

Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho¹

Mario Duayer²

Resumo:

Este artigo pretende destacar o que constitui para mim o propósito central da obra marxiana que, nos *Grundrisse*, começa a tomar forma acabada, a saber, a crítica da economia política como crítica ontológica da moderna sociedade capitalista. O argumento está assim estruturado. Em primeiro lugar, inicio procurando mostrar de maneira sintética os efeitos paralisantes, teóricos e práticos, da dissolução da crítica ontológica marxiana nas últimas décadas. Em segundo lugar, e justamente por isso, tento sustentar que crítica de fato é crítica ontológica e, em consequência, devo mostrar de que se trata esta crítica. Por último, concordando com a interpretação da obra de Marx proposta por Moishe Postone, mas diferindo dela precisamente no que diz respeito à ontologia, procuro demonstrar que a crítica ontológica elaborada por Marx é crítica do trabalho, ou, caso se queira, crítica da centralidade do trabalho, própria e específica da sociedade capitalista.

Palavras-chave: ontologia; crítica ontológica; centralidade do trabalho.

Marx and the critique of capitalist society: critique of labour

Abstract:

The paper seeks to emphasize what in my opinion can be considered the main thrust of Marxian work: the critique of political economy as an ontological critique of the modern capitalist society. Such critique begins to take its ultimate form with the *Grundrisse*. The argument runs as follows. Firstly, it tries to show briefly the debilitating effects, both in theory and practice, brought about in the last decades by the dissolution of the Marxian ontological critique. Secondly, it argues that real critique is ontological critique and, consequently, I intend to explain what such a critique consists of. Finally, agreeing with Postone's suggested reinterpretation of Marx's ideas, but diverging from him precisely with respect to ontology, we suggest that the ontological critique produced by Marx is a critique of labour or, in other words, critique of the centrality of labor, which is specific of the capitalist society.

Keywords: ontology; ontological critique; centrality of labor.

¹ O presente artigo reproduz, com alterações, argumentos de Duayer (2012).

² Professor titular da UFF (aposentado).

Introdução

Para iniciar, diria que, hoje em dia, o *referente* de toda crítica ao capitalismo, à ordem social devidamente universalizada pelo capital, *não existe*, a não ser, é claro, como ideias cada vez mais vagas sobre o socialismo. Menções, por assim dizer, quase protocolares a um socialismo que ninguém sabe mais dizer do que se trata, nem sequer acredita que seja possível ou mesmo desejável. Claro que merecem respeito e solidariedade os que lutam em todos os níveis e instâncias por seus direitos, contra as iniquidades, as misérias, as infâmias do capitalismo, em seu interior, no exterior, nas margens. Todavia, com todo respeito a estas lutas, às “limitadas lutas do cotidiano”, a experiência tem mostrado que são em grande medida inócuas, inefetivas. Não há dúvida de que elas continuarão sendo lutadas, pois emergem espontaneamente das infâmias e perversidades de nossa sociedade, mas, na verdade, o seu destino tem sido a dissolução no varejo, seja na derrota, seja nas conquistas consentidas (aceitáveis, assimiláveis). Não são capazes, não têm sido, de convergir para algo que possa abalar as estruturas da moderna sociedade capitalista.

Parece urgente, portanto, perguntar pelas razões dessa incapacidade. Antes de tudo porque é evidente que as revoltas e lutas contra a violência, a miséria, a opressão, a infâmia etc. não podem por si mesmas acabar com a violência, a miséria, a opressão, a infâmia, pois, se fossem capazes, elas nunca teriam existido. A primeira violência, miséria ou opressão teria gerado a luta que a teria imediatamente abolido.

É possível sugerir que a pergunta encontra explicação no fato de que todos os discursos, falas, análises, palavras de ordem que inspiram e, muitas vezes vicariamente, incitam as lutas na saúde, na educação, sindicais, ecológicas etc. têm por pano de fundo (crítico) um buraco negro. São críticos do capitalismo, da saúde como mercadoria, mas não negam, nem cogitam negar, ninguém cogita negar hoje o capitalismo. Queremos um capitalismo melhor, com saúde pública universal de qualidade, mas que, ainda assim, fora dessa esfera, pode continuar presidindo todas as outras dimensões da vida social? E se a luta for ecológica? Queremos um capitalismo limpo, que respeite a natureza, mas que, respeitoso, continue a comandar um processo infinito de acumulação? E se a luta for educacional? Educação pública de qualidade para todos seria a razão da luta? Mas, atendida a demanda, poderia o capitalismo continuar educando sujeitos para reproduzir suas relações sociais mantidas intactas nas outras esferas? Conclusão: se nada além do capitalismo é crível e, sobretudo, desejável, capaz de seduzir as pessoas, o que exatamente queremos quando fazemos a crítica e lutamos contra o *modus operandi* do capitalismo? Nesse sentido, pode-se

compreender por que as ações práticas do dissenso se extinguem na indiferença do mesmo continuado mesmo³.

