mostra-se, por um lado, como a apropriação de objetos por sujeitos, igualmente mostra-se, por outro lado, como a conformação, a sujeição dos objetos por e para em propósito subjetivo; a transformação dos objetos em resultados e repositários da atividade subjetiva). O que exige explicação não é a unidade de seres humanos vivos e ativos com as condições materiais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza; nem isto é o resultado de seu processo histórico. O que tem de ser explicado é a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa, uma separação somente completada, plenamente, na relação entre o trabalho assalariado e o capital."*¹⁴⁹

Ao lado das condições materiais de produção, que aparecem pois como pré-requisitos para esta, aparece como pré-requisito também a comunidade de indivíduos. Só como fruto de um trabalho social, comunitário, o trabalho pode permanecer. Como ação individual visando a satisfação imediata podemos dizer que não se estabelece uma mediação; uma relação que dure o suficiente para que os termos médios sejam estabelecidos. Como dizíamos no capítulo anterior, o trabalho permanece simultaneamente na consciência e no instrumento de trabalho, mas esse permanecer vem do intercâmbio crescente entre indivíduos e natureza e entre os indivíduos entre si. Uma vez reunidos e organizados em famílias

149 MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p.82.

e tribos os indivíduos podem confirmar, unificar seus carecimentos e a forma de satisfazê-los. A primeira apropriação que se dá é, portanto, a apropriação das condições objetivas de vida, que faz do homem por meio da sua atividade ou do seu trabalho um ser objetivo. Essa objetividade repousa no conhecimento de técnicas - desde as mais primitivas de obtenção de alimentos - e na materialização destas, quando atingem maior grau de complexidade e invocam a utilização de um instrumento-meio. A caça difere da simplicidade da atividade de colher frutos das árvores no que diz respeito à necessidade da fixação em armas das técnicas de captura do animal. Técnica e instrumento não só se intercambiam nos contatos entre tribos (inclusive nos contatos belicosos), como permitem que as próprias tribos intercambiem de lugar. Num primeiro momento do estado de selvageria a fixação nesta ou naquela região não se dá, como mais tarde, a partir do conhecimento de técnicas de cultivo e de domesticação de animais, mas pela falta destes conhecimentos e de outro que lhes antecede, do conhecimento de técnicas e de instrumentos de caça que permitem que as tribos não fiquem prisioneiras de áreas limitadas onde se encontram alimentos¹⁵⁰.

Resumindo: a comunidade primitiva, tribal¹⁵¹, "o grupo material, não surge como consequência, mas como a condição prévia da apropriação e uso conjuntos, ... do solo"¹⁵². O homem em sociedade

150 Ver MORGAN, L. H. *A Sociedade Primitiva* - Vol. I Editorial Presença/Livraria e Editora Martins Fontes, Lisboa: 1980. Particularmente cap. II da 1ª Parte.

151 Ver, a respeito do conceito de "tribo", os comentários de DIAMONAL, Stanley. "Sociedade tribal", In: BOTTOMORE, Tom (org) *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1988, p. 358). Particularmente interessante é a discussão em torno da reconceitualização do termo a partir das contribuições de M. Godelier. No âmbito desse trabalho, tais considerações são encaradas por nós como pertinentes e suficientes.

152 MARX, K. Op. cit. p. 66.

(ainda que existente na sua forma mais primitiva) é o verdadeiro sujeito do processo da apropriação via relação de trabalho.

A terra e tudo que nela habita aparece por sua vez como objeto da apropriação, que é num primeiro momento quase exclusivamente posse, uma vez que a formalização jurídica ou legal que caracteriza a propriedade será ela mesma derivada de um sentimento de propriedade "pré-jurídico", se podemos chamar assim. Queremos dizer com isso que o sistema comunal primitivo de apropriação da terra não é o "ancestral" direto da propriedade privada como a conhecemos hoje. Na verdade a propriedade privada é fruto dos diferentes caminhos de destruição da propriedade comunal, como veremos a seguir.

A comunidade que se apossa e usa a terra como um "grande laboratório natural" (Marx) não mostra ainda muita unidade no processo de exploração desses recursos, o que adia a divisão dos trabalhos para um momento posterior. Essa unidade repousa, então, num sentimento de comunidade que, por não conseguir diferenciar-se, é ainda frágil. Divisão do trabalho e quebra da unidade originária são pré-condições de um sentimento unitário mais forte, que se dará, por exemplo, no reconhecimento do líder (ou mesmo do déspota) como a encarnação concreta e personalizada dos interesses da comunidade. Os comentários de Marx acerca da "maioria das formas asiáticas" vão nesse sentido.

"As relações do homem com a terra são ingênuas: eles se consideram seus *proprietários comuns*, ou seja, membros de uma comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente na medida em que o indivíduo for membro de uma comunidade como esta - literal e figuradamente - é que se considerará um proprietário ou possessor. (...) Como a *unidade* é o proprietário efetivo e, ao mesmo tempo, pré-condição real da propriedade comum, torna-se perfeitamente possível que apareça como algo separado, superior às numerosas comunidades particulares reais. O indivíduo é, então, na verdade, um não-proprietário. A propriedade - ou seja, a relação do indivíduo com as condições *naturais* de trabalho e reprodução, a natureza inorgânica que ele descobre e faz sua, o corpo objetivo de

sua subjetividade - aparece como cessação da unidade global ao indivíduo, através da mediação exercida pela comunidade particular. (...) O despotismo oriental aparentemente leva a uma ausência legal de propriedade. Mas, de fato, seu fundamento é a propriedade tribal ou comum criada, na maioria dos casos, por uma combinação de manufatura e agricultura dentro da pequena comunidade que, assim, faz-se completamente auto-suficiente, em si mesma contendo todas as condições de produção e de produção de excedente." ¹⁵³

O trabalho comunitário tem como resultado um produto comunitário, mas a representação da comunidade particulariza-se abstratamente nos deuses que essa cultura produz, e concretamente naqueles indivíduos que deveriam ser a ponte entre os indivíduos concretos e a própria comunidade; e como fruto dessa particularização alguns indivíduos se beneficiarão mais que outros da divisão do produto comunal¹⁵⁴. Tais indivíduos "especiais" realizam, então, um "trabalho" de mediação entre os indivíduos da comunidade e os deuses - é o caso dos diversos tipos de profetas, guardadores de oráculos, etc. -, e entre estes e os das outras comunidades - é o caso daqueles que se incumbem da guerra e da política em geral. Esses indivíduos administrarão parte do trabalho comum destinada à sobrevivência da comunidade. De fato são serviços de guerra e religiosos, além dos necessários (e bastante rotineiros em certas sociedades) serviços de irrigação, comunicação, etc. Segundo Marx, dessa primeira forma de propriedade (comunal) desenvolvem-se formas distintas de organização do trabalho. Passamos então da mera 'comunidade dos carecimentos' a uma determinação a mais na relação de trabalho; tal determinação passa pela forma de divisão dos trabalhos:

"Ou as pequenas comunidades vegetam lado a lado, e em cada uma delas o indivíduo trabalhará independentemente, com sua família a terra que lhe foi confiada, [além] de certo montante de trabalho para a reserva comum".

153 Idem, pp.67/8 (o último grifo é meu).

154 Ver a esse respeito o já citado livro de Morgan, L., *A Sociedade Primitiva*, vols. I e II.

Ou, num "2º" caso, a unidade pode envolver uma organização comum do trabalho tal, que se constitui num verdadeiro sistema. (...) Além disso, pode haver uma tendência a surgir a comunalidade dentro do corpo tribal, seja como uma representação de sua unidade, através do chefe do grupo tribal consanguíneo, ou como um relacionamento entre os chefes de família. Daí poder ocorrer uma forma mais despótica ou mais democrática de comunidade.¹⁵⁵

Derivada da transformação das tribos surge uma segunda forma de propriedade onde "a comunidade é, aqui também, a condição prévia mas, diferentemente de nosso primeiro caso, não mais constitui a substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou meros componentes naturais espontâneos"¹⁵⁶.

Essa diferenciação dos indivíduos em relação ao ambiente que ocupam e que lhes garante o sustento dá-se à medida que passam a vê-lo como natureza inorgânica fora deles¹⁵⁷, existindo para eles, como objeto e meio de trabalho, não mais "laboratório natural", mas "oficina".

155 Idem, pg. 68. Do desenvolvimento da primeira derivação surgirá o domínio dos senhores nas comunidades Romanas e Eslavas que darão em servidão. Do desenvolvimento da segunda governos mais centralizados que encarnarão a unidade superior. As cidades surgem dessa unidade que passa a ter atividades próprias (ainda que em nome de toda a comunidade) tais como o comércio entre aldeias limítrofes. Unidade e centralização, de um lado, e divisão e atomização, de outro, se revesam, combinam e recombinaem numa imensa variedade de formas de sociedade. Se a pesquisa dessas num nível mais geral não era objeto de Marx nas *Formen* (uma vez que o autor diz claramente acompanhar apenas os elementos sobreviventes na forma mais avançada da propriedade privada sob o capitalismo), muito menos é nosso objeto aqui. No caso vale apenas salientar que não se trata da unidade e centralização ou da divisão e descentralização do poder político, ou da propriedade da terra imediatamente, mas mediados estes pelas formas de organização do trabalho.

156 Idem p. 69.

157 Apenas a título de ilustração, pensemos na criança que num primeiro momento de sua vida exterior (fora do útero materno) continua a perceber a mãe como um só e integrado organismo junto ao seu próprio ser. O reconhecimento da mãe como um outro, diferido de si mesmo, só é possível com o desenvolvimento de pequenas e fundamentais operações de sobrevivência que a criança passa a executar junto à mãe mas não mais absolutamente ligada a ela. Ver a esse respeito a importante contribuição à ciência, particularmente *A Epistemologia Genética*, entre outras obras, de Jean Piaget.

Semelhante processo de diferenciação se dará entre cidade e campo. Enquanto antes a aldeia aparecia como apêndice da terra cultivada, agora ocorre o contrário e a área cultivada é território da cidade. A ocupação das terras nos arredores das cidades exige trabalho comunitário, inclusive de sustentação de uma força bélica. A diferenciação prossegue em direção aos grupos de parentesco quanto mais se misturam as tribos através dos processos de conquista. Em geral os processos de diferenciação acompanham os processos de complexificação (o que inclui a divisão) dos trabalhos. Das variantes em torno desse processo de organização dos trabalhos (privados e comunitários) e da propriedade (privada e comunal) é que surgem as diferentes formas históricas de propriedade.

A relação de propriedade para com a terra implica, como estamos vendo, uma relação de comunidade para com os indivíduos de um mesmo grupo. Esta por sua vez se sustenta sobre uma forma específica de organização do trabalho. Se os laços de parentesco garantem a estrutura societária básica (a gens, por exemplo), os laços de divisão e cooperação dos trabalhos garantem o substrato material que em última instância provê a sobrevivência da forma societária. Não é de se estranhar, portanto, que as alterações (evoluções, principalmente) destes últimos impliquem geração de contradições entre, o que se convencionou no jargão marxista, a evolução das forças produtivas e as relações sociais de produção. Essa é pois a tese geral que aponta Morgan para a superação das sociedades gentílicas. Segundo este,

"Na época de Sólon, a sociedade tinha se desenvolvido mais rapidamente do que a capacidade de governo do sistema gentílico e a complexidade dos negócios ia muito além das condições que presidiam o nascimento das gens. Estas constituíam uma base demasiado estreita para o sistema de Estado e tal era atualmente o nível que o povo tinha atingido".¹⁵⁸

Nossa tese mais geral é que, por trás da diferenciação entre indivíduos¹⁵⁹, entre comunidades mais ou menos extensas, até a diferenciação entre nações e blocos de nações, como assistimos hoje, está a diferenciação entre os trabalhos dos indivíduos. Queremos ressaltar que não falamos aqui apenas da divisão do trabalho, mas de uma diferenciação dos trabalhos que lhe antecede. "Quem vai fazer o quê?", é uma questão que só se coloca após a emergência e (im)posição de uma série de "quês" determinados, (ocorrendo o mesmo com os "quem"). A cooperação entre os indivíduos trabalhadores no interior da comunidade não se dá de forma imediatamente natural, como entre abelhas e formigas. Antes da divisão do trabalho e da cooperação entre os vários trabalhadores, está a relação societária básica humana, que inclui, para além de diferenciação entre indivíduos, o seu outro lado - a identificação. Para irmos direto ao ponto, a pergunta que nos surge é: "Por que a relação com o outro é impositiva?".

Segundo o raciocínio lukacsiano, já apontado por nós anteriormente, responderíamos da seguinte maneira: porque ela é ontológica, ou "o complexo real tem sempre prioridade ontológica sobre seus componentes"¹⁶⁰. A relação é, desse modo, anterior à própria percepção da diferenciação individual. Ou, em outras palavras: anterior à consciência de saber-se **um** (e de saber o outro como diferente de um "eu"), está a consciência da necessária relação. Como diz Marx:

"... A consciência da necessidade de estabelecer relações com os indivíduos que o circundam é o começo da consciência de que o homem vive em sociedade. Este começo é tão animal quanto a própria vida social nesta fase: trata-se

159 E aqui falamos do indivíduo como o "um da espécie", bastante dissemelhante do indivíduo moderno, que passou já pelo status de agente mercantil e cidadão (entre outros), que sobretermina o significado contemporâneo da individualidade.

160 LUKACS, G. *Ontologia do Ser Social* Op. cit. p. 144.

de simples consciência gregária e o homem se distingue do carneiro unicamente pelo fato de que nele sua consciência toma lugar do instinto ou de que seu instinto é consciente".¹⁶¹

Já comentamos anteriormente a importância da consciência como sinal da humanidade mesma do homem, como "consciência trabalhante" principalmente.

Lukács resume esse ponto de vista no seguinte parágrafo:

"Assim como a consciência especificamente humana só pode nascer em ligação e como efeito da atividade social dos homens (trabalho e linguagem), também a consciência de pertencer ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles. Disso resulta, porém, que a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão. Já por esses motivos, a gênese da consciência genérica humana apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: desde as tribos, com vínculos ainda quase naturais, até as grandes nações".¹⁶²

Logo, a imposição da relação com o outro não é uma imposição desde fora, não é uma 'necessidade' no sentido daquilo que é contrário à casualidade. Pelo contrário: o acaso aqui é integrativo¹⁶³, próprio de uma realidade ainda sem leis, porém não sem disposições que, a partir mesmo das variações do acaso, viriam a tornar-se leis. A relação com o outro aparece, portanto, como um componente da realidade mais concreta que, desde o primeiro momento, levava a que os indivíduos dependessem uns dos outros para a sobrevivência mais imediata, através de elos que iriam crescer e se complexificar com o desenvolvimento das organizações sociais.

161 MARX, K. & Engels, F. *A Ideologia Alemã* Op. cit. p. 44.

162 LUKÁCS, Op. cit. p.145.

[163 Ver a respeito Lukács, idem p. 101.

Mas além da questão da "impositiva" relação com o outro, tínhamos ainda outra: a de que tão logo estabelecida esta, tem lugar um processo de diferenciação, também este cada vez mais complexo, entre os indivíduos. Já dissemos que a diferenciação entre os homens surge da diferenciação entre os trabalhos. Não da divisão de tarefas, que não altera, vamos dizer, o status da mesma, mas justo daquela diferenciação que estabelece que um certo tipo de tarefa não pode, via de regra, ser executada por "qualquer um". O que nos é sugerido por Marx nas *Formen*, é que tão logo formados os agrupamentos consanguíneos ou territoriais, o trabalho que visa não apenas à subsistência de cada membro do grupo, mas que visa à estruturação da comunidade - como por exemplo: a defesa contra ataques de outros grupos, a defesa contra intempéries da natureza, os serviços religiosos mantenedores da coesão do grupo, etc. - passa a requerer o trabalho de um indivíduo que encarne a comunidade, um líder ou um chefe qualquer. Não necessariamente trata-se desde já de um personagem concentrador de poderes, de um déspota no sentido mais estrito. Segundo Morgan, pelo contrário, as formações gentílicas, em sua maioria, mantinham relações absolutamente democráticas entre o chefe e a base da comunidade. Tais membros eram frequentemente eleitos, e as experiências tirânicas quando aconteciam eram fundadas na usurpação¹⁶⁴. Também não parece haver ainda uma maior concentração de riqueza, ou uma maior parte da produção do grupo, destinada aos seus "chefes". Desse modo, a diferenciação dos trabalhos, entre os que fazem parte do trabalho da comunidade em geral e os que incorporam as tarefas de manutenção da própria unidade do grupo, não geram a diferenciação maior - entre os que trabalham e os que não precisam trabalhar. E isso porque a riqueza não se torna independente como propriedade dos elementos da comunidade. Como já dissemos, a condição da existência da propriedade passa pela condição de existência da tribo, e dos indivíduos no interior

164 MORGAN, Op. cit. por exemplo à página 151 do Vol. I.

dessa. Só a expansão da própria comunidade (as conquistas territoriais, os avanços no trato com a terra, a produção de um excedente mercantilizável, etc.) terá por resultado a mutação do seu regime de propriedade, que trará consigo uma diferenciação radical entre os indivíduos, os proprietários e os não-proprietários. Nesse momento, a diferenciação anterior entre os indivíduos será de certo modo "aproveitada", ou servirá mesmo como justificativa dentro da comunidade, da nova forma de diferenciação.

Após, portanto, o período em que o produto excedente da comunidade pertence à comunidade, guardadas todas as variantes da propriedade comunal direta ou indireta (Vide *Formen*, pp. 66 a 80), tem-se efetiva separação entre as "condições inorgânicas da existência humana" e esta última propriamente dita. Se esta se completará apenas no modo de produção capitalista, podemos supor, com Marx, que sua gênese histórica se deu na conquista de toda uma comunidade por uma outra.

"... Uma tribo conquistada e subjugada por outra torna-se sua propriedade, parte das condições inorgânicas da reprodução da tribo conquistadora, as quais esta última considera como sua propriedade. A escravidão e a servidão são, portanto, simples desenvolvimentos ulteriores da propriedade baseada na tribo; mas modificam necessariamente todas as formas desta."¹⁶⁵

Em todos os casos analisados por Marx, tanto a propriedade como a não-propriedade exigem a comunidade como pré-condição do indivíduo, ou como dissemos anteriormente, exige a relação de um com o outro baseada fundamentalmente no trabalho. A comunidade é primeiro

165 MARX, K. *Formen*. Op. cit. p. 87. Marx continua mostrando a variação dessa fórmula geral nos modos asiáticos. "Na unidade autosuficiente de manufatura e agricultura, que constitui sua base, a conquista não é uma condição tão essencial como quando a propriedade da terra, a agricultura predominam exclusivamente. Por outro lado, como o indivíduo, nesta forma, nunca se torna um proprietário, mas somente um possuidor, ele mesmo é, no fundo, a propriedade, o escravo daquilo que corporifica a unidade da comunidade. Neste caso, a escravidão não põe fim às condições de trabalho, nem modifica a relação essencial". Grifos do autor. X

comunidade de carecimentos e de como satisfazê-los, depois é comunidade da propriedade das condições inorgânicas de produção, e isso é válido para as variações em torno das formas primitivas de propriedade apontadas por Marx¹⁶⁶.

Voltaremos às formas de evolução da propriedade, como tendo por fundamento a evolução das relações sociais de produção, no capítulo seguinte, onde afirmaremos não só essa tendência 'evolutiva' ou de progresso, mas ainda que esse progresso passa pela crescente socialização dos homens, do seu trabalho e dos frutos deste. Estamos absolutamente conscientes de que esta é uma hipótese de trabalho que vai radicalmente contra toda a nova tendência hegemônica da historiografia acadêmica. Colocar-se na contra-corrente dos "modismos intelectuais", contudo, está longe de ser um problema. Tanto mais quando - como ocorre com os "novos historiadores" - as teses "da moda", apesar de todo o esforço por parecerem absolutamente novas e pós-modernas, são bastante antigas; e se em algum momento já cumpriram um papel crítico (ao evolucionismo positivista mais vulgar), hoje conformam um discurso velho e já derrotado desde o tempo em que surgiram pela primeira vez. Como já dizia Lukács há algumas décadas:

"Está hoje em moda ironizar a idéia de progresso, e utilizar as contradições que todo desenvolvimento necessariamente provoca, com a finalidade de desacreditar o progresso no plano científico, ou seja, de considerar o progresso (o desenvolvimento de um grau ontologicamente inferior a um grau ontologicamente superior) como um juízo de valor subjetivo. Mas o estudo ontológico do ser social mostra que só de modo bastante gradual, passando por muitas etapas,

166 Só para citar rapidamente as formas: oriental (comunidade é proprietária e o indivíduo é não-proprietário ou co-proprietário à medida que a posse é individual); românica (o indivíduo é proprietário 'privado', mas tão somente se for membro da comunidade, um cidadão); germânica (a propriedade privada não é medida pela propriedade comunal, mas o contrário, a comunidade só existe como associação, e a propriedade comunal como decisão das famílias proprietárias).

é que suas categorias e relações adquiriram o caráter de socialidade predominante".¹⁶⁷

2. Trabalho anterior à mercadoria

O fato de que Marx realize n' *O Capital* uma derivação do valor-trabalho a partir da mercadoria dificulta a nosso ver a compreensão de ser esta - a mercadoria - uma forma específica do produto do trabalho em determinada sociedade. Por mais que isso seja dito e repetido infinitas vezes, não só n' *O Capital* como em outras obras, a forma de estruturação dos capítulos da "obra máxima" implica uma apresentação que dissocia, na prática, a desejada unidade entre o raciocínio lógico (dialético) e o raciocínio histórico.¹⁶⁸

Senão vejamos. A mercadoria é, na sua realidade mais concreta, a materialização do trabalho. Mas esta é uma materialização que escapa ao raciocínio materialista mais vulgar - ou ao empirismo inglês de Locke, Hume, Smith ou Bentham. Não se trata pois de uma forma material do mundo sensível, ainda que esta dimensão esteja também ela presente na mercadoria, naquilo que Marx chamou de valor-de-uso da mesma. Para ir direto ao ponto: a mercadoria é coisa, mas é "coisa social"¹⁶⁹. Explicar tudo que a mercadoria é, não é o mesmo que explicar

167 LUKACS, Op. cit. p. 53. Esta questão será retomada no capítulo sexto desta dissertação, onde também desenvolveremos o papel da divisão do trabalho no desenvolvimento da produção social.

168 Não são poucos aqueles que sentiram, e sentem ainda hoje, a necessidade de buscar uma introdução a *O Capital* fora do mesmo, como é o caso da Introdução ao *Para a Crítica da Economia Política* (particularmente o item terceiro, sobre o método). Do nosso ponto de vista, parece bastante justo considerá-la a introdução de *O Capital* (obra que repete, como subtítulo, a designação daquela à qual o referido texto originalmente se destinava). No entanto, para muitos outros "*O Capital*" ganha uma tal independência das obras anteriores, que estes passam a compreendê-lo (dada a sua complexidade) no interior da amarração expositiva apresentada ali; e esta, como já o dissemos, deriva logicamente o trabalho da mercadoria, sem derivar historicamente (pelo menos nas duas primeiras seções) a mercadoria do trabalho.

como ela veio a ser, nem no raciocínio do autor, nem na realidade concreta. Na verdade, Marx já sabe o que é a mercadoria, antes de expor o que ela seja. Vale dizer: as determinações de mercadoria que a fazem ser o que ela é são anteriores à sua existência mais concreta. Partir da existência concreta da mercadoria significa apresentar as suas determinações como derivações meramente lógicas, e não lógico-históricas. O que faz por sinal que pessoas não destituídas de inteligência ou boa-vontade (ideológica inclusive) vejam, na derivação do valor-trabalho a partir da existência concreta da mercadoria, o contrário de uma teoria materialista e histórica, mas uma "teoria metafísica"¹⁷⁰. Não estamos sugerindo aqui, de maneira alguma, que não se devesse partir da mercadoria em sua existência mais concreta. Estamos salientando apenas que este não é um *ponto de partida óbvio*; ou ainda, trata-se de um "óbvio" de tipo determinado, e não daquele "óbvio" que, muitas vezes, mata toda uma discussão. A realidade da qual parte Marx é, como ele mesmo o diz, uma realidade pensada e por isso mesmo concreta; logo existe um motivo, um raciocínio por trás da mercadoria, ou ainda, a nosso ver, um ponto de partida ontológico, ou lógico-histórico.

Ou seja, não se chega à *forma* mercadoria se não se parte do trabalho como seu fundamento ontológico. O problema é que, ao levarmos em consideração o capítulo I de *O Capital*, apesar de todo "quiproquó" dialético, Marx parece dar sequência ao raciocínio da Economia Política Clássica¹⁷¹. A mercadoria é vista, "inicialmente", como unidade de

169 MARX, K. *O Capital*, Livro I, Vol. I. As análises correspondem aqui a leitura específica do cap. I.

170 Vide, apenas para dar um exemplo, os primeiros capítulos do conhecido livro de Introdução à Economia de Joan Robinson: ROBINSON, J. & EATWELL, J. *An Introduction To Modern Economics*, Londres: MacGraw-Hill, 1973.

171 É interessante lembrar que também Smith e Ricardo partiram da mercadoria (ainda que não se tratasse da mesma mercadoria da qual parte Marx). Afinal, quando nestes autores o trabalho aparece antes da mercadoria, ele aparece de modo falsamente concreto, indeterminado, des-

valor-de-uso e valor-de-troca; "depois" (ou "mais tarde", a depender da tradução), "verificou-se ser também o trabalho possuidor dessa dualidade" (tal como se lê no item 2º do cap. I). E o "mais tarde", aí, não se refere só à ordem de exposição do tema no capítulo primeiro; de fato, parece tratar-se do movimento de toda a explanação em *O Capital*. Só no capítulo XVII Marx há de explicar minimamente o que entende por trabalho abstrato - determinação maior do trabalho produtor de mercadorias. Só no XXIII tratará da acumulação primitiva - gênese histórica do modo capitalista de produção. Não que ambos não sejam tocados inúmeras vezes, mas o são de tal modo que: quanto ao primeiro, a muitos leitores ficará a falsa compreensão de que trabalho abstrato é o mesmo que trabalho genérico, ou ainda que se trata de uma redução físico-biológica a dispêndio de energia e músculos, duas formas abstratas do processo de abstração de trabalho que o próprio Marx anuncia como equivocadas por não serem exatamente coincidentes com a abstração concreta que tem lugar no capitalismo; e quanto ao segundo, bastante frequente é a leitura que compreende a economia mercantil simples (E.M.S.) como um modelo fechado sobre si mesmo, bem aos moldes do compreensivismo (pré-weberiano) de Ricardo. Ou seja, não se confere historicidade alguma a este estágio do desenvolvimento das economias mercantis. E tudo se passa como se se tratasse mesmo de um "tipo ideal" de sociedade mercantil. Se, às características puras da E.M.S., se acrescentasse o movimento histórico da acumulação primitiva, as transformações intestinas à ordem feudal, seria mais difícil passar a idéia de um modelo típico-ideal. Por mais restrita no tempo e no espaço que seja a existência histórica da E.M.S., Marx a situa na radical dissolução do feudalismo na Inglaterra e ainda mais propriamente na "forma mais moderna da sociedade burguesa - nos Estados Unidos"¹⁷². Só

historicizado. Logo, a mercadoria não aparece como **forma do trabalho**, ou, melhor dizendo, forma de um **determinado trabalho**.

172 MARX, K. *Introdução Para a Crítica da Economia Política*, Op. cit. p.17.

ai aparecem, "na prática", as transformações operadas pela generalização das trocas em todos os níveis da vida humana.

A generalização das trocas e o surgimento do produtor independente, de fato, antecede o surgimento da economia mercantil desenvolvida ou capitalista. Ambos sofrem transformações de qualidade, posteriores aos processos de acúmulo das transformações quantitativas que os mesmos operaram na sociedade em transição para o capitalismo. Assim é que a generalização das trocas - que podemos entender por transformação em mercadoria de todo e qualquer produto do trabalho -, passa à mercantilização também do trabalho (que se torna força de trabalho, mais precisamente); que é concomitante à transformação do dinheiro, signo social das mercadorias, em capital, ou seja a sua utilização na compra de uma mercadoria cujo uso possibilita a criação de uma riqueza e de um valor novos, antes inexistentes. Quanto ao produtor independente, este se transforma em trabalhador "livre", dialeticamente dependente, de forma absolutamente maximizada, do capital.

Os processos característicos da E.M.S. giram todos em torno da mercadoria: a duplicidade do valor e do trabalho, a forma valor, o dinheiro, e o fetiche. A mercadoria aparece assim como a categoria primeira ("mais simples") da análise, da qual se derivarão todas as outras. Por mais que Marx coloque a novidade de sua análise na questão da *forma* (de modo que a pergunta a ser feita acerca da especificidade desta sociedade recaia nas relações de trabalho), não evita que observações acerca da mesma apareçam como "metafísicas" frente ao forte apelo empírico exercido por outras formulações (do tipo "a riqueza burguesa aparece como um imensa acumulação de mercadorias").

A falta de compreensão do verdadeiro papel que cumpre a mercadoria, como *forma* aparente (que não exclui, pelo contrário, o

aspecto essencial) do produto do trabalho numa sociedade específica leva aos mais diversos tipos de complicação.

Vejamos, a título de exemplo apenas, duas delas. A primeira trata de uma leitura tipicamente althusseriana, criticada corretamente por Fausto. Comentando o primeiro parágrafo do capítulo I de *O Capital*, Macherey escreve que a riqueza e não a mercadoria é o "primeiro conceito, o conceito de que todos os outros irão 'sair'"¹⁷³.

Ora, não será preciso esclarecer - tendo em vista todos os nossos desenvolvimentos anteriores - que nossas diferenças com Macherey já se iniciam pelo próprio "conceito de conceito". Para nós, o conceito é uma categoria da análise hierarquicamente superior a todas as outras, ele organiza - hierarquizando - as determinações que o fazem fruto de um concreto pensado. Para Macherey, diferentemente, Marx parte do "conceito" (sic) de riqueza. E, tentando nos esclarecer, prossegue:

"Não se trata evidentemente de uma abstração científica, mas de um conceito empírico, falsamente concreto, próximo daqueles que a *Introdução* nos ensinou a denunciar (ver por exemplo crítica a idéia de "população"). A riqueza é uma abstração empírica: é uma idéia falsamente concreta (empírica), incompleta nela mesma (ela não tem sentido autônomo, mas só em relação a um conjunto de conceitos que ela recusa). A riqueza é um conceito ideológico, do qual a primeira vista não se pode tirar nada".¹⁷⁴

Note-se que não discordamos de suas observações sobre a "riqueza". Mas é justamente por isso - pelas argumentações acima, tão bem resumidas no último parênteses e nos grifos do próprio autor - , que acreditamos que a **riqueza** não é um conceito em Marx. E isto na medida mesma em que não é o ponto de partida de onde ele deriva todos os demais. Mas sigamos o raciocínio do autor:

173 Apud FAUSTO, Op. cit. p. 42.

174 Idem, p. 42.

"Do ponto de vista do processo de investigação (do trabalho da investigação científica), ela constitui o pior ponto de partida. Aparentemente não é a mesma coisa para o processo de exposição... Ao conceito empírico ele aplica uma análise empírica: ele *decompõe* a riqueza em seus elementos, no sentido mecânico do termo (a mercadoria é a 'forma elementar', celular, da riqueza); a riqueza não é mais do que uma acumulação de mercadorias... Ela é portanto um ponto de partida, se não legítimo, pelo menos cômodo: ela é o objeto empírico, imediatamente *dado*, da 'ciência econômica'. ... Mas evidentemente este conceito não tem valor por si mesmo: ele é profundamente *transitivo*, ele serve para passar a outra coisa, e em particular para recordar a ligação com o passado da investigação científica. Essa função evocatória mostra bem que o conceito não deve o seu primeiro lugar ao seu rigor, mas pelo contrário ao seu caráter arbitrário".¹⁷⁵ (sic)

Ora, um "conceito" que serve apenas para "passar a outra coisa", de fato, é um péssimo "conceito". Ao invés de sobredeterminado por todas as demais categorias da análise - o que faria dele um conceito (dialeticamente) autônomo -, ele sequer poderia ser uma determinação de um outro conceito qualquer. Assim é que a "riqueza" sequer ajuda na *determinação* do que seja a mercadoria, tendo para com esta uma relação meramente quantitativa¹⁷⁶.

O problema de Macherey não é, a nosso ver, apenas o desconhecimento da "mecânica" dos juízos de reflexão em Hegel, como aponta Ruy Fausto¹⁷⁷. O anti-hegelianismo nesse caso vai tão longe a

175 Idem, p. 43.

176 Ao contrário, a mercadoria determina o sentido próprio da riqueza sob o capitalismo, tanto no que diz respeito ao valor-de-uso, quanto a alteração do seu significado a partir das análises que cercam o valor-de-troca. Riqueza no capitalismo não importa entesouramento, ou amontoamento de coisas, mas enquanto acumulação de valores. Por isso é que, segundo Marx, ela (a riqueza) não se refere mais aos homens, mas a si própria, ou "a produção é o objetivo do homem, e a riqueza, o objetivo da produção". (Marx, K. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas* S. P.: Paz e Terra, 1981. p. 80).

