

ISSN: 1981-061X - n° 22 Ano XI - Out./2016

# Verinotio

Revista On-line de Filosofia e Ciências Humanas

22  
Out/2016

**Dossiê**

## (des)centralidade do trabalho

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes/CNPq  
Curso de Serviço Social - Universidade Federal Fluminense (Rio das Ostras)

## **EXPEDIENTE**

### **Conselho Editorial:**

Antonio José Romera Valverde, Doutor (PUC-SP)  
Antônio José Lopes Alves, Doutor (UFMG)  
Antonio Rago Filho, Doutor (PUC-SP) – Editor Associado  
Celso Frederico, Doutor (USP)  
Elcemir Paço Cunha, Doutor (UFJF) – Editor Titular  
Ester Vaisman, Doutora (UFMG) – Editora Associada  
Leonardo Gomes de Deus, Doutor (UFMG)  
Lúcia Aparecida Valadares Sartório, Doutora (UFRRJ)  
Marco Vanzulli, Doutor (Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália)  
Mario Duayer, Doutor (UFF) – Editor Convidado  
Miguel Vedda, Doutor (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Nicolas Tertulian, Doutor (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)  
Paulo Henrique Furtado de Araujo, Doutor (UFF) – Editor Convidado  
Ricardo Gaspar Müller, Doutor (UFSC)  
Rogata Soares del Gaudio, Doutora (UFMG)  
Ronaldo Rosas Reis, Doutor (UFF)  
Vânia Noeli Ferreira de Assunção, Doutora (UFF) – Editora Titular  
Vitor Bartoletti Sartori, Doutor (UFMG) – Editor Titular

### **Comitê Científico:**

Alexandre Aranha Arbia, Doutorando (Ufop)  
Ana Selva Albinati, Doutora (PUC-MG)  
Claudinei Cássio de Rezende, Doutor (Unesp)  
Diorge Konrad, Doutor (UFMS)  
Henrique Almeida de Queiroz, Doutor (UFJF)  
João dos Reis Silva Junior, Doutor (Ufscar)  
Leandro Cândido de Souza, Doutor (Unesp)  
Leônidas Dias, Doutorando (UFMG)  
Maria de Anunciação Madureira, Doutoranda (UEM/PUC-SP)  
Maria Aparecida de Paula Rago, Doutora (PUC-SP)  
Marlon Garcia da Silva, Doutorando (Ufop)  
Nancy Romanelli, Mestre (PMSBC)  
Rainer Patriota, Doutor (Ufop)  
Rodrigo José Teixeira, Doutorando (UFRJ)  
Ronaldo Vielmi Fortes, Doutor (UFJF)  
Roselaine Ripa, Doutora (Unesp)  
Sabina Maura Silva, Doutora (Cefet-UFMG)  
Susana Jimenez, Doutora (UEC)  
Vera Lúcia Vieira, Doutora (PUC-SP)  
Viviane Souza Pereira, Doutora (UFJF)  
Vladmir Luís da Silva, Mestre (Fundação Santo André/PUC-SP)  
Wanderson Fabio de Melo, Doutor (UFF)  
Zaira Rodrigues Vieira, Doutora (Unimontes)

**Revisão:** Vânia Noeli Ferreira de Assunção e Vitor Bartoletti Sartori

**Diagramação:** Elcemir Paço Cunha

**Capa:** *La Fragua de Vulcano*. Velázquez, 1630.

**Capista:** Claudinei Cássio de Rezende

**Web Designer:** Roger Filipe Silva

## SUMÁRIO

Nº 22, Ano XI, outubro de 2016

### Editorial

Paulo Henrique Furtado de Araujo e Mario Duayer.....01

### DOSSIÊ

Sobre alguns aspectos da dialética do trabalho na *Crítica da economia política*

Paresh Chattopadhyay.....05

O trabalho como categoria fundante do ser social e a crítica à sua centralidade sob o capital

María Fernanda Ecurra.....12

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

Mario Duayer.....29

As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora  
Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács

Ronaldo Vielmi Fortes.....44

Repensando o capitalismo e seus futuros

Moishe Postone.....76

Conversa com Moişhe Postone

Henrique Pereira Braga.....89

Valor, capital e luta de classes em Moişhe Postone

Eleutério F. S. Prado.....100

Notas críticas ao artigo Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d’*O capital*, por Bidet

Paulo Henrique Furtado de Araujo.....120

Crise do valor: distintas interpretações e uma síntese possível

Eduardo Sá Barreto e Tailiny Ventura.....152

### ARTIGOS

Alienación y sectores medios en Pequeño hombre, ¿y ahora qué?, de Hans Fallada

Francisco García Chicote.....177

Os comunistas e a arte: a recepção da estética lukacsiana no Brasil

Leandro Candido de Souza.....197

Karl Jaspers: Irracionalismo filosófico e conservadorismo político Ronaldo F. S. Gaspar.....	209
---	-----

RESENHA

As anotações de Lukács a propósito de uma ética Ranieri Carli.....	235
---	-----

A propósito de Reboquismo e dialética de Lukács Claudinei Cássio de Rezende.....	240
---	-----

## EDITORIAL

### Crítica da centralidade do trabalho

Paulo Henrique Furtado de Araujo<sup>1</sup>

Mario Duayer<sup>2</sup>

O presente número da *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* tem como tema a crítica da centralidade do trabalho. Nas últimas décadas, a tradição marxista tem procurado melhor compreender a categoria trabalho, seu papel na sociedade capitalista e no processo de emancipação humana. Durante algum tempo foi moda falar em fim do trabalho, fim do proletariado etc. No entanto, aqui objetivamos precisar a centralidade (ou não) do trabalho na sociedade em que domina o modo de produção capitalista. Para tanto, apresentamos um conjunto de artigos que abordam diretamente esta questão, tendo por destaque, na maioria desses trabalhos, para além da evidente referência aos textos de Marx, a obra magna de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, e a contribuição teórica de Moishe Postone, cujo ponto alto é o livro *Tempo, trabalho e dominação social*.

O primeiro artigo que apresentamos é do economista marxista indiano Paresh Chattopadhyay, intitulado Sobre alguns aspectos da dialética do trabalho na *Crítica da economia política*. O autor discute as contradições inerentes à categoria trabalho que Marx sublinhara em diversos de seus escritos (trabalho em geral, trabalho abstrato, concreto, necessário e excedente) e explora, ao final, o lugar do trabalho na vida social livre da lógica do capital. Trata-se de um texto rigoroso, embora curto, que pode ser de ajuda aos leitores menos familiarizados com tais categorias.

O segundo artigo é de María Fernanda Ecurra, intitulado O trabalho como categoria fundante do ser social e a crítica à sua centralidade sob o capital. Nele a autora trata da diferença entre o trabalho como categoria fundante do ser social e a centralidade que adquire na sociedade capitalista. Centralidade que unidimensionaliza os indivíduos e produz um tipo especial de dominação social, uma dominação abstrata. A conclusão é a de que a crítica de Marx é uma crítica negativa do trabalho no capitalismo, logo, que a crítica à centralidade do trabalho é um imperativo para a crítica do capital.

O terceiro artigo (Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho), de Mario Duayer, na mesma linha do anterior, procura demonstrar que o propósito central da obra marxiana, que

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Economia da UFF e membro do Niep-Marx-UFF.

<sup>2</sup> Professor titular da UFF (aposentado).

tem nos *Grundrisse* o marco inicial de sua forma acabada, é realizar a crítica da economia política como crítica ontológica da sociedade capitalista. Concordando com a leitura crítica de Postone sobre o valor enquanto forma de mediação social e forma de riqueza no capitalismo – e, ao mesmo tempo, distanciando-se dele no que diz respeito à ontologia –, demonstra que a crítica ontológica elaborada por Marx é crítica da centralidade do trabalho própria e específica da sociedade capitalista.

O quarto artigo, de Ronaldo Vielmi Fortes, *As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora*, faz a crítica às opiniões de que Lukács sustenta a centralidade do trabalho. O artigo procura problematizar o sentido da expressão *centralidade do trabalho*, buscando a veracidade de tal ideia na última grande obra de Lukács (*Para uma ontologia do ser social*). Sua argumentação demonstra a impropriedade de tomar o trabalho como estruturante de toda e qualquer práxis social, sendo, portanto, imprescindível à compreensão de todos os meandros da realidade societária. Defende a ideia de que, se por centralidade afirma-se o caráter do trabalho como base insuprimível de toda sociedade, isto é, trabalho como prioridade ontológica, este é o sentido utilizado por Lukács em sua *Para uma ontologia do ser social*. Porém, recusa firmemente o uso desta terminologia para sustentar a presença de uma “ontologia do trabalho” em Lukács – ou até mesmo em Marx –, ou, ainda, para sustentar a ideia, estranha à letra lukacsiana, de que “o trabalho é a essência do homem”.

Em seguida temos o artigo apresentado por Moishe Postone, na cidade de São Paulo, no Seminário Internacional *Cidades Rebeldes*, promovido em novembro de 2015 pela editora Boitempo. Neste texto Postone sintetiza rapidamente sua contribuição para a releitura crítica da teoria do valor de Marx, de tal maneira que compreende que a crítica de Marx não é, no seu nível mais fundamental, uma crítica a um modo de exploração de classe feita a partir da perspectiva do trabalho. Pelo contrário, para ele a teoria crítica de Marx desvela e analisa uma forma específica e única de mediação social que estrutura o modo de vida historicamente específico da modernidade capitalista. Essa forma de mediação é constituída por uma forma de trabalho historicamente única e temporal: o trabalho proletário. Portanto, Marx faz a crítica do trabalho proletário. Essa mediação se manifesta em formas de dominação quase-objetivas, abstratas, que não podem ser suficientemente compreendidas enquanto dominação de classe ou de uma entidade política. Tampouco podem ser adequadamente conceituadas em termos do mercado. Mercadoria e capital são as categorias que expressam essa forma de dominação e geram uma dinâmica histórica que está no núcleo mesmo da modernidade capitalista.

Após o artigo de Postone, apresentamos uma entrevista concedida por ele ao pesquisador Henrique Braga em agosto de 2015, com o objetivo de apresentar as suas ideias ao público brasileiro. A entrevista se estrutura em torno de quatro questões: o caminho do marxista canadense a Marx; a relação entre a leitura de Marx por ele e o problema do antissemitismo; o que pensa da recepção de sua obra no interior do marxismo; e como é o ambiente para um acadêmico marxista em uma das mais prestigiosas universidades norte-americanas.

O artigo de Eleutério Prado apresenta uma crítica ao tratamento dispensado por Postone ao papel do proletariado e da luta de classes no processo de emancipação humana. Tal crítica fundamenta-se, em particular, nas contribuições de Dardot e Fausto. E a chave desta crítica se encontra na compreensão das categorias de substância e totalidade por Postone. A partir de uma leitura particular, segundo Prado, este autor termina por considerar o capital descrito por Marx o sujeito hegeliano pleno. De tal maneira que o proletariado se torna uma massa consciente ou inconsciente que serve de suporte ao sujeito hegeliano existente no capitalismo. O arremate de Prado, a respeito de Postone, é de que o “ser emancipado possível que mora no proletariado e que, eventualmente, emerge na história é confundido com o proletariado em sua prática cotidiana e utilitária; o trabalhador enquanto suporte é identificado com a pessoa do trabalhador que luta contra o capital de um modo que pode se transformar em revolucionário”.

O artigo seguinte, de Paulo Henrique de Araujo, intitulado Notas críticas ao artigo Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d’*O capital*, por Bidet, realiza a crítica da crítica de Jacques Bidet ao livro *Tempo, trabalho e dominação social* de Moishe Postone. Demonstra a inadequação da compreensão que Bidet tem da teoria do valor-trabalho de Marx exposta em *O capital*, bem como dos limites de um marxismo radicado na crítica epistemológica/gnosiológica que se demonstra incapaz de compreender a forma específica de sociabilidade autoconstituída pela lógica do capital – em outras palavras, incapacidade de compreender a centralidade do trabalho no capitalismo e somente nele. De tal maneira que sinaliza a inadequação da maior parte das críticas que Bidet dirige a Postone.