Não se pode deixar de constatar e registrar que essas lutas parecem ser tão mais reconfortantes quanto mais fantasiosas são as ideias que as inspiram. Nesse particular, aliás, e guardadas as devidas (e enormes) diferenças, pode ser ilustrativa a resenha de dois livros sobre a Revolução de 1848 escritos por conspiradores profissionais, publicada na revista editada por Marx e Engels, *Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue*, em abril de 1850. No extenso comentário sobre o papel da conspiração e dos conspiradores nos acontecimentos políticos da época, os autores da resenha (Marx e/ou Engels) observam que os conspiradores não se limitavam à “organização geral do proletário revolucionário”. No fundo, interessava aos conspiradores justamente substituir o processo de desenvolvimento revolucionário (dos próprios trabalhadores), operar em seu lugar e, em seu nome, produzir uma crise de modo a dar “início, impulsiva e espontaneamente, a uma revolução”, sem que as condições necessárias para tanto estivessem presentes. Por conseguinte, de acordo com a resenha, pode-se afirmar que para os conspiradores a “única condição para a revolução” é a organização, *i.e.*, “a preparação adequada de sua própria conspiração”. Marx e Engels consideram essencial marcar a diferença substantiva entre a postura científica que adotam – ao analisar a dinâmica da sociedade capitalista com o propósito de descortinar as possibilidades concretas que ela abre para a transformação radical dessa ordem social e, conseqüentemente, os espaços objetivos para a prática transformadora dos sujeitos – e a atitude daqueles que imaginam a revolução como um problema organizativo. Por isso mesmo, qualificam os últimos, os conspiradores, de “alquimistas da revolução”, pois eles possuem

O

mesmo pensamento caótico e as mesmas tacanhas obsessões dos alquimistas do passado (...) se agarram a invenções que supostamente realizam milagres revolucionários: bombas incendiárias, artefatos destrutivos de efeito mágico, revoltas das quais se espera efeitos tão mais milagrosos e surpreendentes quanto menos racional é sua base (MARX; ENGELS, 1978, p. 311)⁴.

³ Movimentos e revoltas populares, governos de “esquerda” etc. em várias partes do mundo, tais como a Primavera Árabe – nome dado à onda de protestos, revoltas e revoluções populares contra governos do mundo árabe que eclodiu em 2011 –, as Jornadas de Junho de 2013, em nosso país, e a ascensão na América Latina dos governos de Lula, Chávez e Evo Morales, entre outros, que deram ensejo a incontáveis análises celebrando o que parecia ser o fim de linha do conservadorismo, mas que parecem tê-lo reforçado em todo o mundo, parecem ilustrar com clareza a impossibilidade de o dissenso promover qualquer abalo estrutural na ordem do capital.

⁴ Esta e todas as demais citações dos originais em outros idiomas foram traduzidas pelo autor deste artigo.

É praticamente intolerável a solidão na esquerda dessa posição que, além de constatar a total incapacidade dos diferentes movimentos sociais de provocar qualquer abalo fundamental no capitalismo, sublinha o fato de que na atualidade os próprios movimentos não têm e nem podem ter como objetivo a transformação radical da forma de sociabilidade posta pelo capital. Por isso mesmo, é prudente buscar companhia e socorro em autores consagrados. Ao que tudo indica, Zizek, por exemplo, tem em mente o mesmo problema quando, dirigindo-se aos manifestantes do movimento Occupy Wall Street, faz a seguinte advertência:

Não se apaixonem por si mesmos, nem pelo momento agradável que estamos tendo aqui. Carnavais custam muito pouco — o verdadeiro teste de seu valor é o que permanece no dia seguinte, ou a maneira como nossa vida normal e cotidiana será modificada. Apaixonem-se pelo trabalho duro e paciente — somos o início, não o fim. Nossa mensagem básica é: o tabu já foi rompido, não vivemos no melhor mundo possível, temos a permissão e a obrigação de pensar em alternativas. Há um longo caminho pela frente, e em pouco tempo teremos de enfrentar questões realmente difíceis — *questões não sobre aquilo que não queremos, mas sobre aquilo que QUEREMOS.* (ZIZEK, 2016b, s/p, grifos nossos)

Por sua vez, o historiador marxista Eric Hobsbawm, que não acredita que as ideias de Zizek de fato podem contribuir para mudar o mundo, por ocasião do lançamento de seu último livro, *How to change the world*, declarou de maneira enfática: “Que o século XXI precisa de mais Marx (...). E que, pela falta dele, muito do movimento anticapitalista contemporâneo — tanto dentro como fora do movimento dos trabalhadores — *representa mais protesto do que aspiração.*” (Apud CARLETON, 2011, grifos do autor)

O que os dois autores acentuam é exatamente o que se pode denominar de *buraco negro da crítica: a dissolução, o apagamento da crítica ontológica do capitalismo elaborada por Marx*. Sem essa crítica — e talvez por isso Derrida (1994), a seu modo, tenha afirmado que “não há futuro sem Marx” — o sistema dispõe de uma consciência social em conformidade com sua aparência: última forma de vida social, sem espaço e sem tempo — fora da qual e para além da qual nada pode existir.