177 No que diz respeito aos juízos de reflexão, esclarece R. Fausto que: o sujeito passa no predicado de tal modo a evidenciar que o predicado sim que é posto (e portanto mais determinado) enquanto o sujeito é ainda pré-suposição. De certo modo, portanto, negado pela própria realidade

ponto de se discutir "teoricamente" o que é ou não um conceito, e se ele é "bom ou ruim", sem que se saiba sequer identificar o que cumpre ou não o papel de conceito em Marx. Desse modo, o autor identifica erroneamente - na riqueza - "o conceito do qual Marx derivará todos os outros" em *O Capital*, e ainda diz que ele, Marx, cometeu um erro que, na verdade, é seu.

Para nós o conceito do qual todos os outros são derivados em *O Capital* é o conceito de trabalho (e aí em sua máxima determinação). A mercadoria (e não a riqueza) é a categoria mais concreta e imediata, e por isso aparentemente (para outros que não Macherey, a maioria aliás) princípio do qual parte a análise. Mas como diz Macherey acerca da riqueza, "ela é abstrata e empírica em si mesma". No entanto, se se vê a mercadoria como forma determinada (e portanto derivada) do trabalho numa dada sociedade, então ela não aparece mais abstrata - pois trata-se de coisas materiais (frutos do *trabalho concreto e útil*), e nem empírica - pois trata-se de uma representação social (fruto da equiparação de todos os trabalhos e por isso do *trabalho abstrato*).

O segundo exemplo de uma leitura equivocada acerca do ponto de partida de *O Capital* será tocado aqui rapidamente, por tratar-se de uma

mais efetiva do predicado. (Ver Fausto, Op. cit. - da p. 39 à 43) Acreditamos no entanto, ao contrário de Ruy Fausto, que o problema se resume a que o althusserianismo dê conta apenas do "caráter externo da noção de riqueza", isto é, do "lado" da sua ausência ou da sua negação. E que não dê conta do lado positivo, o da sua presença enquanto sujeito "negado", só expresso por termos totalmente imprecisos ("função evocatória", "comodidade", etc.). E isso porque o predicado de "a riqueza... é uma acumulação de mercadorias" é diferente de predicados como "a liberdade... é a liberdade burguesa" ou "a propriedade é a propriedade privada". E no sentido mesmo apontado por Macherey, onde a riqueza seria um mal ponto de partida, pois a mercadoria é o conceito prevalente na análise, e mais certo seria dizer que a 'mercadoria é a riqueza...', o que não pode ser feito para os exemplos acima, ou seja, não há dialética que explique que a liberdade burguesa é a liberdade'. Riqueza e mercadoria não se colocam como sujeito e predicado, um posto e outro pressuposto, mas como dois "conceitos" (para nós seria melhor dizer *categorias*) que disputam entre si a prioridade da derivação de um sobre o outro.

discussão que se deu no interior da polémica travada acerca da validade da teoria do valor-trabalho (à qual daremos a devida atenção a seguir). Estamos falando de Marco Lippi e suas intervenções no Seminário de Modena - Itália, a partir dos questionamentos feitos a um trabalho seu intitulado - "Marx, il valore come costo sociale reale"¹⁷⁸. Só iremos entrar, neste momento, na polémica em torno da leitura de Lippi, por acreditarmos ser muito importante mostrar como se pode ler mal *O Capital* a partir da mercadoria.

Parece central, na formulação teórica de Lippi, a defesa de que a lei do valor é válida tão somente como "lei natural da produção em geral". Começemos por esta. O fato é que absolutamente não existe uma "produção em geral" *inicial* a qual todas as formas específicas se remetam¹⁷⁹, tanto quanto, como já mostramos, não existe e princípio ou no princípio um homem, ou uma essência humana. Se existem de modo abstrato (só para se refletirem nas formas concretas), então eles não existem. Enquanto abstração que é, a "produção em geral" só pode ter existência concreta no futuro (do mesmo modo que o "homem", a "liberdade", a "propriedade privada", etc¹⁸⁰). Quando se fala das formas determinadas de existência, o aspecto *formal* quer significar absolutamente real, e isso vale mesmo para a *forma* mais abstrata. Isso é diferente do que diz Lippi, por exemplo no parágrafo abaixo:

"O trabalho como medida das dificuldades que devem ser vencidas e como *custo social real* é a medida imanente (sic)

178 GAREGNANI, P. y otros *Debate sobre la teoria marxista del valor*. México: Editorial Galache S.A, 1979, pp. 85 e segs. (Cadernos de Pasado y Presente 82)

179 "O valor-trabalho é, pois, a categoria da produção de mercadorias na qual se unem as reflexões de Marx sobre a produção em geral e sobre o modo específico em que produção mesma se desenvolve no capitalismo." Lippi, M. *El Principio del Valor Trabajo* in Garegnani, P. y otros *Debate sobre la teoria marxista del valor* México Editorial Galache S. A. 1979. (Cadernos de Pasado y Presente, n.82), p.85.

180 Acerca dos juízos de reflexão, ver FAUSTO, R. Op. cit., pp. 39 a 43.

do produto, independentemente do modo histórico de produção. Marx desenvolve este princípio do custo real como *programa* de reconstrução, a partir do trabalho, dos fenômenos relacionados com a mercadoria e com o valor de troca. O valor não é mais que a *forma* que assume o custo real quando os objetos são mercadorias." ¹⁸¹

Lippi trabalha como se as categorias concretas da análise fossem todas referentes à produção em geral; sobra para as formas específicas um significado meramente *formal* (algo assim como confundir o dinheiro enquanto *forma* de valor com as várias *formas* de dinheiro). Qual o principal problema dessa formulação? O não enxergar na mercadoria, como forma específica, uma especificidade da produção que não se remete a diferenças com a "produção em geral", mas com outras formas de produção ¹⁸².

Essa mesma dificuldade reaparece em outro momento da análise de Lippi, que não consegue apreender o que seja a unidade entre produção e circulação. Para o autor a teoria do valor trabalho se baseia, como vimos, no simples fato de que as mercadorias sejam cristalização de trabalho. O papel das relações de troca — que *são responsáveis pela efetiva transformação dos produtos do trabalho em mercadorias* — é menosprezado por Lippi ¹⁸³, que enxerga em sua "sobrevalorização" uma

181 LIPPI, M. *Marx*, Milán, Isedi, 1976. Apud GAREGNANI, P. "La Realidad de la Exploración III". In GAREGNANI, P. y otros. Op. cit. p. 60.

182 Esse tipo de reflexão atesta exclusivamente como alguns autores marxistas convivem com a máxima indeterminação, além de remetê-la ao próprio Marx. Ex: "O problema do valor, de sua substância, em Marx, se refere a considerações relativas à produção em geral. Os *produtos*, como tais, *são* trabalho." Lippi, "El Principio Del Valor Trabajo", Op. cit., p. 85. Voltaremos à questão do valor mais adiante.

183 Como o demonstram as seguintes colocações do autor: "Creio que é difícil sustentar qualquer dúvida sobre o fato de que, em Marx, o valor-trabalho é estudado independentemente da questão da repartição do produto social entre as diferentes classes" (GAREGNANI y otros, Op. cit. p. 84). E adiante: "O que me interessa é o fato de que a definição de valor que provém da exclusão dos custos puros de circulação tem sua origem em considerações *a priori*, posto que *são independentes*, e até *opostas*, em relação ao modo como se formam os preços." (Idem, p. 89 — os grifos são meus.) No mesmo sentido, Vianello — outro participante do

"anomalia" do raciocínio marxiano, responsável pelos problemas que teria a teoria do valor em termos da explicação da distribuição e dos preços.

Não são raras as leituras, como a de Lippi, que não têm clareza acerca do que seja a *forma* mercadoria. Fácil para estes será identificar essa questão às relações com o "pensamento filosófico", com os problemas relativos à "qualidade" e não à "quantidade", à "substância" e não à "magnitude", etc. etc. Procuramos nos situar em pólo oposto ao definido por estes autores que, mesmo quando admitem a especificidade do produto do trabalho sob o capitalismo, não conseguem apreender efetivamente de que especificidade se trata.

O que é preciso entender é que não há nada de equivocado - ou de "anti-marxista" - em se reconhecer a anterioridade da mercadoria em relação ao capitalismo. Aliás, justamente por ser anterior é que ela funciona como fio condutor da análise neste. Só por existir antes dele é que ela pode ser "primeira" nele. Senão vejamos.

O papel desempenhado pela mercadoria em Marx é, como o próprio autor nos diz, o de ser uma "categoria mais simples" da análise. E tal como já vimos, Marx dá a esta a seguinte definição:

debate italiano - nos diz: "Do que foi dito até aqui, fica claro que Marx coloca e resolve o problema do valor deixando de lado *qualquer consideração sobre as relações de intercâmbio* entre as mercadorias e as forças que as governam (às relações). ... Para este desenvolvimento não interessa em absoluto se os produtos se intercambiam ou não de acordo ao trabalho incorporado neles. ... Em que consiste, pois, o erro de Marx? Em sustentar que os conceitos de "substância" e "magnitude" do valor - por trás dos quais *não há nenhuma teoria das relações de intercâmbio* - constituem a base adequada para a análise da distribuição da renda." (Idem, p. 71 - grifos meus.) Se vamos retomar o problema da relação valor/preço mais adiante (no apêndice a esta tese), justificamos tais citações, nesse momento, apenas para evidenciar que o erro de tais interpretações se coloca já no entendimento (ou na falta dele) do que sejam efetivamente as mercadorias. Como dissemos, o fato de o próprio Marx não prestar esclarecimentos em *O Capital* (que até estão presentes nos *Grundrisse*, etc.) acerca da mercadoria como ponto de partida de todas as suas reflexões contribui em muito para isso.

"... As categorias simples são a expressão de relações nas quais o concreto pouco desenvolvido pode ter se realizado sem haver estabelecido ainda a relação ou o relacionamento mais complexo, que se acha mentalmente na categoria mais concreta, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva a mesma categoria como uma relação subordinada ... Desse ponto de vista, pode-se dizer que a categoria mais simples pode exprimir relações dominantes de um todo menos desenvolvido, ou relações subordinadas de um todo mais desenvolvido, relações que já existiam antes que o todo tivesse se desenvolvido no sentido que se expressa em uma categoria mais concreta"¹⁸⁴.

Desse modo a categoria mais simples existe tanto no concreto pouco desenvolvido quanto no mais desenvolvido. No primeiro ela é a um só tempo subordinada - a um processo ao qual ela mesma dá origem -, e dominante - uma vez que tal processo ainda não foi levado a cabo. O mesmo acontece no todo mais desenvolvido. Ai ela é verdadeiramente dominante, até porque já está realizado o processo ao qual ela deu origem. Ou seja, sua dominação ao nível de uma sociedade em que, por mais que existissem mercadorias, as trocas não eram generalizadas ao máximo (nem tudo era mercadoria), era uma dominação que se colocava apenas por ela significar a relação mais desenvolvida. A mercadoria só é dominante, de fato, quando se generalizam as trocas. No entanto, quando tal ocorre, novas categorias surgem como derivação da própria generalização mercantil, categorias mais "significativas", portadoras de uma maior capacidade de "dirigir o processo" do que a mercadoria mesma. Neste momento, a mercadoria se *subordina* ao valor, ao dinheiro e àquela que passa a ser a categoria verdadeiramente dominante: o capital. Dialeticamente a mercadoria só é dominante quando é subordinada, assim ela só se torna subordinada quando é efetivamente dominante e generalizada. Nada a estranhar, quando sabemos que a dialética dá conta justamente disso - do fato de que o apogeu de determinadas formas se dá com a sua morte e ressurreição em formas novas. Assim é que, desde Marx,

184 MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*, p. 15.

se espera a superação do capital e de todo o sistema apoiado na propriedade privada, a partir da generalização e da dominação destes.

O que Marx faz, portanto, é problematizar (determinar) a existência da categoria mais simples no que diz respeito às suas várias formas de aparição no interior dos diferentes modos de produção (nenhum destes podendo ser a chamada "produção em geral" como em Lippi). Vale para a mercadoria o mesmo que o dito por Marx (no texto citado) para o trabalho. Ou seja, i) ele existe de forma genérica desde as sociedades mais primitivas; ii) de formas cada vez mais determinadas com o desenvolvimento das próprias formações econômico-sociais; iii) na determinação do trabalho genérico nas sociedades mercantis mais desenvolvidas; e iv) por último, na determinação de trabalho abstrato só na sociedade mais moderna, só no capitalismo. De fato, todas as categorias do pensamento dialético devem estar submetidas ao processo histórico que lhes acrescenta novas determinações e que as faz assim mudar de forma permanentemente. São elas, as determinações, que se deve ter em mira na análise, mais que as próprias categorias mais simples, pois só se sabe quais serão estas a partir daquelas. Apenas o elemento que puder se encaixar nos vários graus de existência que vimos há pouco, pode se credenciar como "fio da meada", como testemunha lógica e histórica, dos processos concretos (apreendidos, de preferência, pelo intelecto).

Além disso, não há razão para se pensar que a mercadoria (como quaisquer outras categorias: o valor, o dinheiro, etc.) seja um coágulo de trabalho, "independente das formas de circulação ou relações de intercâmbio"¹⁹⁵. A operação de generalização do trabalho e da

195 Como querem Lippi e Vianello. A mercadoria é também uma coisa com um preço. Isso não é um fato que interessa apenas à teoria do fetichismo e que precisa ser pois descoberto e explicado pela mesma. Essa "natureza"

produção não é uma tarefa do intelecto, mas sim do desenvolvimento histórico justamente das "formas de circulação e relações de intercâmbio", que assim sendo tornam-se, junto com a produção, momentos de um mesmo processo. Propor a existência de uma "produção em geral" (e, de fato coerentemente, de um 'trabalho em geral'), e ainda divorciada da circulação (ou intercâmbio) e da distribuição, é colocar a generalidade e a especificidade no lugar errado - fora da história. Abrir mão da compreensão da conformação específica do trabalho no interior de cada sociedade, é perder de vista que só esta conformação poderia nos levar ao entendimento da história como processo.

É comum, como vimos, que autores que se pretendem marxistas divirjam na identificação do ponto de partida d'*O Capital*: a riqueza, o valor, a mercadoria (à qual se dá um significado muitas vezes distinto daquele que Marx lhe atribui), ou mesmo o trabalho (esvaziado das determinações - inclusive a ontológica - que lhe conferem cientificidade), disputam esse papel entre os diversos intérpretes.

Do nosso ponto de vista a mercadoria é a categoria mais simples e o ponto de partida mais claro de *O Capital*; mas só na medida em que ela é ponto de chegada de uma reflexão anterior. Reflexão esta que não é meramente filosófica¹⁸⁶, ainda que seja fruto da utilização, ora implícita, ora explícita, da lógica dialética de Hegel (particularmente no que diz respeito à formulação dos conceitos e dos juízos a eles atinentes). Os estudos quase antropológicos realizados

da mercadoria precisa ser compreendida para o bom aproveitamento do conjunto da obra marxiana.

186 Muito já comentamos sobre a cisão filosofia/economia, jovem e velho Marx, mas é bom lembrar que frequentemente essa cisão se reflete nas análises em torno da mercadoria. Assim é que lemos em Giannotti: "Em *O Capital* ... a análise inteiramente econômica da mercadoria passa a substituir o exame filosófico do trabalho alienado". GIANNOTTI, J.A. Op. cit. p. 148.

junto aos trabalhos da economia política clássica nos *Grundrisse* atestam inequivocamente esse nosso ponto de vista.

A anterioridade do trabalho em relação à mercadoria se coloca no status ontológico do primeiro. O trabalho não é apenas a essência, o que está por trás das mercadorias, a substância abstrata (como se ele próprio funcionasse como um "Deus" indeterminado do qual tudo saiu e para o qual tudo irá retornar). Seu caráter ontológico é marcado pela *materialidade* das relações humanas desde o carecimento (como já visto nas primeiras seções). Desse modo, trata-se de um ponto de partida determinado (ou melhor: *determinável*), um ponto de partida que é *diferente de si próprio*, conforme o indica a sua própria materialização histórica. O ponto de partida de uma análise que tem como pretensão captar justamente o processo, o movimento, não poderia ser outra coisa que não o ponto de chegada. Sendo assim, a mercadoria é ponto de partida correto, pois é fruto das determinações do trabalho num certo tipo de sociedade.

3. Trabalho anterior ao valor (ou da concreticidade do trabalho abstrato)

A complexidade do capítulo I de *O Capital* foi objeto de comentários por parte de seu próprio autor¹⁸⁷, além de muitos de seus leitores. Vimos há pouco que parte dessa complexidade se encontra no fato de a mercadoria ser colocada como ponto de partida, sem que Marx nos esclareça como chegou a ela. Algo semelhante ocorre com o trabalho abstrato. De fato ele sequer chega a ser positivamente conceituado no capítulo I. Ou seja, tudo o que se fala do trabalho abstrato resulta de

187 Ver MARX, K. *O Capital*, p. 11 (Prefácio à primeira edição).

uma dedução negativa, do desaparecimento de determinações específicas, tais como: o caráter de utilidade dos trabalhos concretos, o dispêndio deste ou daquele tipo de energia laboral, etc. Desse modo - sem uma definição intelectual clara e uma concretização real daquilo que o trabalho abstrato é -, deduz-se o mesmo daquilo que ele não é. E, diga-se de passagem, essa complicação cresce ainda mais quando se retira do trabalho abstrato a substância do valor e do valor de troca.

Além desses elementos complicadores, também dificulta a compreensão do que seja o trabalho abstrato o fato de que, mais à frente¹⁸⁸, quando este é positivamente encarado, já nos defrontamos com uma economia mercantil desenvolvida, isto é, capitalista. Na nossa opinião, este deslocamento do tratamento "positivo" da questão não será gratuito, mas revela o fato de que o processo de concretização do trabalho abstrato (sua "posição" efetiva) só se completa com a concretização da ordem burguesa. O que não deixa de acrescentar novos complicadores à (já tão polêmica) equação entre valor e trabalho (abstrato) em Marx, uma vez que será também na economia capitalista que a dimensão valor e a dimensão preço das mercadorias mostram (uma vez que já existia antes) sua incongruência.

Mas, aproximemo-nos aos poucos de todas essas dificuldades. Em primeiro lugar, acreditamos que, no que diz respeito à anterioridade lógico-histórica do trabalho sobre o valor - uma vez que desde o início da dissertação só fizemos tratar do trabalho -, seria necessário que tratássemos da historicidade e da logicidade (ou da construção conceitual) do valor.

188 Mais precisamente no capítulo XVII de *O Capital*.

Comecemos pela defesa do enfoque ao mesmo tempo lógico e histórico do valor. Autor importante e renomado como é Isaak Rubin difere da nossa leitura, dizendo que

"Confundir o enfoque teórico com o enfoque histórico da teoria do valor é não apenas sem sentido ... mas também prejudicial. Tal tratamento coloca as proporções de troca em primeiro plano, e ignora a forma social e a função social do valor como regulador da distribuição do trabalho, função que o valor só desempenha em grande medida numa economia mercantil desenvolvida, isto é, numa economia capitalista".¹⁸⁹

Não necessariamente "tal tratamento" (lógico-histórico) coloca as "proporções de troca" em primeiro plano e ignora a "forma social do valor". Aliás, de fato as proporções de troca são colocadas historicamente sem que precisemos ver nestas o valor como plenamente existente. As relações de troca o põem já "de certo modo", de um modo (de existir) bastante distinto do modo pleno, maduro de sua existência (ou, como diria Ruy Fausto, *ele já é, sem ser ainda*). Isto é diferente de ignorar "a forma social do valor". Sabendo-se que esta faz parte do conceito posto historicamente, e não registrando, num certo período histórico, essa forma de existência, conclui-se que o valor colocado aí (como proporções de troca) é valor de fato.

O mesmo se passa na famosa referência a Aristóteles feita por Marx no capítulo I d'*O Capital*. Aristóteles trabalha com o valor enquanto "proporções de troca" (como caracteriza Rubin). Sendo assim, ele iguala as coisas conforme tais proporções. No entanto o próprio Aristóteles enxerga um certo "absurdo" nessa igualação; e, se em um momento ele colocava o valor, posteriormente ele o retira de campo, dizendo:

189 RUBIN, I. *A Teoria Marxista do Valor*. S. P.: Brasiliense, 1980. p. 275.

"A troca não pode existir sem a igualdade, nem a igualdade sem a comensurabilidade ... E, porém, em verdade impossível ... que coisas de espécies tão diferentes sejam comensuráveis, isto é, qualitativamente iguais. Essa equiparação pode apenas ser *algo estranho à verdadeira natureza das coisas*, por conseguinte, somente um *artifício para a necessidade prática*"¹⁹⁰.

O "valor" que se enxerga, como realidade histórica assistida e testemunhada pelo gênio de Aristóteles, como "algo estranho à natureza das coisas", como mero "artifício" para a realização das trocas, é e não é o valor. Ou antes: é já uma *antecipação* de sua existência¹⁹¹. Afinal, também como *artifício* o valor persiste. O que ocorre, contudo, é que as necessidades práticas se complexificam tanto no capitalismo que levam a uma maior complexificação de seu "artifício", de modo que, como "preços de produção", estes passam a responder a uma série de exigências antes inexistentes.

Não acreditamos, desse modo, que — como teme Rubin — registrar historicamente a existência do valor como "proporções de troca" equivalha a deduzi-lo como conceito plenamente determinado. Segundo esse autor:

"Se o analista descobrir que tribos primitivas, que vivem em condições de uma economia natural, e raramente recorrem à troca, são guiadas pelos dispêndios de trabalho quando estabelecem proporções de troca, ele estará inclinado a encontrar aqui a categoria valor. O valor é transformado numa categoria supra-histórica ... O enfoque 'histórico' do

190 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Apud. MARX, K. Op. cit., p. 62 (grifos meus). Sobre esta passagem, diz Marx: "O próprio Aristóteles nos diz em que fracassa o prosseguimento de sua análise, a saber, na falta do conceito de valor". (Idem, *ibidem*). Vale dizer: sem trabalho abstrato, essência comum das mercadorias que se intercambiam, não existe (de forma plena) o conceito *valor*.

191 Por sinal, uma antecipação bastante próxima de sua realização posterior, uma vez que, mesmo nas sociedades mercantis desenvolvidas, o valor é algo estranho à *natureza das coisas*, sendo, isto sim, imanente às *relações sociais* entre os homens (ainda que — como o mostra a análise do fetichismo das mercadorias — as "coisas" obscureçam esse fato).

problema leva, assim, a ignorar o caráter histórico da categoria valor.¹⁹²

Isso se sua reflexão for *unicamente* histórica. De fato a história se perderia numa pesquisa meramente histórica sobre o valor, pois nesse caso não haveria preocupação maior com o conceito de valor que estaria, no fim das contas, sendo montado a partir das determinações históricas. Se este for o caso, entretanto, todos os elementos sócio-históricos do quadro em questão (economia natural, trocas não dominantes, formas de propriedade, etc.) passam a qualificar o valor que aparece aí. Só o divórcio entre a dedução lógica e a histórica leva a que se perca uma delas. Tentar separá-las para evitar "prejuízos" às análises é se recusar à análise das contradições reais que rondam o valor.

A respeito do aspecto contraditório concreto e objetivo do qual está impregnada a análise marxiana do valor, não poderíamos deixar passar a precisa conclusão de Ruy Fausto:

"O valor antes do capitalismo tem um estatuto análogo a de um ser qualquer no nível de sua pré-história, um ser não existe enquanto sujeito; uma pré-história é exatamente uma história do seu surgimento enquanto sujeito. Existem entretanto, no nível da pré-história, certas determinações *que exprimem mas que ao mesmo tempo não exprimem esse ser*, isto é, existem certas determinações que exprimem este ser (ausente enquanto sujeito) em forma *negativa*, em forma *contraditória*. No decorrer de sua pré-história, deve-se dizer de um ser que ele é ... tal ou qual coisa, mas tal ou qual coisa não exprime esse ser enquanto tal, exprime antes a sua *negação*. E assim que, no que se refere ao valor, se deveria dizer que antes do capitalismo o valor é ... a cristalização do tempo de trabalho em geral, portanto que em certo sentido o valor "é". Mas como a determinação "cristalização do tempo de trabalho em geral" não convém ao valor, não é a determinação "do" valor, não é a 'sua' determinação senão sendo a sua *negação*, o valor enquanto tal não existe. E pois bem evidente que temos aí uma *contradição* que pertence ao próprio objeto, a qual só se pode dominar pondo o objeto de forma contraditória.¹⁹³

192 RUBIN, Op. cit. p. 275.

A realidade concreta, carregada de contradições, só pode ser resgatada pela razão materialista dialética, histórica e lógica ao mesmo tempo. Seria talvez simplismo da nossa parte (depois de inclusive fundir nos dois momentos da análise) arriscarmos uma divisão entre a construção das determinações (nível da lógica), e a posição do conceito fruto das mesmas (nível da história); mas o fato é que tal "divisão" (não dispensável em si mesma) implica a defesa da unidade desses dois níveis da análise. Nesse sentido, vale a pena recuperarmos uma vez mais a esclarecedora proposição de Ruy Fausto de "o conceito não é ele próprio se não for posto"¹⁹⁴. Ou seja, a posição, não só do conceito plenamente determinado, mas de cada determinação, em particular, é que confere materialidade, realidade e veracidade à análise.

Na realidade, é o problema da *aparição* do trabalho como sujeito (inclusive como sujeito negado) que está diretamente ligado ao problema da posição (realização histórica) do trabalho abstrato. A anterioridade deste em relação ao valor equivale, como já o dissemos, à anterioridade da relação (sujeito) sobre os seus termos. Muito embora valor e trabalho abstrato se identifiquem muitas vezes (particularmente no processo de transição para o capitalismo), quanto mais o trabalho abstrato preenche-se progressivamente como sujeito, mais o valor deixa

193 FAUSTO, Op. cit. p. 113.

194 FAUSTO, R. Idem, p. 106. Tal consideração de Fausto é feita a partir da crítica à forma Kantiana de pensar o conceito, onde é preciso "separar as determinações de um conceito, e a sua existência ou a sua posição, sendo a posição exterior as determinações". Ou o próprio Kant, "Quando eu concebo uma coisa, quaisquer que sejam e por numerosos que sejam os predicados por meio dos quais eu a concebo (mesmo na determinação completa), o fato de que eu acrescento que esta coisa é, não acrescenta nada à coisa". (KANT, I. *Critique de la raison pure*. Apud. FAUSTO, R. Op.cit. p.106.). Alertamos o leitor de que, sem um adequado domínio desta discussão (que foi por nós enfrentada no primeiro capítulo desta dissertação), a compreensão de todos os desenvolvimentos que se seguem nesta seção fica necessariamente comprometida.

de ser uma sua forma adequada - inclusive no cumprimento das tarefas, das mais simples às mais complexas, no interior do sistema produtivo¹⁹⁵.

Enquanto substância do valor (do valor que se valoriza e faz do capital, por enquanto, o movimento-sujeito do processo), o trabalho abstrato aparece menos como sujeito deste do que o contrário. O valor parece anteceder, e de fato antecede (como acontece com a mercadoria) ao trabalho abstrato. E isto está bastante correto desde que preservado o caráter ontológico (e conceitual) do trabalho em relação ao valor (categoria). Frequentemente, ambos parecem coexistir ao mesmo tempo, e as determinações que garantem a posição de um, garantem também a do outro. Assim é que Fausto nos diz:

*"Marx supõe que a posição da coisa é essencial para que ela seja o que é. Para que o "valor" (tempo de trabalho, trabalho como generalidade abstrata) seja valor (ou o "trabalho abstrato" seja o trabalho abstrato), é essencial que, além dessas determinações haja **posição**, ou que essas determinações sejam determinações postas, socialmente existentes."*¹⁹⁶

A posição concreta dessas determinações só se encontra para nós no capitalismo. Em particular no que diz respeito ao trabalho abstrato — e a despeito de toda construção teórica dos três primeiros capítulos de *O Capital*, onde Marx trata de uma economia mercantil ainda "simples", mas que já teria suas bases assentada sobre esta categoria —, a determinação que equivale à sua posição mesma só se encontra no capítulo quarto: da "Transformação do Dinheiro em Capital" (que, no nosso modo de ver, deveria ser intitulado da "Transformação do Trabalho em Mercadoria"). Do primeiro ao quarto capítulo, as categorias

195 Ver a esse respeito os comentários de Marx acerca da negação do trabalho como criador (e medidor, enquanto valor) da riqueza sob o capitalismo nos *Grundrisse*. MARX, K. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía*. Vol II Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1985 (particularmente pp.217 à 235).

196 FAUSTO, R. Op. cit. p. 105.

mercadoria, valor, dinheiro e capital ocupam toda a cena; ainda que insistentemente (mais frequentemente nas notas de rodapé) Marx anuncie como sendo a grande novidade de seus desenvolvimentos (frente a Smith e Ricardo) a forma absolutamente peculiar de encarar o trabalho¹⁹⁷.

Como determinação **socialmente existente** o trabalho abstrato sucede, e não antecede, a mercadoria, o dinheiro e o valor. E em relação ao capital, sua existência social é ao mesmo tempo a condição da existência social deste (claro que enquanto *relação* - assalariamento - e processo - valor que se valoriza -, e não enquanto, por exemplo, acúmulo de meios de produção). O capital é assim relação social de produção fundada no assalariamento e materializada - mais que no próprio valor (ou na mercadoria, ou no dinheiro) - no *processo* de valorização.

Na E.M.S. o trabalho assalariado e o capital são como que "postos entre parêntesis"¹⁹⁸, ou as determinações do trabalho abstrato são afastadas das determinações do trabalho assalariado. Como diz Fausto

197 Como, apenas para citar um exemplo instigante, esse autor o faz no primeiro parágrafo da segunda seção do capítulo I de *O Capital*, quando diz: "A mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como algo dúplice, valor de uso e valor de troca. Depois mostrou-se que também o trabalho, à medida que é expresso no valor, já não possui as mesmas características que lhe advêm como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla da mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim. Como esse ponto é o ponto crucial em torno do qual gira a compreensão da Economia Política, ele deve ser examinado mais de perto". MARX, K. Op. cit. p. 49. O que chama a atenção nesta passagem é que sua referência explícita à centralidade do trabalho (e de sua duplicidade) destoa completamente do padrão expositivo da seção anterior deste primeiro capítulo (à qual a passagem se referencia) onde Marx parece estar "descobrimdo" (pouco a pouco, e, como nos clássicos, de forma "quase inadvertida") o trabalho por trás do valor (de troca).

198 "O capitalismo em sentido específico representa o momento mais elevado de um processo que já é uma história (não uma pré-história) do capital. Mas as análises do início de *O Capital* supõem precisamente um capitalismo plenamente desenvolvido, supõem o valor, o trabalho abstrato nas condições de um capitalismo plenamente desenvolvido, *mas pondo em parênteses a categoria do capital*. Assim não há contradição entre assumir aqui o capitalismo no sentido mais pleno ... e afastar do trabalho abstrato as determinações do trabalho assalariado ... há contradição, mas é contradição assumida pelo método da apresentação de *O Capital*". Idem, nota 16 p. 127.

(na nota a que fizemos referência acima), assume-se aí uma contradição, que seria do próprio Marx e do seu método de apresentação em *O Capital*. Aqui cabe uma parada para reflexão, antes de prosseguirmos em direção à concretização do trabalho abstrato.