No artigo Crise do valor: distintas interpretações e uma síntese possível, que fecha este dossiê, Eduardo Sá Barreto e Tailiny Ventura examinam as transformações do modo de produção capitalista, apoiando-se em um conjunto de reinterpretações da teoria marxiana do valor. A partir de *insights* de Marx, presentes especialmente nos *Grundrisse*, alguns autores (Kurz, Postone, Ruy Fausto e Eleutério Prado) apresentam argumentos que, embora sutilmente distintos, em sua essência sustentam que a crescente aplicação da ciência à produção e a resultante redução do

trabalho imediato na atividade produtiva impelem o capitalismo a uma crise estrutural, formando as bases para que o valor deixe de mediar as relações de produção. O artigo reúne essas reflexões, procurando sintetizá-las em uma explicação possível daquilo que muitos veem como sendo um longo processo de crise terminal do próprio capitalismo.

\*\*\*

Além do dossiê acerca da (Des)Centralidade do trabalho, este número de *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* apresenta outros três textos de grande interesse para nosso leitor.

No artigo *Alienación y sectores medios en Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, de Hans Fallada, Francisco García Chicote debate a alienação do personagem principal desta novela tendo por base a situação das classes médias alemãs durante a República de Weimar. Aborda, nesse mister, diferentes interpretações sobre o livro, em especial a de Th. Adorno, e aponta sua contribuição à teoria marxista da alienação.

Por sua vez, Leandro Candido de Souza discute a recepção da estética lukacsiana no Brasil nas décadas de 1960-70, ingresso que se deu num contexto particular de combate à ditadura, de disputas acerca da particularidade da formação nacional e de tentativa de reconstruir o marxismo depois da denúncia dos crimes stalinistas. O texto comenta, especialmente, a influência lukacsiana nas obras de Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder e J. Chasin.

Fechando este número, Ronaldo F. S. Gaspar discute o irracionalismo filosófico e o conservadorismo político presentes no pensamento do teórico alemão Karl Jaspers. O autor concentra a análise na controversa relação prática de Jaspers com o regime nazista, além de avaliar a convergência entre muitas de suas ideias político-filosóficas e as bases ideológicas daquele regime.

Convidamos o leitor a navegar pelos textos e a refletir sobre seu conteúdo.

## Tradução

### Sobre alguns aspectos da dialética do trabalho na *Crítica da economia política*<sup>1</sup>

Paresh Chattopadhyay<sup>2</sup>

Nas linhas seguintes, discutimos as contradições inerentes à categoria trabalho sublinhadas por Marx em seus diferentes escritos, em que o trabalho é examinado em sua múltipla existência – trabalho como tal, trabalho abstrato e concreto, trabalho necessário e excedente. Embora a maior parte do artigo trate do trabalho na sociedade mercantil-capitalista, também aborda, ao final, a forma como a *Crítica da economia política* (doravante *Crítica*) imagina o trabalho na “união de indivíduos livres” (doravante *Associação*), após o capital deixar de existir.

#### ***I. Trabalho, trabalho produtor de mercadorias. Trabalho diante do capital***

Na *Crítica*, o trabalho aparece como “abstrato” em um duplo sentido. Em primeiro lugar, trabalho como tal, “trabalho em geral”, isto é, como aplicação de força de trabalho humana, é uma “abstração simples” (1953, p. 24). “Trabalho útil em geral” é abstrato no sentido de ser independente de qualquer forma social específica, é “abstraido de todos os sinais particulares que marcariam esta ou aquela fase de progresso econômico da sociedade”. Trabalho como atividade orientada a um fim é abstrato na medida em que é a condição natural da existência humana, independentemente da forma social, uma necessidade externa para mediar o metabolismo entre seres humanos e natureza (1965, p. 727; 1958, p. 30; 1962a, p. 57). O processo de trabalho em seus “momentos simples e abstratos”, elabora Marx, é

atividade intencional para criar valores de uso, apropriação de objetos naturais para atender a necessidades humanas, condição geral para o metabolismo entre natureza e seres humanos, condição permanente da vida humana e, portanto, independente de todas as suas formas sociais, ou melhor, comum a todas elas (1962a, p. 198; 1962c, p. 373).

Assim como, para ser valor, uma mercadoria tem de ser, antes de tudo, útil, “o trabalho considerado [*censé*] dispêndio de força humana,

---

<sup>1</sup>Título original: “On some aspects of the dialectic of labour in the *Critique of political Economy*”. Disponível em: <<https://libcom.org/library/on-some-aspects-of-the-dialectic-of-labour-chattopadhyay>><https://libcom.org/library/on-some-aspects-of-the-dialectic-of-labour-chattopadhyay>>, acessado em 20 ago. 2016. Tradução de Juliana Nascimento da Silva.

<sup>2</sup> Université du Québec à Montréal (UQAM), Canadá.

trabalho humano no sentido abstrato da palavra, tem de ser, antes de tudo, útil” (1965, p. 575; a frase aparece somente na versão francesa).

Toda atividade produtiva, no entanto, considerada “apropriação da natureza pelo indivíduo”, realiza-se em e (é) mediada por “uma forma social particular” (1953, p. 9). Quando assumida a sua dimensão social específica, o trabalho ganha um novo significado. Nesse caso, a questão é saber se o processo de trabalho se dá “sob o chicote brutal do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista” (1962a, pp. 198-99). É precisamente sob a “forma social peculiar” da produção de mercadorias que a “abstração” do trabalho assume um segundo significado. Enquanto o trabalho como atividade finalística é realizado na infinita diversidade de valores de uso e incessantemente dividido em movimentos diferentes – o que torna este trabalho “concreto e específico” –, o trabalho posto no valor de troca é realizado na igualdade de mercadorias como equivalente geral e, portanto, como “trabalho geral, abstrato e igual” (1958, p. 30). Reside aqui o caráter contraditório – o “duplo ser” – do trabalho representado em uma mercadoria.

Estritamente falando, não existem dois tipos de trabalho na mercadoria. “O mesmo trabalho se opõe a si próprio conforme está relacionado ao valor de uso da mercadoria como seu produto, ou ao valor dessa mercadoria como sua expressão objetiva pura.” (1965, p. 574; a frase aparece apenas na versão francesa.) O trabalho pressuposto no valor de troca, o trabalho abstrato, é, ao mesmo tempo, considerado “trabalho socialmente necessário” operando no “tempo de trabalho socialmente necessário”, isto é, com o grau médio de habilidade e intensidade correspondente às dadas condições sociais de produção. Aqui o trabalho não aparece como trabalho de diferentes indivíduos. Pelo contrário, os próprios indivíduos que trabalham aparecem como simples órgãos de trabalho em que a individualidade é apagada (1958, pp. 21, 24; 1962a, pp. 53-4). No entanto, se trabalho abstrato (na produção de mercadorias) é trabalho socialmente necessário, o inverso não é verdadeiro. O trabalho socialmente necessário correspondente ao trabalho abstrato (neste sentido) refere-se a um “modo específico (arte) de sociabilidade”, não à sociabilidade em geral. É apenas sob a produção de mercadorias que o trabalho adquire esta sociabilidade específica. É uma situação em que cada um trabalha para si e o trabalho privado tem de aparecer como seu oposto, trabalho geral abstrato e, nesta forma, trabalho social. Este trabalho privado isolado, representado no valor (de troca), torna-se social apenas tomando a forma de seu contrário, a forma de generalidade abstrata, e tem este “caráter social só nos limites da troca”. Em uma sociedade não-mercantil, o trabalho humano também é trabalho social, mas esta sociabilidade é de um tipo oposto. Assim, em uma sociedade comunitária, o trabalho individual não precisa

assumir a forma de generalidade abstrata para ter caráter social. Em tal sociedade, a produção faz o trabalho individual aparecer como uma função direta de um membro do organismo social. O trabalho do indivíduo é posto como trabalho social desde o início (1953, p. 88; 1958, pp. 24, 27; 1959, p. 525; 1962a, p. 87).

O (tempo de) trabalho socialmente necessário tem um segundo significado no contexto da produção capitalista: ele não apenas cobre o tempo requerido para produzir uma mercadoria, mas também se refere ao tempo necessário para produzir a força de trabalho como mercadoria, em que se diferencia do tempo de trabalho excedente (não pago) contribuído pelo trabalhador. Neste último caso, o trabalho necessário tem, novamente, um duplo sentido. Este trabalho é necessário para a autopreservação do trabalhador e, conseqüentemente, para a manutenção da classe trabalhadora independentemente da forma social do trabalho – esteja o trabalhador subsumido ou não ao capital. Ele também é necessário para o capital tendo em vista que este necessariamente (pres)supõe a existência duradoura, a preservação e a reprodução da classe trabalhadora (1962a, p. 231; 1976, p. 153).

Assim como o termo “trabalho socialmente necessário” tem dois significados diferentes, embora não desconexos, no caso da produção de mercadorias como tal e no caso da relação capital-trabalho, da mesma forma, o termo “trabalho abstrato” assume um significado diferente em ambos os contextos – em que, mais uma vez, os dois sentidos não são totalmente desconectados. A abstração do trabalho útil – patente no caso do valor de troca – se estende à abstração do trabalho (assalariado) criador de valor do trabalho objetivado que aparece no capital. Aqui, trabalho abstrato refere-se ao trabalho do proletário que, sem capital e renda da terra, é um “trabalhador abstrato” vivendo somente do trabalho, isto é, do “trabalho abstrato unilateral”, o que significa que “a maior parte da humanidade é reduzida a trabalho abstrato” (1932, p. 46). A abstração do trabalho (vivo), neste contexto, é apenas outro nome para a sua total exclusão da riqueza material, o trabalho objetivado. Separado da propriedade, o trabalho posto como não-capital é trabalho não objetivado, divorciado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de sua total objetividade. Este é trabalho vivo existindo como “abstração desses momentos de sua realidade efetiva [*realen Wirklichkeit*]”, existência puramente subjetiva do trabalho, desnuda de toda objetividade – trabalho como “pobreza absoluta, não como penúria, mas como exclusão total da riqueza objetiva” (1953, p. 203).

Abstraído, isto é, excluído de toda a riqueza, o trabalho é abstrato em relação ao capital também em outro sentido um pouco diferente (próximo do significado do trabalho abstrato produtor de mercadorias). Trabalho como valor de uso confrontando dinheiro posto como capital, não este ou

aquele trabalho (específico), mas “trabalho em geral [*Arbeit schlechthin*]”, é “trabalho abstrato”, indiferente à sua determinidade particular, mas capaz de assumir qualquer determinidade. Uma vez que o capital enquanto tal é indiferente a cada particularidade de sua substância – e não apenas como a totalidade desta substância, mas também como abstração de sua particularidade –, “o trabalho confrontando o capital tem em si subjetivamente a mesma totalidade e abstração” (1953, p. 204).

## ***II. Trabalho necessário, trabalho excedente, trabalho além do capital***

O caráter contraditório da relação trabalho necessário/trabalho excedente, válido para todas as sociedades de classes, assume um significado especial com a subsunção do trabalho ao capital. Nos modos de produção pré-capitalistas, comandados por valores de uso, e não por valores de troca, o trabalho excedente é mais ou menos circunscrito por um círculo definido de necessidades. Em sociedades de classes pré-capitalistas, o tempo de trabalho é estendido para produzir, além da subsistência dos produtores imediatos, uma certa quantidade de valores de uso para os mestres – a “riqueza patriarcal”. O trabalho excedente para além do trabalho necessário às necessidades naturais de consumo assume uma relevância muito maior quando o valor de troca se torna o elemento determinante da produção. Sob o capital, que é basicamente produção generalizada de mercadorias, a coerção sobre o trabalho para estender o tempo de trabalho para além do tempo de trabalho necessário é máxima. Na medida em que, na produção capitalista, o tempo de trabalho necessário determina globalmente a magnitude de valor dos produtos, a pressão sobre o trabalho para observar estritamente o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir um objeto torna-se intensa. “O chicote do dono do escravo não pode atingir o mesmo grau de intensidade que a coerção da relação capitalista.” (1976, p. 174). Por outro lado, o trabalhador é forçado a fornecer tempo de trabalho excedente para o capitalista apenas para ter a possibilidade de dedicar o tempo de trabalho necessário para atender às próprias necessidades. Assim, os trabalhadores só podem satisfazer às suas necessidades vitais vendendo a sua força de trabalho e, portanto, são obrigados a trabalhar (e a trabalhar gratuitamente para o capitalista) por força do seu próprio interesse, e não por meio de qualquer compulsão externa.