Para ilustrar o que significa viver sem tempo, sem futuro, pode-se recorrer a Lukács, mas, com o mesmo propósito, seria também possível evocar outros teóricos marxistas. No “Posfácio” de *História e consciência de classe*, datado de 1967, escrito especialmente para a reedição da obra, Lukács faz o seguinte comentário:

Não surpreende que (...) neste livro [*A teoria do romance*] (...) a esperança de uma *via de saída assumida um caráter puramente utópico e irreal. Foi só com a Revolução Russa que, também para mim, se abriu uma perspectiva de futuro na própria realidade.* (LUKÁCS, 1974, p. 351, grifos nossos)

Para o argumento aqui defendido, faltaria acrescentar que àquela altura a esquerda ainda dispunha da crítica ontológica de Marx. A esquerda hoje, ao contrário, tem de reconstruí-la, buscar seus fragmentos por debaixo dos escombros do Leste Europeu.

O reverso da ausência dessa crítica ontológica marxiana é o que Zizek (2002) qualifica de “coordenadas ideológicas hegemônicas”, *i.e.*, a ontologia de um mundo supostamente intransponível — o mundo do capital — que, por isso mesmo, anula o sentido das lutas políticas, mas reforça, é bem verdade, o politicismo. Para ilustrar esse efeito das “coordenadas ideológicas hegemônicas”, ele contrasta a violência de ataques terroristas e atentados suicidas com os violentos protestos na Inglaterra em 2011, cujo estopim foi a morte pela polícia de um jovem negro, e da onda de carros incendiados em Paris, em 2005. Para Zizek, o primeiro tipo é executado a serviço do “sentido absoluto fornecido pela religião”, ao passo que o segundo representa “protestos grau-zero, ações violentas demandando nada”. De acordo com o autor, interpretado corretamente, o fato de os manifestantes não terem programa denota a situação político-ideológica dos nossos dias: “A oposição ao sistema não se articula mais na forma de uma alternativa realista, ou mesmo como um projeto utópico, mas só pode tomar a forma de uma explosão violenta.” (ZIZEK, 2016b) E mesmo quando predica a não violência, como o movimento dos *Indignados* da Espanha, o dissenso se ressentia igualmente da falta de sentido, de alternativa, como deixa patente o teor apolítico de seu discurso:

O protesto é feito em nome das “verdades inalienáveis que devem ser respeitadas em nossa sociedade: o direito à moradia, emprego, cultura, saúde, educação, participação política, livre desenvolvimento pessoal e direito dos consumidores para uma vida saudável e feliz”. Clamam por “uma revolução ética. Em lugar de pôr o dinheiro acima dos seres humanos, deveríamos repô-lo a nosso serviço (*sic!*)”. Eles expressam um espírito de revolta sem revolução. (ZIZEK, 2016b)

Justamente em virtude da asfixia das “coordenadas ideológicas hegemônicas”, todavia, o fundamental é saber como reconstruir coordenadas ideológicas contra-hegemônicas nas quais a ideia de revolução possa ter sentido, fazer sentido. Para tanto, é um imperativo restaurar a dimensão crítica do pensamento marxiano como crítica ontológica.

Crítica ontológica

Acusar a dissolução da crítica ontológica de Marx e, além disso, sustentar de maneira categórica que crítica de fato é crítica ontológica naturalmente requer justificativa, que será oferecida na sequência.

Crítica de fato é crítica ontológica não só na teoria, mas também nas disputas do cotidiano. As diferenças de posição, de convicções, quando substantivas, resolvem-se em diferenças ontológicas. Como ontologia diz respeito ao ser das coisas, afirmar que disputas teóricas se resolvem em diferenças ontológicas é dizer que elas dependem no fundo das distintas concepções sobre o ser em que as posições controversas se baseiam.