Existem contradições em muitas das explicações de Marx acerca da estrutura e do funcionamento do modo capitalista de produção que defendemos (com Ruy Fausto e outros) como absolutamente corretas e adequadas, uma vez que correspondem à verdadeira apreensão de uma realidade em si contraditória. Por outro lado, qual é o significado de uma contradição que marca a forma de exposição (mais que a de apreensão) de uma realidade já tão complexa? Já comentamos anteriormente que, do nosso ponto de vista, não haveria erro ou contradição metodológica em se iniciar *O Capital* a partir da mercadoria. Mas caberia, isso sim, uma explicação que desse conta de evidenciar as contradições próprias à realidade que permitem e até exigem (do método que se quer o mais adequado a essa realidade) que assim seja. O papel do Item quarto do capítulo I, sobre o fetiche, tenta em parte responder a isso. E a resposta que ali se encontra é a de que a mercadoria é a forma, física e metafísica, das características sociais do trabalho humano travestidas de características objetivas próprias dos produtos desse trabalho. Ou seja, trata-se de uma aparência invertida do que se passa na essência¹⁹⁹. Resposta correta que, no entanto, não esgota o volume de material contraditório posto por toda a problemática que ela envolve. Por exemplo: ao se referir a esse mesmo tema, daquilo que há de mágico

199 Num certo sentido toda a E.M.S. cumpre esse papel - de evidenciar a aparência como conformação contraditória cuja essência precisa ser desvendada para que as contradições sejam compreendidas. Ver Fausto, op. cit. Toda a parte III, por exemplo: "... O problema se situa na relação essência/aparência, já que a circulação simples é a aparência de produção capitalista enquanto produção capitalista" (idem p. 208). Acreditamos, entretanto, que também a E.M.S. tem uma essência que justifica suas formas aparentais. Assim sendo tem também uma história própria ainda que fugidia.

por detrás da forma mercadoria, Marx faz a seguinte observação sobre o trabalho:

"O caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso. Ele não provém, tampouco, do conteúdo das determinações de valor. Pois, primeiro, por mais que se diferenciem os trabalhos úteis ou atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles são funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos, etc. humanos. Segundo, quanto ao que serve de base à determinação da grandeza de valor, a duração daquele dispêndio ou a quantidade do trabalho, a quantidade é distinguível até pelos sentidos da qualidade do trabalho. Sob todas as condições, o tempo de trabalho, que custa a produção dos meios de subsistência, havia de interessar ao homem, embora não igualmente nos diferentes estágios de desenvolvimento. Finalmente, tão logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social."²⁰⁰

A questão que mais nos intriga é que se pode, de certo modo, falar em "trabalho humano", mas *de modo a se precisar*, via análise, de que *humano* (ou de que generalidade abstrata) se trata. O mesmo vale para "tempo de trabalho" e até para as realidades fisiológicas "cérebro", "nervos", "músculos", etc. Ou seja, a realidade social contraditória não permite uma ausência de contradição nos significados de cada um desses termos. O trabalho humano na Idade da Pedra era e não era ainda trabalho humano. O por que era e o por que não era deveriam constituir as determinações lógicas e históricas de toda e qualquer análise no interior do materialismo histórico.

No capitalismo a coisa aparece de modo mais fácil; seja porque Marx o apresenta em suas contradições básicas, seja porque ele mesmo assim se apresenta. Ou seja, o sentido específico de "trabalho humano" vem, aqui, impresso na forma mercadoria, de um modo absolutamente inconcebível em sociedades anteriores. O grau de dificuldade de compreensão de sociedades em que religião, misticismo,

²⁰⁰ MARX, K. *O Capital*. p. 70.

política, interesses econômicos, sexualidade, tradição, etc., se misturam, de modo a não se poder visualizar claramente um denominador comum entre todas essas esferas da produção humana, é, para nós, absolutamente maior que as dificuldades que encontramos para pensar a sociedade do capital. A coisificação das relações de trabalho permite uma tal objetivação das mais subjetivas produções humanas que só aqui poderia amadurecer de fato o materialismo histórico. O que não significa que ele não possa ser aplicado retrospectivamente, ainda que não mecanicamente, às sociedades progressas²⁰¹.

Logo, só as sociedades mercantis desenvolvidas precisam, na própria forma mercadoria, de que trabalho humano se trata: de um trabalho efetivamente, *imediatamente* social. Um trabalho absolutamente alienável por valor. Um trabalho que é ele mesmo mercadoria; e que tem por comprador o possuidor do "penhor social" por excelência, o possuidor do dinheiro. É isto que o próprio Marx pretende quando - no parágrafo reproduzido logo acima, extraído do **primeiro** capítulo d'*O Capital* - nos diz que "tão logo os homens trabalhem uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social"²⁰².

O significado desse "também" nos remete de novo às realidades da economia mercantil simples e da economia capitalista (ou mercantil desenvolvida). Na primeira, o trabalho que adquire forma social não é o trabalho mesmo, ou o trabalho em sua abstração, mas o trabalho objetivado por cada produtor independente numa coisa qualquer. A abstração que aí tem lugar é uma abstração subjetiva (abstrata mesmo),

201 Como mostram diversas intervenções de Marx, como primeira na "Introdução" ao *Para Crítica da Economia Política* ao comentar que não se pode ver as formas burguesas em todas as formas de sociedade, fazendo "desaparecer as diferenças históricas". (MARX, K. *Para Crítica da Economia Política*, p. 77).

202 MARX, K. *O Capital*, p. 70.

realizada pelos homens tanto como produtores individuais, quanto como vendedores coletivos no mercado. O valor realiza essa abstração do trabalho, porque ele mesmo é tornado possível pela igualação desses produtores. Antes da regra "trabalho igual compra trabalho igual" o que se tem é uma sociedade onde todos vivem e trabalham sob condições sociais que os tornam iguais, igualmente dependentes uns dos outros. Vem daí o próprio grau de "idealidade" desse tipo de sociedade, uma vez que dificilmente encontramos na história casos em que a própria herança histórica não se mostrasse como radical diferenciação entre indivíduos.

No caso da economia capitalista, o trabalho que adquire *forma social* é o trabalho em si mesmo, *sans phrase*, em sua concreticidade abstrata. O problema é que Marx fala deste já na E.M.S.. Não se trata apenas de afastar, ou pôr entre parênteses portanto, o trabalho assalariado, enquanto se explora as determinações do trabalho abstrato. O trabalho assalariado "completa"²⁰³, uma vez que concretiza (dá forma de mercadoria), o processo de abstração do trabalho. Logo, é **de fato** contraditório falar em valor, trabalho abstrato, capitalismo, sem que esteja **posto** o trabalho assalariado. Ao nosso ver Marx intenciona, com essa contradição, *contradizer* os discursos típicos da economia política clássica, que frequentemente visualizam numa sociedade mercantil, nos moldes mesmos da E.M.S., a realidade capitalista. A contradição, nesses autores, fica oculta, ou pelo menos difusa, em meio a formulações "ideais" - do funcionamento autoregulador do mercado (Adam Smith) ou do processo equilibrista de acumulação (Ricardo) -; ou mesmo em meio a formulações "reais" mas a-históricas, como a lei do valor em Smith e Ricardo. Nem Smith (mais descritivo), nem Ricardo (mais "modelístico"),

203 As aspas querem dizer aqui que se finda um processo para que outro tenha início. O processo de abstração pós-concretização do trabalho abstrato na mercadoria segue capitalismo afora, alterando as próprias formas de trabalho, do valor, da riqueza, etc. (como veremos no próximo capítulo acerca da alienação e socialização).

conseguem dar à realidade que analisam o status de **realidade** que dá Marx à existência real, mas absolutamente transitória, da E.M.S.. Assim é que na análise teórica das formas contraditórias, presentes já na E.M.S., Marx dá conta de aspectos absolutamente **reais** dessa sociedade e também da sociedade capitalista (é o caso do fetichismo e da reificação, da teoria do dinheiro, absolutamente inovadora frente às demais teorias clássicas, da incongruência entre valor e preço, da possibilidade das crises, etc.). Queremos dizer com isso que, contraditoriamente, Smith e Ricardo, por exemplo, sustentam como real e histórica uma sociedade que é fruto em parte de idealizações suas; já Marx, ao contrário, sustenta historicamente o que poderia ser encarado como mero modelo. Isso porque ele tem consciência da difícil permanência no tempo de uma sociedade que permitisse a igualação dos agentes sociais. O que não significa dizer que a E.M.S. é um modelo carente de qualquer existência histórica; mas que, na medida mesma em que emerge como **potencialidade histórica real** (no desenvolvimento da pequena produção independente na crise da sociedade feudal européia ocidental e na peculiar colonização da América Setentrional), outro não é o seu destino que, antes mesmo de se impor, extinguir-se, evoluindo ao máximo grau de mercantilização até atingir sua forma desenvolvida ou capitalista. Na linha mesma perseguida por Marx, o cumprimento das leis próprias à E.M.S. é responsável pelos seus "falseamentos" ou transmutação em E.M.S. desenvolvida. Nas palavras mesmas do autor:

"Por mais que o modo de apropriação capitalista pareça ofender as leis originais da produção de mercadorias, ele não se origina de maneira alguma da violação mas, ao contrário, da aplicação dessas leis"²⁰⁴.

E, adiante:

"Somente então, quando o trabalho assalariado se torna a sua base, a produção de mercadorias impõe-se a toda

sociedade; mas também somente então ela desenvolve todas as suas potencialidades ocultas. Dizer que a interferência do trabalho assalariado falseia a produção de mercadorias significa dizer que a produção de mercadorias, para permanecer autêntica, não deve se desenvolver".²⁰⁵

Não é a toa que tais comentários sejam extraídos da seção VII de *O Capital* onde, segundo Fausto, está posta a "interversão" das leis (de propriedade, ou da lei do valor precisamente) da E.M.S. em leis de movimento (de valorização) da economia capitalista. Isso porque não se cogita mais aqui de "lançarmos o olhar sobre o capitalista individual e trabalhador individual"²⁰⁶, mas de observar a ambos na sua totalidade de classes. Não se cogita mais, também, de avaliar as transações de compra e venda a cada nova sequência como não tendo "nada a ver com o [contrato] anterior e no qual somente por acaso o mesmo comprador e o mesmo vendedor estarão de novo reunidos."²⁰⁷ Isso quer dizer que, diferentemente da E.M.S., trata-se agora de uma economia **real** na sua dimensão espacial e temporal, **ocupada** por indivíduos pertencentes a classes (diferentes que são entre si) e que se relacionam num tempo dinâmico, prenhe de contradições, que no caso do capitalismo é marcado pela acumulação e/ou valorização do capital.

O assalariamento que, em *O Capital*, não aparece nos três primeiros capítulos, que só aparece como concretização do trabalho abstrato no capítulo XVII, será - na seção VII, mais precisamente nos capítulos XXII e XXIII - posto como **relação** por detrás não mais do valor, mas do **processo** de valorização. Esse "jogo" de aparecimento e desaparecimento, a nosso ver, escapa tanto à formulação segundo a qual trata-se de contradições próprias à "fórmula dialética" (quase

205 Idem, p. 169.

206 Idem, p. 168.

207 Idem, ibidem.

hegeliana) de apresentação das idéias, quanto à formulação oposta de que se trata de contradições reais. Marx é responsável por justificar a forma de apresentação do desenrolar lógico-histórico das categorias de *O Capital* de modo um tanto insatisfatório. De fato, fica a cargo da boa vontade e da paciência do leitor perceber que a cada nova aparição de um mesmo elemento da análise, Marx acrescenta mais determinações. Com isso é mais difícil precisar em que momento podemos falar da **existência** do valor, ou do trabalho abstrato, do capital, etc.. Fora reconhecermos que a existência se processa gradualmente (na história e na análise materialista dialética que a quer recuperar), nem sempre a gradualidade das seções e capítulos de *O Capital* se justifica pela realidade. Sequer acreditamos que isso seja obrigatório; apenas pensamos que, justificada ou não pela realidade (aquela mais imediata, percebida pelo senso comum e pelo materialismo vulgar), a análise deve reproduzir esse conjunto de justificativas como determinações mesmas do real.

Indo direto ao que nos interessa: a seção VI de *O Capital*, intitulada "O Salário", comporta (no capítulo XVII) uma análise acerca do processo de concretização do trabalho abstrato na sua forma mercadoria (salário) que seria de muita valia se se encontrasse paralelamente à transformação do dinheiro em capital (seção II). Ali vemos desenvolvida parte da argumentação - da "transformação do trabalho na mercadoria força de trabalho" - que se completa no capítulo XVII - com a "transformação do valor, do preço da força de trabalho em salário". Por tudo que Marx diz no capítulo IV da seção II sobre a transformação do dinheiro em capital, entendemos que se trata de uma transformação que só se torna possível através da compra e venda da força de trabalho (título do item três do mesmo capítulo). Só a compra (e uso, é claro) dessa mercadoria especial fará do dinheiro empregado nessa transação um dinheiro **que cresce** no ato da venda, mas que apareceu como valor novo na esfera da produção. Logo, a força de trabalho já é

definida como mercadoria muito antes de sua explicitação mais cabal no capítulo XVII. Os demais capítulos dessa seção (XVIII, XIX e XX), por tratarem de "variações" ao redor do salário no interior da história mesma do capitalismo inglês e europeu em geral, não constituem preocupação maior ficando onde estão.

No que diz respeito ao capítulo XVII, entretanto, tem-se ali a primeira formulação precisa do que seja o trabalho abstrato em sua concreticidade anterior ao valor. Ou seja, no âmbito dos primeiros capítulos de *O Capital*, ou o trabalho abstrato é definido de modo quase fisiológico ("dispendio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos, etc."²⁰⁸), resultado da abstração de todas as suas outras formas concretas, ou é fruto de uma **redução** lógica (quase matemática)²⁰⁹, a partir do fato de que, uma vez que o produto do trabalho assume a forma mercadoria, essas se trocam por um valor que só é possível a partir do confronto, exigindo por sua vez um padrão comum de medida. Ou, como dizia Aristóteles - "A troca não pode existir sem a igualdade, nem a igualdade sem a comensurabilidade"²¹⁰. E a comensurabilidade, se não se estabeleça como mero artifício, como no tempo de Aristóteles, só pode aparecer como fruto da igualdade entre os produtores, ou entre seus trabalhos, o que fará do valor, ao invés de algo "estranho à natureza das coisas", algo **intrínseco à natureza das coisas**, desde que as coisas sejam mercadorias (coisas sociais). De qualquer modo, sobressaem neste raciocínio, senão o reducionismo lógico de Aristóteles (o que não podia

208 Idem, Vol. I, Tomo I, p. 51.

209 "Um simples exemplo geométrico torna isso evidente. Para determinar e comparar as áreas de todas as figuras retilíneas tem-se que decompô-las em triângulos. O triângulo, por sua vez, reduz-se a uma expressão completamente diferente de sua figura visível - a metade do produto de sua base pela sua altura. O mesmo ocorre com os valores de troca das mercadorias: tem-se que reduzi-los a algo comum, do qual eles representam um mais ou um menos." (Idem p.46)

210 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Apud MARX, K. *O Capital*, p. 62..

deixar de ser, pois não havia como se chegar ao trabalho abstrato pela falta das condições históricas que tornassem os homens iguais), o reducionismo ainda a-histórico de Marx. Pois, por mais que se coloque em primeiro plano a dimensão social, se esta não for claramente historicizada, paira sobre ela o abstracionismo e o logicismo que muitos leram, inclusive, como a metafísica que envolveria o valor.

A nosso ver, a questão se resolveria da seguinte maneira: não se pode falar em trabalho abstrato na E.M.S., uma vez que sem ter sido posto concretamente ainda, ele não pode estar lá, a não ser como pressuposição do valor. De certo modo é isso que faz o próprio Marx, ao lidar mais com um trabalho concretamente genérico (e "abstratamente" abstrato) que com o trabalho abstrato mesmo. O produtor independente - dono de si próprio, que pode mudar de atividade em conformidade com o mercado, que alienado está do seu produto desde que o produziu para outrem, que desconhece seus eventuais compradores e vendedores - tem no valor de sua mercadoria a única referência concreta de seu trabalho. O trabalho abstrato aparece aí, por trás do valor, como norma, ou substância, na falta de normas outras que inexistem numa sociedade de produtores independentes. Ele é, desse modo, "antecipado" como fundamento do valor. O trabalho que existe como abstração por trás dos valores (e dos preços) na E.M.S. é distinto do trabalho abstrato que existe como concretização (no trabalho assalariado) por trás da valorização (e dos valores agora sobre-determinados) na economia capitalista. Após esse momento de concretude máxima da abstração, o que se tem é uma negação pura e simples do trabalho por trás do valor, da valorização e da riqueza em geral, ainda no capitalismo. Sequer tem-se, do nosso ponto de vista, uma "teoria do valor trabalho" que se mantenha durante todo esse processo de recuperação teórica da constituição histórica do capitalismo. Poderíamos mesmo dizer que existe um **trabalho-valor** ao tempo da economia mercantil simples que se transforma, de tal

modo a se dissociarem o trabalho (salário) e valor (preço de produção) no capitalismo. Ou seja, não se funda (e se salva de uma série de críticas posteriores) a teoria do valor no trabalho de uma só vez, para a partir daí se entender a sociedade capitalista em suas complexidades e contradições. Esse conjunto de complexidades e contradições altera, ao longo do tempo, o conteúdo da teoria do valor, altera a realidade do trabalho abstrato. Só a análise que dá conta dessas transformações poderá usar a teoria de modo a não "intoxicar" o real com uma substância que se tornou estranha a ele, tornando-o rígido e sem vida. Nesse sentido, as ortodoxias parecem funcionar como venenos fatais. *Só uma teoria do valor auto-contraditória, que vive um contínuo processo de negação, pode nos ser útil aqui.* Uma vez que tornaremos a essa ordem de questões no apêndice a esta tese (que trata das imbricações entre ontologia do trabalho e o problema da transformação dos valores em preço), nos fixemos de uma vez na posição do trabalho abstrato como concretude em *O Capital*.

O trabalho que se torna mercadoria na E.M.S. é, como mostramos, o trabalho enquanto particularidade (individual) que adquire universalidade apenas por visar (fora dele mesmo) atingir o reconhecimento social. O trabalho abstrato só está aí como condição de cálculo do valor. Está e não está. **Está** - posto abstratamente, mentalmente, ainda que refletindo condições **concretas** de uma sociedade que garante a igualação dos trabalhos no nível do real. **Não está** - posto concretamente, uma vez que a igualdade dos produtores é condição necessária mas não suficiente da realização da abstração em si mesma. Isso porque a manutenção da igualdade entre os produtores-proprietários da E.M.S. significa a impossibilidade de sua evolução para uma economia mercantil desenvolvida. A instabilização das regras mercantis, as crises, não seriam suficientes aí para gerar uma diferenciação permanente entre os agentes. Daí o assalariamento ser uma combinação

entre herança história pré mercantil (a desintegração feudal que gera uma atomização sem precedentes dos indivíduos produtores) e dinâmica puramente mercantil. De fato, essa igualdade "primitiva" deve ser transformada em igualdade meramente formal, deve ser pois, negada em sua essência, ainda que se mantenha a aparência. O que se depreende de tudo isso é que o assalariamento não é uma circunstância menor no processo de concretização do trabalho abstrato, ou seja ele não é decorrente deste, mas ao contrário é paralelo e, de certo modo, antecedente a este.

O trabalho que se torna mercadoria na economia mercantil desenvolvida é o trabalho em si mesmo, imediatamente universal e abstrato, uma vez que *absolutamente inexistente de forma independente*. Ou seja, o trabalho só existe aqui enquanto abstração, posta em si mesma e por si mesma (dado a liberdade que caracteriza a relação de assalariamento) à venda. Não é possível uma sua concretização anterior à operação de venda como na E.M.S.. Ali, o fruto do trabalho de um produtor qualquer era já concretização deste, e mesmo que não reconhecido socialmente no mercado, invalidado pois como valor (e como abstração), sua materialidade não se colocava em dúvida. Na economia capitalista não há materialidade possível para o trabalho antes da troca, independentemente do capital (Marx chega a falar em *desintegração moral e física* daqueles "trabalhadores" que não encontram emprego para o seu trabalho). O trabalho só se torna mercadoria aqui tornando-se a si próprio mercadoria. A não propriedade (particular) dos meios de produção equivale à não existência do trabalho enquanto particularidade, singularidade a atingir a universalidade no mercado. As coisas aqui se invertem: o trabalho é primeiro universalizado para depois ganhar particularidade. Mas então é o agente proprietário, o capitalista que incorporará, na posse mesma do penhor social, o papel de sujeito desse processo.

Mais claro do que tudo o que possamos dizer é a passagem de Marx reproduzida abaixo, acompanhada de sua elucidativa sua nota de rodapé:

"Para ser vendido no mercado como mercadoria, o trabalho, pelo menos tem de **existir antes de ser vendido**. Mas, se o trabalhador pudesse dar-lhe existência independentemente, **então ele venderia mercadoria e não trabalho**".

*Embora chameis o trabalho de mercadoria, não é ele igual a uma mercadoria que é primeiro produzida com o objetivo da troca e depois levada ao mercado, onde se troca por outras mercadorias que nessa ocasião se encontram no mercado em proporção adequada; o trabalho é criado no momento em que é levado ao mercado, na verdade é levado ao mercado antes de ser criado' (*Observations on Some Verbal Disputes etc.* P. 75-76) ²¹¹

A contradição com a qual trabalhamos até aqui, de que o trabalho abstrato não é concreto ainda na E.M.S., fica evidente no comentário de Marx de que nessa sociedade o produtor vende mercadoria mas não trabalho. Ou, se o trabalho é vendido, só o é mediatamente via uma corporificação que inclui a sua particularidade enquanto pessoa. Não podendo dar existência concreta ao seu trabalho, o produtor vende trabalho e não mercadoria; ou, vende o seu trabalho imediatamente como mercadoria. A única particularidade em jogo agora é a do comprador capitalista e dos usos concretos que este irá impingir aos trabalhadores durante o processo produtivo. Ou seja, a particularidade, o próprio valor-de-uso do trabalho abstrato (ou sua dimensão concreta anterior à concretização da abstração), torna-se uma forma evanescente quando este é posto a serviço do capital. A negação do trabalho começa já aí como negação de sua utilidade ou particularidade²¹², uma vez que toda

211 MARX, K. *O Capital*, Op. cit. Vol. I, Tomo II, p. 127.

212 "Quando se opõe ao capital, o trabalho é o valor de uso por oposição ao capital estabelecido como dinheiro, mas não se trata deste ou daquele trabalho determinado, senão que do *trabalho em geral*, o trabalho abstrato; sua *particularidade* lhe é indiferente porque deve poder servir a qualquer fim. O trabalho deve adaptar-se indubitavelmente à natureza específica de cada capital determinado. O capital enquanto tal é indiferente a toda particularidade de seu conteúdo: não só representa a

utilidade que interessa ao capital é a de que o trabalho seja gerador de valor novo. Restam como formas fixas agora o salário e a mais valia, ou o trabalho negado e o capital sujeito dessa negação.

O salário em Marx - diferentemente do que pensava Smith (e mesmo Ricardo) - não é o valor do trabalho, mas o preço da mercadoria força de trabalho, fruto da concretização prática do trabalho abstrato. Acima de tudo o que ele (o salário) permite é a sustentação da divisão das classes, uma vez que ele restringe a apropriação dos assalariados a apenas parte do valor criado por eles mesmos. Por mais que a mais valia apareça desde a segunda seção e seja objeto da maior parte dos capítulos daí por diante, só com o assalariamento objetivado a mais-valia ganha *status* (também ela) de concretude. Só na chamada reprodução em escala ampliada (objeto do capítulo XXII da seção VII) a mais-valia torna-se mais capital. Desse modo, o trabalho abstrato, que já havia transitado de substância do valor (na E.M.S.) a sujeito do valor no capitalismo, só realiza essa passagem negando-se como sujeito. O trabalho abstrato como sujeito do capital é repostado agora pelo mesmo como sujeito negado. Se antes o valor era trabalho, agora o trabalho é valor. Mas essa sua condição de sujeito possui por sua vez uma determinação negativa e outra positiva, onde a primeira é dominante em relação à segunda, mas cujo desenvolvimento leva à dominação desta última, ainda que num outro modo de produção. Assim Marx as resume:

"a) *Não é trabalho objetivo.* Tem, portanto, em primeiro lugar uma relação negativa. Não é matéria-prima nem instrumento de trabalho, nem produto bruto; o trabalho fica desse modo separado de todos os meios e materiais de trabalho e privado de todo objeto exterior. O trabalho vivo se vê, pois, *abstraido* dos elementos de sua própria realidade (é, por conseguinte, não valor); esse completo despojamento, essa privação de toda objetividade fazem que o trabalho exista como subjetividade. O trabalho é a *pobreza absoluta*, não

totalidade de seus elementos, senão que faz também abstração de suas particularidades. O trabalho que se lhe opõe deve, pois, possuir subjetivamente a mesma totalidade e a mesma abstração." MARX, K. *Grundrisse* (Livro I). Op.cit., p. 236.

somente porque não possui riqueza material, senão porque fica excluído dela. Em outras palavras, o *trabalho não tem valor*, é simples valor de uso objetivo; sem um mediador, essa objetividade permanece ligada a uma pessoa: coincide diretamente com a pessoa do trabalhador. Ao ser puramente imediata, esta objetividade é também não objetividade imediata. Dito outro modo, o indivíduo não possui nenhuma objetividade fora de sua existência imediata;

b) *Não é trabalho objetivado e não possui valor*, o que engendra uma relação positiva. Indubitavelmente, o trabalho tem em primeiro lugar uma relação negativa consigo mesmo: é trabalho não objetivado, quer dizer, sem objeto; possui, pois, uma existência puramente subjetiva. No entanto se o trabalho não tem objeto, é uma atividade; se não tem um valor, é a fonte do valor. A riqueza geral é uma realidade objetivada no capital, mas existe como possibilidade geral para o trabalho, e se forja na atividade.²¹³

A dominância da forma negativa, onde o trabalho é a "pobreza absoluta", é uma verdade sentenciada em todos os terrenos da vida humana onde domina o capital. Mas é particularmente no interior da fábrica, no dia-a-dia do processo produtivo que se instaura a pauperização inaugurada pela concretização da abstração, ou assalariamento. Isso equivale a uma realização contínua dessa concretização. O capital é a materialização da abstração ("a riqueza geral é uma realidade objetivada no capital") que portanto persiste, como processo que é, até um novo estágio. Logo, se o trabalho abstrato, como vimos, está e não está presente na E.M.S., também no início do capitalismo com a instauração do assalariamento, ele *está*, mas não de forma definitiva e sim processual. A realidade da fábrica realiza importante movimento no processo de sua concretização progressiva. Ouçamos o que diz um pesquisador das "modernas" relações de trabalho:

"... quanto mais o trabalho é dirigido por movimentos classificados que ultrapassam os limites dos ofícios e ocupações, tanto mais ele dissolve suas formas concretas em tipos gerais de movimentos do trabalho. Esse exercício mecânico das faculdades humanas de acordo com movimentos típicos estudados independentemente da espécie

particular de trabalho feito, traz a lume a concepção marxista de "trabalho abstrato". Percebemos que esta abstração das formas concretas de trabalho - o puro "gasto de trabalho humano em geral", na expressão de mercadorias (de acordo com a parcela desse trabalho humano geral que elas incorporavam), não é algo que existe apenas nas páginas do primeiro capítulo de *O Capital*, mas existe também na mente do capitalista, do gerente, do engenheiro industrial. É precisamente seu empenho e ofício de visualizar o trabalho não como esforço humano integral, mas abstrair todas as suas qualidades concretas afim de reduzi-lo a movimentos universais e infindavelmente repetidos, a soma dos quais, quando misturada a outras coisas que o capital compra - máquinas, materiais etc., - resulta na produção de uma soma maior de capital do que a que foi "investida" no início do processo. O trabalho sob a forma de esquemas padronizados de movimento é o trabalho utilizado como peça intercambiável, e sob esta forma vem corresponder cada vez mais, na vida, à abstração empregada por Marx na análise do modo capitalista de produção.²¹⁴

No limite desse processo, entretanto, encontramos a dimensão positiva da concretização da abstração: a riqueza como "possibilidade geral"; a não objetividade como significando tempo livre para o trabalhador, possibilidade de geração de riqueza que não é mais o valor, de um riqueza **efetivamente humana**, ao mesmo tempo social e individual. É o que veremos na discussão acerca da socialização.

214 BRAVERMAN H. *Trabalho e Capital Monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.158.

CAPITULO VI - ALIENAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO COMO DESDOBRAMENTOS DE UMA ONTOLOGIA DO TRABALHO

De fato, explorar a contento o título acima significaria mais do que um capítulo, uma tese inteira. Seguimos aqui apenas, entretanto, o argumento reiteradamente apontado nos capítulos precedentes: de que só uma leitura histórica da ontologia do trabalho levaria à história da alienação do trabalho (ou da propriedade privada) - uma história da tensão, originária da própria história, entre homem e natureza, sujeito e objeto, que não subjuga arbitrariamente um ao outro, como no caso da história fechada e etapista de sucessão de modos de produção (ou da evolução das forças produtivas), ou da história extremamente aberta da "luta de classes". Além disso essa história tem um sentido - que não lhe é atribuído desde fora, mas das características do fazer humano por meio da relação de trabalho - da crescente socialização.

Tais desdobramentos da alienação e da socialização serão, pois, abordados como no âmbito de uma conclusão aberta, onde mais importante que dar "a última palavra" é abrir um novo veio para pesquisas posteriores.

Encarar a alienação e a socialização como desdobramentos do trabalho nos possibilitará escapar de uma apresentação (resultado de uma compreensão) etapista dos diversos momentos da alienação em Marx. Ou seja, não achamos necessário diferenciar a concepção de alienação nos *Manuscritos*, na *Ideologia Alemã*, n' *O Capital*, etc., e mesmo de seus

predecessores Hegel e Feuerbach²¹⁵. Em parte porque naquilo que esta diferenciacao tem de positivo, nada teriamos a acrescentar ao que ja foi dito. Sobre, entao, que fazamos o oposto, e sigamos o que se mantem, isto "apesar das diferenas", mas pela sua propria intervencao.

6.1. Alienacao

A recuperacao do conceito de alienacao para o pensamento marxista e tarefa hoje cumprida de um modo peculiar. Traz-la para o centro dos debates e, por si mesma, uma realizacao importante, juntamente com as analises do fetichismo e da reificacao (Lukacs, Rubin), da pratica politica (Gramsci), dos fenomenos existenciais envolvendo a consciencia, a cultura, as artes (Sartre), os Frankfurianos, a teoria da alienacao confere ao pensamento de Marx uma atualidade e importancia que o torna capaz de sobreviver ate mesmo a mais complexa das crises. Entretanto, ocorre muitas vezes que se sustente a teoria da alienacao em torno da alienacao ao preco de cises irreparaveis no interior do edificio teorico marxiano²¹⁶. De outro modo, as "novas esquerdas" em toda a parte parecem remeter, nos dias que correm, a alienacao - ou melhor, a desalienacao - de novo para o terreno da consciencia pura, ou mesmo para o terreno da utopia²¹⁷. Tal estado de coisas deriva, ao nosso ver, no plano da realidade concreta, da interrupcao de um novo individuo bastante mais complexo do que aquele que fundou a sociedade burguesa (que sera topico da proxima secao), e no plano da

²¹⁵ Um resumo bastante correto desses momentos distintos esta em SANTOS, L.G. *Alienacao e capitalismo*, São Paulo: Brasiliense, 1982. Também GIANOTTI, J.G. apresenta-os em seus *Origens da dialética do trabalho* (Op. cit., pp.115 e segs.).

²¹⁶ Como vimos nos autores envolvidos com a questao da relacao entre valores e precos, particularmente LIPPI, M. Op. cit.

²¹⁷ Para tanto contribuem também aqueles que, de um modo ou de outro, ligaram Marx a psicanalises (via Freud, Jung, Lacan, etc.) em cujas reflexões a alienacao aparece, via de regra, como uma questao de consciencia, e mais especificamente de consciencia individual.

teoria de uma incapacidade de tratar dessa nova problemática advinda de muito antes - da incompreensão das dimensões positivas e negativas da alienação em Marx. O que queremos dizer é que a recuperação e a sobrevivência teórica da alienação não está carregada apenas de positividade. E a negatividade está justamente na não compreensão do conceito de alienação em Marx como um conceito que comporta também positividade. O que faz que a alienação seja vista frequentemente como 1) anomalia, quase uma doença social e individual; 2) como uma anomalia própria da consciência; e 3) como específica do capitalismo. Devido à alta interrelação destes três elementos, iremos tratá-los em simultâneo.

Da leitura de inúmeros intérpretes de Hegel e Marx retiramos como sendo um consenso bastante evidenciado que Marx, diferentemente de Hegel, não faz coincidir a alienação e a objetivação. Esta nos parece a raiz de uma série de equívocos. Quando o próprio Marx denuncia Hegel "superar" junto com a alienação, a objetivação, ele está resgatando uma certa coincidência entre ambos; coincidência que se dá em favor da primeira e contra a segunda. Ou seja, a alienação não é superada ou negada, mas, pelo contrário, é perpetuada, e a objetivação, esta sim, é afastada.