A relação contraditória entre o trabalho necessário e o trabalho excedente (sob a produção capitalista) torna-se mais pronunciada com o aumento da produtividade do trabalho. Uma redução do tempo de trabalho necessário sem baixar os salários só poderia se dar por meio do aumento da

produtividade do trabalho, *i.e.*, um aumento das forças produtivas do trabalho. Isso significa que agora é necessário menos tempo para a reprodução do trabalho. Consequentemente, o tempo de trabalho excedente é estendido à medida que o tempo de trabalho necessário diminui. Uma parte do tempo de trabalho global é liberada e anexada pelo tempo de trabalho excedente. Em outras palavras, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho sob o capital não visa à redução do tempo de trabalho. Destina-se, em vez disso, a reduzir a parte do tempo durante a qual o trabalhador trabalha para si, a fim de prolongar a outra parte do tempo, durante a qual ele trabalha gratuitamente para o capital (1962a, p. 340; 1976, p. 213). No entanto, o processo é contraditório também de outro ponto de vista. Enquanto, de um lado, o capital continuamente tenta eliminar o tempo de trabalho necessário, por outro, o tempo de trabalho excedente só existe em oposição ao tempo de trabalho necessário, e o capital põe o tempo de trabalho necessário como uma condição necessária para sua própria reprodução e valorização. “O capital como o pôr de trabalho excedente é na mesma medida e ao mesmo tempo o pôr e o não pôr de trabalho necessário. O capital é capital apenas na medida em que trabalho é trabalho necessário e, ao mesmo tempo, não trabalho necessário.” (1953, pp. 241, 304)

Agora, juntamente com o esforço incessante para compelir a maior parte da sociedade a trabalhar além do que é requerido para satisfazer às necessidades imediatas, o capital força o trabalho a uma maior diversidade de produção, uma ampliação do círculo de necessidades sociais e dos meios para satisfazê-las e, com isso, ao exercício das faculdades humanas em todas as direções, embora, “assim como o tempo de trabalho excedente é a condição para o tempo livre, da mesma forma, o alargamento do círculo de necessidades e dos meios para satisfazê-las é condicionado pelo agrilhoamento do trabalhador às necessidades básicas da vida” (1976, p. 175). Trabalho excedente, trabalho para além das próprias necessidades do trabalhador, também é, ao mesmo tempo, trabalho para a sociedade, embora na sociedade capitalista ele seja imediatamente apropriado pelos donos do capital em nome da sociedade. Porém, este trabalho excedente, de fato, constitui tempo livre para a sociedade, sendo igualmente sua base material e cultural e seu desenvolvimento. De maneira paradoxal, na medida em que é a coerção do capital que compele as massas da sociedade a trabalhar além de suas necessidades imediatas, “o capital cria cultura, desempenha uma função histórico-social” (1976, p. 173).

Sob o sistema de troca de trabalho vivo por trabalho objetivado (mediado pela forma valor), a quantidade de tempo de trabalho aplicada à produção é o fator decisivo para a criação de riqueza. No entanto, contraditoriamente, este tempo de trabalho cria sua própria negação, na medida em que contribui para o progresso da indústria, que cada vez mais

está em relação inversa com a aplicação de trabalho imediato à produção e em relação direta com o progresso científico e técnico, resultando na enorme desproporção entre a riqueza criada e a magnitude do trabalho imediato aplicado para criá-la. O trabalho em sua forma imediata cada vez mais deixa de ser a grande fonte de riqueza e, no mesmo ritmo, o tempo de trabalho deixa de ser sua medida. Desse modo, o trabalho excedente dos produtores imediatos deixa de ser a condição do desenvolvimento da riqueza universal. Com isso, a produção com base no valor de troca marcha em direção à sua própria morte. Por outro lado, enquanto na economia mercantil (capitalista) o trabalho imediato é trabalho individual que se torna social somente pela troca, na grande indústria, juntamente com a sujeição das forças naturais ao entendimento social e à transformação dos meios de produção em processo automático, o trabalho deixa de ser individual em sua existência imediata e torna-se diretamente social no próprio processo de produção – embora de forma antagônica –, minando a própria base da produção (capitalista) de mercadorias (1953, pp. 595; 597).

Finalmente, como a *Crítica* considera o trabalho numa sociedade comunitária – a *Associação* – após o desaparecimento do capital?

Evidentemente, o trabalho, liberto de seu modo até então existente, continuaria a ser a "substância criadora de riqueza", assim como o tempo de trabalho continuaria a ser a "medida do custo requerido pela produção (de riqueza)" na nova sociedade (1962b, p. 255).

A necessidade de regular a produção por meio da alocação adequada de tempo de trabalho da sociedade nas diferentes esferas produtivas se manteria na *Associação*. No entanto, esta regulação seria executada sem a necessidade de as relações sociais entre indivíduos aparecerem como relações sociais entre coisas. Sob a "produção comunitária", a consideração do tempo de trabalho como a substância criadora de riqueza e como a medida do custo de produção é "essencialmente diferente da medida do valor de troca (do trabalho ou de produtos do trabalho) pelo tempo de trabalho" (1953, p. 89).

Da mesma forma, uma lei econômica central de todas as sociedades – a lei da economia de tempo – continuaria a operar na *Associação*. Nesse caso, entretanto, mais uma vez esta lei assume um caráter completamente novo. Há uma necessidade de economizar tempo global da sociedade para a produção indicando maior eficiência produtiva, mas também a fim de liberar mais tempo (livre) para os "indivíduos sociais". Dada a apropriação social das condições de produção, a distinção anterior entre tempo de trabalho necessário e excedente perde o seu significado. O produto excedente, resultado do trabalho excedente, aparece como necessário em si mesmo (1953, p. 506). Em tal circunstância, o tempo de trabalho necessário seria medido em termos de necessidades do "indivíduo social", não em

termos de necessidades de valorização. De forma similar, o tempo de trabalho excedente, longe de significar tempo de não-trabalho para poucos, significaria tempo livre para todos os indivíduos sociais. Seria tempo livre da sociedade e não mais tempo de trabalho que se torna cada vez mais a verdadeira medida da riqueza da sociedade. E isto num duplo sentido. Em primeiro lugar, seu aumento indica que o tempo de trabalho produz mais e mais riqueza devido a um imenso aumento da capacidade produtiva, livre das contradições anteriores. Em segundo lugar, o próprio tempo livre significa riqueza em um sentido notável, porque significa o prazer de diferentes tipos de criação e porque expressa atividade livre que, ao contrário do tempo de trabalho, não é determinada por qualquer finalidade externa que tenha de ser satisfeita, seja uma necessidade natural, seja uma obrigação social.

Por outro lado, o próprio tempo de trabalho, a base do tempo livre, assume um novo significado. Trabalho agora seria diretamente social, não mediado hierarquicamente ou pela forma valor de seus produtos e, desprovido de seu caráter antagônico “pré-histórico”, teria uma qualidade completamente diferente em comparação com o que é mostrado pelo “animal de trabalho”. No entanto, o tempo do trabalho, dada a sua determinação por uma finalidade externa, permaneceria no âmbito do reino da necessidade; não pertenceria ao reino da liberdade, que está para além da esfera da produção material e, portanto, só é acessível indo além do tempo de trabalho, embora o reino da liberdade só possa se desenvolver com base no reino da necessidade (1964, p. 828).

### **Referências bibliográficas**

- MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844]. Marx-Engels - Gestamtausgabe 1 Abteilung, B.3. Berlim: Marx-Engels Verlag, 1932.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim: Dietz Verlag, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [1859]. Berlim: Dietz, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Theorien über den Mehrwert II*. Berlim: Dietz, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital I, III*. Berlim: Dietz, 1962a; 1964.
- \_\_\_\_\_. *Theorien über den Mehrwert III*. Berlim: Dietz, 1962b.
- \_\_\_\_\_. *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"* [1880]. MEW 19. Berlim: Dietz, 1962c.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres: Öconomie I*. Paris: Gallimard, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses (1863-65)*. Frankfurt: Neue Kritik, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Die Deutsche Ideologie* [1846]. MEW 3. Berlim: Dietz, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [1861-63]. MARX, K.; ENGELS, F. *Gestamtausgabe 2 Abt. B. 3/1*. Berlim: Dietz, 1976.

## **O trabalho como categoria fundante do ser social e a crítica à sua centralidade sob o capital<sup>1</sup>**

María Fernanda Escurra<sup>2</sup>

Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. O trabalho excedente da massa deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o não trabalho dos poucos deixa de ser condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano. Com isso, desmorona a produção baseada no valor de troca, o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles.

*K. Marx*

### **Resumo:**

Este artigo aborda a diferença do trabalho como categoria específica e fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social e a centralidade que o trabalho adquire na sociedade capitalista. Tal centralidade unidimensionaliza os indivíduos e os submete a um tipo de dominação abstrata, nova e específica desta forma de organização social. Daí é possível concluir, de acordo com autores marxistas contemporâneos, que a crítica de Marx é crítica negativa do trabalho no capitalismo e, por isso, a crítica à centralidade do trabalho é um imperativo para a crítica do capital.

**Palavras-chave:** Marx; trabalho; centralidade; estranhamento; crítica negativa; capital.

### **Labor as founding category of social being and the critique of its centrality under capital**

### **Abstract:**

This paper discusses the difference between labor as a specific and founding category in the genesis and development of social being and the centrality labor taken on the capitalist society. Such a centrality reduces individuals to one-dimensional – as laborers – and subject them to a new form of abstract

---

<sup>1</sup> Fragmento, com modificações, extraído da minha tese de doutorado (cf. ESCURRA, 2015).

<sup>2</sup> Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

domination, specific to this form of social organization. Hence it is possible to say, according to contemporary Marxist authors that Marx's critique is a negative critique of labor in capitalism and, for that reason, the critique of the centrality of labor is an imperative to the critique of capital.

**Keywords:** Marx; labor; centrality; alienation; negative critique; capital.

## ***Introdução***

Este texto procura pôr em evidência a diferença do trabalho como categoria específica e fundante do ser social e a centralidade que o trabalho adquire sob o capital. Para isso, inicialmente, assinala-se, com base em Lukács, o caráter fundante do trabalho na gênese e desenvolvimento do ser social para, na sequência, indicar que a centralidade do trabalho é exclusiva do capitalismo e que sua crítica é um imperativo para a crítica do capital.

### ***O trabalho categoria fundante do ser social***<sup>3</sup>

Para Lukács (2013), o trabalho, por se tratar de uma atividade originária<sup>4</sup>, contém em germe todas as outras determinações que constituem a essência do que é novo no ser social em relação aos seres orgânicos e inorgânicos. Por esse motivo, como mostra o autor, o trabalho é a categoria que permite investigar o “complexo concreto de sociabilidade como forma de ser” e adquire, conseqüentemente, prioridade ontológica na sua análise. Entretanto, observa Tertulian, a identificação feita por Lukács do trabalho como a “célula geratriz” não significa limitar a vida social ao trabalho, ao contrário, esta identificação prova que a progressiva diferenciação da vida social em uma “multiplicidade de complexos heterogêneos” radica no trabalho como atividade originária (2009, pp. 380-1).

Atribuir prioridade ontológica a uma categoria com relação a outra, ademais, explica Lukács (2012, p. 307), não tem que ver com hierarquias de

---

<sup>3</sup> Uma síntese do pensamento de Lukács sobre o papel do trabalho na gênese do ser social e, portanto, seu caráter fundante pode ser vista no conhecido texto que o autor redigiu como base para uma conferência (cf. LUKÁCS, 1978, pp. 1-23). As considerações aqui expostas se inspiram nos aspectos desenvolvidos em Duayer; Escurra; Siqueira (2013).