Para ficar no campo científico ou, melhor dizendo, na filosofia da ciência, é possível falar sem exagero em um consenso segundo o qual diferenças substantivas entre teorias ou sistemas teóricos e, por extensão, entre modos radicalmente distintos de figurar o mundo são resolvidos no plano ontológico. Essa verdade está presente até mesmo nas teorias da ciência contemporâneas mais difundidas, como as de Kuhn e de Lakatos. Tal conteúdo evidente de suas teorias os autores não conseguem enunciar em razão do relativismo ontológico que, consciente ou inconscientemente, advogam. De fato, a conclusão a que necessariamente levam suas noções de paradigma e de núcleo rígido dos programas de pesquisa científica (PPCs), respectivamente, é a de que todas as teorias põem e pressupõem uma ontologia que constitui a fonte de seus axiomas estruturais e dos marcos que delimitam o terreno empírico em que são válidas, ou sua jurisdição empírica. O que equivale a dizer que disputas e controvérsias substantivas entre sistemas teóricos distintos não admitem resolução empírica, e precisamente porque o terreno empírico em relação ao qual são plausíveis é traçado por suas ontologias particulares. Pode-se compreender melhor esse ponto imaginando a interseção do “território empírico” de diferentes sistemas teóricos constituindo um domínio empírico comum, em relação ao qual, portanto, os sistemas são empiricamente equivalentes.

Segue-se daí que a resolução da controvérsia, não sendo nem empírica nem lógico-formal, só pode ser ontológica. Conclusão a que chegam Kuhn e Lakatos, naturalmente sem enunciá-la de maneira explícita. Ao contrário, fazem-no de maneira oblíqua, ao sustentarem, cada um ao seu modo, que as questões ontológicas não admitem resolução racional. O primeiro, ao postular que os paradigmas de sistemas teóricos em disputa são incomensuráveis; o segundo, ao argumentar que os núcleos rígidos de diferentes PPC são inescrutáveis. O que significa dizer, em ambos os casos, que não podemos justificar racionalmente nossas crenças mais substantivas sobre o mundo. Relativismo ontológico cuja absurdidade seria difícil de exagerar, pois subentende a irracionalidade fatal de nossas figurações, concepções ou ideias sobre o mundo, pressupostos incontornáveis de todas as nossas práticas, fundamento de todas as finalidades que nelas perseguimos, base de todas as nossas noções do possível e do impossível. Implica, enfim, que o sentido da prática humano-social em seu conjunto é inapelavelmente irracional. O corolário mais deletério desse relativismo

ontológico no atacado consiste simplesmente na desqualificação das práticas emancipatórias, pois, se o mundo objetivo é incognoscível, nossa prática tem de se circunscrever ao imediatamente existente, ao positivo. Tem de ser meramente reativa, conformação *a posteriori* às mudanças contingentes no mundo exterior. Para esse tipo de relativismo, a prática emancipatória tem um pressuposto que o nosso conhecimento não pode satisfazer, a saber, apreender as legalidades objetivas que governam o mundo social⁵.

Afirmar, contra tais ideias, que crítica de fato é crítica ontológica significa defender a ideia de que sempre é possível oferecer melhores razões para certas crenças em oposição a outras. Significa sustentar que nossas ideias mais fundamentais acerca do mundo sempre têm de estar abertas à crítica, caso contrário cristalizam em dogmatismo. Todavia, isso não implica negar, é claro, que existe outro tipo de crítica. Em cada disciplina, cada uma de suas tradições científicas se mantém e se desenvolve pelas críticas internas, críticas por meio das quais o sistema teórico da tradição se aperfeiçoa — descarta teorias superficiais, insubsistentes, e as substitui por outras. No entanto, enquanto a tradição subsistir, tais críticas não atingem os seus pressupostos fundantes, estruturais, nem podem atingi-los, por suposto, sob pena de abolir a própria tradição. Em uma palavra, tais críticas não alteram, nem podem fazê-lo, a descrição de mundo, a ontologia sobre a qual a tradição está fundada.

A crítica exercida entre tradições, a crítica ontológica, por contraste, visa a refutar os pressupostos estruturais da tradição criticada. Em consequência, tem de ser crítica que refigura o mundo, que põe e pressupõe outra ontologia. É justamente nesse sentido que a crítica de Marx é crítica ontológica — no caso, crítica da sociedade capitalista, da formação socioeconômica posta pelo capital. Figura o mundo social de maneira radicalmente distinta não só das formas de consciência do cotidiano dessa sociedade, mas também de suas formas de consciência científicas. Tanto umas quanto outras são empiricamente plausíveis, uma vez que têm circulação social, interpretam o mundo para os sujeitos e, nessa medida, orientam suas práticas. Razão pela qual sempre se trata de reconhecer a realidade ou objetividade social das ideias criticadas. Como circulam socialmente, são ideias razoáveis e, por isso, o exame crítico não pode se circunscrever a sua estrutura lógica: deve explicar como e por que ideias insubsistentes orientam a prática dos sujeitos.