"Já vimos que a apropriação do ser objetivo alienado ou a superação da objetividade sob a determinação da alienação - que tem de progredir da estranheza indiferente até a alienação efetiva e hostil - tem para Hegel, imediata e até principalmente, o significado de superar a *objetividade*, pois não é o caráter *determinado* do objeto, mas seu caráter objetivo que na alienação escandaliza a autoconsciência. Nessa investigação, encontramos juntas todas as ilusões da especulação. *Em primeiro lugar*: a consciência, a autoconsciência, está em seu *ser-outro* enquanto *tal* junto a si. Por isso, a autoconsciência - ou se fizermos a abstração aqui da abstração hegeliana e pusermos a autoconsciência do homem no lugar da autoconsciência - está em seu *ser-outro* enquanto *tal* junto a si. Isto implica, primeiramente, que a consciência - o saber enquanto saber, o pensar enquanto pensar - pretende ser imediatamente o outro de si mesmo, pretende ser sensibilidade, efetividade, vida; o pensamento que se ultrapassa no pensamento (Feuerbach). Este lado está contido aqui na medida em que a consciência, apenas como

consciência, escandaliza-se não com a objetividade alienada, mas sim com a *objetividade enquanto tal*." 218

E esta objetividade alienada que Marx irá distinguir da

alienação, esta sim seu objeto de pesquisa. A alienação do trabalho em Marx **de** o objeto, e não o faz desaparecer. De fato, também esta

dimensão está presente em Hegel. Todo o mundo concreto é, para ele, exteriorização, objetivação do espírito pelo trabalho. Entretanto, o

mais importante para Hegel é o "retorno ao espírito" e a desalienação no caso parece apagar, de certo modo, a importância do processo anterior.

Mas o que mais nos incomoda é que, após a crítica de Marx a Hegel, não são poucos os que pensam a alienação através da desalienação, de um

"retorno - sendo ao espírito - ao homem primordial".

Mesmo de uma complexidade bastante superior no trato da

alienação, Giannotti parece ler, em certos momentos, a desalienação como

"retorno". Não é para menos, uma vez que o próprio Marx possibilita

comentários, como este a seguir, que inclui diversas citações dos

Manuscritos

"Por mais que estes três momentos da alienação oprimam a autêntica universalidade do homem, por mais que este seja forçado a esquecer sua destinação comunitária e livre (sic), o impulso e o impulso social de seu ser está sempre a emergir, sempre a escapar das peias da propriedade privada, a ostentar a essência profunda que a existência negou (sic). Exemplo dessa obstinação da sociabilidade primitiva encontramos na divisão do trabalho. Injetado o regime da alienação, nem por isso o trabalho individual é totalmente reduzido às suas dimensões puramente animais. Embora se perca a consciência do significado social da produção, embora cada um trate apenas de seus interesses e para isto esteja sempre pronto a lutar contra todos, no final das contas ocorre uma integração dos efeitos dos diversos atos produtivos de forma a constituir uma rede de relações sociais. Vemos que o processo de alienação encontra uma obstinada resistência na própria essência do ser humano, nela o alheamento e a exteriorização se fundam e nela sobrevém o impulso vivo e contínuo para a sua superação. Além do mais, a negação da negação

restauradora da integridade primitiva deverá percorrer o mesmo caminho da alienação de si." 219

E mesmo colocando esse "retorno", esse "término da alienação", como sendo possível pela apropriação (e não pela mera conscientização) de objetos sociais, frutos do trabalho social, a concepção de Giannotti ainda nos parece bastante idealista.

"É evidente que não desaparecerá a determinação do particular, como se voltássemos ao todo inicial e indistinto. O particular possuirá entretanto uma universalidade efetuada. Assim como cada objeto será social e guardará, por conseguinte, um nexo inteligível com todos os outros, também cada trabalho determinado será uma maneira de cumprir o trabalho geral, pois, na medida em que todos terão acesso a qualquer tipo de trabalho, as tarefas não sendo impostas mas escolhidas, trabalhar se transformará no modo de realização do social inscrito em cada homem. O particular será ao mesmo tempo o universal e o universal residirá em todos os particulares que subsume." 220

Transcender esta leitura - que associa a "desalienação" a um cenário quase paradisíaco - implica, necessariamente, resgatar o aspecto positivo da alienação, que não pode ser mais interpretada como uma "triste realidade herdada do pecado original". Para Giannotti, contudo, é justamente como "pecado" que o "jovem" Marx lê este processo:

"Nos textos de juventude ... não se dá a determinação do trabalho pelo modo de produção, ou melhor, não tendo ainda aparecido esta última categoria, a determinação opera apenas num sentido, de forma que, alienado o trabalho, todos os outros modos de organização social nele encontrarão o último fundamento real e explicativo. Embora seja evidente que a análise do trabalho alienado tem como modelo o trabalho artesanal, o jovem Marx assenta nele todas as configurações históricas presentes e passadas, assim como todas as dimensões da vida material e espiritual, sem que nenhuma dessas formações históricas retroaja para a estrutura do trabalho e altere sua estrutura e sua significação. Cometido o pecado da alienação, sua forma permanece a mesma até que o futuro comunismo a venha extirpar pela raiz. Em outras palavras, a categoria de trabalho não é uma categoria

219 GIANNOTTI, J.A. *Origens da dialética do trabalho*. Op. cit. p. 139. Ao final da passagem reproduzida acima, Giannotti abre uma nota de pé de página onde busca referenciar suas reflexões anteriores nos *Manuscritos* de Marx.

220 Idem, p. 140.

histórica, cujo sentido se transformaria quando ela passasse de um para outro sistema produtivo, mas consiste na condição formal de toda a história, ou melhor, da pré-história anterior ao advento do socialismo".²²¹

Desde logo nos diferenciamos de Giannotti pelo fato de que, para nós, não há o que criticar na não "determinação do trabalho pelo modo de produção" atribuída ao "jovem" Marx. É verdade que o modo de produção "determina as formas válidas de trabalho", mas no interior de uma dada forma de alienação do trabalho que é, ela mesma, **determinante do modo de produção**. O assalariamento ou a escravidão, por exemplo, não são "formas válidas de trabalho"; são relações sociais que implicam uma determinada forma de alienação (no caso do assalariamento, da força de trabalho; no caso da escravidão, da própria pessoa do trabalhador) do trabalho e uma determinada forma de propriedade, em cujo interior, assim, serão definidas as formas de trabalho mais ou menos válidas. Ou, em outras palavras: a determinação não opera "apenas num sentido" e os diferentes modos de organização social não remetem todos a uma alienação primitiva.

Na raiz desse modo de ler a alienação está a falsa concepção segundo a qual o conteúdo do trabalho (ou o seu conceito) é sempre o mesmo (relação imutável entre homem e natureza), e o que muda é sua forma. Como já vimos anteriormente, o conteúdo ou a essência da relação de trabalho é mutável, de tal modo que o próprio conceito de trabalho possa parecer irreconhecível de uma época a outra. O que não impede uma sua conceituação que abranja mesmo essa dinâmica absolutamente dialética. A diferença está em que não convém, então, fixar nem o sujeito nem o objeto dessa relação, e sim fixar o processo e — de certo modo — dar-lhe um nome. E, a nosso ver, *a alienação é esse nome*.

²²¹ Idem, p. 143. O grifo é meu.

Ora, os desenvolvimentos acima nos conduzem a uma leitura oposta àquela defendida por Giannotti. Para nós, as distintas configurações históricas presentes e passadas, bem como as dimensões da vida material e espiritual, dizem respeito a distintas formas de alienação do trabalho. E, mais importante ainda do que isto: existe uma hierarquia das "formas de alienação"²²², de tal modo que as formas superiores subjugam e alteram, uma após outra, a estrutura e a significação do processo como um todo. Vale a pena salientar que, dentro desta perspectiva, o que cai por terra é a visão do comunismo como "redentor", ao mesmo tempo que se fortalece uma perspectiva de *aprimoramento* (de certa forma, de "progresso") do *processo social de criação da vida e das condições materiais de vida*.

Diferentemente de Giannotti - mas ainda dentro de um discurso fortemente marcado por suas dimensões idealista e normativa -, há aqueles que, se não vêem a alienação como "pecado original", a vêem como "pecado Capital", sempre retomado (e redefinido) em contextos diferentes. Essa perspectiva - onde a alienação não deixa de aparecer também como "perda", e a "desalienação" como "retorno" -, acaba, contudo, por se mostrar menos distante da nossa própria do que aquela que reputamos a Giannotti. É o caso de Napoleoni, que entende por

"... alienação no sentido literal, [a pretensão de que] ... as coisas que **deveriam ser corpo do homem**, e, portanto, pertencerem a ele de modo intrínseco, estão ao contrário separadas dele e são coisas diversas dele; ..."²²³

²²² Que será objeto de considerações mais detalhadas na seção sobre "socialização" deste capítulo. Adiantamos, desde já, que existem formas superiores e inferiores de alienação, e que são superiores aquelas formas que são dirigidas pelos seus próprios sujeitos, ou, dito de outra forma, aquelas formas de alienação que não opõe esta à consciência.

²²³ NAPOLEONI, C. *Lições sobre o capítulo sexto (Inédito) de Marx* São Paulo: Ciências Humanas, 1981, p. 114. O grifo em negrito é meu.

A pergunta que se tem de fazer a esta passagem é: por que as coisas **deveriam** ser do homem? De fato, se se tem em vista a alienação especificamente capitalista o "deveria ser do homem" (ou o "retorno do homem a si mesmo") não nos remete a um essencialismo abstrato, mas à realidade da própria exploração capitalista. Não se trata aqui de deshistoricizar a alienação, mas, ao contrário, de ver como um momento anterior da mesma, que sobrevive nos objetos a que deu origem, pode contribuir na determinação de uma nova forma de alienação. Ou seja, o objeto, a coisa, o trabalho morto, retira, usa, aliena enfim, o trabalho vivo (o homem, o sujeito). E isso aparece (para a visão crítica) como uma violência e uma inversão de papéis, uma vez que os primeiros nada mais são do que resultado da atividade dos segundos.

"Toda a polêmica de Marx contra o modo vulgar de ver as coisas, isto é, tanto contra a economia vulgar, quanto contra o senso comum influenciado por pontos de vista burgueses, a polêmica de Marx contra tudo isso pode ser resumida na seguinte proposição: que todas essas posições confundem uma objetivação com uma alienação. Pensam que, na situação de fato, não exista nada mais do que um momento da história geral da objetivação do trabalho, quando na verdade não existe só isto na situação real, mas existe uma objetivação que serve de base a uma alienação, no sentido que expusemos acima." ²²⁴

Ou, de acordo com o próprio Marx, referindo-se à produção capitalista:

"O acento cai não sobre o fato de que o imenso poder objetivo, que o próprio trabalho social contrapõe a si como um dos seus momentos, se tenha *objetivado*, mas sobre o fato de que ele se tenha *alienado*, que pertença não ao operário, mas às condições de produção personificadas, isto é, ao capital." ²²⁵

A "confusão" entre objetivação e alienação faz, então, sentido - ainda que contraditório. Dizer que estes são distintos é uma resposta parcial. Ao contrário, alienação e objetivação aqui condicionam

²²⁴ Idem, p.114.

²²⁵ MARX, K. *Grundrisse*. Apud. NAPOLEONI, C. Op. cit. p. 114.

(objetivamente) um ao outro. O fato dos trabalhadores objetivarem seu trabalho num objeto qualquer é já alienação; ao objetivarem seu trabalho numa mercadoria alienam-no duplamente - uma vez que a mercadoria é o produto do trabalho feito imediatamente para outrem (e cuja mediação ou troca se dá, de certo modo, independentemente dos próprios produtores); ao produzirem mercadorias utilizando-se de meios de produção que não lhes pertencem, mas o contrário, seu próprio trabalho pertence àquele que detém os meios de produção, essa alienação aparece ela mesma objetivada. Primeiro, o fruto da alienação é uma coisa ou objeto qualquer (inclusive de materialidade menos evidente). Depois, o fruto da alienação (uma vez que ela mudou junto com a forma de trabalho ou modo de produção) não é mais somente o objeto, mas o distanciamento deste do seu produtor. O mercado (e o mercado cada vez mais complexo e dominante) é também uma criação que se objetiva, graças ao que poderíamos chamar de "alienação da alienação". Aliena-se ao produtor a operação de troca, o vínculo subjetivo da produção, o vínculo objetivo desta (os meios de produção ainda lhe pertencem. Posteriormente, a alienação afasta o produtor da própria produção, na qual será reintegrado como objeto ele próprio. No espaço deixado pelo produtor como sujeito do processo, o capital organiza instâncias de decisão e controle (que vinculam os indivíduos capitalistas às necessidades do capital em geral) que se objetivam, também elas, como uma alienação. Logo, não é apenas o trabalho produtivo do operário que se apresenta como propriedade *objetiva* ²²⁶ do capitalismo, mas também o trabalho "improdutivo" despendido na sustentação político-ideológica do sistema. Essa alienação dos vínculos subjetivos por sobre a alienação primeira implicam, desde já, uma relação bastante complexa entre alienação e consciência, uma vez que vemos também esta se objetivando crescentemente.

226 Afinal, "apenas uma época historicamente determinada de desenvolvimento apresenta o trabalho despendido na produção como sua propriedade 'objetiva'". MARX, K. *O Capital*. (Livro 1) Op. cit., p. 63 (o primeiro grifo é meu).

Vejamos pois como alienação e consciência se reúnem nesse modo objetivo de ver as coisas. O primeiro momento é compatível com a consciência da carência, que é o que preenche o sujeito no lugar do vazio posto pela exteriorização que é a alienação (se esta é um sair de si, o que permanece no sujeito é a consciência da alienação). Na consciência de cada um persiste a carência dos demais para a satisfação de necessidades, que não são individuais mas de toda a comunidade. Podemos pensar nas distintas formas de produção voltadas à subsistência, onde desalienação como retorno a si mesmo é o mero consumo. No segundo momento - envolvendo diretamente as trocas -, consciência e alienação não se distanciam somente. O sujeito está consciente da necessidade de um movimento de mediação, mas confunde essa necessidade com as demais. As comunidades começam a diferenciar-se umas das outras, e os indivíduos em seu interior. A alienação de um trabalho cada vez mais complexo produz mais que objetos fadados à satisfação de necessidades básicas. Produz organismos sociais os mais diversos como frutos da objetivação da necessidade de mediação. Desse modo, nem bem criado o próprio indivíduo e a possibilidade deste estar consciente de si mesmo (ou da alienação que está na sua origem) é afastada por uma objetivação.

A autonomização do valor corresponde a esta objetivação da mediação que impede mais que propicia a identificação dos homens entre si a partir da troca do produto de seus trabalhos individuais. Se esse processo se encerra-se aí, a alienação e a consciência estariam referenciadas ainda no - "não o sabem, mas o fazem" - a que Marx faz menção no item sobre o fetiche. Entretanto, o processo continua de tal modo que entre o *não saber* e o *fazer* se instaura o trabalho de mediação objetivado num corpo que retira o próprio fazer das mãos dos produtores diretos; estes então *nem o sabem, nem o fazem*. Desde muito cedo, o mercado, a nação, ou o Estado, por exemplo, surtem para o indivíduo como

objetivação da alienação da alienação - como administradores, gestores do fazer (ou da alienação primeira) em seu lugar. Pode-se pensar aqui nas formações sociais mais complexas, compatíveis com distintos graus de desenvolvimento da divisão do trabalho e das trocas. No terceiro momento, o capital subordina todos os momentos anteriores, colocando a consciência do "ter" como a única (válida) consciência. Objetivando (uma vez mais, ou sobre a objetivação anterior) produtores, coisas e estruturas, o capital torna de certo modo abstrato o que parecia concreto, para objetivar novamente, dentro de novos critérios, estabelecidos pela nova consciência. A positividade disto está em que os instrumentos mediadores da alienação primeira (o Estado, a nação, etc.) *não aparecem mais como pré-condição desta, mas como produto da mesma.* Estas estruturas passam a ser deste modo, passíveis de apropriação.²²⁷

O trabalho social passado e presente, sob todas as suas formas - do artesanato à pesquisa científica - se objetiva como fruto da alienação das forças vitais dos homens. Mas não é desta alienação primeira que se trata quando da dominação do capital. Só a alienação da alienação implica em personificação das coisas, em deslocamento da consciência e, em suma, numa limitação (orquestrada desde fora) da capacidade de apropriação do sujeito. De certo modo, quando a análise se restringe à primeira volta do processo, tem-se uma simplificação excessiva do significado da alienação. E, concomitante a esta, uma compreensão limitada da consciência. Ou seja, uma consciência limitada a

227 A objetivação da alienação é coisa (produto do trabalho). A objetivação da alienação da alienação é estrutura (organismos sociais). A objetivação da alienação (ou a coisa) da alienação da alienação (ou da estrutura) é consciência universal. A própria mercadoria já é um pouco (bastante no fetiche) isso. Particularmente na (sua) forma dinheiro, vemos a consciência universal incorporar-se no objeto, ou na possibilidade deste vir a ser qualquer objeto. Logo, deter dinheiro é ser (ou estar) na posse da consciência. Mas este é apenas parte dessa estrutura que precisa ser apropriada.

um pensar exclusivamente subjetivo. Tem-se então a redução da alienação a um *problema da consciência*, via de regra, da consciência individual.

Se nos recusamos a pensar na alienação exclusivamente como "perda", "distanciamento", "estranhamento", nos recusamos também a pensá-la como "inconsciência" ou "falta de consciência". A alienação não se reduz para nós, de modo algum, a um "não saber". A dimensão da alienação como problema de consciência que recusamos é, pois, a que limita a consciência ao saber, e os distintos saberes a uma única forma de saber. O saber é uma forma de apropriação do mundo, e todas as demais formas de apropriação são também, de certo modo, "saberes". No que diz respeito apenas ao saber de tipo intelectual, mesmo esse deve ser sustentado por uma objetividade, do contrário pode tornar-se um saber alienado de si mesmo. Um saber cujo estranhamento não implica exteriorização, efetividade. Quando Marx recrimina Hegel por ver no saber "o único comportamento objetivo da consciência"²²⁸, na realidade está recriminando a falta de objetividade desse saber, que não é em si mesmo criador ou transformador.

Falávamos ainda há pouco do entendimento da alienação como "perda", e da desalienação como "retorno". Pois bem, o retorno que se tem em mente quando se pensa a alienação como objetivação é a efetiva apropriação por parte daqueles que alienaram de si alguma coisa. Se a

228 MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos* (Terceiro). Op. cit. p. 42. De certo modo, a complexidade da dialética da consciência existente na análise freudiana da psiquê se popularizou de tal modo a nos permitir uma comparação. Há nas ações - ou inações, até - humanas um saber e um não-saber concomitantes (associados a um querer e não-querer); e o não-saber é tão (ou mais) produtor de atos quanto o saber. É objetivo nesse sentido. Acontece também, por outro lado, do saber ser um saber meramente aparential. Sabe-se até para não se saber de fato. Esse saber não é objetivo, não gera nada. Nesse sentido, poderíamos inferir daí que a análise do inconsciente é a análise de um certo tipo (ou mesmo de um momento) da consciência; que, longe de ser um jogo simples de opostos, permite as mais complexas combinações. Podemos dizer, então, que, ao contrário do que pretenderia Hegel, o saber (oposto ao não-saber) não é o único comportamento objetivo da consciência.

alienação é objetiva, a desalienação deve ser também ela objetiva, e incluir, pois, uma relação de posse com o objeto. A apropriação de que falamos distingue-se da apropriação pensada por Hegel. Para este, segundo Marcuse:

"Os objetos já sofreram 'apropriação'; são propriedade (atual ou potencial) de indivíduos. A institucionalização da propriedade privada significa, para Hegel, que os 'objetos' foram finalmente incorporados ao mundo subjetivo: eles não são mais 'coisas mortas', mas pertencem, na sua totalidade, à esfera de auto-realização do sujeito. O homem fabricou-os e organizou-os, tornando-os, assim, parte integrante da sua personalidade. A natureza, com isto, instala-se na história do homem, e a história passa a ser essencialmente história humana."²²⁹

De fato, essa é sim uma das dimensões da apropriação. Os objetos são sim incorporados ao mundo subjetivo, não são mesmo coisas mortas, muito pelo contrário, e pertencem também à esfera da auto-realização do sujeito. Mas tudo isso de um modo muito particular, de um modo negativamente determinado. Os objetos tomam conta do mundo subjetivo, estão, de certo modo, vivos, e definem para os homens relacionamentos coisificados. Mais do que constituir a individualidade, a propriedade passa como o único (limitado, portanto) modo de sustentação da mesma. Logo, para Hegel, o passo seguinte - do "retorno" - passa por uma luta dos homens consigo mesmos (e não entre si, como em Marx) pela propriedade.

O trabalho, no pensamento hegeliano, passa de momento negativo da alienação do espírito, para momento positivo de superação da alienação,

"Pois a consciência que trabalha tem então a oportunidade de se ver como independente de si mesma, como um objeto, como uma coisa. E compreendendo esta distância entre ela própria e o objeto, a consciência pode destruir o negativo, a alienação, *voltando para si mesma*, transformando-se em algo que é para si. Em suma, é por intermédio do trabalho que a consciência sai fora de si para chegar a si mesma. Por isso o trabalho é uma mediação,

²²⁹ MARCUSE, H. Op. cit. p. 81.

um processo criador através do qual a consciência passou de um termo inicial a um termo final."²³⁰

O trabalho aparece então como mediador da consciência consigo mesma. Esta se apropria do mundo, e não o contrário. Como já comentamos anteriormente, a crítica marxiana a Hegel (pelo menos nesse aspecto) já foi - demasiadamente até - compreendida. E isso porque o que ocorre na atualidade dos debates envolvendo alienação e consciência é que parece simples saber que os homens são sujeitos da apropriação (inclusive daquela que se faz por meio da consciência), mas segundo a maioria dos autores o capital alienando o homem toma-lhe esse papel e age, na realidade, do mesmo modo como a consciência hegeliana age na teoria. E isso é correto porque o que em Hegel acontecia por obra da consciência (e era, em certa medida, ideal), ocorre na realidade mais concreta por obra do capital. Ou seja, se se pode dizer sobre Hegel - como o faz Laymert - que "a realidade social do trabalho, que fora entrevista, perdeu sua consistência, [que] o fazer coletivo dos homens perdeu sua materialidade, foi negado, absorvido"²³¹, ou ainda que,

"esvaziando o trabalho de seu conteúdo material e histórico, a conclusão a que se pode chegar não pode ser outra: o único trabalho que se redime decididamente da alienação é o trabalho do conceito. Só o trabalho do conceito, o trabalho de Hegel por excelência, conduz ao Ser"²³²;

pode-se dizer também que o capital é este conceito posto na realidade. Pois que esvazia o trabalho social, retirando sua materialidade (tornando-o abstrato portanto), negando-o e, mais, absorvendo-o em si mesmo; tomando para si o seu conteúdo material e histórico. Para o

230 SANTOS, Laymert G. dos. *Alienação e capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 20 e 21.

231 Idem, p. 21.

232 Idem, p. 22

capital, o único trabalho que se redime da alienação é aquele que o serve diretamente, que se aliena a si mesmo, que por meio dele, capital, retorna a ele.

Mas se tudo isto é verdade, se o capital detém, mais até que a consciência hegeliana, todo este "poder", não se pode conceder a ele os mesmos atributos idealistas concedidos à consciência. O que queremos dizer é que não se pode idealizar o capital, enquanto, isto sim, deve-se materializar a consciência.

A materialização dos conceitos em geral foi facilitada ao extremo após a era do capital, se se compara com toda a história passada. Isto porque, a partir do capital, o trabalho - agente da materialização - aparece ele mesmo materializado. O trabalho do político, do religioso, do homem das letras e/ou do espírito, apareceu desde sempre como não-trabalho, quase como "mediação entre deuses". E se não trabalhar era da condição superior de alguns, no outro extremo - o trabalho mais ligado à subsistência - aparecia como condição dos "mais simples". A divisão do trabalho e as trocas rompem justamente com a noção do trabalho como ligado à condição - mais ou menos superior - dos homens. Isto porque não se pode, a princípio, definir para quem vai o produto do trabalho do mesmo modo que se define para quem vai o produto de "favores". Ou seja, quanto mais pessoais as relações de dependência, mais pessoal a forma da alienação e de seu produto. No extremo oposto, quanto mais impessoais as relações de dependência, mais objetiva ou coisificada a própria alienação. O capital, por maior que seja o misticismo ou fetichismo que o cerca, é um produto objetivo de uma determinada forma de alienação, determinada por relações sociais de produção nas quais o objeto medeia a relação entre os homens. Da sua objetividade - só resgatada do fetiche (para a consciência) via historicização de todo o processo - é que Marx subtrai a sua superação.

Se se tem uma visão deshistoricizada da alienação, as alternativas passam por vê-la: 1) como uma eterna condição humana (quando se faz coincidir, de forma equivocada, alienação e objetivação); 2) como um processo de três "atos" pré-determinados - antes da alienação (comunismo primitivo), durante a alienação (com a emergência, não se sabe quando, da propriedade privada e da sociedade de classes), e depois da alienação (comunismo redentor); e 3) como uma condição tipicamente capitalista, que, entretanto, pela eficácia alienante do capital, tende a perdurar *ad infinitum*²³³.

Esse terceiro modo de ver a questão da alienação é interessante uma vez que, como nós mesmos, se coloca na crítica dos dois primeiros. Assim é que Laymert dos Santos, por exemplo, critica Hegel, Feuerbach, e o Marx ligado a estes, por estarem todos envolvidos com a alienação como "problema de consciência". Mas, a sua reflexão final mostra-se tão preocupada com a "inconsciência" que se comporta como o contrário-identico daqueles a quem criticara. Ou seja, o capital, na visão de Laymert e seus pares, "descodifica", "desterritorializa", "desindividualiza", abstraindo os códigos, os territórios, os indivíduos, para, em seguida, objetivá-los a seu modo - como valor²³⁴. E

233 Diga-se de passagem, na medida mesmo em que o que unifica estas leituras é uma certa perda da dimensão de **objetividade** do capital, a superação da alienação acaba por assumir uma dimensão um tanto "dramática", bem longe da operação de desapropriação da propriedade privada pretendida pelos fundadores do comunismo. Não será gratuito que os autores que se colocam neste campo acabem, igualmente, por serem críticos da pretensa ausência, em Marx, de uma análise do indivíduo "em si mesmo".

234 "Com efeito, ... podemos afirmar que o movimento do capitalismo é produção de mercadoria; e, como produção de mercadoria, é produção de artifício, de fetiche; nesse sentido, quanto mais produz artifício, mais o capitalismo escreve a abstração na realidade, quer dizer na sociedade. O poder do fetiche é muito maior do que conseguimos imaginar porque o fetiche não é simbólico, porque o capitalismo naturalizou o artifício. É que o motor do capitalismo é realização da abstração enquanto tal, capital se reproduzindo, dinheiro gerando dinheiro, valor gerando mais-valia. Ora, esse mecanismo social que até agora chamamos de movimento de concretização da abstração enquanto tal é o que Deleuze e Guattari

esse movimento, segundo o autor, "liquida de vez a dialética da consciência"²³⁵

Decididamente não podemos concordar com esta conclusão de Laymert dos Santos. E isto na medida mesma em que o que a orienta é uma absolutização da consciência produzida pelo capital, como se esta não fosse preñe de contradições (e de contradições "absolutamente" explosivas, diga-se de passagem). Ou, dito de outra forma, o que estrutura esta conclusão de Laymert é a (falsa) percepção da realidade que o fetiche comporta como a única realidade. Aqueles que acreditam no fim da dialética da consciência tornam-se, dessa forma, vítimas eles mesmos do fetiche.²³⁶

No fundo o problema de Laymert é que, tal como nos autores anteriormente analisados, a alienação é vista tão somente em sua negatividade, vale dizer, exclusivamente como **perda**. Cobra-se a Marx (e seus predecessores) que a consciência e a essência humana primitivas, uma vez perdidas, deveriam ser resgatadas. Feita a crítica da própria existência ideal desses elementos, entretanto, tem lugar a existência

nomeiam movimento de desterritorialização, de descodificação, promovido pelo capital. Segundo os autores, a tendência do capitalismo é descodificar tudo o que encontra pela frente, desterritorializar tudo; isto é, dissolver o sentido que se atribuía anteriormente às pessoas, às coisas, aos valores para colocar em seu lugar o valor, quantidades abstratas de riqueza e de trabalho, para fazer com que o artifício ganhe corpo." SANTOS, L. Op. cit., pp. 88/89.

235 Idem, p. 89, o grifo é nosso.

236 De fato, foi teoricamente importante, num dado momento, a explicitação do quanto era real o fetiche, o artifício; entretanto, foi necessário para essa operação justamente o reconhecimento da contradição motora, da tensão que monitorava a inversão entre o que era atributo do homem e o que era atributo das coisas, só tornado possível pelo conhecimento da dialética da consciência. Mas desenvolver na atualidade essa dialética implica uma compreensão ainda mais radical, no sentido de que há que se saber conviver praticamente e teoricamente com a contradição. De modo que, reconhecendo a diferença entre realidade e crítica da realidade, saibamos operar com ambas sem confundi-las, mas também sem afirmarmos tão somente uma, na negação não dialética (absoluta) da outra.

também ideal (senão à la Hegel, pelo menos à la Weber ²³⁷) do código, do território, do indivíduo. Acredita-se, sem uma defesa clara (o que colocaria tal visão como defensora de um conjunto de valores que se recusa a assumir), que a perda destes registros é a própria tragédia da modernidade. Fala-se então da "esquizofrenia" como "último reduto", como "resistência final à capacidade alienante do capital". Sobraria, assim, para a "consciência individual" a rebeldia que a privacidade permite, e o espaço da des-razão aparece como a única resistência possível à dominação da razão capitalista²³⁸.

Mesmo quando a razão dominante recria a seu modo os códigos, os territórios, e tudo mais, não o faz num ambiente onde os indivíduos e as massas sejam absolutamente passivos. Embora estejamos de acordo com Deleuze e Guattari, quando dizem que:

"O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialismos residuais e fictícios, imaginários ou simbólicos, nos quais tenta, bem ou mal, recodificar, tampar as pessoas derivadas das quantidades abstratas (...). Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais, reterritorializam na marra absorvendo ao mesmo tempo uma parte crescente da mais-valia" ²³⁹.

237 Em que a crítica de uma "filosofia da história" acaba abrindo espaço para um "polihistoricismo", onde o mesmo tipo-ideal marca a sua presença imaterial nas mais distintas formações sociais.

238 O esquizofrênico aparece então como "a recusa viva de todas essas outras alienações que os aparelhos do Estado capitalista fabricam para convencê-lo de que ele não deriva de quantidades abstratas - valor, trabalho abstrato, mercadoria-fetice. Não se está querendo aqui glorificar o esquizofrênico nem negar sua condição de farrapo humano. Mas de afirmar que o esquizofrênico só se torna esse farrapo porque se vê reduzido a *testemunha única, solitária e muda* de um processo universal: o processo de desterritorialização, o processo de concretização da abstração enquanto tal." SANTOS, L. Op. cit. p. 95 (o grifo é nosso). Tal como apontado na nota anterior, o que fica evidente aqui é o idealismo do autor. Recusada a hipótese de que Laymert estaria anunciando aqui o próprio fim da ciência, sobra uma única alternativa num mundo que só produz subordinação e esquizofrenia, sua própria formulação crítica deve ser determinada e sustentada desde fora do mundo, por uma razão de alguma forma pura, imanente e/ou transcendental.

239 Apud SANTOS, L. Op. cit. p. 94.

o que se reproduz aqui é parte apenas da verdade sobre a alienação. Essa parcialidade acaba por reeditar, como dizíamos, a leitura idealista desse processo. Senão vejamos.

É idealista, em primeiro lugar, resgatar para o capital apenas o lado positivo da alienação - ou a eficiência desse processo de destruição e recriação dos códigos, territórios, etc. (concretizada numa expansão da mais-valia, bastante problemática, diga-se de passagem); enquanto que sobra para o conjunto da sociedade humana (até porque se incluem aí capitalistas, operários, estratos médios, etc.) a total destituição de sua capacidade de apropriação individual ou coletiva do que quer que seja.

O capital aparece aí como um ente tão abstrato e poderoso como o espírito absoluto em Hegel. O fato de o primeiro diferir do segundo por ter uma história, uma gênese (determinada pelos homens em seu processo real), cede lugar a um equívoco comum às formulações idealistas mais vulgares, ao postular que se "houve história até aqui, de agora em diante não há mais"²⁴⁰. O idealismo que aparece aqui, contudo, é de tipo diferente, uma vez que enxerga homens por trás do capital - tanto seus gestores capitalistas, quanto seus criadores (os trabalhadores) -, mas os enxerga tão diferentes que os primeiros mais parecem a realização perfeita do maquiavelismo, enquanto os últimos aparecem como massa informe e sem conteúdo.

240 Ou, como diz Marx: "Os economistas têm um modo peculiar de proceder. Para eles há apenas duas espécies de instituição, as artificiais e as naturais. As instituições do feudalismo são artificiais, as da burguesia, naturais. Eles igualam-se nisso aos teólogos que também distinguem dois tipos de religião. Toda a religião, que não sua própria, é uma invenção dos homens, a sua própria no entanto uma revelação divina. - Assim portanto houve história, mas agora não há mais." MARX, K. *O Capital* (Livro I). Op. cit. p. 77, nota 33.