<sup>4</sup> Talvez seja oportuno ressaltar que Lukács, ao examinar o trabalho como categoria fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social, deixa evidente que não analisa particularmente a forma que esta categoria assume na sociedade capitalista, nem tampouco o papel do trabalho na constituição e dinâmica dessa formação social. Dado o grau de abstração, claramente assinalado pelo autor na sua *Ontologia*, o trabalho é examinado como “condição eterna da vida humana”. Dentre outras várias passagens em que sublinha este aspecto, cf. Lukács (2013, p. 44).

valor, mas quer dizer que, dadas duas categorias, a primeira pode existir sem a segunda, porém o contrário é ontologicamente impossível: por exemplo, pode existir ser sem existir consciência, mas o contrário é impossível. A prioridade ontológica atribuída ao trabalho em relação a outras formas de atividade é definida da seguinte forma:

o trabalho é antes de tudo, em termos genéticos, o ponto de partida para tornar-se [dever] homem do homem, para a formação das suas faculdades, sendo que jamais se deve esquecer o domínio sobre si mesmo. Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado (LUKÁCS, 2012, p. 348)<sup>5</sup>.

Nessa perspectiva, Lukács, com o propósito de investigar a gênese do ser social, inicialmente procura analisar os vínculos e as diferenciações entre o ser meramente orgânico e o ser social. Tal gênese pressupõe a passagem de um nível de ser a outro, um “salto ontológico” que, ao contrário da continuidade normal do desenvolvimento, representa uma ruptura. O autor afirma que não é possível investigar a gênese do ser social por meio de uma experiência que reproduza os momentos de transição entre o animal e o ser humano. O caráter histórico do ser social impede o experimento de reconstrução das fases intermediárias desse processo de transição. Por essa razão, por se tratar de um salto, é impossível inferir a forma posterior das anteriores, seja por dedução seja por indução; depois deste salto tem sempre lugar o aperfeiçoamento da nova forma de ser. Além disso, como estrutura superior, o ser social não deriva diretamente de estruturas naturais menos desenvolvidas e inferiores (LUKÁCS, 2012, pp. 312-3).

Essa passagem de um nível de ser a outro constitui um processo de extrema lentidão, de superação qualitativa da vida orgânica que, em síntese, representa uma mudança qualitativa e estrutural do ser. O momento predominante no salto ontológico entre o mundo natural e o estabelecimento da vida especificamente humana reside no trabalho. Por conseguinte, o trabalho se apresenta como meio da autocriação do ser humano como ser humano: “[n]o trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que (...) constituem a essência do novo no ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 44)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Tertulian, com o objetivo de esclarecer a posição de Lukács no cenário filosófico contemporâneo, explica que a prioridade ontológica do trabalho não significa a ocultação de outras formas de intersubjetividade, como o direito, a política, a ética, a moral (2009, p. 387).

<sup>6</sup> Lukács explica que “o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social; parece, pois, metodologicamente vantajoso iniciar pela análise do trabalho, uma vez que o esclarecimento de suas determinações resultará num quadro bem claro dos traços essenciais do ser social. No entanto, é preciso sempre ter claro que com essa consideração

Também sob esse aspecto o trabalho se revela como o veículo para a autocriação do homem enquanto homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorrealização, que também implica, obviamente, nele mesmo um afastamento das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social. (LUKÁCS, 2013, p. 82)<sup>7</sup>

Diferentemente da categoria trabalho, todas as outras categorias supõem o salto como já acontecido, em essência já têm um caráter social e se desdobram no ser social já constituído. Esse é o caso de outras três categorias decisivas relacionadas por Lukács (linguagem, sociabilidade e divisão do trabalho) para explicar que elas requerem que o ser social já esteja plenamente constituído e pressupõem, por este motivo, o referido salto como já sucedido. Em suma, fica evidente, desse modo, que o trabalho é a categoria fundante, essencialmente intermediária, porque é o vínculo material e objetivo entre o ser humano e a natureza, assinalando a passagem do ser meramente biológico ao ser social e, com isso, o estabelecimento da vida especificamente humana. Por essa razão, é possível afirmar que é no trabalho que o ser social cria o seu mundo, dele resultam as formas de objetividade do ser social que se tornam cada vez mais claramente sociais e se desenvolvem à medida que a práxis social emerge de modo cada vez mais explícito (LUKÁCS, 1978, p. 17).

Para Lukács, “a essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produto de sua autoatividade” (2013, p. 43). Portanto, o autor, como Marx, identifica a essência ontológica do trabalho no seu aspecto originário, na inter-relação entre o ser humano (sociedade) e a natureza (tanto inorgânica como orgânica), para a criação de objetos úteis à vida (valores de uso), como trabalho útil, condição da existência humana, independente de todas as formas sociais. Tal essência do trabalho humano explica que o carecimento material põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho, cuja satisfação só se realiza como resultado de uma cadeia de mediações que, ontologicamente, existe apenas em função dessa satisfação. Essa cadeia consiste nas relações entre o homem e a natureza que, gradativamente, na superação da imediatidade e como resultado do impulso específico do próprio trabalho, são mediadas

---

isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração (...). O que fazemos é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual de *O capital* de Marx” (2013, pp. 44-5).

<sup>7</sup> Sobre o “recoo das barreiras naturais”, ressalta Lukács, que todas as categorias decisivas do trabalho “vão superando cada vez mais sua ligação originária predominantemente com a natureza, assumindo de modo cada vez mais nítido um caráter predominantemente social” (LUKÁCS, 2012, p. 319).

por categorias sociais mais complexas. Com isso, é correto afirmar que a satisfação de necessidades por meio do trabalho é mediada e que todo produto do trabalho, quando terminado, tem para o homem que o utiliza uma nova imediatidade, dessa vez não mais natural (LUKÁCS, 2013, p. 128). Tais mediações transformam tanto a natureza como os homens que nela atuam e as suas relações recíprocas de maneira permanente e simultânea. É justamente nessa dinâmica que se assenta o caráter decisivo do trabalho como categoria fundante do ser social.

Lukács se pergunta, dado que o trabalho existe, quais são as condições fundamentais que precisam estar presentes para que ele exista, identificando, assim, as determinações (categorias) que já estão pressupostas no trabalho e que são fundamentais para a compreensão da gênese e constituição do ser social. A separação entre sujeito e objeto e a consciência dessa separação por parte do sujeito é necessária para o trabalho existir, pois unicamente com esse distanciamento o sujeito está em condições de pôr uma finalidade. O pôr teleológico exige também certo grau de conhecimento da natureza para possibilitar a concepção da finalidade e, de modo adequado, manipular os meios necessários para a realização do fim idealmente posto.

Marx ressalta, como se sabe, a capacidade que o ser humano tem de projetar previamente aquilo que depois vai produzir, o que demonstra o caráter não epifenomênico da consciência, em oposição à estruturação existente nas chamadas sociedades animais (abelhas e formigas, por exemplo), que consiste em uma regulação biológica das ações, sem possibilidade de desenvolvimento. Por conseguinte, o trabalho realiza um pôr teleológico que dá origem a um novo produto do trabalho, uma nova objetividade, e resulta em um desenvolvimento contínuo<sup>8</sup>.

A partir dessas breves considerações, pode-se ressaltar que, no capítulo da *Ontologia do ser social* que trata do trabalho, o objetivo principal de Lukács é, com base na análise deste complexo, capturar o desenvolvimento e a diferenciação crescentes do ser social, que têm sua gênese no próprio trabalho. Trata-se, como já assinalado, do trabalho como categoria fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social, atividade específica do ser humano, que permite a sua autocriação e, por isso, a possibilidade de sua reprodução ampliada.

---

<sup>8</sup> Cabe aqui lembrar a conhecida passagem de Marx: “o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade” (1994, p. 202).

## ***O aumento da produtividade do trabalho social e a centralidade do trabalho sob o capital***

O aumento da produtividade do trabalho social, observa Duayer (2012, p. 46)<sup>9</sup>, é o pressuposto do processo que possibilita o desenvolvimento das capacidades e dos respectivos desfrutes do ser humano, assim como a emergência e crescente diferenciação de esferas que é a marca da historicidade do ser social. Neste particular, Lukács (2012, pp. 347-8) observa que o desenvolvimento das capacidades dos indivíduos é o outro lado do que expressa, em termos gerais, a lei do valor como diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário. Tal observação de Lukács pode ser equiparada à formulação de Marx segundo a qual, pondo-se de lado a limitada forma burguesa de riqueza como valor, como comando sobre o trabalho alheio,

o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais (...)? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente (...)? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? (MARX, 2011, pp. 399-400).

Sob o capital, porém, como resultado do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, mostra Marx, cresce o trabalho objetivado em relação ao trabalho vivo; aliás, trata-se, de acordo com ele, de uma proposição tautológica, "pois o que significa força produtiva do trabalho crescente senão que se requer menos trabalho imediato para criar um produto maior e que, portanto, a riqueza social se expressa cada vez mais nas condições do trabalho criadas pelo próprio trabalho" (2011, p. 705), expressando, desse modo, a autonomia mais extraordinária das condições objetivas do trabalho em relação ao trabalho vivo? Tal autonomia, nesta forma de organização social, confronta em dimensões cada vez mais impressionantes a riqueza social com o trabalho como poder estranho e dominador. Em consequência, afirma Marx, a ênfase

não recai sobre o ser-objetivado, mas sobre o ser estranhado, ser alienado, ser-venalizado – o não pertencer-ao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, *i.e.*, ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapôs a si mesmo como um de seus momentos (2011, p. 705).

---

<sup>9</sup> O texto de M. Duayer referido pela autora está publicado, com modificações, neste número de *Verinotio*. [N.E.]

O aumento da produtividade do trabalho social sob o capital se manifesta, portanto, como poder dominador das condições objetivas do trabalho sobre o trabalho vivo, mas também vem acompanhado da emergência e crescente diferenciação de esferas. Desse modo, o trabalho, embora fundante, torna-se proporcionalmente decrescente no conjunto de complexos que compõem o ser social (DUAYER, 2012, p. 45). Justamente por esse motivo a centralidade que o trabalho assume no capitalismo constitui a contradição primordial desse sistema, cada vez mais evidente na moderna sociedade capitalista. Por essa razão, o autor, com base na formulação marxiana, defende a ideia de que a crítica de Marx é “crítica da centralidade do trabalho” (2012, p. 45)<sup>10</sup>.

Na mesma linha argumentativa, Postone (2014), em sua reinterpretação da teoria crítica madura de Marx, sublinha que a constituição histórica específica que o trabalho assume no capitalismo – como uma classe de mediação social característica e distintiva desta sociedade – determina a “centralidade do trabalho”. Sob o capital, tal centralidade para a vida social significa que as relações sociais são caracterizadas principalmente como relações constituídas pelo trabalho (POSTONE, 2005, p. 264). Por conseguinte, observa Postone, a peculiaridade da estrutura social sob o capital é ser constituída pelo “trabalho, pela qualidade historicamente específica do trabalho no capitalismo. Portanto, as relações específicas e características do capitalismo só existem por meio do trabalho” (2014, p. 180)<sup>11</sup>.

Essa noção de centralidade, na avaliação de Postone (2005; 2014), não subentende uma concepção transistórica de trabalho, não está relacionada ao fato de que a produção material é uma precondição eterna da vida social (como produção de valores de uso), nem significa atribuir uma

---

<sup>10</sup> É importante registrar que a ênfase na diferenciação do trabalho como categoria fundante e a centralidade do trabalho no capitalismo deve-se a Duayer. O autor argumenta que restauração da crítica ontológica do capitalismo é “crítica da centralidade do trabalho” (cf. DUAYER, 2011; 2012).