Essa estrutura da crítica (ontológica) pode ser observada em diversos momentos da obra de Marx, em que ele parte da evidente plausibilidade empírica — e, por conseguinte, da eficácia operatória — das concepções cuja absurdidade demonstra para revelar as relações de produção burguesas das

⁵ Para uma exposição mais detalhada do argumento, ver Duayer (2010).

quais são representação dos agentes delas cativos (MARX, 2016, p. 792). Talvez a ilustração mais notável desse procedimento seja o capítulo intitulado “A fórmula trinitária”, do Livro III de *O capital*, em que ele desenvolve com detalhes sua crítica à economia vulgar.

Pode-se perguntar: por que a crítica ontológica é essencial? Porque a prática humano-social é prática teleológica, intencional, finalística e, por isso, depende crucialmente de uma significação ou figuração do mundo mais ou menos unitária e coerente, não importa se composta por elementos heterogêneos como ciência, religião, pensamento do cotidiano, superstição etc. Em outras palavras, porque a significação do mundo é pressuposto da prática teleológica, é o modo como o mundo é significado que faculta e referenda determinada prática. Como sublinha Lukács,

independentemente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente dominante é a vida cotidiana, a fé religiosa etc. Essas representações cumprem um papel muito influente na práxis social dos homens e com frequência se condensam num poder social (LUKÁCS, 2013, p. 95).

O mundo do capital, para ser reproduzido pela prática teleológica dos sujeitos, gera e ao mesmo tempo necessita de uma determinada ontologia ou, caso se queira, um certo composto de ontologias que referenda tais práticas reprodutivas. Por contraste, as práticas emancipatórias desta forma de sociabilidade, práticas efetivamente transformadoras, têm de estar fundadas em outra ontologia. Uma ontologia crítica da primeira. Segue-se, portanto, que a crítica ontológica é condição necessária, ainda que não suficiente, para a emancipação de estruturas sociais estranhadas, opressoras, iníquas, infames.

Por essa razão se afirmou acima que a ontologia crítica marxiana precisa ser restaurada. Deve voltar a ser o referente da crítica ao capitalismo para permitir que as ações práticas contra ele possam confluir para um movimento capaz de abalá-lo e superá-lo. Tal restauração, no entanto, tem por pressuposto retomar a dimensão essencial da crítica, ou seja, crítica ao modo de produzir sob o capital. Em outras palavras, crítica ao trabalho no capitalismo, e não crítica do capitalismo sob o ponto de vista do trabalho.

Crítica do trabalho no capitalismo ou crítica à centralidade do trabalho

Para sustentar essa interpretação – que, como se disse, é devida ao autor canadense Moishe Postone –, recorro a duas passagens de Marx, uma dos *Grundrisse* e outra de um texto que aparece na edição da MEW dos

Grundrisse, que é uma espécie de formulação primitiva do *Para a crítica da economia política*.

Considerada em si mesma, a circulação é a mediação de extremos pressupostos. Mas não põe estes extremos. Por conseguinte, ela própria tem de ser mediada não só em cada um de seus momentos, mas como totalidade da mediação, como processo total. É por isso que seu ser imediato é pura aparência. *A circulação é o fenômeno de um processo transcorrendo por detrás dela.* (MARX, 1953, p. 920, grifos nossos)

Ora, se a troca é mediação de extremos pressupostos, empregando o modo de inferência típico de Marx, *i.e.*, a retrodução⁶, é possível concluir que

- 1) a troca generalizada não pode estar na origem da história;
- 2) e, se fosse esse o caso, teríamos de pressupor indivíduos isolados sociais com dotações originalmente complementares e que, por isso, estariam predestinados à troca. Ou seja, teríamos que postular que tais indivíduos com suas dotações formando uma unidade caíram do céu de paraquedas (embora se saiba que os paraquedas ainda não estavam disponíveis no início da história);
- 3) por esta razão, é razoável admitir que na origem da história o que existe são várias formações socioeconômicas, constituídas por relações sociais explícitas, claras, entre os sujeitos;
- 4) ou seja, originariamente a produção material estava enraizada nessas relações sociais explícitas;
- 5) pode-se afirmar, por conseguinte, que em nenhuma das diversas formações sociais pré-capitalistas os sujeitos se relacionavam como trabalhadores. Os sujeitos não pertenciam a elas porque trabalhavam, *i.e.*, porque eram trabalhadores. Muito pelo contrário, porque pertenciam, entre outras coisas, trabalhavam;
- 6) e — o que importa para o argumento —, portanto, que em nenhuma dessas formações sociais pré-mercantis o trabalho funcionava como categoria mediadora social.