E idealista ainda o objeto a ser encarado pela pesquisa científica e mesmo pela ação política, ao retomar temas como "a cultura", "a arte", "a linguagem", "a ação comunicativa", de modo a ler nos mesmos a alienação como uma forma puramente abstrata e metafísica. E a mercadoria - forma capitalista por excelência - torna-se a quintessência da consciência; não há consciência fora da mercadoria, mas a mercadoria só leva a uma consciência viciada na sua forma extremamente abstrata. A consciência pura dos filósofos retorna pela mais tortuosa via, aparecendo quase como uma mercadoria pura. De fato, esse idealismo que cerca a alienação, e que a transforma (mesmo quando crítica) em *problema de consciência*, parece mais presente nas outras ciências humanas que na economia - ainda que todas essas outras venham beber no "Marx econômico", no Marx d'O *Capital*, mais que em qualquer outro. E isto uma vez que, lembremo-nos, se colocam como críticos daquela leitura humanista e essencialista.

A própria economia, entretanto, colabora para essa operação de limitação da alienação. Na raiz desse comportamento está a dissociação do trabalho enquanto fundamento do valor e dos preços, e o trabalho enquanto fundamento de relações de sociabilidade. Duas são as determinações básicas do capital em Marx: capital é relação social de produção; capital é valor que se valoriza. O trabalho deveria ser o ponto de interseção dessas duas esferas que, é verdade, se diferenciam até pela ação do próprio capital. Ação essa que é alienação da alienação; alienação da objetividade que significa a alienação primeira; abstração do processo de trabalho em nome do processo de valorização (abstração essa que significa deslocar de lugar a *atividade*). Se o pensamento econômico não resgata a *atividade* - o fazer que significa o trabalho - para o centro da reflexão, perde a alienação como objeto de uma reflexão objetiva. E colabora para a transformação desta em reflexão

subjetiva, de novo humanista e idealista, centrada na atividade da consciência e não na atividade em geral. Ou, como sintetiza Mészáros:

Considerar a riqueza apenas como objeto exterior, e não como uma manifestação específica das relações humanas, significa que o problema da alienação não pode nem mesmo ser levantado além da generalidade - e, ao mesmo tempo, do absoluto - da 'queda do homem'. E é lógico que, uma vez que a riqueza (o produto dos esforços humanos) adquira esse caráter de objetividade absoluta, então o outro lado da relação - a natureza humana tal como se manifesta nos vários tipos de atividade humana - também aparece sob o aspecto do absoluto e da eternidade metafísica. Isso se expressa graficamente no conceito da *queda do homem*, tomado com frequência, implicitamente, como a base das explicações teóricas relacionadas com essa questão."²⁴¹

O que ocorre então é que, quando não discriminada de todo pela economia, mesmo a de extração marxista, a alienação parece cindida das demais preocupações objetivas do economista. Há então os que optam por serem "menos economistas" - e mais filósofos ou sociólogos - para continuarem pensando a alienação; ou os que "permanecendo economistas", e respeitando até esta problemática, pouco se ocupam dela. Mas, no limite, essa divisão opera uma segmentação irrecuperável entre a dimensão "valor que se valoriza" e a dimensão "relação social de produção". A primeira mais a cargo dos economistas, que operam novas cisões internas a este objeto, reduzindo-o, via de regra, ao padrão técnico-produtivo e à circulação financeira. A segunda também vai se depurando, até que os novos idealistas transformem relações sociais em relações simbólicas. Estamos, a esse respeito, em total concordância com Giannotti, que caracterizará esses autores como idealistas pré-hegelianos e incapazes de resgatar o caráter ontológico do trabalho:

"Essa volta a Kant se torna necessária sempre que, no processo reflexionante da produção, se perde o caráter exterior do produto e, com ele, a cesura na qual se infiltra a relação com o outro. O objeto produzido se coloca então no prolongamento do corpo, do mesmo modo que os meios de produção. Com isso, forças produtivas e relações de produção, embora ainda possam revelar sua interdependência, deixam de formar um todo dinamizado pela reposição, para caminhar em direções opostas: de um lado, o

241 MESZAROS, I. Op. cit., pp. 119 e 120 (O grifo é do autor).

desenvolvimento tecnológico propriamente dito, de outro, o universo da interação simbólica. Homem e natureza se encontram sem data marcada para a reconciliação. Esta é a solução advogada por Habermas. Mas seu sofisticado edifício repousa em bases frágeis, numa interpretação do conceito de produção que volta à 'representação' dos clássicos Se lhes parece insuficiente a tentativa, explorada por Marx, de encontrar na própria produção os quadros institucionais a partir dos quais se processa, é porque não percebe nisso um movimento circular onde os resultados voltam a ser pressuposições. A produção perde assim seu caráter modal e o trabalho, que corretamente desempenha uma função sintética, passa a ser entendido como uma categoria a-histórica - a abstração que possui em nossos tempos valendo então para o passado inteiro."²⁴²

Rompendo com o idealismo de certas concepções da alienação, rompemos justamente com seu caráter subjetivo e a-histórico. A alienação vista a partir da ótica materialista-histórica (e sem que se negue a importância das dimensões "subjetivas" deste objeto) não é nem uma condição humana, nem é também uma especificidade do capitalismo. Por se tratar de uma certa forma de objetivação, ela estará presente desde que os homens trabalhem e, particularmente, quando o produto de seu trabalho se dirige para outro homem. Mas a questão é que ela estará presente de formas absolutamente distintas, tão distintas quanto as várias formas de relação de produção, divisão do trabalho, regime de propriedade. As formas específicas de alienação podem ser, desse modo, mais ou menos "alienantes". E a superação da alienação deve, nesse sentido, ser problematizada.

Na realidade, para nós a alienação (da alienação) é o distanciamento, em maior ou menor grau, não do produtor e o produto de seu trabalho, mas entre o produtor e o destinatário do seu produto. O não saber da consciência é substituído aqui por um não ter - não o ter materialista vulgar, que remeta apenas ao sentido mais imediatista de posse, mas um ter que signifique *propriedade objetiva do processo*. Sempre que o controle das condições de produção não pertença àqueles que

²⁴² GIAMNOTTI, J.A. *Trabalho e reflexão*. Op. cit., pp. 108 e 109.

produzem efetivamente, pode-se falar em alienação. Nesse sentido a alienação está presente nos mais diversos modos de produção; mas esse controle das condições de produção, mais *personalizado* nas formações sociais pré-capitalistas, é mais *coisificado* no capitalismo. Isso de um certo modo torna a alienação capitalista mais estranha ao homem em geral; o fetichismo aparecendo como a maior distância possível entre o indivíduo e seu outro. De outro modo, entretanto, a coisificação *permite* a apropriação, e limitar a apropriação à sua forma privada é também um processo de várias faces ou momentos. No que diz respeito ao capitalismo, não é tarefa apenas da acumulação primitiva. Pelo contrário, limitar a apropriação nesse sistema só é possível pela preservação do assalariamento que, se de um lado é garantido de forma bastante mecânica (ou exclusivamente econômica, tornando desnecessárias a violência extra-econômica, mais caracterizadamente pessoal), de outro lado impõe ao capital os constantes sobressaltos das crises. Ou seja, para um regime que não tem limites para a produção, a limitação *a priori* da apropriação de parte da sociedade é inerentemente um problema.

Pensemos pois a superação da alienação não pela consciência (pura), mas pela apropriação objetiva do mundo das coisas (que implica também uma consciência). Como diz Marx:

"Na medida em que a propriedade for, meramente, uma atitude consciente em relação às condições de trabalho como *próprias* - uma atitude fixada pela comunidade para o indivíduo, proclamada e garantida por lei; e na medida em que a existência do produtor mostrar-se como uma existência dentro das condições objetivas pertencentes a ele, realizar-se-á somente, através da produção. A apropriação real não ocorrerá através do relacionamento com essas condições, como expressadas em pensamento, mas por meio de ativo e real relacionamento com elas, no processo de situá-las como as condições da atividade subjetiva do homem. Mas isto significa, também, que estas condições *mesmas*." 243

Sendo ao mesmo tempo coisa material e forma de sociabilidade, o objeto que se torna propriedade nos permite pensar o processo nos seus distintos momentos. A história da alienação do trabalho (ou da propriedade privada) coloca o produto do trabalho como resultado da alienação e como condição para a sua superação. A desalienação como "retorno" só é pensável pela apropriação objetiva. E desde que a produção é social, o retorno significa sempre uma mediação social. Ou, como disse Marx, desde que a produção seja social, "a relação dos produtores com o produto, logo que este esteja pronto, é exterior, e seu retorno ao sujeito fica na dependência de suas relações com outros indivíduos²⁴⁴". Ou seja, o retorno efetivamente objetivo (ou a desalienação objetiva) implica apropriação.

Ao contrário de se pensar a alienação pela desalienação, o que propomos é pensar a desalienação via alienação; ou pensar a consciência via apropriação. Vale dizer: existem diferentes modos de *ter*, e o máximo de *mediação social* entre produzir e possuir tem lugar no próprio capitalismo²⁴⁵ - auge do fetichismo e da alienação e, ao mesmo tempo, de superação da mesma.

244 MARX, K. *Para a crítica da economia política*. Op. cit., p. 10 (os grifos são meus). No mesmo sentido, diz Giannotti: "... o trabalho tem a peculiaridade de por um objeto exterior. Por causa disso, o produto não se situa, ao contrário da ferramenta em uso, no prolongamento do corpo do trabalhador; joga-se no mundo e permanece à disposição de outrem, se o próprio trabalhador não transformar num trato qualquer, tácito ou explícito, violento ou pacífico, seu ato de produção num ato de apropriação. Assim o objeto que ele mesmo produz lhe deve ser confirmado numa relação de alteridade. Isso destrói por completo a noção clássica de produção. Não basta apontar o caráter social da produção, dizer que ela se faz coletivamente, nem apelar para a essência genérica do homem, que desde logo vive em sociedade e toma conhecimento disso, se não for mostrada a maneira pela qual o produtor tem seu produto." GIANNOTTI, J.A. Op. cit. pp. 101 e 102.

245 Mediação esta que extrapola, na modernidade (crítica) capitalista, a própria objetividade do mercado, da troca de mercadorias. Desse modo, os aparelhos anexos, as instituições políticas e "para-políticas" arcam sobremedida com a capacidade de apropriação daqueles indivíduos que, em escala cada vez maior, não participam da produção.

Não será à toa, assim, que Marx caracterize nos *Manuscritos* a primeira fase do comunismo, ou o "comunismo grosseiro", como ainda mera generalização da propriedade privada e aniquilação de tudo que não se mostre passível de apropriação. Trata-se de um comunismo ainda "inconsciente", porque, arriscaríamos, sua negatividade choca sobremaneira a consciência, no fundo humanista, dos que pensam a desalienação como ato da consciência desde um primeiro momento. Assim Marx apresenta o rompimento da propriedade privada como "prostituição geral", como "inveja", "cobiça", "desejo de nivelação", como "destruição da personalidade e da civilização"²⁴⁶. Mas se este estágio é já superação da propriedade privada, ele não aponta unidirecionalmente para o comunismo redentor.

"O pouco que esta superação da propriedade privada tem de efetiva apropriação, o prova justamente a negação abstrata de todo o mundo da educação e da civilização, o regresso à simplicidade não natural do homem pobre, bruto e sem necessidades, que não só não superou a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela."²⁴⁷

O limite dessa forma de superação da propriedade individual é o próprio indivíduo. E isso porque a propriedade privada particular (de todos e não de uma só classe) requer a desapropriação da propriedade privada tanto quanto a requereu o capital no seu ato de nascimento. Lembra Marx que a burguesia enquanto classe (sujeito coletivo portanto) desapropria a todos os proprietários particulares em sua forma mercantil primitiva. O que se passa então é que a própria particularidade da propriedade está ligada à consciência individual, ou a consciência que tem dela os indivíduos. A generalização do desejo de individualização, e a generalização da propriedade privada, requer uma nova superação (negação) destes, que só pode por sua vez ser executada como ação

246 Vide a este respeito MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos* (Terceiro). Op. cit., pp. 6 e segs.

247 Idem, p. 7.

coletiva - de apropriação coletiva dos frutos do trabalho coletivo. Até aqui só o indivíduo se apropria do que é coletivo. Mas nesse caso se sente sempre de certo modo *promiscuo*: o "vagabundo" sustentado pelo Estado, o corrupto sustentado pela propina, o assalariado sustentado por um salário que perde o significado e a razão de ser. À medida em que avança o progresso tecnológico, e o capitalista - o apropriador maior e primeiro do esforço coletivo - se sente promiscuo porque, de repente, todos passam a querer agir como ele, e seu aval de superioridade se esvai. Mas, tão logo sejam experienciadas apropriações coletivas (mais ou menos organizadas) da propriedade coletiva, apropriações estas que têm lugar com o próprio "enfraquecimento" do indivíduo, o orgulho tem lugar. Por isso a mera generalização da propriedade privada, por não romper com o indivíduo (por não ser fruto de uma ação coletiva) não significa a abolição absoluta da mesma. Por sua vez, a instauração da propriedade privada individual significa que coletividade e indivíduo, apropriação privada e coletiva, não se opõem mais. A superação da alienação para nós é, nesse sentido, a superação do indivíduo em sua limitação burguesa (como veremos na seção seguinte).

Para uma análise mais precisa devemos nos fixar no desenvolvimento histórico da propriedade privada, buscando neste as conexões entre o individual e o social através das formas de apropriação ao longo da história. Diferenciar essas formas equivale a perceber a transcendência real no processo. Ou, como diz Mészáros referindo-se à transcendência positiva da alienação:

"... se a 'atividade produtiva' não for distinguida em seus aspectos radicalmente diferentes, se o fator ontologicamente absoluto não for distinguido da forma historicamente específica, isto é, se a atividade for concebida - devido à absolutização de uma forma da atividade particular - como uma entidade homogênea, não se pode colocar a questão de uma transcendência real (prática) da alienação."²⁴⁸

6.2. Apropriação e socialização como sentido histórico da alienação

Do mesmo modo como nos abstinemos de reproduzir os passos de Marx na construção do conceito de alienação, não iremos repassar também as análises sobre a evolução da propriedade. Sequer apresentaremos a derivação da propriedade privada burguesa a partir das formas que a antecedem, tal como Marx a apresenta nas *Formen*. Pressupondo os estudos de Marx, defenderemos a leitura do progresso como conteúdo de uma história fundamentalmente humana. Acreditamos que, tendo como ponto de partida tudo o que já desenvolvemos aqui sobre a ontologia do trabalho, podemos fazer essa defesa sem cair no voluntarismo - como se essa fosse a única resposta ao relativismo daqueles que se recusam a afirmar tendências no processo histórico. Mas o progresso não é em si a tendência que vemos operar; ele é, por sinal, um conceito quase natural, "mecânico" mesmo, que descreve, mais que o sentido do processo, o próprio processo. Preferimos chamar a tendência do processo histórico fundado na alienação do trabalho de **socialização**.

Vimos até aqui que, ao alienar a si mesmo, o homem trabalhador se exterioriza e objetiva essa exteriorização numa forma qualquer, que é tanto uma forma material - uma coisa -, quanto uma forma social - uma relação específica com os outros homens. Nesse sentido, fazemos parte daqueles que se prendem aos

"textos de Marx que falam da alienação do homem como se a história consistisse em um processo contínuo de exteriorização no curso do qual as forças objetivadas do corpo social achar-se-iam cada vez mais separadas de suas forças vivas e no termo do qual, graças a uma espécie de necessidade, deveria efetuar-se uma reintegração de umas com as outras"²⁴⁹

249 LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 61. Segundo Lefort essa concepção esconde a originalidade da formulação

É preciso, contudo, fazer a essa caracterização de Lefort - evidentemente crítica - duas ressalvas: 1) que a separação (ou o distanciamento) entre as "forças vivas" e os "objetos mortos" não necessariamente implique um estranhamento crescente; e 2) que não é por uma necessidade metafísica que esses se reencontrariam.

Vimos ainda que o estranhamento equivale à alienação da alienação, porque de algum modo se estabelece uma distância (que implica não consciência), uma mediação tortuosa, que impede a posse (e o reconhecimento) do objeto da alienação primeira. A relação de propriedade estabelecida no uso (posse) e fora dele é a mediação, do nosso ponto de vista, mais importante para constituir as formas e os graus da alienação. Senão vejamos.

A comunidade primitiva que estabelece uma relação de propriedade comunal com a terra, mostra nessa mediação o seu alto grau de dependência com a terra e com os indivíduos todos da comunidade. Cada um de seus membros só é capaz de exteriorizar-se com o auxílio direto dos demais indivíduos e no uso imediato da terra. De certo modo, parece não haver distância entre estes homens, entre eles e seu produto, ou, de modo mais geral, entre eles e as condições de sua produção e reprodução. No entanto, essa proximidade é possível por - diríamos - uma certa "promiscuidade" no que diz respeito à propriedade. Ou seja, tal qual os animais em geral tomam um certo espaço, e uma norma de comportamento de grupo (incluindo regras básicas de acasalamento, liderança, cuidados com a cria), esses homens se reconhecem nos seus pares (espécie) e no seu *habitat*. Formam assim a "comunidade tribal, o grupo natural [que] não

de Marx em torno da questão da alienação, além de mostrá-lo idealista. Para uma melhor apreensão da argumentação de Lefort, vide, nesta obra, o conjunto de seu ensaio intitulado "A alienação como conceito sociológico".

surge como consequência mas como a condição prévia da apropriação e uso conjunto, temporário do solo."²⁵⁰

Quanto mais complexas, entretanto, as atividades sobre o meio, mais estas redundam em objetos, instrumentos, que tornam a **mediação** pela posse uma faca de dois gumes²⁵¹. Ela possibilita, de uma lado, maior domínio sobre a natureza (os elementos que vão adquirindo uso para os homens) e sociedade (que de certo modo também são elementos que vão adquirindo uso, como os elementos mítico-religiosos, de centralização e poder, etc.). Por outro lado, essa mediação afasta homens e homens, e homens e meio-ambiente, por meio dos próprios objetos que cria. Ou seja, quando a posse como mediação funda o sentimento de propriedade (sentimento este objetivo, derivado do reconhecimento como "continuidade de corpo" do que está fora do corpo), mesmo sendo ele partilhado pelo conjunto da comunidade, já surge aí a diferenciação mais primitiva entre o indivíduo e o grupo, e o indivíduo e o meio.

"Como a *unidade* é o proprietário efetivo e, ao mesmo tempo, pré-condição real da propriedade comum, torna-se perfeitamente possível que apareça como algo separado, superior às numerosas comunidades particulares reais. O indivíduo é, então, na verdade, um não-proprietário. A propriedade - ou seja, a relação do indivíduo com as condições naturais de trabalho e reprodução, a natureza inorgânica que ele descobre e faz sua, o corpo objetivo de sua subjetividade - aparece como cessão (*Ablassen*) da unidade global ao indivíduo, através da mediação exercida pela comunidade particular."²⁵²

250 MARX, K. *Formen*. Op. cit., p. 66. No mesmo sentido, este autor nos diz que "a comunidade tribal espontânea ... ou a horda ... constitui o primeiro passo para a apropriação das condições objetivas de vida, bem como da atividade que a reproduz e lhe dá expressão material, tornando-a objetiva" Idem, ibidem.

251 Não que se possa falar já em processo de trabalho ou de apropriação pelo processo de trabalho. É isso na medida em que se os instrumentos materiais ou sociais, coisas ou instituições, são já cristalização objetiva da atividade coletiva, eles ainda são "produtos acidentais", vale dizer, produtos cuja reprodutibilidade mesma ainda não está garantida.

252 MARX, K. Op. cit. p. 67.

Se a *posse* é já mediação entre o indivíduo e a natureza (entre o subjetivo e sua objetividade), a propriedade é mediação de segunda ordem (entre a subjetividade individual e a subjetividade da própria comunidade, via a objetividade da natureza - fundamentalmente a terra). A propriedade é dialeticamente **mediação necessária e afastamento** das condições mais primitivas de identificação dos homens entre si e dos homens com a natureza. Mesmo a ingenuidade²⁵³ característica dessa relação mais primitiva não sobrevive a todo um aparato criado para a manutenção da propriedade. As guerras (e os exércitos) e as preces (e os representantes desses) defendem a propriedade dos ataques de outras comunidades ou da fúria da natureza. A tendência à personalização da unidade (o proprietário coletivo), da defesa e do sentimento místico surgem paralelamente à separação entre o trabalho que pertence à comunidade (e que não está destinado imediatamente à subsistência) e o que pertence aos indivíduos particulares. Segundo Marx:

"Parte de seu excedente de trabalho pertence à comunidade mais elevada que, por fim, assume a forma de uma pessoa. Este trabalho excedente se realiza ao mesmo tempo como tributo e trabalho comum para a glória da unidade destinada em parte para o déspota e em parte para a divindade tribal imaginária".

O trabalho aparece então como fundando dois movimentos em sentido contrário: por um lado, *aproxima*, (como diz Marx) a subjetividade do indivíduo e a sua objetividade existente fora dele, esta é a relação básica de posse; por outro, *distancia*, interpõe, tanto na subjetividade quanto na objetividade, um meio termo a mais. Desse modo a posse não é a única mediação - quase idêntica à atividade, no limite o ato de tomar posse é o ato do trabalho mais o ato do consumo -, mas outra mediação se coloca nesse intervalo ocupado pela atividade e pelo consumo. Tanto o instrumento de trabalho como a organização

253 "As relações do homem com a terra são ingênuas: eles se consideram seus proprietários comuns..." Idem, *ibidem*.

"técnica" do trabalho (que para "complicar ainda mais as coisas", ora promove a divisão, ora a cooperação, ora ambos, formando as mais complexas combinações desses dois movimentos ao longo da história) interpõem entre o indivíduo e a posse uma atividade que se prolonga no tempo. Atividade essa que é, por sua vez, mortificada no instrumento e na técnica, e é passada através das gerações e das migrações.

Ora, é essa complexificação da posse que leva à propriedade. A propriedade — e podemos falar desde já em propriedade *privada* — é uma tentativa (que deu certo) de conformar as relações pessoais de todo tipo às relações de trabalho. Ela é, desse modo, o elo mais importante entre o homem e a sua alienação. A questão posta aqui é "no que o homem se aliena, e como".

Sabemos já que o afastamento é a dimensão concreta da alienação. Entre as pessoas e a natureza, surgem os instrumentos de trabalho; entre as pessoas e as pessoas, as instituições (entre as quais a própria organização política). Já Morgan refletia corretamente que:

"... a história da humanidade não elaborou mais que dois sistemas de governo, dois sistemas organizados e bem definidos de sociedade. O primeiro e o mais antigo foi uma *organização social* fundada sobre as gens, as fratrias e as tribos; o segundo e o mais recente foi uma *organização política* fundada sobre o território e sobre a propriedade. O primeiro viu nascer a sociedade gentilica na qual o governo se exercia através de relações que ligavam indivíduos à gens ou à tribo. Tais relações eram puramente pessoais. Sob o segundo sistema foi instaurada uma sociedade política, na qual as relações do governo com as pessoas eram determinadas pela vinculação destas com um território: a cidade, o distrito e o Estado. Estas relações eram puramente territoriais. Os dois sistemas eram fundamentalmente diferentes. Um diz respeito à sociedade antiga, o outro à sociedade moderna." ²⁵⁴

Evidentemente as sociedades antigas também têm organização social, mas esta é menos mediatizada, ou o conjunto de mediações que aí

têm lugar é menos objetivado. Por exemplo, as famosas "tradições" são frequentemente passadas pela linguagem - que já é, sem dúvida, uma objetivação²⁵⁵ -, mas a organização das tradições em tratados jurídicos, por exemplo, são como uma objetivação de segundo grau. O resultado desse processo é a cristalização da propriedade e sua generalização progressiva - tanto extensiva quanto intensiva.

Para nós é esse o mote do estudo das *Formen*. As diferentes formações sociais formam um quadro variado de diferentes modos de mediação da mediação. É válido em geral o princípio de que "a propriedade do trabalho é mediada pela propriedade das condições de trabalho"²⁵⁶. O que irá particularizar esse princípio é o que se considera, a cada época, trabalho e condições de trabalho. Esse princípio pode ser tido também como indicador de uma tendência, a de que **tudo** venha a se tornar propriedade. Nas *Formen* está nitidamente traçado esse caminho até a propriedade privada tipicamente capitalista, ou de que maneira as formas passadas (umas mais que as outras) contribuíram para a gênese histórica dessa; que, diga-se de passagem, uma vez dominante, irá subordinar e mesmo extinguir todas as demais.

Como dizíamos na seção anterior, ver o positivo da alienação é ver que, quanto mais o homem se externalize e objetive sua exteriorização, maiores são as chances de uma apropriação real de si mesmo. Esse positivo da alienação é muito bem ilustrado por Marx:

"Entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito de qual a forma de propriedade, etc., que seria a mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. ... A pesquisa, sempre, era sobre qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos. ... Assim, a antiga concepção segundo a qual o

255 Como salienta Arantes, a partir de Hegel, só há história a partir da prosa. Vide a este respeito ARANTES, P.E. Op. cit., cap. I da segunda parte.

256 MARX, K. *Formen*. Op. cit., p. 71.

homem sempre aparece "... como o objetivo da produção parece muito mais elevada do que a do homem moderno, na qual a produção é o objetivo do homem, e a riqueza, o objetivo da produção. Na verdade, entretanto, quando despida de sua estreita forma burguesa, o que é a riqueza, senão a totalidade das necessidades, capacidades, prazeres, potencialidades produtoras, etc., dos indivíduos adquirida no intercâmbio universal? ... O que é a riqueza, senão uma situação em que o homem não se reproduz a si mesmo numa forma determinada, limitada, mas sim em sua totalidade, se desvinculando do passado e se integrando no movimento absoluto do tornar-se?"²⁵⁷

O determinante da positividade do desenvolvimento da alienação no mundo moderno (desde o capitalismo) é o caráter absolutamente ilimitado das possibilidades de objetivação das capacidades humanas. Quando se leva a produção de coisas "ao limite" - a "totalidade das necessidades, capacidades, prazeres, potencialidades produtoras, etc., dos indivíduos, adquirida no intercâmbio universal" -, estamos muito mais próximos do homem, porque o apreendemos enquanto possibilidade aberta, enquanto "tornar-se". É justo por isto que Marx vê este quadro como uma *total alienação*²⁵⁸, que mesmo tendo uma dimensão de "confisco" da objetividade humana, significa também a possibilidade da conquista da mesma.

A expansão "sem limites" que tem lugar no capitalismo não é absolutamente a expansão das capacidades humanas *diretamente*, mas mediadas pela expansão da propriedade, da divisão do trabalho e da troca. Dialeticamente, o sentido dessa expansão da "mediação da mediação", como chama Mézários, é a alienação via limitação da propriedade à classe proprietária dos meios de produção, via limitação da divisão do trabalho pela capacidade de objetivação no capital, e via limitação das trocas pela institucionalização dos contratos. Não nos predispomos aqui ao estudo dessa dinâmica da propriedade, da divisão do

257 Idem, pp. 80 e 81.

258 Vide MARX, K. Op. cit. p. 81.

trabalho e da troca, mas o fato é que teóricos importantes da alienação entendem que sua superação pela apropriação objetiva dos produtos do trabalho e do trabalho em si se daria, fundamentalmente, pela supressão (mais ou menos atenuada) dessas mediações de segunda ordem, do que pela supressão de seus limites. Assim é que Mészáros nos diz:

"O ideal de uma 'transcendência positiva' da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das 'mediações' (**propriedade privada - troca - divisão do trabalho**) que se interpõem entre o homem e sua atividade e impedem que o homem se realize em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade."²⁵⁹

E bem verdade que este autor não deixa de fazer uma ressalva a este "ideal":

"Uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima do misticismo, em sua idealização da 'identidade do Sujeito e do Objeto'. Marx não combate como alienação a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada - troca - divisão do trabalho**), uma 'mediação da mediação', isto é, uma mediação historicamente específica da automediação ontologicamente fundamental do homem com a natureza. Essa 'mediação de segunda ordem' só pode nascer com base na ontologicamente necessária 'mediação de primeira ordem' - a atividade produtiva como tal -, um fator ontológico absoluto da condição humana."²⁶⁰

Mas, quer nos parecer, essa ressalva crítica não é ainda suficiente, e isto na medida em que ainda se mantém em Mészáros uma idéia essencialista da "atividade produtiva como tal". Afinal, é o próprio autor que afirma que "o trabalho (atividade produtiva) é o único fator *absoluto* em todo o complexo **trabalho - divisão do trabalho - propriedade privada - troca**"²⁶¹. O desdobramento natural deste movimento será a idealização do "caráter social do trabalho [que] se manifestará

259 MESZAROS, I. Op. cit. p. 74.

260 Idem, ibidem.

261 Idem, ibidem (os grifos são do autor).

diretamente, sem a mediação alienante da divisão do trabalho"²⁶². Logo, não se visualiza qualquer movimento de ampliação da divisão do trabalho, da propriedade e das trocas por determinações puramente *apriorísticas*, e não por determinações efetivamente ontológicas. Isso porque se fixa o trabalho como um absoluto não tratável historicamente, uma vez que se supera junto com "a mediação alienante" qualquer mediação. O autor responde de certo modo a essa crítica dizendo que:

"Se a propriedade privada e a troca forem consideradas absolutas - inerentes, de alguma forma, à natureza humana - então a **divisão do trabalho**, a forma capitalista da atividade produtiva como **trabalho assalariado**, deve também surgir como absoluta, pois elas se implicam, reciprocamente. Assim, a segunda ordem de mediações aparece como a primeira ordem, isto é, como um fator ontológico absoluto."²⁶³

Devemos admitir que é pertinente a sua observação, mas, no nosso caso, não se trata de considerar a propriedade, a divisão de trabalho e a troca como absolutos, e remetê-los assim à natureza humana. Pelo contrário, acreditamos também na necessidade de diferenciar as suas formas históricas. Entretanto, justamente por acompanharmos suas formas, tanto nas formações pré-capitalistas (como Marx), como no desenvolvimento presente do capital, acreditamos que uma superação da alienação tipicamente capitalista se dará mais pela ampliação dessas mediações do que pelo estabelecimento de uma "atividade em si" (que, sinceramente, nem sabemos do que se trata).

O que queremos dizer é que não há retorno possível a uma relação (sob a capa de ontológica) primitiva entre o homem e a natureza. Num certo sentido, a atividade do trabalhador sequer existe mais; ou existe em sua pura abstração. Como diz Marx:

²⁶² Idem, p. 128.

²⁶³ Idem, p. 75.

"A atividade do trabalhador, reduzida a uma mera abstração de atividade, está determinada e regulada em todos os aspectos pelo movimento da maquinaria, e não o inverso." ²⁶⁴

O desenvolvimento do "indivíduo social" (ainda que incorporado ao capital fixo), a "apropriação de sua [do trabalho] força produtiva geral, sua compreensão da natureza e seu domínio da mesma, graças à sua existência como corpo social" ²⁶⁵ é fato objetivado no e pelo capital. Um fato tão importante que destitui o trabalho imediato do papel de criador da riqueza. Daí o tempo de trabalho deixar de ser medida de riqueza, passando o tempo disponível a sê-lo. Sem trabalho imediato, não há trabalho para dividir. A superação da mediação se dá pela ampliação da mediação. "O trabalho do indivíduo em sua existência imediata está posto como trabalho individual superado, isto é, como trabalho social". ²⁶⁶

A questão da superação da alienação novamente se coloca como questão de apropriação, pois é o capital que não é **social**. Marx, por mais que pouco diga sobre o período subsequente à dominação capitalista, não dá mostras da abolição de nenhum dos termos da "mediação de segunda ordem". A propriedade privada permanece sem as limitações de classe - tornando-se propriedade privada individual -; as trocas sobrevivem, mas mediadas por critérios definidos conscientemente - como o "a cada um conforme suas necessidades, e de cada um de acordo com suas possibilidades" -; e a divisão do trabalho avança para uma divisão do tempo que vai além do tempo necessário e tempo excedente - isto é, o tempo de trabalho necessário passa a ser dividido socialmente na mesma proporção em que o tempo excedente passa a ser multiplicado ²⁶⁷. A

264 MARX, K. *Grundrisse*. Op. cit., p. 219.

265 Idem, p. 220.

266 Idem, p. 233.

267 Isso porque tem lugar desde já uma objetivação do tempo no trato com a informação que aparece sob a forma de uma *instantaneidade* jamais

intervenção do tempo nesse processo, que não é propriamente uma intervenção *do tempo*, mas do capital investido de seus poderes, ser-nos-á útil para mostrar como podemos antever, desde já, o avanço dessas mediações, no sentido mesmo de uma *aufhebung* - uma vez que elas permanecem, superadas.