<sup>11</sup> A noção de que, na obra da maturidade de Marx, o trabalho está no âmago da vida social é resumida por Postone da seguinte maneira: “não se refere simplesmente ao fato de a produção material ser sempre uma precondição de vida social. (...) o que determina uma sociedade é também a natureza das suas relações sociais. O capitalismo, de acordo com Marx, se caracteriza pelo fato de suas relações sociais fundamentais serem constituídas pelo trabalho. O trabalho no capitalismo se objetiva não somente nos produtos materiais – o que ocorre em todas as formações sociais – mas também nas relações sociais objetivadas. (...) o duplo caráter do trabalho determinado por mercadorias é tal que a esfera do trabalho no capitalismo medeia relações que, em outras formações, existem como uma esfera de interação social aberta. Assim, ela constitui uma esfera social quase objetiva. Seu duplo caráter significa que o trabalho no capitalismo tem um caráter socialmente sintético que o trabalho em outras formações não possui. O trabalho como tal *não* constitui uma sociedade *per se*; mas o trabalho no capitalismo constitui de fato essa sociedade” (2014, p. 184, grifos do autor).

importância maior à produção material como dimensão da vida social<sup>12</sup>. Ao contrário, ele ressalta que tal noção reside no fato de que a forma mercadoria das relações sociais, como analisada por Marx, caracteriza-se por estar constituída pelo trabalho cuja especificidade histórica é seu caráter duplo. Com isso, na perspectiva do autor, a centralidade do trabalho está determinada pelo papel histórico, peculiar, do trabalho no capitalismo, pelo caráter abstrato e dinâmico dos processos sociais mediados por esse trabalho e que constituem suas características fundamentais. Nas palavras do autor,

[o] que torna geral o trabalho no capitalismo não é simplesmente o truísmo de ele ser o denominador comum de todos os vários tipos específicos de trabalho; pelo contrário, é a *função social do trabalho que o torna geral*. Como atividade socialmente mediadora o trabalho é abstraído da especificidade do seu produto e, portanto, da especificidade de sua própria forma concreta. (...) “trabalho em geral” serve de uma forma socialmente geral como atividade mediadora. Ainda assim, trabalho, como trabalho abstrato, é não apenas socialmente geral no sentido de que constitui uma mediação entre todos os produtores; o *caráter* da mediação também é socialmente geral. (POSTONE, 2014, p. 178, grifos do autor).

Na sociedade capitalista, ademais, apesar de a mercadoria ser a principal categoria estruturante, o trabalho e seus produtos não estão distribuídos por relações de poder e dominação explícitas de tipo tradicional. Em lugar disso, os produtos de todos os indivíduos são adquiridos mediante o trabalho, que substitui assim aquelas relações tradicionais, dando lugar a uma nova classe de interdependência (universal) em que ninguém consome o que produz e todos dependem da produção de todos. Desse modo, o trabalho constitui o meio que permite adquirir os produtos dos demais, visto que ninguém consome o que produz. Por conseguinte, a função do trabalho e dos seus produtos passa a ser um meio para obter produtos dos outros.

Trata-se de uma “nova forma de dominação social” que, segundo Postone, exerce uma “compulsão social abstrata” cujo caráter objetivo é historicamente novo e cuja determinação inicial é a de que os indivíduos são compelidos a produzir e trocar mercadorias para sobreviver (2014, p. 186). Nesta sociedade, por esse motivo, o pertencer se dá como trabalhador, o trabalho adquire centralidade nesta forma de sociabilidade, forma que é determinada pela troca generalizada dos produtos do próprio trabalho.

---

<sup>12</sup> Postone (2014) tenta mostrar os seguintes aspectos principais em relação à obra madura de Marx: as suas categorias são historicamente específicas, a análise do trabalho também possui esta especificidade, trata-se de uma crítica tanto do modo de produção como do modo de distribuição, e sua crítica é uma “crítica do trabalho no capitalismo”.

A centralidade do trabalho no capitalismo fica evidente quando Marx ressalta que os indivíduos nesta sociedade se relacionam como meros trabalhadores (2011, p. 388). É próprio desta forma de organização social o indivíduo aparecer como trabalhador nessa “nudez” e nu de outras relações sociais; em contraste, nas formas que precederam a sociedade capitalista os indivíduos não se relacionavam como trabalhadores. Em suas palavras,

os indivíduos não se relacionavam como trabalhadores, mas como proprietários – e membros de uma comunidade que ao mesmo tempo trabalham. A finalidade desse trabalho não é a *criação de valor* – embora eles possam realizar trabalho excedente para trocá-lo por trabalho *alheio*, *i.e.*, produtos excedentes –; ao contrário, a sua finalidade é a conservação do proprietário singular e de sua família, bem como a da comunidade como um todo. O pôr do indivíduo como um *trabalhador*, nessa nudez, é ela própria um produto *histórico* (MARX, 2011, p. 388, grifos do autor).

De acordo com Postone, para Marx o trabalho no capitalismo atua como “mediação social” (2014, p. 67) e, portanto, não constitui puramente uma atividade produtiva, representando, por esta razão, uma qualidade que é histórica, única. Ele argumenta que a teoria madura de Marx “não é uma teoria do trabalho *per se*, senão dos atos do trabalho enquanto atividades mediadoras no capitalismo” (POSTONE, 2005, p. 273). O autor, na sua exposição, deixa patente que a análise de Marx é uma crítica dessa forma de mediação social, sob o ponto de vista da possibilidade histórica de outras formas de mediação sociais e políticas.

Segundo Marx, nessa forma de organização social, a necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de valor de troca, no dinheiro, comprova que o poder social dos indivíduos reside nessa “forma coisal” e demonstra: que eles produzem unicamente para a sociedade e na sociedade; que sua produção não é imediatamente social, os indivíduos estão submetidos à produção social que existe fora deles como uma “fatalidade” (2011, p. 106). Daí o fato de que para os indivíduos a condição universal da troca aparece como algo estranho, autônomo, que existe independente deles. Os indivíduos, que nas sociedades pré-capitalistas possuíam laços abertos de dependência, sob o capital passam a ser dominados por uma “relação de dependência coisal”, por abstrações. Em síntese, a dependência coisal pode ser resumida como “relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes” e “suas relações de produção recíprocas se apresentam deles próprios autonomizadas” (MARX, 2011, p. 112).

A independência dos indivíduos entre si e em relação às condições de existência – visto que são quebrados os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, de cultura etc. – não passam de mera ilusão e aparecem para eles, apesar de geradas pela sociedade, como condições

naturais, incontrolláveis (MARX, 2011, p. 111). Pode-se afirmar que esta independência, de fato, é ilusória, se considerada a substituição da dependência pessoal pela dependência universal dos indivíduos das relações constituídas por suas práticas e deles autonomizadas.

Essas são as circunstâncias que, para Marx, indicam que o “trabalhador se torna um servo de seu objeto” (2012, p. 81), na medida em que cada vez mais o mundo exterior deixa de ser um meio de vida do seu trabalho, um objeto que lhe pertence; e cada vez mais o mundo externo, a natureza sensível deixa de ser um meio imediato para a subsistência física do trabalhador. “O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (2012, p. 82). Mais uma vez, esta passagem não deixa dúvidas de que a crítica de Marx é crítica do trabalho no capitalismo, crítica da forma social que, como afirmado, unidimensionaliza os sujeitos como trabalhadores.

A mistificação do capital se estende também às forças produtivas sociais do trabalho que, conforme observa Marx (1985, p. 124), apresentam-se como forças produtivas do capital, como propriedades a ele inerentes, visto que dentro do processo de produção o trabalho vivo já está incorporado no capital. A inversão aqui é equivalente àquela que Marx distingue no “reino nebuloso das crenças”: no processo de produção, na produção material – da mesma forma como acontece na religião, no terreno ideológico –, dá-se a conversão do sujeito em objeto e vice-versa (MARX, 1985, pp. 55-6). Trata-se da dominação do “capitalista sobre o trabalhador”, “da coisa sobre o homem, do trabalho morto sobre o trabalho vivo, do produto sobre o produtor” (MARX, 1985, p. 56). Nas palavras de Marx,

[o] trabalho objetivado passado se torna, assim, senhor do trabalho vivo, presente. A relação de sujeito e objeto é invertida. Se já no pressuposto as condições objetivas de realização de sua capacidade de trabalho e, portanto, do trabalho real aparecem em face do trabalhador como potências autônomas de sua própria conservação e aumento – instrumento, material, meios de subsistência, que se dedicam ao trabalho somente para absorverem em si mesmos mais trabalho –, a mesma inversão aparece ainda mais no resultado (2010, p. 127).

Nesse processo, para Marx, o estranhamento se aprofunda com a crescente autonomia assumida pelas condições objetivas do trabalho em relação ao trabalho vivo, a riqueza social confrontando o trabalho como poder estranho em proporções cada vez mais poderosas. Em outros termos, com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social, o trabalho objetivado cresce em relação ao trabalho vivo, uma vez que força produtiva do trabalho crescente significa a necessidade de menos trabalho imediato para criar mais produto e, portanto, que a riqueza se expressa cada vez mais nas condições do trabalho criadas pelo próprio trabalho. Em síntese,

o não pertencer-ao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, *i.e.*, ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapôs a si mesmo como um de seus momentos. Na medida em que, do ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a geração desse corpo objetivo da atividade se dá em oposição à capacidade de trabalho imediata – esse processo de objetivação aparece de fato como processo de alienação, do ponto de vista do trabalho, ou de apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital –, tal distorção ou inversão é *efetiva* e não *simplesmente imaginada*, existente simplesmente na representação dos trabalhadores e capitalistas (MARX, 2011, p. 706, grifos do autor).

Em relação ao processo de alienação do trabalhador, pode-se acrescentar – a partir do exame do valor que deveio capital e do trabalho vivo como simples valor de uso oposto ao capital – que o trabalho vivo cria a riqueza como riqueza alheia, riqueza do capitalista estranha à capacidade de trabalho e a indigência da capacidade de trabalho viva como riqueza própria: “o trabalho vivo aparece como simples meio para valorizar o trabalho objetivado, morto, para impregná-lo de uma alma vivificante e perder no trabalho morto sua própria alma” (MARX, 2011, p. 379). Por conseguinte, a força de trabalho sai do processo de produção como condição para a valorização e conservação das condições objetivas e fica mais pobre da energia vital despendida.

Para Marx (2012, pp. 81-7) essas consequências são resultado do pressuposto de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho, pois, paralelamente ao desgaste que resulta do trabalhador em atividade, mais poderoso se torna o mundo alheio; mas, em contraste, mais pobre o mundo interior do trabalhador e tanto menos ele pertence a si próprio. Porém, esclarece Marx, o estranhamento não se mostra somente no produto, no resultado do trabalho, na exteriorização, mas, também, e principalmente, no próprio ato da produção, na exteriorização ativa. Trata-se da relação do próprio trabalhador com a atividade que é estranha a ele, atividade como criadora de valor que não lhe pertence, a não ser como miséria.

Em sua análise Marx examina, além da relação do trabalhador com o produto do trabalho e da relação com o ato da produção, uma terceira determinação do trabalho estranhado. Esta terceira determinação diz respeito ao fato de que o “homem é um ser genérico” e, por tal motivo, à diferença do animal que não se distingue de sua atividade vital, ele tem uma atividade vital consciente. No caso do homem, quanto mais universal ele é, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Entretanto, como resultado do estranhamento, a vida genérica do ser humano, sua atividade livre, torna-se um “meio”, visto que faz da atividade vital apenas um meio para sua existência. Portanto,

quando arranca (...) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (...) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2012, p. 85, grifos do autor).

Em poucas palavras, para o trabalhador, o material e o instrumento com que trabalha são estranhos, o seu trabalho objetiva-se em algo que não lhe pertence, quer dizer, o produto se apresenta como propriedade alheia – combinação de material alheio, instrumento alheio e trabalho alheio (MARX, 2011, p. 380). Em consequência, o trabalho assalariado, trabalho produtor de capital, é “trabalho vivo que produz como poderes estranhos perante a si mesmo, como *valores existentes por si, independentes dele*, tanto as condições objetivas de sua efetivação como atividade quanto os momentos objetivos de sua existência como capacidade de trabalho” (MARX, 2011, p. 380, grifos do autor). Os meios de trabalho, deste modo, apresentam-se frente ao trabalhador como formas de existência que o dominam e são dele independentes:

a unidade coletiva na cooperação, a combinação na divisão do trabalho, a utilização das forças naturais e das ciências, dos produtos do trabalho como maquinaria, tudo isto se contrapõe aos trabalhadores individuais, de forma autônoma, como um ser alheio, objetivo, que lhes preexiste (MARX, 1985, p. 127).

A força produtiva social do trabalho se desenvolve com o modo de produção capitalista e cresce perante o trabalhador a riqueza acumulada como capital, portanto, “como domínio sobre a capacidade de trabalho viva, como valor dotado de poder e vontade próprios” (MARX, 2011, p. 372), como riqueza alheia acumulada que o domina, ao passo que se desenvolve na mesma proporção a sua pobreza, indigência e sujeição subjetivas: “[o] seu esvaziamento e essa pletora correspondem-se, vão a par” (MARX, 1985, p. 135). Em outros termos, “[c]om a *valorização* do mundo das coisas [*Sachenwelt*] aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens [*Menschenwelt*]” (MARX, 2012, p. 80, grifos do autor).