Creio que a análise anterior já seria suficiente para mostrar como Marx é crítico da centralidade do trabalho, visto que ela é característica específica do capitalismo. Mas é possível ratificá-la com a seguinte passagem, agora dos *Grundrisse*:

⁶ De acordo com Bhaskar, tipicamente, a construção de uma explanação para — a produção do conhecimento dos mecanismos da produção de — alguns fenômenos recém-identificados necessitará da construção de um modelo do mecanismo que, se existisse e agisse da maneira postulada, explicaria os fenômenos considerados. Esse movimento do pensamento, que pode ser caracterizado como “analógico-retroutivo”, sempre tem de suscitar questões existenciais. Pois a questão de se o mecanismo postulado age ou não da maneira postulada não pode, é claro, ser decidida somente pela teoria, dado que em geral várias possíveis explanações serão consistentes com os fenômenos, refletindo a subdeterminação geral da teoria pela experiência (cf. BHASKAR, 1986, p. 61).

[Comentando sobre a] dissolução da *pequena propriedade livre de terras*, bem como da *propriedade comunitária baseada na comunidade oriental*. [Ele acrescenta:]

Nessas duas formas, o *trabalhador se relaciona às condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade; trata-se, nesse caso, da unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos. Por isso, o trabalhador, independentemente do trabalho, tem uma existência objetiva.*

Nessas duas formas, os indivíduos não se relacionam como trabalhadores, mas como proprietários — e membros de uma comunidade que ao mesmo tempo trabalham. O pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ele próprio um produto histórico. (MARX, 2011, p. 388, grifos do autor)

É exclusivamente no capitalismo, portanto, que o indivíduo aparece nessa nudez, nu de outras relações sociais, as quais só pode propriamente experimentar se, antes, for trabalhador. É somente nessa sociedade que os indivíduos, para usar outra passagem dos *Grundrisse*, carregam no bolso o seu nexos, seu vínculo com a sociedade, com os outros indivíduos (MARX, 2011, p. 105). O que carregam no bolso, dinheiro, é o resultado da venda de seus produtos, mesmo que a mercadoria vendida seja a sua força de trabalho. Ou seja, somente nessa sociedade, pelo seu caráter mercantil, os sujeitos se relacionam como meros trabalhadores. Por isso, como sublinha Marx na passagem reproduzida acima, unicamente nessa sociedade a existência objetiva dos indivíduos tem por pressuposto a sua existência como trabalhadores. A troca generalizada, portanto, específica do capitalismo, plasma a sociabilidade dos sujeitos como trabalhadores, sociabilidade que se apresenta para eles como algo fora deles. E, nessas ocasiões, Marx sempre lembra que não se trata de um problema cognitivo; a coisa assim se apresenta: estranha e estranhada.

O trabalho, por isso mesmo, só é central nessa sociedade. Só nela os sujeitos se relacionam indiferentemente à sua atividade vital especificamente humana, ao conteúdo e finalidade de seu trabalho, que para cada um deles só interessa enquanto meio de acesso às suas condições de vida produzidas pelos outros. Meio de compra. E, por isso, racionalmente encaram o seu trabalho e o respectivo produto como pura quantidade, ou seja, de maneira unidimensional. O resultado desse modo muito particular de os produtores se relacionarem com o seu produto é um modo de produção, uma produção das condições materiais de vida com um dispositivo interno, exclusivamente dela, que a faz necessariamente produção crescente. E crescentemente estranhada. Capital sendo trabalho morto, passado, objetivado, pode-se sugerir que, na análise marxiana, esta é a contradição fundamental desse modo de produção, a saber, os sujeitos estão subsumidos, escravizados à dinâmica do produto de seu trabalho.

Sujeitos, portanto, à dominação abstrata do produto de seu trabalho como capital.

Não é por outra razão que Marx sugere que o bicho-da-seda seria um perfeito trabalhador assalariado se fiar não fosse condição de sua existência, manifestação de sua vida, mas atividade como simples meio de garantir a sua subsistência como lagarta. Pois o mesmo sucede com o trabalhador assalariado, que produz para si unicamente o salário, mero meio de sobrevivência, e, por isso, não pode experimentar o período durante o qual trabalha “como vida, como manifestação de sua vida. (...) Ao contrário. A vida para ele começa ali onde termina essa atividade, na mesa, no bar, na cama” (MARX, 1959, p. 401). Ao conceber o trabalho como sacrifício, assinala Marx, Adam Smith também percebe e expressa esse caráter negativo do trabalho assalariado. Naturalmente, como as formas históricas do trabalho — escravo, servil e assalariado — representam uma compulsão externa, o trabalho se apresenta imediatamente tal como de fato é, ou seja, repulsivo. Daí por que em A. Smith o repouso, *i.e.*, o não trabalho, aparece como liberdade e felicidade. Fixado, portanto, nas formas históricas de manifestação do trabalho, ele não poderia imaginar, segundo Marx, que o trabalho é um ato de liberdade. Em outros termos, Smith nem sequer suspeita “que a superação de obstáculos [para a consecução da finalidade posta] é em si uma atividade da liberdade (...) logo, como autorrealização, objetivação do sujeito, daí liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho” (MARX, 2011, p. 509).