De fato, o interesse em objetivar o tempo (ao dar-lhe valor) é marca distintiva do capitalismo em relação aos modos de produção anteriores, nos quais a riqueza se referia a um tempo mais estático, de longas durações, de tesouros, (como se a riqueza pudesse durar para além do tempo). Um tempo mais propriamente de estoques, como se diz no jargão do economista. Foi assim com a terra, o gado, e mesmo o artesanato e o comércio repousavam em excedentes não facilmente renováveis; daí, inclusive, a importância da pilhagem, das conquistas e das guerras (também mais demoradas). A própria mercadoria, anterior à sua máxima generalização com o assalariamento, está subjugada ao tempo do produtor, e esse por sua vez ao tempo da natureza. A transformação do trabalho - enquanto pura abstração - em mercadoria é a transformação do tempo em mercadoria, uma vez que a abstração que o trabalhador vende é a disposição do seu tempo única e exclusivamente. O manejo do tempo do trabalhador, a objetivação deste em mercadorias, é que as torna valores de troca. O parcelamento desse tempo em tempo de trabalho pago e não pago é ainda um resquício dos tempos pré-capitalistas. Na fábrica não se pode operar essa divisão²⁶⁸, esta é deslocada então para fora, para o mercado. Mas o tempo na fábrica (dos tempos primitivos do capital), não

imaginada. Ou seja, acesso, processamento, transmissão, arquivamento, etc., de *saberes* de toda a ordem, tornam o tempo preenchido pela fala (seja ela humana ou mecânica) uma mercadoria da máxima importância. Não apenas como fator de lucro, mas - como dizíamos acima - que através de sua mercantilização "excessiva" leva à apropriação pelas massas de indivíduos.

268 Ver a esse respeito a discussão realizada por Marx n'O Capital acerca da redução da jornada de trabalho, particularmente os capítulos VII (A "última hora" de Senior) e VIII.

é de ninguém; ou melhor, só é do capitalista, depois de objetivado e depois de reconhecido como tempo socialmente necessário no mercado; só é do trabalhador, ironicamente, quando este está parado (mesmo o tempo de trabalho que o trabalhador se apropria no mercado não é tempo de trabalho seu, mas tempo do trabalho social já submetido previamente ao capital). Mas mesmo anterior à apropriação (da qual os indivíduos participam como sujeitos), o tempo - como economia de tempo - é apropriado pelo capital como "coisa-sujeito", e num certo sentido também (do ponto de vista do tempo) como coisa coletiva.

De um ponto de vista bastante prático o capital fixo, a maquinaria, as instalações físicas são depositários de duas "medidas" de tempo: 1) o tempo longo, do desenvolvimento geral da humanidade (do saber, da sociabilidade, da técnica, etc.), que funciona como premissa e objetivo final do processo, que só se altera em intervalos longos, aos quais podemos chamar de alterações estruturais (como as revoluções tecnológicas e de "modelos civilizatórios" ligados a padrões sociais de produção e consumo); e 2) o tempo curto, que funciona não apenas como intervalo (morto) no interior dos processos produtivos, mas como instrumento da produção desses processos. Esse último é um tempo mais "fugidio", mas que pode ser apanhado: no significado dos "minutos" na luta por ganhos de produtividade; no espaço de flexibilidade dos sistemas mecânicos viabilizado pelo rápido acesso a informações computadorizadas; no espaço das guerras comerciais; na corrida alucinante em busca do ganho financeiro. As distâncias, as rigidezes, os elementos estruturais como um todo, são confrontados aqui pela transformação da velocidade em força produtiva. E esse confronto produz, por vezes, um vetor único, que caminha numa só direção, ou seja, os efeitos de um e outro movimento se reforçando mutuamente. Noutros momentos, a mudança frenética localizada, conjuntural, fugidia, impede a mudança estrutural, permanente, duradoura.

O tempo - antes passível de ser pensado meramente como condição *a priori* de toda experiência humana (sensível ou racionalizada) - é tido hoje como elemento variável dos processos, elemento ativo e agente, em parte (cada vez mais, inclusive) controlado pelo sujeito da experiência científica, produtiva, e mesmo das experiências mais comuns da sensibilidade - da comunicação, das trocas afetivas, do lazer, etc..

Não é nossa intenção nesse momento aprofundar esses aspectos (os quais, diga-se da passagem, vêm recebendo atenção cada vez maior no debate econômico). Afinal, a objetivação do tempo foi resgatada aqui por nós mais a título de exemplo daquilo que poderíamos chamar de crescente "recuo dos limites naturais". Assim é que, na medida em que a produção social avança, o conjunto dos elementos da natureza - inclusive seus componentes (originalmente/aparentemente) "imateriais" e, por isso mesmo, "intransformáveis", "intrabalháveis" - passa a ser percebido como produção humana. A terra foi o primeiro desses elementos; posteriormente tudo o que havia nela; e, mais adiante ainda, a própria capacidade de produção humana. Todos esses elementos tornam-se forças produtivas, vale dizer, tanto pré-requisitos quanto o objetivo da produção capitalista; o que os faz transcender ao papel de meros "limites ou obstáculos" dessa produção para ocuparem o papel de "impulsores", de meios do progresso e da ampliação do produto social. Finalmente é o tempo - que até recentemente ainda podia aparecer como o "imaterial da natureza por excelência", como o puro "dado", e, por isso mesmo, como o limite (intransponível) - que vai perdendo o seu caráter "transcendente" (caráter que ele preserva mesmo quando se transforma de poder divino em *juízo sintético a priori*). Ou não será verdade que, sob o capitalismo, o tempo será transformado não apenas em "parâmetro variável das diversas experiências (ou fazeres)", mas - ainda mais importante - em elemento que se busca controlar com vistas ao controle do próprio processo de

ampliação do valor? E isto no interior de um amplo conjunto de movimentos, que abarca desde a busca de controle do tempo ligado à materialidade do labor humano, até todo um conjunto de práticas que, calcadas na objetivação financeira do capital, fazem do tempo mesmo o próprio fundamento do processo valorativo²⁶⁹.

A busca do controle do tempo - que se traduz no *problema* da incerteza - não expressa outra coisa, portanto, do que a radicalidade do processo de materialização/socialização da própria natureza no interior do capitalismo. As objetividades naturais são radicalmente transformadas sob este modo de produção, tornando-se, tendencialmente, objetividades sociais. É nesse sentido que podemos falar, juntamente com Lukács, que o processo de

"aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade "... explicitando ulteriormente - a partir dessa base - as determinações puramente sociais. A tendência principal do processo que assim tem lugar é o constante crescimento, quantitativo e qualitativo, das componentes pura ou predominantemente sociais, aquilo que Marx costumava chamar de 'recuo dos limites naturais'." ²⁷⁰

269 Tais práticas (assim como as contradições que as mesmas comportam) são o objeto privilegiado de reflexão de J.M. Keynes; reflexão que vem sendo aprofundada pelo conjunto dos economistas interessados nos fenômenos da incerteza, da instabilidade, da especulação contra o futuro, enfim. Como se sabe, tais práticas não objetivam outra coisa do que o enfrentamento das contradições abertas pelo "tempo como alteração brusca" (e imprevista) *vis-à-vis* a instabilidade imanente ao caráter especificamente social (vale dizer, portador de uma materialidade e perenidade que não são "primárias" ou "puramente físicas", mas complexas e pluri-determinadas) do capital enquanto valor que se (quer) valoriza(r). Nem tão óbvio é, por outro lado, o fato de que a própria incerteza só se coloca como "uma questão", "um problema", na medida em que o tempo adquire uma objetividade tamanha que faz, do seu controle, um objetivo, um "querer objetivo". É este objetivo (totalmente despropositado para uma sociedade onde o futuro, de tão incontrollável, assume a forma de "destino"), por mais contraditório que seja no interior de uma sociedade marcada pela anarquia da produção, tem (e ganha crescente) **efetividade** no capitalismo, tanto através da generalização da lógica financeira de valorização (onde o tempo é o **fundamento** da valorização), quanto no peculiar padrão dinâmico que este sistema social de produção apresenta.

270 LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social*. Op. cit., pp. 19 e 20.

Ora, sem que ignoremos o caráter contraditório do processo de socialização que se realiza sob a hegemonia do capital - mas negando, simultaneamente, validade a uma leitura tão romântica e humanista quanto utópica desse mesmo processo -, o que queremos é chamar a atenção para o fato de a socialização estar justamente no *positivo* da alienação. Em outras palavras: chamamos de socialização o processo de apropriação dos frutos da alienação primeira que se faz por meio da alienação segunda. Afinal, é a própria alienação que, enquanto processo de mediação, viabiliza a *projeção* efetiva do homem, através de um processo de "retorno elíptico" (vale dizer, de um "retorno" que é ao mesmo tempo um não-retorno) a si mesmo. E a socialização é o positivo desse processo na medida em que estrutura o caráter *elíptico* deste "retorno do homem a si mesmo", vale dizer, que o faz **superação** ao invés de "recuperação simples" de uma primitividade historicamente perdida.

Para que se compreenda os desenvolvimentos acima, é preciso se ter claro que, na nossa concepção, é primitividade não apenas o comunismo das sociedades gentílicas, como o individualismo das sociedades políticas. Não é preciso dizer que esta leitura se contrapõe ao senso comum, que (inclusive em suas formas "críticas") garante ao individualismo um caráter de pura positividade, enquanto que a socialização é, ou deixada de lado, ou vista como pura negatividade (vale dizer, como negação do indivíduo associada à "massificação" e à "igualitarização forçada" definida a partir da fábrica e da "indústria cultural e ideológica").

O preço que se paga por este tipo de leitura é a perda de capacidade de se entender o próprio movimento de massas como um movimento portador de sentido, de uma racionalidade que é ela mesma apreensível pela razão teórica. Assim, os avanços e recuos do movimento

social, suas "idas e vindas", deixam de ser o índice de uma rica dialética interior, na qual se desenvolve a "consciência crítica" enquanto consciência coletiva, para aparecerem como índices da impossibilidade mesma (da consciência) desta consciência. O espontaneísmo (mais do que a organização) e a violência (mais do que a solidariedade) passam a ser vistos, então, como as determinações por excelência da atividade de massas²⁷¹.

Diferentemente, pensamos - tal como Lukács - que "a particularidade no capitalismo está em criar espontaneamente uma produção social propriamente dita"²⁷². A produção social é realidade no capitalismo mais que em qualquer outro modo de produção. Mesmo os aliados temporária ou "eternamente" do trabalho mantêm com ele alguma relação. O participante do exército industrial de reserva, o membro do setor informal, o elemento absolutamente dispensável para a indústria - todos eles cumprem um papel, se não na produção de valores de uso, na definição dos valores de troca. E isto não apenas (nem mesmo

271 O que acaba por conduzir ou a uma visão trágica (e de alguma forma nihilista) da própria história, ou (como seu contrário idêntico) a algum tipo de "salvacionismo" que - de "esquerda" ou de "direita", pouco importa - está sempre associado à defesa do exercício da "vontade e liberdade humanas" por parte daqueles indivíduos (mais) conscientes da necessidade de se tomar posição frente a uma realidade que, cultural, não é nem estática, nem "natural" ou "necessária". Do nosso ponto de vista, o que unifica o conjunto dos pensadores que se colocam nessa encruzilhada entre o "catolicismo e o salvacionismo" (onde pontificam todos os "socialistas utópicos", ao lado de figuras tão díspares como Nietzsche, Weber, Foucault ou Habermas) é a incapacidade de responder adequadamente à crítica materialista vulgar (e positivista) da razão. Na esteira dessa do pensamento kantiano, estes autores recuperam a razão a partir do resgate da teoria e da cultura como *constituição*, como manifestação da "liberdade humana". Entretanto, ao circunscreverem a razão (assim resgatada) ao sujeito cognoscente individual, acabam por "naturalizá-la", a partir da afirmação de uma sua *imaneência* (que faz desta um "papel primitivo", simultaneamente estática e rudimentar) e que extrai da mesma seu caráter efetivamente constituintor, seu caráter socialmente (auto)constituintor.

272 Lukács, G. Op. cit., p. 164. Mais do que particularidade, esta é a maior *positividade* deste modo de produção. Até porque, tal como este mesmo autor coloca na sequência imediata da frase citada acima, "o socialismo transforma esse fato espontâneo em regulamentação consciente".

particularmente) pelo movimento de realização destes valores, mas por determinações muito mais substantivas, ligadas à sua própria produção. Afinal, o fato de o capitalismo ora incorporar (transformando em assalariados setores antes dispensados da produção capitalista), ora dispensar contingentes inteiros de trabalhadores, diz respeito aos interesses do capital (necessariamente mediados pela concorrência) de acumulação crescente. Mas essa dinâmica interna do capital implica o envolvimento de toda a sociedade.

Da ciência à política, todas as esferas da vida social se ligam aos interesses do capital, ora favorecendo-os simplesmente, ora administrando os efeitos socialmente perversos e instabilizadores criados a partir do próprio cumprimento dos desideratos capitalistas. A sociedade inteira - capitalistas, operários, cientistas, desempregados, artistas e miseráveis - tornam-se sócios responsáveis da sobrevivência do capital. Poucos têm, entretanto, orgulho disso; e o motivo básico está em que o grosso da apropriação do esforço coletivo é limitado a uns poucos. Mas a sociedade - juridicamente falando - estabelecida torna os sócios todos cada vez mais cientes do seu papel²⁷³. E isto na medida mesmo em que este "papel" não se define em espaços impermeáveis à consciência (como nos idos tempos em que se acreditava que os direitos de propriedade eram atribuídos a Deus ou à "tradição"). Ao contrário, o papel de cada um é cada vez mais objetivado, "lavrado em ato", estabelecido em um preço. E tudo isto levado ao extremo, na medida em que, até mais do que o sempre problemático "direito à herança", o que o que o capitalismo tem de "justificar" crescentemente é o "direito" de

273 E tal fato não deixa de ser percebido mesmo por aqueles intérpretes mais críticos da possibilidade do desenvolvimento da consciência crítica no capitalismo. Só que, nestes autores, o capital aparece como capaz de subsumir a própria crítica (sem sequer se transformar neste movimento), a partir da internalização da contestação, da criação de "regiões" próprias à marginalidade, do assalariamento e incorporação ao mundo da mercadoria da crítica intelectualmente refinada, etc.

alguns a engurgitarem seus valores e ganhos em uma esfera puramente financeira e especulativa. E a visibilidade deste processo é tanto maior quanto maior é a participação de muitos no interior do mesmo, seja pela cisão crescente entre propriedade e gestão, seja pela necessidade de regulação estatal (vale dizer, "política" e, por isto mesmo, pública) dos mecanismos de valorização.

Em suma, a contradição entre sentir-se participante do processo social sem que se possa apropriar do mesmo é, do nosso ponto de vista, cada vez mais explicitada²⁷⁴. De fato, hoje podemos ver como pertinentes a esta contradição as observações (quase poéticas) de Simone Weil em torno da contraditória relação do operário com seu trabalho na fábrica:

"A fábrica poderia encher a alma com o poderoso sentimento de vida coletiva - poderíamos dizer unânime - dada pela participação no trabalho de uma grande fábrica. Todos os ruídos têm um sentido, todos são ritmados, fundem-se numa espécie de grande respiração do trabalho comum no qual é inebriante tomar-se parte. Não mais inebriante quanto mais inalterado é o sentimento da solidão. Só os ruídos metálicos, rolamentos que giram, mordidas no metal; ruídos que não falam de natureza, nem de vida, mas da atividade séria, mantida, ininterrupta do homem sobre as coisas. Fica-se perdido nesse grande rumor, mas, ao mesmo tempo, dominamo-lo porque sobre esta nota grave, permanente e sempre em mudança, o que sobressai candente é o ruído da máquina que cada um maneja. Não é possível sentir-se pequeno dentro de uma multidão, vem o sentimento de indispensabilidade de cada um. As correias de transmissão, onde elas existem, permitem

274 Aliás, é esta contradição mesma - e sua explicitação - que assume o papel de principal motor dinâmico das democracias capitalistas, onde, na impossibilidade da apropriação coletiva ideal, tem-se a representatividade como norma da busca do "interesse geral". Como o próprio "interesse geral" é, contudo, uma representação - com tudo o que há de positivo e negativo nesta -, e uma representação que vai sendo posta em xeque, a tensão que se cria neste espaço acaba por conduzir a uma crescente criticidade objetiva em relação ao próprio Estado burguês clássico (que assentava em sua "neutralidade" e em seu papel de "assegurador da igualdade jurídica" o direito de portar "segredos e interesses de Estado") e às instituições "representativas e democráticas" do mesmo (e seu padrão de representatividade e democracia). O senso comum que vê na mídia o "quarto poder político" da modernidade, ou os estudos teóricos em torno do "crescimento do Estado" a partir do desenvolvimento de seus "aparelhos ideológicos de reprodução" não fazem mais do que explicitar este movimento (ainda que resgatando, via de regra, mais sua negatividade do que positividade).

que se beba com os olhos esta unidade de ritmo que todo o corpo sente através dos barulhos e pela ligeira vibração de todas as coisas. Nas horas sombrias das manhãs e nas tardes de inverno, quando só a luz elétrica brilha, todos os sentidos participam de um universo no qual nada lembra a natureza, no qual nada é gratuito, no qual tudo é choque, choque duro e ao mesmo tempo conquistador do homem sobre a matéria. As lâmpadas, as correias, os ruídos, a dura e fria ferragem, tudo concorre para a transmutação do homem em operário.

Se a vida da fábrica fosse isso, seria belo demais. Mas não é isso. Essas alegrias são as alegrias dos homens livres; os que povoam as fábricas não a sentem, a não ser em momentos curtos e raros, porque não são homens livres. Só as podem sentir quando esquecem que não são livres; mas raramente podem esquecer, porque a mostra da subordinação se torna sensível, através dos sentidos, do corpo, de mil miudezas que preenchem os minutos que formam uma vida.²⁷⁵

O que Simone Weil traz à luz nesta passagem é o caráter vivo, rico, denso e tenso, da dialética entre participação e alijamento do processo social sob a ordem produtiva tipicamente capitalista. Esta dialética, contudo, apenas começa na fábrica, mas vai muito além dela. Além disso, o depoimento de Weil não deixa de ser datado, graças às constantes revoluções no processo produtivo que, internas e externas à fábrica propriamente dita, não apenas expulsam os trabalhadores, mas criam novas operações e ocupações "socialmente validadas". Aliás, o aumento do número de trabalhadores que operam paralelamente à função produtiva clássica (contribuindo para a administração da máquina capitalista) faz parte da objetivação da alienação que, segundo o que defendemos aqui, implica a possibilidade de apropriação do controle dessa máquina.

Tudo se passa, a nosso ver, como se a "morsa da subordinação" crescesse de importância na atualidade. É interessante observar que, após a efetiva instalação do modo de produção "especificamente capitalista" poder-se-ia pensar o contrário: que tornado apêndice da

275 WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 130 e 131.

máquina, o trabalho, então inteiramente subordinado ao capital (enquanto coisa mesmo), demandaria menos controle "externo". Entretanto, o sucesso da resolução adotada implica a crescente liberação de trabalhadores do processo produtivo. E assim, se antes urgia implantar a disciplina do trabalhador no interior da fábrica, hoje é fora dela que a mesma se impõe. Paralelamente, na própria fábrica (em sentido amplo) o trabalho de administrar - e até mesmo o de "vigiar" a produção (cada vez mais frequentemente executada por sistemas automatizados) - acaba por impor o desenvolvimento de novos (e ainda mais complexos) padrões de disciplina, que não podem deixar de envolver algum grau de "identificação" do trabalhador com os interesses e a lógica da firma e do capital. Aqui, mais uma vez, o problema do capital é derivado de sua própria eficiência.

Todo esse quadro apresenta, para muitos, evidências de que se torna cada vez mais distante a possibilidade dos trabalhadores virem a controlar ou (como dizia Lukács) "regular conscientemente" o processo. Objetivamente, entretanto, diríamos que esse controle por parte dos trabalhadores é, hoje, maior (e mais consciente) do que em qualquer época pregressa. E isso na medida em que a complexificação da administração do sistema levou à objetivação dessas tarefas, tornando os resultados das mesmas, mercadorias, produtos do trabalho que têm valor de uso e de troca e são, assim, oferecidas no mercado. Desse modo, a dominação de classe foi efetivamente socializada, tornando-se "uma mercadoria a mais na prateleira".

Isso não implica - é preciso que se diga - uma *regulação consciente do processo*, não de um ponto de vista da encarnação desta num sujeito coletivo **legítimo**. Mas se pode entrever uma *regulação consciente em processo*, no interior mesmo dos sujeitos coletivos "ilegítimos" (como a imprensa e o Estado - o maior e o mais importante destes). Não que a

marca da neutralidade, ou da representatividade do todo, tenha se tornado (como por um "passe de mágica") a essência da administração pública da coisa privada; mas tornou-se, sim, objeto de *produção*, uma mercadoria como dissemos, com valor de uso e valor-de-troca²⁷⁶.

Essa objetivação do poder de classe implica uma dessacralização que, em seu momento negativo, aparece sob as cores da generalização da crise de confiança nas instituições burguesas. Mas do ponto de vista da dialética essa negatividade prenuncia a revolução em curso²⁷⁷.

O resultado necessário da leitura exposta acima é que, para nós, a tomada do poder, o fim da alienação, pode e deve - ainda mais hoje do que "ontem" - ser pensada e projetada. Só que é preciso fazê-lo sobre bases renovadas. Afinal, a "consciência crítica", a "vanguarda", os "partidos revolucionários" (particularmente ao longo desse século, marcado pela cisão do movimento marxista entre o "materialismo vulgar stalinista", de um lado, e o "idealismo teorístico e voluntarista", de outro), de certo modo extirparam de seu discurso e projeto o resgate da

276 A própria evolução das categorias manipuladas pela ciência política atestam este movimento: após generalizar-se o uso de categorias como "aparelhos ideológicos", "jogo lobista", e "indústria cultural" o tema (e o termo) da moda passa a ser, sintomaticamente, o "marketing político".

277 Uma revolução que - tal qual a revolução burguesa no Brasil, na análise de Florestan Fernandes - processa-se numa temporalidade e numa espacialidade (que, sem se resumir a estes, *incorpora* os próprios centros de poder da ordem anterior) que impedem sua perfeita visualização. Aqueles leitores que se prendem mais aos "fatos atomizados" do que ao motor e sentido global do movimento. Uma revolução também no sentido leninista, de que não apenas as camadas inferiores não querem mais o passado, como as camadas superiores, ou os exploradores, não podem mais viver e governar como no passado. Lenin não chegou a evidenciar, entretanto, que a governabilidade no capitalismo vive essa "revolução permanente" (muito mais até que nas experiências comunistas). As distintas transições - do Estado absoluto ao Estado liberal, aos regimes ditatoriais, às sociais-democracias, etc., em cada país, correspondem a formas distintas de resolução das crises de dominação burguesa. Podemos dizer que não apenas a economia capitalista se reproduz através das crises, mas também o Estado capitalista.

positividade posta na objetivação mercantil, deixando-a livre para a apropriação e manipulação ideológica do liberalismo de direita. Este movimento, contudo, não pode deixar de implicar um afastamento (tão mais profundo quanto inconsciente) do próprio marxismo. Afinal, é a objetividade capitalista que Marx tem em mente quando anuncia que:

"... na apropriação por parte dos proletários, uma massa de instrumentos de produção deve ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade a todos ... [porque] o moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão quando for subsumido a todos."²⁷⁸

Na verdade, Marx antecipava (através do desvendamento da lógica da valorização mercantil) o potencial objetivador da alienação do trabalho no capitalismo. "Treinado" na convivência teórico-prática com a contradição, percebe que, muito embora o capital seja agente dessa generalização das trocas, ele significa ainda um limite à sua máxima expansão. Como a manufatura foi um dia obstáculo para a efetivação do modo de produção especificamente capitalista, a moderna indústria torna-se obstáculo para o "intercâmbio universal". Como a manufatura convivia com os interesses dos monopólios reais, a indústria moderna convive ainda com os monopólios que, mesmo trans-nacionais não negam de todo (ainda) a nação. E, do mesmo modo que o rompimento da base técnica manufatureira (extremamente dependente do conhecimento operário) foi necessário para a implantação da produção por meio de máquinas (cabendo assim uma nova divisão do trabalho), emerge atualmente um novo rompimento desta base, cujas consequências sobre as relações sociais de produção (já anunciadas) se mostram tão ou mais disruptivas. E esse processo todo não se resume a um processo de objetivação de coisas, mas de indivíduos (ainda que através das coisas), se se entende por indivíduo aqui a materialização no corpo do homem de seu significado social como "auto-atividade".

278 MARX, K e ENGELS, F. *Ideologia alemã*. Op. cit., p. 106.

"Essas diferentes condições [da produção social], que surgem primeiro como condições da auto-atividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma série concatenada de formas de intercâmbio, transformada num entrave, é substituída por outra nova que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, por isso mesmo, ao modo avançado da auto-atividade dos indivíduos - uma forma que, à *son tour*, torna-se um entrave e é então substituída por outra forma. Desde que, em cada fase, essas condições correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e herdadas por cada nova geração, e também, portanto é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos." 279

No capitalismo a subordinação do trabalho à lógica da valorização equivale à restrição da atividade humana ao trabalho como atividade de mediação entre o homem e a coisa, e não entre o homem e o homem (e, através deste, consigo mesmo). O trabalho como "auto-atividade" implicaria num controle da atividade desde dentro - da consciência dos trabalhadores -, e não num controle externo - do patrão, da legislação, da própria máquina, etc.

Quando o controle da técnica cede lugar ao *controle do controle* da técnica, tem-se a atividade de mediação transformada em auto-atividade. Mas isso ocorre com o desenvolvimento da mediação com as coisas - na produção das mercadorias, na produção do intercâmbio generalizado, e na produção dos controles sociais de modo objetivo. Justo por isso, Marx faz coincidir a auto-atividade com o intercâmbio universal. E a esse estágio desenvolvido (histórica e geograficamente) da produção econômica, Marx chama de comunismo.

"O comunismo distingue-se de todos os movimentos anteriores pelo fato de que subverte os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio anteriores, e de que aborda pela primeira vez conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que nos precederam, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos unidos. Sua instituição é, portanto, essencialmente econômica, a produção

material das condições dessa união; faz das condições existentes condições da união. O existente, que o comunismo está criando, é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é do que um produto do intercâmbio anterior dos próprios indivíduos." ²⁸⁰

Acreditamos, em consonância com Marx, que esse "comunismo" é cada vez mais presente no capitalismo moderno, onde cada indivíduo exerce um papel na sustentação do movimento da máquina produtiva. Os indivíduos são parte da massa trabalhadora, do mercado de massas, das massas marginalizadas, etc. Logo, a consciência de sua participação não é individual. De fato, o próprio indivíduo vai sendo redefinido em conformidade com a forma de intercâmbio adotada ao longo da história, na medida em que "a diferença entre o indivíduo enquanto pessoa e o indivíduo naquilo que tem de acidental não é uma diferença conceitual, mas um fato histórico" ²⁸¹. E, ainda:

"O que à época posterior aparece como acidental em oposição à anterior - e isso aplica-se também aos elementos que da anterior a ela passaram - é uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. A relação entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atuação ou atividade dos indivíduos. ... As condições sob as quais os indivíduos mantêm intercâmbio entre si, enquanto a contradição não aparece, são condições inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles; condições nas quais estes determinados indivíduos, existentes sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua auto-atividade, produzidas por esta auto-atividade. A condição determinada sob a qual produzem corresponde, pois, enquanto a contradição não aparece, à sua existência unilateral, unilateralidade esta que se mostra apenas com o surgimento da contradição e que existe, portanto, para os que vêm depois. Assim, esta condição aparece como um entrave acidental, e a consciência de que é um entrave é também infiltrada na época anterior." ²⁸²

280 Idem, p. 110. Este parágrafo abre a terceira parte do "Feuerbach" do referido texto de Marx e Engels, parte esta que, sintomaticamente, se intitula "Comunismo: a produção da própria forma de intercâmbio".

281 Idem, ibidem.

282 Idem, pp. 111 e 112.

E desse modo que Marx atrela o desenvolvimento do indivíduo - ou melhor, o desenvolvimento da individualização -, ao avanço das forças produtivas. O maior intercâmbio, a ampliação da divisão do trabalho, o desenvolvimento da propriedade privada, fortalecem o indivíduo, *et pour cause*, a associação livre de indivíduos. A própria burguesia estabelece seu poder cada vez mais numa dialética relação entre competição e cooperação. A concorrência entre os capitais é administrada (dentro e fora do Estado) por uma cooperação de classe que se encaixa muito bem no que Marx chamou de "plano geral de indivíduos livremente associados"²⁸³

A tendência do capitalismo em promover uma associação dos indivíduos é enfatizado em diferentes momentos da obra de Marx. Há, contudo, uma história desta tendência, que alcança sua forma mais desenvolvida na associação dos trabalhadores.

"De toda a exposição anterior resulta que a relação coletiva em que entraram os indivíduos de uma classe, relação condicionada por seus interesses comuns frente a um terceiro, foi sempre uma coletividade à que pertenciam estes indivíduos apenas como indivíduos médios, apenas enquanto viviam dentro das condições de existência de sua classe - ou seja, uma relação na qual participavam não como indivíduos, mas como membros de uma classe. Por outro lado, com a coletividade dos proletários revolucionários, que tomam sob seu controle suas condições de existência e as de todos os membros da sociedade, acontece exatamente o contrário: nela os indivíduos participam como indivíduos. E exatamente esta união de indivíduos (pressupondo naturalmente as atuais forças produtivas desenvolvidas) que coloca sob seus controle as condições de livre desenvolvimento e de movimento de indivíduos - condições que até agora encontravam-se à mercê do acaso e tinham assumido uma existência autônoma frente aos diferentes indivíduos precisamente por sua separação transformada num vínculo autônomo a eles."²⁸⁴

283 Evidentemente, trata-se de um "livremente" associado à lógica (exterior aos próprios indivíduos) do capital. Mas como já nos ensinava Hegel, a liberdade efetiva é o reconhecimento da necessidade. O fato dos capitalistas não atingirem novos padrões de organização a partir do "livre-arbítrio", mas pelas "razões do capital", só confirma a nossa tese de que as **razões** são sempre materiais e (de certo modo) exteriores - o capital, agora; o próprio homem, a seguir (quando também este estiver suficientemente exteriorizado e materializado).

284 Idem, pp. 117 e 118.

Não será preciso dizer que a especificidade da organização operária se assenta no fato de o proletariado, no limite, não ter interesses de classe, na medida em que não pode pretender a subordinação e a imposição de uma forma restrita de divisão de trabalho aos seus antagonistas. Pretende, ao contrário, a abolição dessa imposição (que, de modo inconsciente e contraditório, já tem lugar no capitalismo). Ou, como diz Marx, a

"... subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada até que se forme uma classe que já não tenha qualquer interesse particular de classe a impor à classe dominante." ²⁸⁵

Na realidade, o desenvolvimento do proletariado está associado ao desenvolvimento de uma tensão, interna ao capitalismo, de individualização e desindividualização. A desindividualização que tem lugar desde já é, a nosso ver, a que atinge o "indivíduo médio", àqueles que vivem "dentro das condições de existência de sua classe", vale dizer: aos filhos da burguesia. Para os trabalhadores, a individualidade não está condicionada à sua existência dentro da classe, mas fora dela. Só quando consegue abstrair de suas condições de existência subordinada à existência de outros (dos capitalistas, mais precisamente), é que o "indivíduo trabalhador" pode perceber, não só a própria individualidade, mas o complexo coletivo do qual ela emerge historicamente. Como já disse Simone Weil, é só quando esquecem que não são livres que os trabalhadores percebem a individualidade e a sociabilidade como interagentes; só assim não se sente solidão em meio à multidão, mas, ao contrário, sente-se a "indispensabilidade de cada um". Nesse sentido, é a ampliação da divisão do trabalho que - ao colocar todos em relação com cada um e, simultaneamente, reduzir imensamente a atividade de cada um (alguns até em função de seu desligamento da atividade propriamente

produtiva) - possibilita o "deslocamento" do indivíduo de sua própria subordinação²⁸⁶. Em suma: sem que se negue - evidentemente - a persistência, sob o capitalismo, da subordinação de classe, da subordinação das massas aos desideratos de uns poucos, é preciso saber-se resgatar a rica dialética que tem lugar sob este sistema social entre individualidade pessoal e de classe e que se manifesta nos mais diversos planos.