Nesta sociedade, desse modo, ao mesmo tempo em que cresce a riqueza social acumulada como capital, os indivíduos unidimensionalizados, nus de outras relações, são reduzidos a meros trabalhadores e perdem o sentido de seu trabalho – daí o nexos entre forma de conexão social (centralidade do trabalho), estranhamento e pobreza absoluta no capitalismo. Por essa razão, se a centralidade do trabalho no capitalismo pode ser entendida como sinônimo de modo de produção infinito de valor, é praticamente um truísmo dizer que a crítica à centralidade é um imperativo, pois, em lugar de constituir uma manifestação de liberdade, de realização, ela expressa a dominação abstrata do trabalho pela dinâmica do seu produto, a autoescravização dos

indivíduos, da humanidade. Em virtude disso, conforme se tentou mostrar, essa crítica representa uma determinação relevante para a crítica à “pobreza absoluta” (como entendida por Marx), visto que essa centralidade constitui um impedimento para o pleno desenvolvimento das capacidades humanas, para a humanização do ser humano. Tal desenvolvimento seria possível como resultado do aumento da produtividade do trabalho social, se superada a forma burguesa de riqueza como valor, como controle do trabalho alheio.

A forma burguesa específica de riqueza como valor, com sua própria forma de individualidade social, corresponde ao segundo estágio de desenvolvimento das formas sociais identificado por Marx, e difere das primeiras formas, caracterizadas por relações de dependência pessoal e natural, nas quais a produtividade humana se desenvolvia de maneira restrita e em pontos isolados. Para Marx, esse segundo estágio, que está fundado na oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da “relação de valor e da produção baseada no valor” (2011, p. 587).

Muito embora a massa de tempo de trabalho imediato continue sendo o fator determinante da produção capitalista, como resultado do desenvolvimento da grande indústria, do progresso da tecnologia e da aplicação da ciência à produção, “a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho” (MARX, 2011, p. 587). Por esta razão, observa Marx, o trabalhador, em vez de ser o agente principal, coloca-se ao lado do processo de produção e, assim, o que “aparece como sustentação da produção e da riqueza” é a apropriação de sua própria força produtiva geral. Dessa maneira, a garantia da produção e da riqueza “não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha” (MARX, 2011, p. 587). Em virtude disso, afirma Marx, “[o]roubo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria” (MARX, 2011, p. 588, grifos do autor).

Para Marx, nesse esboço dos diferentes estágios de desenvolvimento das formas sociais, o terceiro estágio seria resultado das condições criadas pelo segundo, e consistiria na “livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e [n]a subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social” (2011, p. 106). Nesse terceiro estágio, a distribuição modificada dos meios de produção partiria de uma base de *produção modificada, nova*, originada por meio do processo histórico (MARX, 2011, p. 707). Vale dizer, não se trata do mesmo

modo de produção com um modo de distribuição mais justo, mas de uma base de produção modificada. Evidentemente, Marx realiza aqui uma crítica do trabalho no capitalismo, crítica que, não limitada à distribuição da riqueza, tem como objeto tanto o capital como o trabalho. Só assim seria possível alcançar a plena realização da liberdade como controle do trabalho por parte da humanidade e do desenvolvimento pleno das individualidades e, como consequência, a “pobreza absoluta” e o estranhamento inerentes à sociedade capitalista seriam superados.

### ***Marx e a crítica "negativa"***

Marx, conforme argumenta Postone, ao formular uma “crítica do trabalho no capitalismo” com base na análise da especificidade histórica do trabalho, transformou a essência da crítica social baseada na teoria do valor-trabalho de “positiva” em “negativa” (2014, p. 83). A “crítica do trabalho no capitalismo” – a crítica negativa – tem como objetos da crítica tanto o capital como o trabalho e é desenvolvida com base no que poderia ser, como um potencial imanente da sociedade existente. Tal crítica “não [é] apenas uma crítica da exploração do trabalho e do modo de distribuição”. Ao contrário, “a contradição fundamental da totalidade capitalista deve ser vista como intrínseca ao reino da produção em si, e não apenas uma contradição entre as esferas de produção e distribuição” (POSTONE, 2014, p. 148)<sup>13</sup>.

Para o autor, em contraste, a crítica positiva do trabalho é uma crítica social do “ponto de vista do trabalho”, não aponta para além do existente, pois consiste na crítica do que é com base no que também é e, assim, subentende só uma variação no interior da formação social capitalista (POSTONE, 2014, p. 84). Em poucas palavras, a crítica positiva “critica o que é com base no que também é e, portanto, não aponta realmente para além da totalidade existente” (POSTONE, 2014, p. 111).

A análise fundamentada na centralidade do trabalho na vida social faz uma crítica “positiva” ao capitalismo, na medida em que a possibilidade de organizar a produção de uma forma mais justa e racional está estruturada e baseada no modo de produção industrial próprio do capitalismo. Dessa maneira, o que deve ser transformado é o “modo de distribuição” e, conseqüentemente, quando forem eliminadas as relações sociais capitalistas, reduzidas à propriedade privada e ao mercado, será superada a

---

<sup>13</sup> Para Postone, é “na forma de trabalho no capitalismo” que são fundamentadas essencialmente a dominação abstrata e a exploração característica do trabalho no capitalismo (2014, p. 188). “A teoria marxiana inclui, evidentemente, uma análise da exploração e dominação de classe, mas vai além da investigação da distribuição desigual da riqueza e do poder no capitalismo, e apreende a própria natureza do seu tecido social, sua forma singular de riqueza e sua forma intrínseca de dominação.” (POSTONE, 2014, p. 180)

dominação social e a classe trabalhadora será a classe universal no socialismo, assim como os capitalistas são a classe dominante nesta forma de organização social. Sob esse ponto de vista, na avaliação de Postone, a crítica positiva é resultado da projeção transistórica do que é específico do capitalismo e que trata as categorias marxianas como categorias de uma “economia política crítica”, em vez de uma “crítica da economia política” (POSTONE, 2014, p. 458)<sup>14</sup>.

A crítica negativa do trabalho, como mostrado, é uma crítica à centralidade do trabalho, crítica que considera a totalidade capitalista, tanto o capital como o trabalho e, em virtude disso, não reduz a crítica à distribuição da riqueza e à necessidade de organizar de uma forma mais justa a distribuição.

Duayer, nessa mesma perspectiva, reconhece a existência de dois tipos de crítica: a “crítica positiva” e a “crítica negativa” (2011, p. 98). A primeira é a crítica que considera o mundo um dado insuperável, inalterável, de modo que a compreensão, a descrição e as práticas estimuladas por tal crítica sempre se circunscrevem a este mundo imediato, a-histórico. Por conseguinte, a crítica positiva interdita por princípio “toda prática que transcende os limites da reprodução do existente, seja em conformidade com uma concepção a-histórica da sociedade, seja em razão de uma concepção da história como absoluta contingência” (DUAYER, 2011, p. 99). Tal concepção, esclarece o autor, não significa indiferença às infâmias deste mundo. Todavia, se as misérias sociais são próprias da forma social, neste caso, capitalista, uma ciência social, sendo positiva, evidentemente não tem como investigar as verdadeiras causas das misérias sociais, restringindo-se, por isso, a estudar formas de atenuar e gerenciar os efeitos dos “sofrimentos cotidianos”, sempre nos limites deste mundo.

Por contraste com tal modalidade de crítica, a teoria social marxiana é “crítica negativa” da sociedade do capital. Trata-se da “crítica das formas correntes de figurar o mundo, das descrições correntes do mundo, compatíveis com e necessárias para um mundo que parece se reproduzir sempre da mesma forma” (DUAYER, 2011, p. 99). Desse modo, em oposição à crítica positiva, a crítica negativa figura “o mundo social como mundo histórico, portanto, mutável (...) [abrindo] espaço para práticas sociais compatíveis com a historicidade do mundo” (DUAYER, 2011, p. 99)

---

<sup>14</sup> Heinrich, na análise crítica do “marxismo tradicional ou ideológico”, também ressalta a diferença entre a “economia política marxista” e “crítica da economia política” (2008, pp. 39-55).

## **Considerações finais**

Como se procurou mostrar, o trabalho como categoria fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social permite sua autocriação e reprodução ampliada, a explicitação e o desenvolvimento das capacidades e a diversificação de esferas do ser social. Em flagrante contraste com essa tendência própria do desenvolvimento do ser social, no capitalismo o trabalho adquire centralidade. Como resultado desta centralidade, os indivíduos são unidimensionalizados, exteriorizados de seu conteúdo humano, reduzidos a meros trabalhadores e, paradoxalmente, perdem o sentido da produção, são submetidos a uma dinâmica estranhada. A produção fica, desse modo, limitada à expansão infinita do valor, do capital, enfim, expropriação ilimitada de trabalho alheio. Como sublinha Marx, na sociedade burguesa

essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior (MARX, 2011, pp. 399-400).

Para Marx, em oposição a essa dinâmica estranhada que submete os indivíduos, a plena realização da liberdade significa o controle do trabalho por parte da humanidade e, conseqüentemente, a possibilidade do livre desenvolvimento das individualidades, a superação da pobreza absoluta. A liberdade, tal como entendida por Marx, como superação do trabalho estranhado e da pobreza absoluta, significa que:

Só quando o trabalho for efetiva e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser “não apenas meio de vida”, mas “o primeiro carecimento da vida”, só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto caminho social da atividade humana como fim autônomo. (LUKÁCS, 1978, p. 16)

Daí é possível concluir que a crítica de Marx é crítica do trabalho no capitalismo e, por isso, a crítica à centralidade do trabalho é um imperativo para a crítica do capital. Trata-se, em outras palavras, da necessidade de restaurar a teoria social marxiana como crítica negativa desta forma de organização social.

## **Referências bibliográficas**

DUAYER, M. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, São Paulo, Boitempo, n. 17, pp. 88-99, nov. 2011.

- \_\_\_\_\_. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *Em Pauta*, Rio de Janeiro, n. 29, v. 10, pp. 35-47, 2012. Republicada *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* n. 22, nov. 2016.
- \_\_\_\_\_. ESCURRA, M. F.; SIQUEIRA, A. V. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. *Revista Katálysis*, Florianópolis, n. 1, v. 16, pp. 17-25, jan./jun. 2013.
- ESCURRA, M. F. *Pobreza no capitalismo: elementos para a análise crítica com base na teoria valor-trabalho de Marx*. 2015. Tese (Doutorado) apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- HEINRICH, M. *Crítica de la economía política*. Una introducción a *El capital* de Marx. Madri: Escolar y Mayo Editores, 2008.
- JAPPE, A. *Crédito à morte*. A decomposição do capitalismo e suas críticas. São Paulo: Hedra, 2013.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, v. 4, pp. 1-18, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Capítulo VI inédito de O capital*. Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Editora Moraes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. Crítica da economia política I. I, v. I e II. 12 ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.
- \_\_\_\_\_. “O capital em geral”. In: *Para a crítica da economia política*. Manuscrito de 1861-1863. Cadernos I a V. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- POSTONE, M. “Lo que el trabajo esconde”. In: *Repensando a Marx (en un mundo post-marxista)*. Madri: Traficantes de Sueños, 2005, pp. 249-82.
- \_\_\_\_\_. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em filosofia. *Revista Perspectiva*, Florianópolis, Edufsc, n. 2, v. 27, pp. 375-408, jul./dez. 2009.

## **Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho<sup>1</sup>**

Mario Duayer<sup>2</sup>

### **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.

---

<sup>1</sup> O presente artigo reproduz, com alterações, argumentos de Duayer (2012).

<sup>2</sup> Professor titular da UFF (aposentado).

## **Introdução**

**P**ara 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 mesmo<sup>3</sup>.

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)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 assuma 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 social<sup>5</sup>.

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

---

<sup>5</sup> 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 retrodução<sup>6</sup>, 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*:

---

<sup>6</sup> 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 humana<sup>7</sup>. 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

---

<sup>7</sup> 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](http://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.

**As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora**  
**Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács**

Ronaldo Vielmi Fortes<sup>1</sup>

**Resumo:**

Por meio da explicitação das três determinações fundamentais da análise do trabalho, desenvolvida por Lukács em *Para uma ontologia do ser social*, este artigo objetiva problematizar as diversas nuances assumidas pela expressão “centralidade” do trabalho entre os comentadores.