Liberdade real na análise marxiana, bem entendido, significa portanto, autorrealização, e não a escravização dos sujeitos ao trabalho como compulsão externa, seja em forma de dominação e subordinação pessoal, seja em forma abstrata. Nessas formas de trabalho forçado externo, o trabalho não pode aparecer como *liberdade e felicidade*. Tampouco o pode, de acordo com Marx, o trabalho que “ainda não criou para si as condições objetivas e subjetivas (...) para que o trabalho seja trabalho atrativo, autorrealização do indivíduo” (MARX, 2011, p. 509). No caso da produção material, o trabalho só pode ter esse caráter, ser trabalho efetivamente livre

1) se seu caráter social é posto, 2) se é simultaneamente trabalho de caráter científico e geral, e não esforço do ser humano como força natural adestrada de maneira determinada, mas como sujeito que aparece no processo de produção não só em forma simplesmente natural, emergindo diretamente da natureza [*naturwüchsig*], mas como atividade que regula todas as forças da natureza (MARX, 2011, p. 509).

Parece evidente nessas passagens dos *Grundrisse* que, para Marx, o trabalho efetivamente livre tem por pressuposto o desenvolvimento da produtividade do trabalho e, em consequência, a progressiva redução do

trabalho vivo requerido, mesmo com a expansão e diversificação das necessidades que emergem do próprio desenvolvimento. O tempo livre criado em contrapartida é tempo crescente que pode ser dedicado a outras atividades. Esse é precisamente o conteúdo da crítica que Marx faz a Proudhon no mesmo contexto que estamos examinando. Segundo ele, o axioma de que todo trabalho deixa um excedente, de Proudhon, prova que ele não compreendeu o que é de fato importante na discussão do excedente. O que importa na verdade, afirma Marx, é que

o tempo de trabalho necessário à satisfação das necessidades absolutas deixa tempo *livre* (diferente nos diversos estágios de desenvolvimento das forças produtivas) e, em consequência, pode ser criado um produto excedente quando se realiza *trabalho excedente*. A finalidade é abolir a própria relação, de modo que o próprio produto excedente aparece como necessário. No fim das contas, a produção material deixa a cada ser humano um tempo excedente para outra atividade (MARX, 2011, p. 510).

Depreende-se dessas considerações que, na formulação marxiana, o desenvolvimento do ser social tem por pressuposto incontornável o aumento da força produtiva do trabalho social e, portanto, não só a diminuição progressiva do trabalho no conjunto das atividades dos sujeitos, mas também a abolição do trabalho excedente, *i.e.*, trabalho como compulsão externa. Em outros termos, ao lado da redução do tempo de trabalho, tal desenvolvimento implicaria a supressão do caráter negativo do trabalho como trabalho estranhado. Justamente por esse motivo, a conversão de todo trabalho em trabalho necessário não consiste de uma alteração meramente semântica.

Se essa interpretação de Marx é plausível, pode-se defender que a sua crítica ontológica ao capitalismo, que é preciso restaurar, é crítica da centralidade do trabalho. Nada tem que ver com a idolatria do trabalho, com a ternura pelo trabalho. Nem tampouco com a heroicização do trabalhador, em geral na figura do operário fabril, que, nessa condição, passa por responsável exclusivo pela emancipação humana⁷. Na sua dimensão mais relevante e universalizável, é crítica dessa escravização de todos nós à dinâmica de nosso trabalho passado, dinâmica fundada na centralidade do trabalho, em nossa sociabilidade como trabalhadores, mas que, ao mesmo tempo, prescinde cada vez mais de trabalho e, portanto, de nós todos como

⁷ Nesse particular, tendo a concordar com Eagleton, para quem Marx “não se concentra na classe trabalhadora porque percebe alguma virtude resplandecente no trabalho. (...) Como vimos, o marxismo deseja abolir o trabalho tanto quanto possível. Tampouco confere grande importância política à classe trabalhadora porque ela supostamente constitui o grupo social mais oprimido. Há muitos de tais grupos — vagabundos, estudantes, refugiados, os idosos, os desempregados e os cronicamente não empregáveis — que com frequência são mais necessitados do que o trabalhador médio” (EAGLETON, 2011, p. 164).

trabalhadores. Enfim, uma dinâmica que, caso não seja desarmada, torna supérflua a própria humanidade.