Assim é que no capitalismo - diferentemente dos modos de produção anteriores onde essa divisão é dissimulada²⁸⁷ - os membros da classe dominante perdem sua condição de classe quando perdem a propriedade, e os trabalhadores só a ganham ao perderem a propriedade dos meios de produção. Simultaneamente, o fato da relação social entre pessoas ser mediada diretamente pelas coisas, cinge a própria relação social produtora da classe, da relação social produtora do indivíduo. Esta cisão, entretanto, não é - nem poderia ser - absoluta, desdobrando-se em uma rica dialética cujo primeiro movimento é a emergência do "indivíduo-social" como "cidadão", apenas para se desenvolver na sempre crescente complexificação das relações entre regulação social consciente e interação inconsciente. Assim, as esferas "política" e "econômica", unidas "naturalmente" na história até aqui, separam-se sob o capitalismo apenas para se verem reunidas de novo pela atuação necessária dos "indivíduos de classe" (e mesmo pelos "indivíduos pessoais", na medida

286 Não é assim, contudo, que a consciência crítica burguesa tende a ler este processo. A "intelectualidade" lê a sua própria desindividualização como um avanço puramente negativo da alienação; e projeta essa sua realidade para o mundo operário, sem perceber que, *da perspectiva deste mundo*, o processo é bem outro.

287 É isto na medida em que a situação "de classe" é inseparável da pessoa do indivíduo. Como diz Marx: "No estamento (e mais ainda na tribo) isto ainda é dissimulado: por exemplo, um nobre continua sendo sempre um nobre e um vilão sempre um vilão, independentemente das suas demais relações, por ser aquela uma qualidade inseparável de sua individualidade"

em que" nas brechas abertas pela igualdade formal, o jogo conflitivo da

interação de classes o permite".

Ora, o debate marxista entre o papel das chamadas "forças
objetivas" (ligadas aos processos econômicos) e "subjetivas" (ligadas
aos processos políticos da ação de classe do proletariado) nos seus
diversos momentos apontou para os perigos do exclusivismo de umas ou
outras. Mas - e particularmente - apontou para os perigos ainda maiores
da **cisgo** entre eles, a partir de "construtos tedriscos" (pretensamente
mais refinados) definidores de "esferas de sociabilidade autônomas"²⁸⁸.
Assim, se esta longe de nossa intenção reduzir, agora, o "político" ao
"econômico" (ou vice-versa), queremos apontar tão somente a necessidade
de se perceber que a "fórmula mercantilizante" do capital acaba por
produzir como mercadoria a própria consciência de classe²⁸⁹. E se, como
compradores, temos acesso a esta como indivíduos isolados, como
produtores nos colocamos frente à mesma (e crescentemente de forma
consciente) como indivíduos coletivos.

Onde ocorre a produção, hoje dificilmente se poderia
dependurar a placa "*no admittence except on business*"; e isto porque os
algum nível, "relativa" das duas esferas para se afirmar a prevalência
(circunstancial ou não) "numa determinada perspectiva" ou não) de uma
sobre a outra.

288 Na verdade, este "desvio interpretativo" é o (perfeito) contrário

processo de compra e venda de uma consciência disponível em "embalagem
reduzida e a baixo preço". Entretanto, mesmo sendo o capital o
controlador da "venda de consciência social" (e, em última instância, de
sua produção), este processo não pode deixar de acarretar prejuízos à
dominação burguesa. E isso na medida em que esta não é a forma ideal,
mas apenas a forma "melhor" (no sentido de "menos pior") de garantir
esta mesma dominação. Ou, como diz Oskar Negt: "O que ocorre é que há um
aumento da amplitude da indústria da consciência nos países
capitalistas desenvolvidos". "[Forum], uma cultura - inclusive uma
indústria cultural - não nasce se não é necessária." NEGt, O. "O
marxismo e a teoria da revolução no último Engels". In: HOBBAUM, E.
(org.). *Metódica do marxismo* (Vol. II). Op. cit., p. 193.

espaços de produção ampliaram-se *extraordinariamente*. Não é por estarem como corpos presentes nesse processo que os indivíduos "controlam o controle" do mesmo. Mas não se pode dizer, a menos que se assuma um pré-julgamento idealista, que o capital (e o Estado, com seus aparelhos conexos) detenha esse controle de forma absoluta. Primeiro, porque ele está extremamente dividido; segundo, porque é altamente mediatizado por transações mercantis, ou seja, o intercâmbio é o meio pelo qual ele chega aos seus consumidores.

Por tudo isso, por se tratar de um processo no qual se produzem coisas através do trabalho - ainda que tanto as primeiras como o último vejam-se profundamente alterados em seu significado clássico -, acreditamos ser mais que necessário retornar a uma "Economia Política da Força de Trabalho"²⁹⁰. É isto porque o trabalho está no centro da produção de toda a vida humana. Ou, como diz Negt :

"Ao falar de toda vida, entendo a vasta gama das atividades humanas, desde a produção que serve à autoconservação material, a disciplina do corpo, até a socialização e as formas de expressão da fantasia. Esse tecido é dilacerado em diversos pontos, suas partes não se desenvolvem de maneira homogênea, contudo apresenta aspectos de identidade. O centro da organização desse complexo vital é a força de trabalho."²⁹¹

Essa forma, ou proposta de teorização, vai contra (ainda que apropriando-se de) o idealismo subjetivista das pesquisas que rechaçamos na primeira seção deste capítulo. Não se opõem a estas apenas como o "otimismo" se opõe ao "pessimismo"; mas como programas de pesquisas que, como dizia Marx n' *O Capital*, dêem conta de deduzir, das relações reais,

²⁹⁰ Diga-se de passagem, não apenas como uma "teoria cultural da subjetividade" - como propõe Oskar Negt em seu artigo supracitado -, uma vez que, se resumida a esta, se reabre o espaço para uma cisão entre o trabalho produtor da objetividade, e o trabalho produtor da subjetividade. O trabalho é produtor, sempre, de ambas - esse é o núcleo da concepção materialista da história.

²⁹¹ NEGt, O. op. cit., p.194

as formas nelas imbricadas. Um programa atento, pois, à mudança das formas, à transição. Alerta, no mesmo sentido, Negt:

"Um problema central de qualquer teoria materialista da cultura é a formulação de uma teoria da subjetividade que vá além do horizonte conceitual das formas de decadência do indivíduo burguês e, no entanto, não se limite a contrapor-lhe o aspecto positivo e particularizado (embora abstrato) de um novo tipo de pessoa, caracterizado, talvez, por um sentido mais forte da coletividade. A descrição das formas de decadência, a recordação melancólica do que houve e agora é ruína, sempre exerceu sobre o sentido histórico um fascínio maior que o de um programa empenhado em tornar conscientes tendências que estão germinando, são descontinuas e necessitam da intervenção prática-política para poderem se tornar objeto da consciência."²⁹²

O programa que Oskar Negt propõe no texto em questão vai na mesma direção dos nossos interesses e deriva-se da clareza com que o autor vê a importância do trabalho como fundamento da produção da vida social. Dirige Negt seus esforços teóricos para uma "teoria da subjetividade revolucionária", da qual não é nosso objetivo tratar, mas que, acreditamos, está no âmbito do que chamamos aqui de socialização via apropriação crescente da objetividade posta pelo trabalho (mesmo subordinado ao capital).

Esse veio da pesquisa é, de certo modo, recente entre os marxistas. O que não deve surpreender se se leva em conta que se entende mal, inclusive, o que seria a "boa ortodoxia"; vale dizer: adotar o método materialista histórico para superar os resultados atingidos pelo próprio Marx. Pelo contrário, o que frequentemente tem lugar é uma "má ortodoxia", que a partir de um infindável exercício de exegese dos textos de Marx, busca demonstrar como este autor foi capaz de enfrentar e contendo as mais diversas questões em torno do desenvolvimento da sociabilidade e da consciência no âmbito do capitalismo. Em regra, contudo, ao fim e ao cabo deste exercício perverso, aqueles que enveredam por este caminho acabam nos oferecendo um espetáculo das mais

²⁹² Idem, ibidem.

diversas cisões, onde a investigação sobre o desenvolvimento da luta e da consciência de classe, por exemplo,

"... se separa inteiramente da crítica da economia política, retorna ao jovem Marx, ao Marx humanista, contraposto ao económico; ou então acaba por propor teorias da socialização de orientação psicanalítica. Esse tipo de crítica parte do pressuposto de que a obra de Marx e Engels não tem programas que não tenham sido realizados: todos já teriam sido concretizados, certos ou errados. É uma espécie de ortodoxia negativa."²⁹³

Não é preciso dizer que nada poderia ser mais avesso a nossa própria proposta interpretativa, que centra seu esforço de integração (e reestruturação) do objeto marxista de investigação no resgate do trabalho - e do desenvolvimento histórico de suas formas - como razão estruturante. Se fomos bem sucedidos no sentido de contribuir para este debate ainda aberto, outros é que poderão dizê-lo.

293 Idem, p. 195.

APENDICE

TRABALHO, VALOR E PREÇO

Antes de mais nada, é preciso esclarecer que a discussão do chamado "problema da transformação" num apêndice desta dissertação não é gratuita. Com isto buscamos, simultaneamente, marcar, por um lado, o caráter "desviante" (mais até do que secundário) desta discussão no interior do eixo investigativo a que nos propomos; enquanto, por outro lado, ao deslocarmos do texto principal as considerações que se seguem, marcamos a importância que, do nosso ponto de vista, esta discussão carrega em si - a ponto de não poder ser ignorada mesmo quando sua pertinência é meramente *tangencial* a um determinado objeto que se encontra no interior da investigação marxiana. Isto é tão mais verdadeiro, na medida em que pretendemos que nossa própria leitura em torno da fundação ontológica do conceito de trabalho em Marx carrega consigo derivações que, mesmo marginalmente, não deixam de contribuir para a colocação do chamado "problema da transformação" em termos distintos daqueles postos por um conjunto expressivo de intérpretes de Marx que, fortemente influenciados pela publicação da obra maior de Piero Sraffa no início da década de 60, o situam no interior da problemática (neo)ricardiana.

Não será preciso dizer que, dentro deste quadro - em que nos defrontamos com uma questão tão importante e complexa quanto apenas imediatamente pertinente à nossa investigação -, não caberá aqui qualquer recuperação da história e dos termos do debate em torno da "transformação" (que, diga-se de passagem, são sobejamente conhecidos). Antes pelo contrário, quer-nos parecer que a máxima eficácia de nossa

(necessariamente pequena) contribuição só pode ser extraída a partir da exposição, sem quaisquer preâmbulos, da essência de nossa própria leitura da questão, desdobrando-a posteriormente dentro dos estreitos limites e possibilidades de um apêndice. É o que passamos a fazer.

Poderíamos resumir nosso próprio ponto de vista em torno do "problema da transformação" em três assertivas básicas: 1) o movimento de transformação dos valores em preços de produção intentado por Marx no nono capítulo do Livro III de *O Capital* é essencialmente equivocado, e isto não porque este autor não alcance transformar simultaneamente os valores do capital constante e do produto final (o que torna falaciosa sua demonstração da "dupla igualdade" dos somatórios de mais-valia e lucro, e valores e preços), mas porque é *logicamente inconsistente qualquer tentativa de transformação* (algébrica ou não) *de valores em preços*; 2) os desenvolvimentos teórico-modelísticos mais recentes em torno dos determinantes sistêmicos dos preços relativos - derivados das contribuições de Bortkiewicz e (fundamentalmente) Sraffa -, se ainda não foram capazes de instrumentalizar uma **teoria** efetivamente consistente e acabada dos preços²⁹⁴, geraram todo um conjunto de contribuições cujo reflexo relevante sobre a questão marxista da "transformação" é a de **superar** esta questão (na exata medida em que tanto "a resolvem" como, em certa dimensão, "a negam"); 3) o movimento de superação do problema da transformação é absolutamente salutar ao projeto teórico marxista da *crítica da economia política*, na medida em que determina a supressão de "elos ricardianos" no interior da construção teórica mais geral de Marx que cumpriam o papel de asfixiar esta mesma construção, inibindo seu desenvolvimento no sentido da articulação de uma teoria própria dos

²⁹⁴ Voltaremos a este ponto mais adiante, mas desde logo é importante se ter claro que, do nosso ponto de vista, o neo-ricardianismo não é capaz de estruturar uma teoria dos preços sequer ao nível mais abstrato dos preços sistêmicos de reprodução definidos ao nível de um modelo ideal atemporal.

preços e da concorrência pautada em fundamentos explicitamente materialistas e históricos²⁹⁵.

Para que se possa avançar em qualquer tentativa de "prova" das assertivas acima, é preciso que se tenha uma efetiva clareza - que parece ter sido perdida por um número expressivo de participantes no debate - que Marx, enquanto arguto intérprete e crítico da Economia Política Clássica inglesa (e de Ricardo em particular), não apenas tinha absoluto domínio dos problemas intrínsecos a qualquer tentativa de fundar uma teoria dos preços a partir dos valores (enquanto "quantum de trabalho abstrato"), como não subestimava de forma alguma este "problema", pensando-o como "um mero problema lógico", pretensamente solucionável a partir de qualquer novo *approach* algébrico-modelístico.

Já na primeira seção do Livro I d' *O Capital* (vale dizer, ainda ao nível da E.M.S., onde a questão da "transformação" sequer se colocaria), Marx anuncia, em mais de uma passagem, o caráter absolutamente estrutural das discrepâncias entre trabalho/valor/preço. No capítulo terceiro, por exemplo, este autor afirma de forma clara:

"A forma preço ... não só admite a possibilidade de incongruência quantitativa entre grandeza de valor e preço, isto é, entre grandeza e sua própria expressão monetária, mas pode

295 Não será preciso dizer àqueles que dominam a bibliografia sobre o tema que este nosso ponto de vista corresponde, em seus traços essenciais, à perspectiva defendida por Mário Luiz Possas em seu artigo "Valor, Preço e Concorrência" (ao qual desde já remetemos aqueles que demandarem um resumo das principais posições teóricas que se fizeram presentes no debate da "transformação", bem como uma demonstração algébrica rigorosa da interpretação que aqui defendemos). Desde logo, tal coincidência de pontos de vista não deve surpreender, na medida mesma em que nossa própria dissertação pode ser lida como uma tentativa de desenvolver e demonstrar com rigor a assertiva de Possas (tão somente apresentada no artigo referido) de que "o trabalho é uma categoria que tem dimensão ontológica em Marx" (POSSAS, M.L. "Valor, preço e concorrência". *Revista de Economia Política*, vol. 2, nº 4, São Paulo: Brasiliense, out-dez de 1982, p. 77). Ao "trabalharmos a dimensão ontológica do trabalho", contudo, nos desviamos do âmbito próprio de investigação deste autor, o que, de resto, explica as diferenças de enfoque que eventualmente emergem na exposição que se segue *vis-à-vis* o referido texto de Possas.

encerrar uma contradição qualitativa, de modo que o preço deixa de todo de ser expressão de valor, embora dinheiro seja apenas a forma valor das mercadorias."296

Este duplo afastamento - quantitativo e qualitativo - entre valor e preço reemergirá em mais de um momento do Livro I, sem, contudo, ser objeto de uma reflexão mais acabada em momento algum. Com este procedimento Marx apenas dá mostras de que, em sua interpretação, o tratamento sistemático da questão só poderia emergir na medida em que se colocasse plenamente como objeto as leis gerais de movimento e reprodução da economia mercantil sob regime de assalariamento. Afinal, é neste momento que pode ficar claro que

"Somente então, quando o trabalho assalariado se torna a sua base, a produção de mercadorias impõe-se a toda sociedade; mas também somente então ela desenvolve todas as suas potencialidades ocultas. Dizer que a interferência do trabalho assalariado falseia a produção de mercadorias significa dizer que a produção de mercadorias, para permanecer autêntica, não deve se desenvolver"297

Ora, se referirmos esta observação de Marx ao conjunto das suas observações em torno da relação valor-preço sob o capitalismo, revela-se, do nosso ponto de vista, a leitura necessária deste autor em torno da questão: esta é uma relação que comporta uma tensão/contradição absolutamente estrutural, que não pode fazer senão se desenvolver, e cujo desenvolvimento reflete de forma privilegiada o desenvolvimento do conjunto das contradições deste mesmo sistema.

Que esta leitura seja, mais do que pertinente, *desdobramento necessário* da construção marxiana o atesta sua total aderência tanto ao

296 MARX, K. *O Capital*. Livro I, Tomo 1. Op. cit., p. 92.

297 Esta passagem - que já foi objeto de reprodução neste trabalho quando criticávamos a leitura de Banfi em torno da relação trabalho-valor - se encontra em MARX, K. *O Capital*. Livro I, Tomo 2. Op. cit. p. 169.

método quanto aos desdobramentos teóricos centrais de Marx. Afinal, o projeto científico do materialismo histórico-dialético pressupõe uma hierarquização e um desdobrar do conjunto das categorias que, para além de não se prenderem a determinações ideais (postas pela lógica não contraditória do entendimento), busca aprender logicamente um movimento histórico-concreto cujo "segredo" de desenvolvimento se encontra justamente *naquelas contradições básicas que as categorias fundamentais (e suas relações recíprocas) devem sintetizar e revelar*. E será justamente na observância do desdobrar destas contradições que Marx estruturará toda a sua leitura em torno do desenvolvimento da sociedade capitalista como um desenvolvimento contraditório assentado na busca não só de universalização como de *autonomização crescente frente às suas bases materiais iminentes* dos processos correlatos de mercantilização e valorização/acumulação de capital.

A centralidade que ocupa na obra de Marx a reflexão em torno do processo de autonomização da valorização capitalista *vis-à-vis* o próprio trabalho é, via de regra, amplamente reconhecida, na medida mesmo em que estrutura suas importantes contribuições em torno da mais-valia relativa, do desenvolvimento e reprodução do exército industrial de reserva, da tendência à queda da taxa de lucro e do desenvolvimento da valorização fictícia. Contudo, via de regra, esta discussão é cindida da própria discussão em torno da relação - a princípio e aparentemente tão pertinente - entre valor e preço. O fato mais curioso no interior deste movimento de "cisão" é que Marx (nem sempre com a ênfase e clareza que seriam necessárias, é verdade) tenha referido reciprocamente ambas as questões em mais de um momento. Um bom exemplo disto são as clássicas passagens dos *Grundrisse* em que este autor afirma:

"O suposto [da produção capitalista] é, e segue sendo, a magnitude de tempo de trabalho imediato, o quanto de trabalho

empregado como o fator decisivo da produção de riqueza. Não obstante, *na medida em que a grande indústria se desenvolve*, a criação de riqueza efetiva se volta menos dependente do tempo de trabalho e do quanto de trabalho empregados, do que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que, por sua vez ..., *não guarda relação alguma com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção*, senão que depende mais especificamente do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação desta ciência à produção. *Na medida em que o trabalho em sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser sua medida, e portanto o valor de troca deixa de ser a medida do valor de uso.*"²⁹⁸

Como explicar que o eixo teórico claramente sinalizado em passagens como esta não tenha sido perseguido em momento algum pelos intérpretes mais conceituados de Marx? Quer nos parecer que a resposta - e a responsabilidade desta cisão - envolva dois movimentos distintos (ainda que interdependentes), dentro dos quais há que se distinguir a "contribuição" de Marx para este "quiproquó", da de seus intérpretes, tantas vezes (consciente ou inconscientemente) subordinados a um padrão lógico mais ricardiano (ou "estruturalista") do que propriamente marxista (ou "histórico-dialético") de por a questão.

Marx planta a confusão - e, neste sentido, é o grande responsável pela mesma - ao intentar, no nono capítulo do Livro III, realizar uma transformação puramente algébrica dos valores em preços de produção. Os equívocos deste movimento não se restringem à inconsistência algébrica da própria transformação (universalmente reconhecida²⁹⁹), ou a uma inconsistência metodológica mais geral (por se estruturar em termos absolutamente a-históricos), mas avança ao nível de uma inconsistência teórica no interior mesmo do (no mínimo discutível) arcabouço metodológico adotado, uma vez que não se intenta dar nenhuma explicação dos mecanismos efetivos que, ao nível da consciência dos

²⁹⁸ MARX, K. *Grundrisse*. Op. cit., pp. 227 e 228 (os grifos são meus).

²⁹⁹ Até porque o foi pelo próprio autor.

agentes envolvidos, levariam o sistema a deslocar seu padrão de reprodução dos valores para os preços³⁰⁰. Como se poderia explicar este "planetário de erros" em Marx?

Quer nos parecer que a resposta não seja tão complexa quanto poderia parecer. Em termos sintéticos ela se assenta sobre o reconhecimento de que Marx não consegue estruturar uma teoria dos preços, a despeito do fato de precisar de uma. Mais do que isto: Marx precisa de uma teoria dos preços (ou, pelo menos, de um modelo logicamente consistente de preços sistêmicos) que expresse no seu interior o vínculo orgânico entre o sistema de preços propriamente dito e o sistema de valores sobre o qual ele mesmo assentou todos os seus desenvolvimentos em torno das leis tendenciais do sistema capitalista. Expliquemo-nos.

Que Marx - como qualquer economista político - necessite de uma teoria de preços para estruturar sua leitura em torno da dinâmica mais concreta da economia capitalista (enquanto definida pela tomada de decisões de agentes capitalistas em movimento no interior de um mercado

300 Ou, dito de outra forma, tudo se passa como se "a redistribuição da mais-valia no interior de um sistema onde diferentes indústrias portam composições orgânicas do capital distintas", que é necessária à "perequação das taxas de lucro" exigida pelos capitalistas, se processasse independentemente de quaisquer movimentos concretos dos agentes capitalistas ao nível das decisões de produção, investimento e ocupação de mercados. A expressão mais clara da ausência desta reflexão em Marx (que, na verdade, nada mais é do que a ausência de qualquer referência aos instrumentos efetivos da concorrência na explicação de um movimento que, a princípio, se impõe a partir desta mesma concorrência!) é o fato de que se pressupõe que, ao final da "transformação" o sistema técnico de produção seja o mesmo que foi definido em termos de valores. O absurdo desta pressuposição não pode ser "resolvido", contudo, pela introdução em "modelos mais sofisticados" das reflexões ausentes em Marx. É isto porque tal movimento apenas eludiria o problema efetivamente central: o de que não há sistema capitalista-industrial que defina seu padrão técnico de reprodução em termos de "valores", transformando-se, posteriormente, a partir das sinalizações dadas pelos preços. O sistema, desde o início, já se estrutura com referência a preços, e estes, enquanto preços capitalistas, não correspondem - estruturalmente - aos valores.

onde os preços são a medida do poder de comando e apropriação recíproca dos bens materiais), não pode restar a menor dúvida³⁰¹. A questão, contudo, é que esta teoria de preços não pode ser uma teoria qualquer, mas deve se articular de tal forma com a teoria do valor - e, em particular, com a teoria da magnitude do valor - que o conjunto dos desenvolvimentos de Marx em torno da dinâmica geral do modo de produção capitalista que se desdobram (direta ou indiretamente) da evolução recíproca entre valores das distintas mercadorias (incluindo-se aí a mercadoria força de trabalho), mostrem-se válidos quando se reconhece que as relações de intercâmbio efetiva não correspondem às quantidades de trabalho abstrato necessárias à sua reprodução. Não será preciso dizer que uma tal demonstração não pode se encerrar no resgate da relação entre "trabalho, custo e preço"³⁰², mas deve comportar a explicitação e demonstração dos vínculos estreitos entre a evolução da mais-valia e do lucro sistêmicos (este último entendido como a categoria síntese de apropriação capitalista ao nível do sistema de preços).

Como se isto não bastasse, em sua busca de estruturação de (na verdade um modelo mais do que) uma teoria dos preços, Marx se depara com

301 Ainda que, como não deixa de lembrar Possas, o marxismo seja um campo tão fértil que, por vezes, as mais estapafúrdias idéias queiram se instalar e vicejar, ao abrigo das "escrituras" e através de representantes que, por se quererem "mais 'marxistas' do que o próprio Marx, ... renunciam à possibilidade do debate racional" (POSSAS, M.L., Op. cit., p. 75). Para este tipo de "intérpretes" é dogma de fé que, ou bem Marx tem uma teoria de preços e esta é a melhor que se pode constituir, ou bem Marx não a tem porque uma tal teoria é absolutamente desnecessária, e qualquer tentativa de constitui-la fere as regras do "bom método" e da "boa ciência". Com teóricos de tal calibre - na melhor das hipóteses prisioneiros de um idealismo essencialista e metafísico (o que os torna incapazes de alcançar a rica e complexa dialética das relações recíprocas entre aparência, essência e concreto) - o melhor a fazer é abrir mão de qualquer discussão.

302 Relação esta que é tão evidente ao nível intuitivo e "microeconômico", quanto insuficiente para definir uma trajetória de evolução de preços relativos e participação relativa de agentes econômicos num quadro dado qualquer de disponibilidade e utilização de recursos produtivos.

duas tradições³⁰³ teóricas básicas, ambas de alguma forma referidas às obras de Smith e Ricardo. Uma primeira³⁰⁴, que irá resgatar a leitura de Smith dos preços como somatório das categorias de rendimento para, compondo-a com a descoberta de Ricardo de que trabalhos realizados em distintos períodos de tempo afetam os preços relativos de forma distinta (sendo mais "valorizados" aqueles pertinentes a um período mais remoto), desenvolver a teoria da "espera" enquanto custo primitivo e componente teórica dos preços em igualdade de condições com o trabalho. Ao lado deste "projeto de teoria", a escola clássica inglesa apresentava uma outra vertente, assentada na identificação do trabalho como *único custo social real*, e do lucro como categoria *derivada*, cuja emergência e magnitude é dependente da emergência de um excedente (não-custo) e da constituição do capital como um estoque de mercadorias avaliado por seus preços referidos a seus custos (que, "em termos reais", reduzir-se-iam a trabalho).

Ora, das duas tradições, a segunda não poderia deixar de aparecer para Marx como a portadora de maior consistência lógico-histórica. Afinal, ela não apenas se recusava ao engodo ideológico da teoria da "espera". Ela — pelo menos aparentemente — comportava a

303 Na verdade, "duas tradições e meia", se se leva em conta as contribuições quase solitárias e não formalizadas (o que lhes retira qualquer força) de Samuel Bailey no sentido da construção de uma teoria dos preços relativos que não buscasse se assentar em uma teoria do valor (enquanto um "absoluto"). A similaridade do projeto de Bailey com o sistema de Sraffa é salientada por Napoleoni, que entretanto (e corretamente) reconhece ser "o esquema de Sraffa ... a primeira teoria dos preços totalmente formulada fora de uma teoria do valor" (NAPOLEONI, C. *O valor na ciência econômica*. Lisboa: Presença, 1980, p. 175). As críticas sistemáticas do projeto de Bailey se encontram no terceiro volume de MARX, K. *Teorias da Mais-Valia*. São Paulo: DIFEL, pp. 1180 e seqs.

304 Que, a despeito do que pretende a interpretação mais tradicional (cultivada à direita e à esquerda, e sustentada pela caracterização da emergência da escola marginalista como uma "revolução" ou uma "catástrofe" inesperada), tornava-se crescentemente o *mainstream* da época, sob a batuta de Malthus, Say, McCulloch, Major Douglas e Nassau Senior.

capacidade de expor, a partir de si mesma (vale dizer, sem qualquer mediação), a centralidade do trabalho e de sua abstração crescente (representada nos clássicos sob a forma de "trabalho genérico") no processo de constituição e desenvolvimento da riqueza capitalista enquanto propriedade e acumulação privada de riqueza abstrata. Num quadro como este, a "tentação" para que Marx se apropriasse deste sistema e buscasse resolver suas incongruências lógicas *dentro dos cânones lógicos que ele mesmo propunha* era grande demais até mesmo para um autor da estatura e "resistência" de Marx.

Se nos é permitida uma blague, diríamos que o preço de "se deixar cair em tentação", se mostrou incomensuravelmente maior do que o valor efetivo do sistema (de preços) incorporado. E isto não só por seus "custos" (já denunciados) no sentido de se perder (pelo menos imediatamente) a possibilidade de trabalhar a contradição **estrutural** valor/preço - e seu desenvolvimento histórico-concreto - enquanto instrumento teórico revelador (e medida mesma) da crescente disjuntiva entre trabalho e apropriação neste sistema³⁰⁵. Tão importante quanto

305 No caso da relação entre valor e preço no capitalismo, a cisão que se processa é entre a apropriação de trabalho abstrato e a apropriação de poder de compra. Esta cisão - que só cresce na medida em que a concentração e centralização de capitais heterogeneiza e instabiliza ao paroxismo a composição orgânica dos diversos capitais e seus movimentos de acumulação produtiva, tornando cada vez menos efetivos os limites à diferenciação das taxas de lucro intercapitalistas - só vem desenvolver a cisão e autonomização crescente entre trabalho-valor-dinheiro. Assim, na economia mercantil simples, o trabalho (realizado na coisa), o valor (trabalho abstrato apropriável) e o dinheiro (poder de comando sobre todas as coágulos de trabalho abstrato, ou "mercadorias") andam juntos. Na economia de transição para o capitalismo (de base assalariado-manufatureira) a separação entre o trabalho (realizado), o valor (trabalho apropriado) e o dinheiro (que ainda caminham juntos), é condição do processo de acumulação primitiva de capital. No capitalismo constituído e em desenvolvimento é o próprio dinheiro que se afasta crescentemente do valor. O desenvolvimento desta cisão implica: 1) não será apenas o desenvolvimento do fetiche a partir da consolidação de suas bases materiais-aparenciais (o lucro, mais do que nunca, parece emergir da "natureza", até porque, de fato, emerge de uma certa "ordem social determinada" que não deixa de comportar a sua "naturalidade"); 2) o desenvolvimento da instabilidade crônica da "ordem" burguesa, na medida em que o processo de apropriação de valor de troca se autonomiza da forma material mais determinada - que é o trabalho abstrato - que

isto é o fato de que o "valor de uso" obtido a partir da entrega deste veio de investigação teórica se mostra nulo. E isto, antes de mais nada, porque a pressuposição de que o sistema de preços seja um sistema que se deriva logicamente do sistema de valores (ou, em termos ricardianos, das quantidades de trabalho necessário à produção do conjunto dos bens) é - como se sabe desde Sraffa - equivocada.

O que Sraffa demonstrou - a partir da obtenção formal do conjunto de preços relativos de reprodução de uma dada estrutura produtiva sem qualquer referência aos valores - é que a crítica de Bailey a Ricardo e seu projeto teórico (aparentemente insubistente no plano discursivo não-formal) de fundação do sistema de preços relativos sem qualquer referência a medidas absolutas era logicamente viável e consistente. Os resultados desta *démarche* sobre o próprio ricardianismo enquanto projeto teórico e metodológico, contudo, são praticamente nulos, na medida em que, para Ricardo e seus seguidores, o valor absoluto correspondia tão somente a um instrumento (em si e por si secundário e descartável) para a obtenção dos próprios preços. Diferentemente, não se pode pretender o mesmo para Marx, em cujo sistema o **valor** ocupa um papel de fundador e organizador de toda a leitura em torno da ordem capitalista.

É a correta apreensão desta centralidade do valor no interior da leitura de Marx que determinará a emergência de toda uma crise no

aparece como uma base primitiva (no duplo sentido de "fundante" e de "débil") de valorização se comparada as "novas" bases (científicas e financeiras, p. ex.); e - o mais importante de tudo - 3) o desenvolvimento desta cisão é o desenvolvimento da *luta de classes* no interior do sistema, na medida em que, *contraditoriamente*, a cisão entre dinheiro (enquanto índice de apropriação) e valor (índice social da produção) corresponde à *posição do trabalho abstrato* como concreção histórica capitalista. Neste sentido, a sociedade que autonomiza a apropriação de riqueza abstrata em relação à apropriação de trabalho abstrato, só pode fazê-lo a partir da constituição efetiva do trabalho abstrato, e, portanto, do desenvolvimento da igualação efetiva dos homens e do desenvolvimento de sua consciência crítica-igualitária. Voltaremos a este ponto mais adiante.

campo da economia política marxista a partir da obra de Sraffa. Num primeiro momento, buscou-se enfrentar esta crise a partir do recrudescimento dos esforços "transformacionistas", instrumentalizados pelas inovações formais presentes no modelo de preços de Sraffa. Um tal programa de trabalho, contudo - e por mais bem sucedido que possa ser a nível algébrico-formal -, padece de um problema de origem: a aceitação apriorística de que "transformar é preciso"³⁰⁶. Na realidade, "pensar é preciso", mais especificamente pensar qual o **sentido teórico** de qualquer "transformação" a partir do momento em que se admite que: 1) são os preços e não os valores que orientam a ação e a tomada de decisões conscientes dos agentes capitalistas no interior do sistema; e 2) estes preços se definem *imediatamente* a partir de uma dada estrutura técnica de produção onde se explicitam as relações recíprocas de intercâmbio entre os distintos agentes capitalistas.