**Palavras-chave:** Lukács; ontologia marxista; complexo trabalho.

**Three fundamental determinations on the lukacsian analysis of labour: model of superior forms, ontological priority and isolating abstraction**

**Abstract:**

By understanding the three basic determinations of labor analysis, developed by Lukacs in *Ontology of social being*, this article aims to discuss the various nuances assumed by "centrality" of labor among commentators.

**Keywords:** Lukács; Marxist ontology; work complex.

**T**ornou-se comum no círculo de estudiosos e comentadores brasileiros de Lukács a noção de “centralidade do trabalho”. Por meio de tal expressão costuma-se atribuir às ideias do pensador húngaro o caráter decisivo e centralizante desta categoria, chegando-se, inclusive, a exageros vulgarizantes, tais como, de uma maneira simplista e imediata, fazer derivar as dinâmicas mais importantes da prática social a partir desta categoria. O trabalho desempenharia, assim, uma função estruturante de toda a práxis social, sendo imprescindível a menção direta a ele para compreender todos os meandros da realidade societária. Decerto, é compreensível que, na tarefa de vulgarização<sup>2</sup> do pensamento de um autor tão difícil quanto Lukács, seja necessário estabelecer elementos facilitadores para permitir a entrada em sua filosofia. Essa é, entretanto, uma tarefa perigosa, pois se corre o risco de incorrer em reducionismos deturpadores dos elementos centrais das ideias do autor estudado. Obviamente, dentre as concepções dos adeptos de tal terminologia, existem desde as banalizações mais simplistas e generalizantes até elaborações mais sofisticadas. Em suas

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

<sup>2</sup> Usamos aqui a palavra não em seu sentido pejorativo, mas na acepção de “tornar vulgo”, “popularizar” um pensamento.

versões mais tacanhas e reducionistas, a palavra “centralidade” funciona como uma espécie de “Shibboleth”, cuja mera pronúncia corretamente entoada leva ao reconhecimento dos fundamentos políticos e ideológicos daquele que a anuncia, dando flagrantes provas de ser muito mais uma convicção ideológica do que propriamente uma tese filosófica devidamente argumentada.

Não há aqui espaço para descrever o conjunto das variáveis que cercam o sentido da expressão “centralidade do trabalho”; resta-nos, pois, a tarefa de remeter diretamente ao texto de Lukács, procurando resgatar a autenticidade de suas considerações acerca do trabalho. Somente a partir do desvelamento de suas ideias e reflexões poderemos criar parâmetros seguros para verificar a correspondência dessas interpretações e usos terminológicos em relação à autenticidade do pensamento lukacsiano. Desse modo, o objetivo deste artigo é mais problematizar do que avaliar em suas diversas nuances o sentido de tal expressão para saber se tal ideia é realmente passível de ser encontrada no pensamento de Lukács; em suma, cabe determinar se esse é verdadeiramente o sentido das reflexões em relação ao trabalho feitas pelo pensador magiar em sua última grande obra, *Para uma ontologia do ser social*.

Não é irrelevante iniciar nossas considerações destacando a completa ausência do uso direto de tal expressão [*zentrale Kategorie*], ressalvado um único caso<sup>3</sup>. É claro que a não existência do termo não implica imediatamente a exclusão da presença da ideia em suas reflexões. No entanto, devemos iniciar por esse aspecto, na medida em que esclarece, em parte, a tese que aqui procuraremos demonstrar. O único momento no qual uma expressão próxima a essa vem a ser utilizada não se encontra propriamente no capítulo “O trabalho”, mas no capítulo destinado ao pensamento de Marx, na parte histórica da *Ontologia*. Onde aparece ela não contém um aspecto generalizante, mas aponta para a importância central no trabalho na consideração dos complexos da produção e reprodução. Vale referir à passagem:

No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central [*zentrale Kategorie*], na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*. (LUKÁCS, 2012, p. 285)

Somente mais à frente quando analisarmos o contexto mais amplo em que será tomado em consideração o complexo da reprodução social,

---

<sup>3</sup> Nos outros casos em que o termo aparece não existe qualquer ligação com o complexo trabalho.

poder-se-á refutar toda sustentação da tese da centralidade a partir dessa passagem. Neste momento, caberia apenas advertir, ainda que se quisesse insistir na ideia da centralidade, esta única passagem não seria argumento suficiente para sustentar a hipótese. Uma hipótese de tal natureza precisaria no mínimo demonstrar a ancoragem de toda a reflexão lukacsiana tendo como centro o trabalho, ou seja, nos moldes em que costumeiramente se dá a imputação desse conceito às reflexões de Lukács.

A respeito do uso terminológico, há ainda outra consideração a ser feita. Por vezes se tomam os argumentos daqueles a quem se visa combater – seus conceitos, assim como a forma da colocação do problema – para defender a ideia contrária. Esse parece ser o caso com o termo centralidade. Ao fazer isso, o maior risco é o de assumir os argumentos da questão daquele a quem se busca criticar, ou seja, termina-se por aceitar a própria natureza do problema posto pelo antagonista, deixando de realizar a compreensão da sua dimensão efetiva. Por exemplo, para se combater a “centralidade” da esfera comunicacional ou da intersubjetividade habermasiana, contra-argumenta-se em prol da “centralidade” do trabalho. O mesmo pode ser verificado com outro pensador, próximo a Habermas, qual seja, Claus Offe. Em seu texto “Trabalho: a categoria sociológica chave?” (OFFE, 1995), o autor usa diretamente o termo *centralidade*, abrindo uma forte polêmica contra as tendências marxistas da sociologia. Aceitar a terminologia não seria compactuar com as próprias interpretações enviesadas desses autores, perdendo desse modo o caráter da especificidade da análise dos pensadores a quem se busca defender, nesse caso, Lukács e Marx? Desse modo, ao criticar Habermas, ou Offe, combate-se a sua negação da centralidade do trabalho afirmando a centralidade deste, como se em Marx realmente existisse uma suposta ontologia do trabalho, ou como se as considerações marxianas coincidissem com essas interpretações e terminologias cunhadas pelos críticos. Sabemos da prática comum das críticas antimarxistas, cuja tendência central banaliza aspectos da teoria marxiana no claro intuito de facilitar o exercício da desmontagem de seu pensamento. Reduzindo-o a um conjunto de teses simples e de difícil sustentação, a destituição do pensamento de Marx é feita de modo direto e aparentemente coerente.

Em grande medida, os defensores da ideia da centralidade procuram respaldar-se em Lukács para sustentar o caráter decisivo dos trabalhadores como força social de vanguarda, classe portadora da incumbência revolucionária da sociedade do capital. Busca-se, desse modo, combater aquelas críticas endereçadas ao marxismo e à luta dos trabalhadores, postas como anacrônicas ou tributárias de equívocos da era moderna; enfim, para seus críticos, ideias ultrapassadas, que não oferecem nenhuma resposta aos conflitos de nossos tempos. Decerto, Lukács pode contribuir muito para esse debate, para efetuar uma crítica de fundo a toda esta problemática,

porém, devemos compreender os veios próprios de suas ideias, para somente então iniciar o debate com as tendências filosóficas e sociológicas que vigoram em nossos dias. Apresentar uma contraposição simplista sob a forma de jargões ideológico-políticos mal elaborados serve apenas para alimentar a sanha e as armas do inimigo contra aquilo que se busca defender.

O objetivo do capítulo aqui em discussão, que abre a *Ontologia* de Lukács, não é fazer uma defesa do mundo do trabalho contra o mundo do capital; menos ainda fazer a defesa do trabalho enquanto categoria explicativa necessária das dimensões mais elevadas da prática social<sup>4</sup>, mas estabelecer em termos materialistas a gênese do ser social. O que Lukács busca é a fundação de uma ontologia materialista. Nicolas Tertulian (2011, p. 7) assinala muito bem o cerne das reflexões lukacsianas da ontologia quando ressalta a questão decisiva que corta as páginas de sua obra, “como a sociedade é possível?” [*Wie ist Gessellschaft möglich?*]. Esta questão aparece pela primeira vez em sua fórmula definitiva em Georg Simmel e atravessa todo o século XX, culminando de maneira mais expressiva em Habermas – desde suas contribuições em “Para a reconstrução do materialismo histórico” (HABERMAS, 1976, pp. 111-62) até suas obras derradeiras. A diferença consiste em que Lukács analisa este problema à luz da construção da ontologia do ser social, enquanto em Habermas as formulações tomam por base postulações antropológicas para se alcançar uma resposta para o problema.

As determinações tecidas por Lukács são de cunho ontológico, o que o coloca em uma posição radicalmente distinta das tendências filosóficas atuais, que no geral condenam toda reflexão ontológica como anacronismo metafísico. Tal condenação procede tanto do marxismo quanto de outras escolas da filosofia (como, por exemplo, o neopositivismo, o pensamento pós-moderno e outras). Não é simples, portanto, a empreitada que o pensador magiar pretende trilhar em sua última grande obra. Escrever uma ontologia materialista é se voltar contra mais de dois mil anos de tradição filosófica. Quando Lukács inicia pelo complexo trabalho, quer trazer os elementos fundantes do ser social, demonstrar como as categorias desta forma do ser não são elementos transcendentais que pressupõem a mundanidade, mas atributos oriundos do decurso histórico da autoprodução humana. Em síntese, o homem é definido como um ser que se autoproduz, deste modo, não há elementos anteriores à sua própria existência, um atributo transcendente que ponha a essência do humano como uma anterioridade necessária ao próprio mundo.

---

<sup>4</sup> Aspectos que são criticados por autores como Claus Offe e Robert Kurz.

Nesse sentido, a compreensão das ideias do pensador húngaro é primordial para o debate de nosso século, pois abre as portas para entender o devir homem do homem sob a base de uma filosofia materialista. Para fornecer os princípios básicos de sua tematização é necessário demonstrar as três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora.

### ***O pôr teleológico como traço essencial de toda práxis humana***

Nas primeiras páginas do capítulo “O trabalho”, Lukács instrui de maneira clara o que entende como categoria ou complexo fundante do ser social. Suas considerações acerca das determinações mais gerais do trabalho aparecem na sequência à citação da famosa passagem de *O capital*, na qual Marx determina os elementos constitutivos do trabalho: a finalidade, a investigação dos meios e a produção propriamente dita. Cabe aqui reproduzir o comentário de Lukács:

Desse modo é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas –, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material. É claro, como veremos mais adiante, que não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos, já que, quanto ao ser, ele é a sua forma originária. (LUKÁCS 2013, p. 47)

Tal passagem, quando lida de maneira apressada, pode conduzir a equívocos. O que se afirma nesse momento não é o trabalho como categoria central, mas se revela nesse instante qual é a categoria central “do” trabalho; ou seja: o pôr teleológico. Vem, assim, anunciada a determinação daquilo que Lukács designa como modelo [*Modell*], que não se confunde de modo algum com a ideia do trabalho como centralidade de toda prática humana. Modelo significa que, nessa primeira práxis identificável do ser social, já se encontra presente a caracterização mais geral de toda atividade humana, a de ser um pôr teleológico. Entretanto, deve-se atentar para as advertências nas quais se condena qualquer ação de “exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade”. Se o trabalho oferece os traços mais gerais de toda atividade humana, são, na verdade, as diferenças específicas que determinam a peculiaridade de cada atividade, e não seus traços em comum. O trabalho é

ponto de partida da análise, pois nele pela primeira vez surge o pôr teleológico, ele é a forma originária desse pôr.

Para enfatizar ainda mais a natureza das considerações de Lukács, vale reportar outra importante passagem:

Na realidade, porém, o ato de pôr o fim possui gênese e função sociais bem concretas. Ele decorre das necessidades dos homens, e não só dessas necessidades em sua universalidade, mas dos desejos pronunciadamente particulares voltados para a sua satisfação concreta; esta, as respectivas circunstâncias concretas, os meios concretos e as possibilidades concretas socialmente disponíveis é que determinam concretamente o próprio pôr do fim, e é óbvio que o tipo da seleção dos meios, assim como o da realização, são possibilitados tanto quanto limitados pela totalidade dessas circunstâncias. Só assim o pôr teleológico pode converter-se – tanto individual como genericamente – em veículo central do homem; só assim ele comprova ser a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural. (LUKÁCS, 2012, p. 310)

O desfecho encerra qualquer dúvida sobre o teor das determinações lukacsianas, o qual vale a pena repetir, para ressaltar seu caráter conclusivo: “Só assim o *pôr teleológico* pode converter-se – tanto individual como genericamente – em veículo central do homem; só assim ele comprova ser a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural”. O pôr teleológico é o “veículo central do homem”, a “categoria elementar específica” do ser social. Portanto, se se quiser insistir no tema da centralidade, não é a centralidade do trabalho que aqui se afirma, mas o “pôr teleológico” como a caracterização mais geral de toda atividade humana.