Por último, antecipando possíveis críticas que podem detectar uma total incompatibilidade entre Lukács e Postone, autores que inspiram as ideias defendidas no artigo, uma vez que no primeiro o trabalho é categoria pela qual começa a delinear a sua ontologia do ser social, considero essencial frisar a diferença entre centralidade do trabalho e trabalho como categoria específica e fundante do ser social, como Lukács procura sustentar, sempre se baseando em Marx.

A meu ver, as ideias defendidas anteriormente em nada contrariam as concepções sustentadas por Lukács em sua *Ontologia*, em particular as que ele expõe no capítulo dedicado ao complexo do trabalho. Nesse capítulo, que eu reputo absolutamente genial, Lukács procura mostrar que o trabalho é a categoria mediadora por excelência do ser social. A categoria que responde pelo salto ontológico do ser orgânico para o ser social, justamente porque pelo trabalho a humanidade põe as condições de sua reprodução, se autocria. Não vem ao caso aqui, desdobrar as formulações de Lukács no referido capítulo. O importante é tão somente sublinhar que o trabalho, por ser a categoria mediadora, e a categoria fundamental para a autoconstituição do ser social, precisamente por isso não pode ser a categoria central. Pode ser e é a categoria fundante, ineliminável, como sustenta Marx, mas de forma alguma a categoria central.

Toda a plasticidade do ser social, a crescente emergência e diferenciação de esferas que é a marca de sua historicidade, a explicitação e desenvolvimento das capacidades e dos respectivos desfrutes dos seres humanos, todo este processo tem por pressuposto o desenvolvimento da produtividade do trabalho social. Tudo o que somos, para além da mera reprodução biológica, para além da mera sobrevivência física, o somos graças ao trabalho, ou ao aumento da produtividade do trabalho social. Por isso, é possível afirmar que, por definição, o trabalho não pode ser central. Ao contrário, o desenvolvimento e a complexificação do ser social, tornados possíveis precisamente pelo trabalho, fazem que o complexo do trabalho tenha necessariamente uma participação sempre declinante no conjunto de seus complexos constitutivos.

A contradição social intrínseca (e crescente) do capitalismo, portanto, consiste justamente nisso, na continuada centralidade do trabalho, do trabalho como categoria mediadora social estruturante, a despeito da diminuição progressiva da necessidade do trabalho imediato por conta do crescimento cada vez mais acelerado das forças produtivas, condição e resultado da acumulação de capital. Contradição assim descrita por Marx: “o próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo em

que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza” (MARX, 2011, p. 588).

Referências bibliográficas

BHASKAR, R. *Scientific realism and human emancipation*. Londres: Verso, 1986.

CARLETON, S. Resenha do livro de Eric Hobsbawm *How to change the world: tales of Marx and Marxism*. *Marxism & philosophy review of books*, 26 jul. 2011.

DERRIDA, J. Spectres of Marx. *New Left Review*, I/5, maio-jun. 1994.

DUAYER, M. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. *Revista da Soc. Bras. de Economia Política*— SEP, São Paulo, n. 27, pp. 58-83, out. 2010.

_____. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *Em Pauta*, n. 29, pp. 35-47, 2012.

EAGLETON, T. *Why Marx was right*. Londres: Yale University Press, 2011.

LUKÁCS, G. “Posfácio”. In: *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

_____. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Fragment des urtextes von “Zur kritik der politischen ökonomie”* [1858]. Berlim: Dietz Verlag, 1953.

_____. “Trabalho assalariado e capital”. *MEW*, Band 6. Dietz Verlag: Berlim, 1959, pp. 397-423.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Das Kapital* 3. MEGA II/15. Band, Hamburg, 1894. Disponível em: <<http://telota.bbaw.de/mega/#>>, acessado em 20 ago. 2016.

_____; ENGELS, F. *Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue*, n. 4, abr. 1850. *MECW*, v. 10, 1978, pp. 311-325.

POSTONE, M. *Time, labor and social domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ZIZEK, S. “Lenin’s choice”. In: *Repeating Lenin*. Zagreb: Arkzin, 2002. Disponível em:

<www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek1.htm>, acessado em 25 mar. 2012.

_____. Shoplifters of the World Unite. *London Review of Books*, Online only, 19 ago. 2011. Disponível em: <<http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite>>, acessado em 20 ago. 2016a.

_____. *A tinta vermelha: discurso de Slavoj Zizek aos manifestantes do movimento Occupy Wall Street*. Disponível em:

<<http://boitempoeditorial.wordpress.com/2011/10/11/a-tinta-vermelha-discurso-de-slavoj-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupy-wall-street/>>, acessado em 20 ago. 2016b.