Se estas questões são postas e enfrentadas adequadamente, fica claro que nenhuma transformação se faz necessária. O que se impõe, na verdade, é o rompimento da "aliança" feita por Marx entre sua própria teoria do valor e a teoria estritamente ricardiana dos preços³⁰⁷. A

306 Na verdade, o desenvolvimento de uma estrutura analítica capaz de realizar a transformação de valores em preços sem ambiguidade, e de tal forma a igualar os somatórios de lucros/mais-valia e preços/valores, é intuitivamente bastante razoável e não comporta qualquer contradição. Afinal, os sistemas de preços e de valores se articulam necessária e imediatamente através da estrutura técnica de produção que lhes serve, a ambos, de base. "O problema é que" - como diz Possas (referindo-se especificamente aos exercícios de Morishima e Cataphores, de interpretação da transformação como um processo de Markov) -, "pelo que se pode depreender trata-se apenas de um algoritmo para proceder a uma passagem iterativa de valores a preços que não tem em si mesmo qualquer justificativa econômica ou teórica, exceto ... cumprir a 'vontade' de Marx" (FOSSAS, M.L., Op. cit. p.99, nota 85).

307 Que é, numa formalização distinta, a teoria apresentada por este autor no capítulo nono do Livro III. Aliás, não será ocioso dizer que, na medida em que a formalização de Marx (e seus problemas) abre espaço para a contribuição de Bortkiewicz, cujas similaridades com o modelo de Sraffa são notórias, há uma linha de desenvolvimento de um modelo de preços de reprodução que une estes quatro autores. Neste sentido, a contribuição de Marx em torno dos preços se constitui em um momento (ainda que, num certo sentido, "negativo") de desenvolvimento da moderna

condição para que este rompimento se faça sem colocar em crise efetivamente o conjunto do sistema de Marx, é que a nova teoria (ou "modelo") de preços adotada comporte a comprovação - tal como o fazia o modelo ricardiano - da validade dos desenvolvimentos teóricos deste autor estruturados (diretamente no interior dos Livros I e II de *O Capital* e indiretamente - através da mediação de sua problemática teoria dos preços - no Livro III) ao nível dos valores. Ora, o sistema de preços de Sraffa admite esta comprovação sem quaisquer problemas, como o demonstram exaustivamente os (em si equivocados) exercícios de transformação levados a efeito por um conjunto já expressivo de autores. Ou, em outras palavras, o subproduto natural - e positivo - de todo o "afã transformacionista" que tomou conta dos economistas neo-marxistas de meados da década de 60 ao início dos anos 80 foi a comprovação da simetria estática e "dinâmica"³⁰⁸ entre os sistemas de preços e valores³⁰⁹.

Ora, mas se o exposto acima corresponde à verdade, caberia perguntar, então, por que a grande maioria dos autores que se colocam no campo do marxismo insistem em perceber a transformação como uma teoria neo-ricardiana, que, pretensamente, teria posto em crise seu próprio sistema maior.

308 Num sentido não rigoroso do termo, uma vez que, na verdade, tomamos por referência os exercícios de "estática comparativa" levados a cabo por aqueles autores que buscam demonstrar a simetria da evolução de preços e valores, e lucros e mais-valia, supostas determinadas alterações no padrão técnico produtivo. A razão que nos leva à utilização do termo "dinâmico", contudo, é a percepção de que, a princípio, não haveria obstáculo para desenvolver a demonstração desta simetria essencial também em termos propriamente dinâmicos. O que ficaria por definir, contudo, seria a relevância de um tal exercício, uma vez que os sistemas de preço de reprodução (no correto sentido definido em POSSAS, M.L. Op. cit., p. 89 e segs.) são, eles mesmos, pertinentes a um nível de abstração e investigação que toma a concorrência apenas em suas determinações mais essenciais (enquanto condição imanente da própria ordem mercantil), e não em suas determinações ativas e disruptivas que tornam a formulação de uma teoria dinâmica uma necessidade efetiva.

309 Para uma demonstração rigorosa da pertinência recíproca dos sistemas de preços e de valores a partir de sua base comum no sistema técnico de reprodução, vide POSSAS, M.L., Op. cit., p.94 e segs.

necessidade e, conseqüentemente, como um problema. A resposta a esta questão não é fácil, e passa necessariamente pela profunda crise que envolve o próprio projeto materialista histórico e dialético nesta segunda metade do século XX e que, no seu desdobrar (inclusive prático-político, com os rebatimentos da implosão das economias de "socialismo real") veio a revelar a enorme fragilidade de compreensão dos fundamentos teórico-metodológicos mais essenciais deste projeto por parte de alguns de seus intérpretes mais conceituados.

Especificamente ao nível da "economia política marxista" contemporânea, o que o debate em torno da transformação e da relação Marx-Sraffa³¹⁰ veio a revelar foi o quão profundamente generalizada era a leitura e interpretação "ricardiana" da obra de Marx neste meio. De fato, a maior parte dos autores enfrentou a crise da teoria ricardiano-marxista dos preços como implicando uma crise mais geral da teoria econômica marxista. E se buscamos investigar o que fundamenta este tipo de interpretação, o que fica claro é que, para a grande maioria dos intérpretes (mesmo quando não explicitam este ponto de vista) é a *teoria dos preços de Ricardo que fundamenta "cientificamente" os conceitos de trabalho abstrato, alienação e exploração em Marx*. Tudo se passa como se Marx fosse um "ricardiano de esquerda", que partisse da teoria dos preços deste autor para constituir **todo** o seu sistema teórico. Assim, se os preços — e, mais importante do que tudo, o lucro global (enquanto categoria pertinente ao sistema de preços) — não correspondem diretamente (ou a partir de mediações simples, algebricamente consistentes, e "não contraditórias" em qualquer sentido) aos valores e à mais-valia global, então estas últimas categorias perdem todo e

310 Para uma amostra representativa deste debate vide GAREGNANI, P. (org.). Op. cit.

qualquer sentido e consistência científica, para se transformarem em "puros sofismas de um quidproquo dialético"³¹¹.

O que organiza esta leitura, na verdade, é a concepção de que o trabalho é, em Marx (como em Ricardo), um "ponto de chegada", vale dizer, uma categoria que só adquire relevância teórica na medida em que **emerja** a partir de um processo de **análise** das "categorias propriamente econômicas" como a "essência" (por definição "a-histórica", "imaterial", e "não-contraditória") destas últimas. Evidentemente, não ocorre aos defensores desta perspectiva questionar o que sejam as "categorias propriamente econômicas" das quais se deveria partir para, eventualmente (e só eventualmente), se chegar ao trabalho. Na esteira mesma do pensamento ricardiano - e de seu mais fiel discípulo, Stuart Mill -, tais categorias são extraídas, por observação e análise, do âmbito próprio da ciência econômica, vale dizer, do movimento imbricado de distribuição/circulação dos bens materiais. Lucro, juro, salário, renda da terra e preços são, assim, os legítimos pontos de partida; são aquelas categorias que organizam e definem a pertinência de quaisquer outras, a partir do critério único de se encontrarem diretamente (ainda que não necessariamente "de forma imediata") referidas a si próprias.

311 Caberia dizer "em defesa destes intérpretes" que o que orienta suas próprias posições teóricas é uma preocupação - em si mesmo correta - de fundar os desenvolvimentos teórico-categoriais de Marx em bases "propriamente científicas", com vistas, até, a enfrentar de forma consistente aqueles críticos que pretendem identificar a construção teórica deste autor a uma estrutura (complexa e sofisticada, é verdade) de bases ideológicas e ético-filosóficas. O problema se encontra "apenas" no fato de que as "bases científicas" que tais "marxistas" pretendem imputar a Marx *são exatamente aquelas que correspondem à estrutura metodológica e teórica da economia política que Marx buscava criticar!* É fácil de entender, assim, como "defensores" de tal calibre podem chegar ao absurdo de pretender que a fundação científica da teoria da exploração em Marx passaria pela comprovação da identidade algébrica dos somatórios de mais-valias e lucros, obtidos a partir da manipulação de sistemas teórico-ideais de valores e preços de reprodução. Evidentemente, não será preciso esclarecer aqui que não é sob uma tal "base" que Marx trata de comprovar que *a valorização do capital se assenta sobre sua capacidade de controlar a força e o processo de trabalho de tal forma a levar este último para além das necessidades de reprodução da própria classe trabalhadora!*

Ora, não será preciso dizer o quão longe esta leitura se encontra da nossa própria, e - tal como o pretendemos demonstrar ao longo de toda esta dissertação - da leitura de Marx. Como este autor exaustivamente buscou explicar ao longo de sua obra, o trabalho é um ponto de partida necessário da Economia Política. E isto não porque a ciência econômica - "como qualquer outra ciência" - se embasaria em uma "filosofia" que seria anterior e dela fundadora³¹². O trabalho é este fundamento na medida mesma em que é ele, em seu processo histórico de objetivação-alienação-abstração, que estrutura o desenvolvimento das formas de produção e sociabilidade humanas.

Ora, isto é dizer que a própria sociedade mercantil (assim como o conjunto das "categorias econômicas definidas na esfera da circulação e da distribuição" que lhe são pertinentes) só pode ser entendida quando referida ao trabalho e a seu processo de abstração. Mais do que isto - e indo direto ao ponto que nos diz respeito aqui - , é dizer que *o processo de abstração do trabalho - levado até o seu limite superior da posição concreta do trabalho abstrato - é a condição e o fundamento dos preços enquanto categoria das economias mercantis.*

A importância deste último desenvolvimento não pode ser subestimada de forma alguma. Afinal, é de sua incompreensão radical que se articula a pretensão de que, a partir da revelação cabal da inconsistência do movimento transformacionista de Marx, todo o seu movimento de fundar os preços nos valores (e, portanto, de partir desta

312 Como até pretenderiam alguns dos "marxistas neo-ricardianos" que, na ansia de "salvar Marx", imputam a este autor e a seu objeto uma caracterização filosófica que ele tantas vezes recusou. Mais uma vez o que se quer é defender a consistência das teorias do fetiche, da alienação, da exploração e da luta de classes. E na medida em que não se pode fazê-lo apelando para Ricardo, apela-se para Hegel (quando não para a metafísica mais vulgar).

categoria para estruturar sua leitura do sistema capitalista) estaria equivocado. Da mesma forma e paralelamente, é da incompreensão desta dimensão de anterioridade dos valores em relação aos preços que se estrutura a pretensão de que o *modelo* sraffiano de preços sistêmicos seja ele mesmo uma *teoria* de preços acabada e auto-suficiente. Quer-nos parecer que a relevância deste ponto seja de tal ordem a justificar um pequeno desvio em nosso próprio eixo expositivo com vistas a esclarecer nosso ponto de vista.

Já no segundo parágrafo de seu título sintético quanto instigante capítulo primeiro de *Produção de mercadorias por meio de mercadorias*, Piero Sraffa nos apresenta o seguinte sistema econômico em reprodução simples:

240 arr. de trigo + 12 t. de ferro + 18 porcos → 450 a. de trigo

90 arr. de trigo + 6 t. de ferro + 12 porcos → 21 t. de ferro

120 arr. de trigo + 3 t. de ferro + 30 porcos → 60 porcos

Logo após a apresentação do sistema, nos diz simplesmente: "Os valores de troca que asseguram a reposição completa são 10 arrobas de trigo = 1 t. de ferro = 2 porcos". E logo adiante acrescenta que, tendo em vista estes valores de troca a reprodução sistêmica "apenas pode ser efetuada através de um comércio triangular"³¹³

O mecanismo de obtenção destes valores de troca é sobejamente conhecido e não há porque nos estendermos sobre o mesmo aqui³¹⁴. O que

313 SRAFFA, P. *Produção de mercadorias por meio de mercadorias: prelúdio a uma crítica da teoria econômica*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 179 e 180. (Coleção Os economistas).

314 Ele é apresentado no parágrafo terceiro (e último) deste capítulo. Consiste na montagem de um sistema algébrico do tipo

$$A^a p^a + B^a p^b + \dots + K^a p^k = A p^a$$

importa para nós é tão somente o fato de que este sistema "tão simples e claro", até mesmo por esta sua simplicidade (que envolve a *pressuposição* de todo um conjunto de determinações não explicitadas e que constituem o objeto marxiano por excelência), é capaz de gerar tanta (ou mais!) confusão quanto esclarecimento. Efetivamente, na rapidez do movimento de Graffa, a impressão que fica é a de que os preços emergem "naturalmente" do sistema, como se fossem atributos "imanentes e necessários" do mesmo. Contudo, é absolutamente elementar o fato de que este mesmo sistema econômico poderia igualmente existir e garantir sua reprodução sem a emergência e a interveniência dos valores de troca encontrados por Graffa. Em particular, poder-se-ia imaginar que os agentes produtivos dos distintos ramos intercambiassem diretamente - e sem qualquer necessidade de "comércio triangular" os valores de uso demandados reciprocamente. Assim as relações de troca efetivamente realizadas seriam:

- 1) entre o setor de trigo e ferro: 90 at <--> 12 tf
- 2) entre o setor de trigo e porcos: 120 at <--> 18 p
- 3) entre o setor de ferro e porcos: 3 tf <--> 12 p

A única peculiaridade deste sistema se encontra no fato de que aqui os valores de uso não são mercadorias - vale dizer, não são valores -, com o que suas relações de intercâmbio não são "valores de troca". Isto se expressa desde já no fato de que estas relações de troca não podem ser representadas a partir de uma **igualação** dos valores de uso intercambiados. Fazê-lo pressuporia a abstração de seus valores de uso e

$$A^a p^a + B^a p^b + \dots + K^a p^k = B p^b$$

$$A^b p^a + B^b p^b + \dots + K^b p^k = K p^k$$

em que as letras maiúsculas representam as quantidades físicas conhecidas dos produtos-mercadorias que entram na reprodução do sistema, enquanto os "p" - as incógnitas do sistema - representam os preços de reprodução do mesmo.

seu reconhecimento como aquilo que não são, como puros valores. Só assim se poderia transformar um dos valores de uso presentes na relação de intercâmbio em medida do valor do outro, reduzindo-o à unidade. Mas isto implicaria a pressuposição de que as relações de intercâmbio são universais no interior do sistema (sem o que nenhum valor de uso pode assumir a função de medida ou de dinheiro, sequer em sua dimensão mais elementar de unidade de conta ou numérico). Que este não seja o caso no exemplo acima é um fato absolutamente elementar que se depreende com facilidade³¹⁵.

A questão substantiva, contudo, é a de quais são as determinações que levam um sistema a se reproduzir sob a forma mercantil. A resposta, evidentemente, não pode ser encontrada em qualquer "naturalidade" deste sistema³¹⁶. Na realidade esta resposta só pode ser encontrada, tal como pretendia Marx, a partir do apreensão teórica do processo de abstração do trabalho. Senão, vejamos.

Se se observa o sistema de intercâmbio não mercantil apresentado acima, fica claro que sua condição de sustentação se encontra na circunscrição do próprio processo de intercâmbio. Vale dizer, ele só pode se impor na medida em que não é dado ao conjunto (e a cada um) dos agentes produtores do sistema o direito e o poder de

315 Assim é que se se intentasse trabalhar este sistema de intercâmbio como um sistema de valores baseados na troca simples ou direta, cairíamos rapidamente em absurdos. Por exemplos da terceira equação de intercâmbio, se extrairia que $4 p = 1 tf$; da segunda, que $6,66 at = 1 p$ (com o que $4 p = 26,66 at$); e da terceira, que $7,5 at = 1 tf$ (com o que $7,5 at = 4 p$). Ora, como pode ser que 4 porcos sejam, simultaneamente, "iguais" a 7,5 arrobas de trigo e a 26,66 arrobas de trigo? Tal resultado é absolutamente contraditório, e apenas revela que "porcos" e "trigo" (assim como ferro) não se "igualam" em um sistema que não é um sistema produtor de valores.

316 Até mesmo porque, como o exemplo acima explicita de forma simples, o sistema mercantil pressupõe um sistema de trocas muito mais complexo (no caso, um processo generalizado de intercâmbio, que requer a transformação prévia de alguma mercadoria em dinheiro).

realizarem intercâmbios com distintos produtos na busca de auferir vantagens econômicas privadas. Isto, em termos das sociedades pré-capitalistas, equivale a circunscrições de mobilidade econômica que se assentavam em padrões rígidos de estratificação social, em que a determinadas "castas" (ou "raças", ou "clãs", ou "estamentos", ou "etnias") correspondia um único e determinado padrão de inserção produtiva. A superação destas circunscrições em direção a uma maior mobilidade econômica dos agentes sociais pressupõe a abstração dos signos denotadores das diferenças entre os distintos membros do corpo social e sua subordinação a novos signos capazes de expressar a igualdade (vale dizer, a indiferença) substantiva destes mesmos agentes.

O que Marx procurou explicar ao longo de sua obra (e que nós tentamos salientar nos capítulos anteriores) é que o instrumento e a condição desta "igualação" é o desenvolvimento do processo de objetivação-alienação-abstração do trabalho. Somente uma sociedade na qual este processo tenha atingido um grau de maturação expressivo pode passar a se reproduzir a partir dos elos sociais definidos pela ordem mercantil. E isto até mesmo porque é esta abstração do trabalho que permitirá a *comparabilidade dos mesmos*, condição primeira para a estruturação de uma mobilidade mercantil do trabalho baseada em uma racionalidade instrumental de comparação de "custos e benefícios" de ingresso neste ou naquele setor.

Ora, se isto é verdade, fica claro então o que estrutura em Marx a pressuposição da anterioridade do valor em relação aos preços. Esta anterioridade se baseia não apenas na **anterioridade do trabalho** e de seu processo de abstração *vis-à-vis* a **ordem mercantil**, como, igualmente, na anterioridade lógico-histórica da emergência da avaliação de um certo produto como "puro coágulo de trabalho" (**valor**) sobre os **preços** enquanto instrumento mediador **efetivo** do processo de reprodução

social. Revela-se, assim, mais uma vez (e quiçá agora em sua máxima clareza), o fato para o qual procuramos atentar ao longo de todo este trabalho: que o desdobrar das categorias básicas de *O Capital* (Trabalho - Valor - Dinheiro - Capital) não segue determinações "puramente lógicas", mas rigorosamente "lógico-históricas".

E evidente que com os desenvolvimentos acima não pretendemos afirmar (o que estaria em absoluta contradição com aquilo que afirmamos anteriormente) que Marx estruture uma "teoria dos preços" em *O Capital*. Queremos dizer tão somente que, ao estruturar uma teoria do valor, estrutura simultaneamente (e nem poderia ser diferente) os **fundamentos necessários** de uma teoria dos preços. Fundamentos estes que, justamente por faltarem a Sraffa e ao conjunto dos neo-ricardianos, inviabiliza qualquer caracterização do "modelo de preços" que articula esta escola como uma "teoria dos preços". A não ser que se pretenda elevar afirmações absolutamente fetichistas (para não dizer vazias de conteúdo) do tipo "os preços são um atributo da estrutura produtiva" (sic) à categoria de "teoria"³¹⁷.

Para finalizar, caberia uma breve discussão do que poderia e deveria ser, do nosso ponto de vista, uma teoria dos preços no interior

317 Para aqueles que defendem esta perspectiva não se pode fazer mais do que recomendar a leitura das críticas de Marx a Bailey, onde aquele afirma "... Bailey é fetichista uma vez que, embora não considere o valor propriedade da coisa individual (observada isoladamente), conceber o como *relação das coisas* entre si, quando o valor é apenas configuração nas coisas, expressão coisificada de uma relação entre seres humanos, de uma *relação social*, o relacionamento dos homens em sua recíproca atividade produtiva" (MARX, K. *Teorias da Mais-Valia*. Op. cit., p. 1201.) E, denunciando o caráter auto-contraditório da teoria de Bailey que se pretende crítica de uma teoria do valor absoluto: "O sabichão converte portanto o valor em algo absoluto, 'propriedade das coisas', em vez de ver nisso algo relativo, a relação das coisas com o trabalho social que assenta sobre a troca privada, no qual as coisas são determinadas como meras expressões da produção social e não como algo independente" (Idem, p. 1185). Caberia observar ainda que é na crítica a Bailey que a defesa de Marx - absolutamente correta do nosso ponto de vista - do valor como substância fundante da própria comensurabilidade das coisas se impõe com a máxima clareza.

do projeto teórico marxista. Desde logo fica claro (pelo exposto acima) que esta não pode ser pensada a partir do "modelo" de preços neo-ricardiano. A bem da verdade, se este modelo é instrumental para (em substituição à teoria ricardiana) se obter a comprovação da consistência lógica e pertinência das leis gerais de movimento do capital em Marx (desenvolvidas ao nível dos valores) a um sistema de preços de reprodução, não há como negar que este mesmo modelo é totalmente incapaz de se constituir em base de uma reflexão mais abrangente em torno dos preços. Tanto mais quando se pretende que uma tal reflexão só pode alcançar o estatuto de teoria se for histórica e, portanto, capaz de (em consonância com o desenvolvimento do processo de objetivação-alienação-abstração do trabalho) expressar, nos "afastamentos" estruturais e necessários dos "preços" em relação aos "valores" (bem como aos "valores de troca" e aos "preços de reprodução"), todo um conjunto de contradições internas às formações econômicas geradoras destes "índices sociais de reprodução material".

Ora, neste sentido, o ponto de partida necessário de uma teoria dos **preços** não pode ser outro de que o reconhecimento que, sob esta categoria econômica aparentemente "simples e primitiva", se articula (e se oculta) todo um conjunto complexo, multideterminado e historicamente dispar de relações e padrões de intercâmbio entre "coisas" também elas dispare ("valores de uso", "mercadorias", "dinheiros", "fazeres", etc.). Daí se segue que, sem deixar de ser verdadeira a assertiva de que os **valores** (e sua teoria) antecederam e fundam os **preços** (e sua teoria) nos sistemas mercantis, os "preços" em seu sentido mais geral "antecedem" e "sucodem" os próprios valores, acompanhando e denunciando - como uma estrutura paralela - o desenvolvimento contraditório deste. Expliquemo-nos.

Do nosso ponto de vista, uma teoria de preços fundada verdadeiramente no valor - ou seja, que tenha por base a dimensão estruturante das relações sócio-econômicas do trabalho - só pode ser uma teoria histórica (mais do que puramente "dinâmica") dos preços. Queremos dizer com isso que, como **forma** aparente das regras de intercâmbio, os preços têm existência distintamente determinada ao longo da história; podendo aparecer como "mero artifício das trocas" (Aristóteles), como "quantum 'ideal' de trabalho abstrato socialmente necessário" (economia mercantil simples), ou mesmo como um "índice de antecipação da valorização futura esperada" que é crescentemente desligada do trabalho presente e passado incorporado aos bens e dos "custos de reprodução" destes mesmos bens (como no capitalismo moderno).

No primeiro caso não há substância que iguale os trabalhos dos indivíduos e torne possível a compreensão de um "valor-trabalho"³¹⁸. No segundo, a igualação entre valor e preço é, mais que possível, necessária para a definição dos papéis sociais numa economia mercantil simples. Ou seja, a independência pessoal (mas interdependência social via mercado) só se sustenta na troca de trabalho igual por trabalho igual, que é, por sua vez, garantida apenas enquanto não se processa a evolução dessa forma de sociedade para uma economia mercantil desenvolvida ou capitalista. Este desenvolvimento, como enfatizou Marx, "falsearia" a lei do valor³¹⁹. No terceiro caso, a abstração (negação)

318 Assim, tal como no comércio "bufarinheiro" medieval, levado a cabo por judeus e outros excluídos da ordem estamental dominante, há já "preços" e "dinheiro"; mas estes emergem como "categorias anter-diluvianas", referidas suas expressões relativas de poder de comando social mais ao complexo e diversificado ordenamento político e jurídico feudal do que a qualquer quantidade de trabalho coagulada nos bens.

319 Não é preciso dizer das dificuldades de existência histórica de uma sociedade nessas condições, que se funda na exigência de que o padrão de circunscrição social pré-mercantil não seja mais dominante e que o padrão típico de diferenciação e circunscrição social mercantil (pautado na apropriação, concentração e centralização privada de meios de produção) não se imponha (ainda). O que não significa que acreditemos que esta não possa ter sido historicamente existente. O desenvolvimento

do trabalho vai tão longe que os preços presentes definidos pelos agentes econômicos rompem de vez com a igualação dos trabalhos como norma de intercâmbio. O tempo de trabalho cede lugar ao tempo (mais abstrato ainda) da valorização futura trazida ao presente a partir de cálculos de expectativas cuja base apenas secundariamente diz respeito à concreticidade do passado (custos). Antecipação do valor futuro de um ativo - que só é rentável nessa sua relação com o tempo - informa desse modo os preços mais do que qualquer outro cálculo, a despeito da "segurança" deste vis-à-vis a "incerteza" daquela³²⁰.

Ora, o entendimento da necessidade de uma teoria dos preços como uma teoria histórica (nos termos explicitados acima) não se encerra em si mesma, mas conduz, igualmente, à exigência de que esta seja também uma teoria "geopolítica" (no sentido de diferenciada ao nível geográfico (espacial, territorial, nacional), político, e institucional). A partir desta exigência o que se faz não é apenas resgatar uma dimensão "política" que os preços "sempre" comportaram e significaram. Mais do que isto, busca-se resgatar nos preços a sua dimensão de mediação e reflexo do processo mais global de reprodução capitalista a partir de sua objetividade concreta como "diversos capitalismos". Assim, as relações de dependência, as disputas pela hegemonia e "subordinação privilegiada" no âmbito internacional, tanto quanto os múltiplos mecanismos políticos de controle do mercado e adiestramento dos conflitos de classe, assim como todo um conjunto de lutas (inter ou intra-classes) pela apropriação do excedente que se processam em espaços que

da produção mercantil independente na crise do feudalismo ocidental articula todo um conjunto de formações econômicas e sociais diferenciadas onde o sistema de produção típico da EMS se faz presente. Neste sentido - como bem o salienta Marx - a economia norte-americana pré-capitalista é o exemplo mais típico de existência - ainda que rápida e transitória - dessa forma de sociedade.

320 Nesse sentido, a incorporação das contribuições de Keynes - inclusive no que diz respeito à sua teoria do dinheiro - à formulação de uma teoria ("marxista") dos preços se mostra muito mais importante e frutífera do que qualquer referência a Ricardo e aos neo-ricardianos.

transcendem ao mercado, imprimem um conjunto de determinações mais do que conjunturais aos preços³²¹.

Sem dúvida, este não é o espaço e o momento adequado para o desenvolvimento dessas questões. De fato, esperamos que outros o façam. Outros que, como nós, desejem, mais que *invocar* o marxismo, efetivamente usá-lo³²².

A objetivação a que fizemos menção no sexto capítulo propiciou até aqui, do nosso ponto de vista, mais para o bem que para o mal, a vulgarização do pensamento de Marx. Enquanto economistas marxistas relutavam em utilizar (até por um medo, justificável, de violentar) Marx, este penetrava da pedagogia à medicina (que se chamou assim de social). Tornada essa objetivação uma apropriação cada vez menos individual (e por isso consciente, em sentido revolucionário), e estaremos melhor equipados para pensar e fazer a história.

321 Apenas como exemplo que nos ajuda a esclarecer o nosso ponto de vista, a inflação é um dos fatores que não passaria, nessa leitura, de mera anomalia de certos capitalismos em conjunturas muito específicas, mas ao contrário seria vista como elemento **constitutivo** dos mesmos.

322 De certo modo, um dos efeitos positivos da crise do pensamento e das realizações políticas inspiradas em Marx, foi a incapacidade que mostraram seus "seguidores" de resguardá-lo da crítica. Esses usavam uma "estratégia" interessante para o estabelecimento deste (nefasto) propósito, que se baseava, entre outras coisas, na não utilização do método marxiano, e no deslocamento do objeto de Marx - o próprio capitalismo (e o socialismo apenas como negação racional e materialmente posta deste) - para um plano último ou para nenhum plano. Compactuavam, desse modo, com o pensamento mais retrógrado, tanto ideológico quanto cientificamente.

B I B L I O G R A F I A

- AGLIETTA, M. *Régulation et crises du capitalisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1986.
- ALTHUSSER, L. e BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1986.
- _____. *Lire le Capital*. Paris: Maspéro, 1968.
- ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ARANTES, P.E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *A dialética da duração*. São Paulo: Ed. Atica, 1988.
- BASBAUM, L. *Alienação e humanismo*. São Paulo: Global, 1982.
- BELLUZZO, L.G.M. *Valor e capitalismo: um ensaio sobre a economia política*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BHASKAR, Roy. "Teoria do conhecimento". In: BOTTONORE, T. (org). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRAVERMAN, H. *Trabalho e capital monopolistas: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- CARDOSO, M.L. *A periodização e a ciência da história*. Rio de Janeiro: EIAP, 1977 (mimeo).
- COLLETTI, L. (org.) *El marxismo y el 'Derrumbe' del capitalismo*. Mexico: Siglo XXI, 1978.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- CORIAT, B. *La robotica*. Madrid: Editorial Revolucion, 1985.
- DERRY, T.K. e WILLIAMS, T.I. *Historia de la tecnologia*. Mexico: Siglo XXI, 1977.
- DIAMONAL, Stanley. "Sociedade tribal". In: BOTTONORE, Tom (org) *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1988.
- DINA, A. *A fábrica automática e a organização do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ENGELS, F. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. São Paulo: Global, 1984.

- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Volumes 1 e 2.
- FROMM, E. *O conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GAREGNANI, P. et. alli. *Debate sobre la teoria marxista del valor*. México: Editorial Galache S.A., 1979 (Cuadernos de Pasado y Presente).
- GIANNOTTI, J.A. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- _____. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GURZ, A. (org) *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- _____. *Estratégia operária e neocapitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- _____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os pensadores).
- HINDESS, B. e HIRST, P.O. *Modo de produção e formação social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOBBSBAWM, E. (org.) *História do Marxismo* (Vols. I, II, IX e XII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983 - 1989.
- JACCARD, P. *História social do trabalho*. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.
- LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LENIN, V.I. *Cuadernos Filosóficos (Obras completas, tomo XLII)*. México: Ediciones de cultura popular, s.d.
- LIPIETZ, A. *Position des problèmes et propositions théoriques*. Paris: CEPREMAP, mimeo, 1984.
- _____. *La mondialization de la crise générale du fordisme: 1967-1984*. Paris: CEPREMAP, 1984.
- LURACS, G. *História e consciência de classes: estudos de dialética marxista*. Porto: Escorpião, 1974.
- _____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. "As bases ontológicas da atividade humana", in: *Temas de ciências humanas*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, vol. 4, 1978.
- _____. *The ontology of social beings: B) Labor* london: The Merlin Press, 1980.

- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MESZAROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- MARX, K.H. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Economistas).
- _____. *Teorias da Mais-Valia: história crítica do pensamento econômico*. São Paulo: DIFEL, 1980-85.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos (Terceiro)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- _____. *Capital y tecnologías: manuscritos de 1861/63* (Ed. Piero Bolchini). Mexico: Terra Nova, 1980.
- _____. *Capítulo sexto inédito*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857 - 1858)*. Mexico: Siglo XXI, 1986.
- _____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- MARX, K.H. e ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.
- MAZZUCHELLI, F. *A contradição em processo: o capitalismo e suas crises*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MEIRELES, G. *Tecnologia, transformação industrial e comércio internacional: uma revisão das contribuições neo-schumpeterianas, com particular referência às economias da América Latina*. Campinas: UNICAMP, I.E., 1989 (mimeo, Dissertação de Mestrado).
- MESZAROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MORGAN, L.H. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Editorial Presença, 1978.
- NAPOLEONI, C. *O valor na ciência econômica*. Lisboa: Editorial Presença, 1977.
- NAPOLEONI, C. *Lições sobre o capítulo sexto (Inédito) de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- PALLOIX, C. *Procès de production et crise du capitalisme*. Paris: Maspero, s.d.
- PEREZ, C. "Las nuevas tecnologías: una visión de conjunto", in: OMINAMI, 1986, pp. 43/89.
- PIAGET, J. *A epistemologia genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- PIRES, E. *Valor e acumulação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- POSSAS, M.L. *Dinâmica e concorrência capitalistas: uma interpretação a partir de Marx*. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- _____. "Valor, preço e concorrência", in: *Revista de economia política*, vol. 2, n. 4, out/dez, São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. "O projeto teórico da 'escola da regulação': alguns comentários" in *Novos estudos CEBRAP* n.21, julho, 1988.
- ROBINSON, J. & EATWELL, J. *An Introduction To Modern Economics*, Londres: Mac Graw-Hill, 1973.
- ROSDOLSKY, R. *Génesis y estructura de 'El Capital' de Marx: estudios sobre los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1978.
- ROSENBERG, N. *Perspectives on technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- _____. *Inside de black box: technology and economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- RUBIN, I.I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SALAMA, P. *Sobre o valor: elementos de uma crítica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.
- SANTOS, L.G. *Alienação e capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SCHUMPETER, J.A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- SOFRI, G. *O modo de produção asiático: história de uma controvérsia marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- SRAFFA, P. *Produção de mercadorias por meio de mercadorias: prelúdio a uma crítica da teoria econômica*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os economistas).
- STALIN, J. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. Santos: Global Editora, 1987.
- SNEEZY, P. (org.) *Economia burguesa y economia marxista*. México: Siglo XXI, 1978 (Cuadernos de Pasado y Presente).
- WEBER, M. *Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WELT, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.