Iniciar pela análise do trabalho se justifica por ser este complexo o primeiro lugar em que podemos encontrar de maneira clara e evidente o pôr teleológico. Ele nos permite vislumbrar a forma mais geral de toda atividade do homem, seja junto à natureza, seja nas formas superiores da práxis social. Em linhas gerais, a política, a arte, a filosofia etc. são formas particulares do pôr teleológico, porém somente podem ser entendidas a partir da especificidade de suas categorias e dinâmicas. A análise do trabalho permite compreender a forma mais geral dessa atividade, a identidade que esta guarda com as formas superiores. Cada uma dessas formas somente pode ser devidamente compreendida quando se explicita a *diferença específica*, ou seja, as categorias e dinâmicas próprias de cada práxis social.

Vale, portanto, acompanhar, ainda que de maneira sintética, esses traços mais gerais analisados por Lukács no complexo trabalho, para posteriormente demonstrar a natureza específica do pôr nas outras práticas sociais.

O processo de transformação da natureza levado a cabo pelos homens é uma via de mão dupla: para impor à natureza determinados desdobramentos de seus nexos causais no intuito de produzir um objeto para a satisfação de suas necessidades, o homem deve se submeter às suas leis e aos seus princípios causais de movimento. Na natureza o princípio da causalidade rege os movimentos sob a égide de leis insuprimíveis que põem como necessidade a submissão às suas regulações e nexos. Porém, nenhuma intenção do homem se dirige à rigidez fática dessas leis, ele descobre na natureza a possibilidade de novas combinações. Na medida em que apreende de maneira ideal a malha causal ele se torna capaz de transformá-la, produz algo inusitado; a natureza, deixada ao seu próprio movimento, jamais seria capaz de atingir uma realização similar. O elemento novo nessa nova forma de objetividade humanamente produzida é a unidade entre a finalidade, a prévia ideação dos meios para a transformação e a correta ação sobre os nexos causais da matéria natural. Esses três elementos, cujo desvelamento tornou-se possível pela decomposição analítica do trabalho, são fatores distintos no interior de uma unidade, elementos do complexo de categorias que constitui o trabalho. É a esse composto categorial que Lukács designa como *pôr teleológico*, em que se encontram entrelaçados tanto o *télos* projetado idealmente pelo homem quanto as possibilidades descobertas nos elementos naturais. Nesse sentido, *pôr* não é apenas a presença na consciência de uma finalidade específica, mas implica a realização dos fins previamente estabelecidos.

*Pôr*, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de *pôr*, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o *pôr* tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico. (LUKÁCS, 2013, p. 48)

Não se trata, portanto, de “mera aspiração ou simples desejo”, mas o *pôr teleológico* consiste no êxito da atividade, na produção real e concreta de dada objetividade. Sob esse aspecto, conforme adverte o próprio autor, não pode existir uma teleologia sem a causalidade por meio da qual ela se realiza. Em suma, a atividade laborativa é compreendida como a ação consciente sobre o elemento natural, mediante a capacidade de reconhecer as propriedades e os princípios do movimento da legalidade da natureza. Ao apreender os nexos da malha causal, ao assumi-los na consciência por meio da reprodução ideal, o homem torna-se capaz de transformar a matéria natural, produzindo, desse modo, um objeto apto a satisfazer suas necessidades e carências. O trabalho aparece, desta forma, como a unidade do *pôr* efetivo de um dado produto e da prévia ideação dos nexos causais da natureza, mediada e dirigida pela finalidade previamente estabelecida.

Quando observamos as formas superiores da prática social, embora estas contenham os traços mais gerais aqui descritos, verificamos o predomínio de pores teleológicos qualitativamente distintos daqueles presenciados no trabalho. A diferença consiste no “objeto” ou na “matéria” sobre a qual a finalidade visa a intervir. Para destacar essa distinção Lukács estabelece a diferença entre pôr teleológico primário e pôr teleológico secundário. Distintamente dos pores primários, os secundários não são ações voltadas diretamente à atividade junto à natureza. Os pores secundários, característicos das formas superiores da práxis humana, apresentam como finalidade imediata a intenção de conduzir outros homens a assumir determinadas ideias e comportamentos ideados previamente por aqueles que objetivam induzir a ação desses. Enquanto o pôr no trabalho visa a uma ação direta sobre a natureza, os pores teleológicos secundários dirigem-se à consciência dos outros homens e apenas em última instância a uma ação sobre a natureza. Nos termos de Lukács,

nas formas superiores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelos pores teleológicos e pelas cadeias causais que eles põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos (LUKÁCS, 2013, p. 83).

Ainda que sua gênese possa ser identificada já na atividade junto à natureza<sup>5</sup>, isto é, no trabalho, com os desdobramentos e com o surgimento das formas superiores da prática social verifica-se a ampliação e a autonomização das categorias e dinâmicas intrínsecas ao complexo originário, assim como o surgimento de novas categorias que determinam a especificidade das formas superiores. Estas últimas entram em ação e se realizam por meio da “crescente diferenciação” das formas originárias da prática social, criando um distanciamento significativo em relação à estrutura genética do pôr teleológico presente no trabalho. Sob esse aspecto,

---

<sup>5</sup> Lukács demonstra a gênese dos pores secundários também na forma originária do trabalho, quando exemplifica tal atividade pela caça no período paleolítico. Para caçar, os homens devem primeiramente organizar suas atividades entre si, determinando funções distintas para o exercício dessa atividade. Nesse sentido, o ponto inicial da atividade dirige-se à consciência dos indivíduos, buscando induzi-los a assumir comportamentos específicos e exercer funções determinadas para o êxito dessa atividade. Nas formas superiores, entretanto, as mediações entre as formas secundária e primária do pôr são bem mais complexas, levando esta relação a uma situação completamente distinta daquela presente no trabalho.

é a diferença específica surgida no decurso dos desdobramentos da práxis social que fornece os elementos para estabelecer a peculiaridade de cada atividade humana. Pode-se falar de descontinuidade na continuidade, pois as formas mais complexas da práxis humana – a política, por exemplo – apresentam, no geral, os mesmos traços mais fundamentais presentes no complexo genético, entretanto, somam-se a estes traços fatores e categorias próprias, criando a estrutura típica de uma nova forma de atividade, diferente do trabalho, porém contínua em seus traços mais elementares.

Se tomarmos o exemplo da política – determinada como um pôr teleológico secundário –, veremos a natureza mais precisa do que aqui se afirma. Por meio da comparação entre a política e a dinâmica presente no trabalho, Lukács esclarece os aspectos mais evidentes das diferenças e das igualdades:

A igualdade baseia-se em que, tanto no metabolismo com a natureza como na influência dos pores teleológicos de outras pessoas, o pôr só pode se tornar efetivo quando põe em marcha pessoas, forças etc. reais como seu objeto intencional. Correspondendo à diferença entre os dois tipos de pores teleológicos, o coeficiente de incerteza, como sabemos, não só é bem maior no segundo grupo, como também de uma grandeza que reverte para o plano qualitativo. Essa diferença, contudo, não anula o fundamento ontológico comum recém-determinado: a necessidade de incidir no ser. Todavia, isso é válido só dentro de certos limites, inclusive no metabolismo com a natureza: por um lado, um pôr jamais poderá ser efetuado com o conhecimento pleno e adequado de todos os momentos do seu surgimento; por outro lado, essa exigência se restringe sempre ao fim imediato do trabalho. Ora, essa restrição torna ainda mais evidente o caráter qualitativo da diferença. Não só o perímetro do não conhecido é incomparavelmente maior no caso de decisões políticas, mas a peculiaridade qualitativa da diferença se expressa também no fato de que, no metabolismo com a natureza, as legalidades fundamentais do objeto apenas podem ser conhecidas, enquanto o desenvolvimento social, justamente em virtude dessa exigência, é capaz de produzir a partir de si mesmo novas formas, novas legalidades. (LUKÁCS, 2013, pp. 509-10).

Na forma originária da práxis social, os nexos causais da natureza apresentam-se de maneira mais direta e imediata; já na esfera da política, o campo sobre o qual incide a ação mostra-se mais inconstante e com o “coeficiente de incerteza” muito mais amplo. Contudo, também nessa esfera a ação sobre uma objetividade independente da consciência do indivíduo se mostra como o elemento decisivo da atividade. Trata-se, nesse caso, não da objetividade das leis da natureza, mas da dinâmica da objetividade social. A consciência precisa conhecer os meandros da malha causal da sociabilidade se quiser conduzir e intervir sobre os processos sociais em curso. Sob este aspecto, a política em Lukács não possui o caráter de um voluntarismo, ou

seja, de modo algum corresponde ao mero “empenho em intervir no campo da política com absoluta desatenção pelas condições objetivas concretas” (VEDDA, 2014, p. 278). Ideias políticas incapazes de causar mudanças ou incidir sobre determinados rumos dos processos sociais são como o “voo de Ícaro” que caracteriza o antigo sonho humano de voar, diria Lukács, ou seja, meras volições, simples desejos, impossibilitados de realização no mundo, já que incapazes de compreender as possibilidades objetivas para levar a cabo a efetivação de suas finalidades. Em suma, a práxis política, enquanto pôr teleológico, implica de igual maneira finalidades capazes de agir sobre a realidade social, aspecto que se viabiliza apenas pela eficácia em pôr em movimento a malha causal característica dos processos sociais.

Guardadas as devidas diferenças – de extrema importância, vale reenfatizar –, a mesma relação geral entre o ideal e o real se encontra presente nesse campo mais complexo da práxis humana. Neste último, contudo, ocorre a elevação da complexidade, surgem modificações importantes e decisivas, tornando a práxis política algo fundamentalmente distinto da forma originária. Desse modo, as categorias do complexo trabalho são incapazes de, por si só, explicar a política. Esta deve ser entendida pelas diferenças em relação à forma originária. Basta referir as categorias eficácia e duração como princípios decisivos da prática política, além das importantes considerações feitas por Lukács em sua *Ontologia* sobre a presença preponderante do fator subjetivo nesse campo. Ainda aqui, o trânsito entre subjetividade e objetividade se coloca, porém, a relação dialética entre as duas dimensões assume ares de maior complexidade, tornando a análise da política um campo de reflexões próprias, já que, em sua estrutura mais específica, são de natureza essencialmente distinta do trabalho.

Em suma, para Lukács, trata-se de demonstrar a relação ineliminável entre os dois planos das atividades humanas, ou seja, a relação dialética entre o real e o ideal. O que não é, de modo algum, explicado por meio de uma aplicação direta e imediatista do trabalho como a fonte da qual derivam as formas superiores da prática social; diferentemente de tal tese, o trabalho contém em termos gerais o modelo por meio do qual podemos vislumbrar a mesma relação entre o real e o ideal nas formas superiores da prática social.

O próprio Lukács enfatiza: esses elementos mais gerais funcionam como aquilo que Marx determina como “abstração razoável”. O tema é desenvolvido por Marx em seus *Rascunhos de 57 (Grundrisse)*. Marx trata da questão quando tece considerações sobre o sentido correto de se falar de “produção em geral”. Para o pensador alemão, “não existe produção em geral”, trata-se, na verdade, de uma abstração por meio da qual são sintetizados os traços mais gerais de dada categoria, ou seja, são apreendidos os elementos contínuos no processo concreto de seu

desdobramento histórico. É, na verdade, uma abstração que promove a generalização, cuja função principal é destacar os elementos de “continuidade do próprio processo real”. Porém, tal procedimento abstrativo possui seus limites:

Nenhuma produção seria concebível sem elas [abstrações razoáveis]; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. (MARX, 2011, p. 41)

A abstração razoável “destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição”. No entanto, faz-se necessário, para a determinação específica da realização histórica da categoria analisada, a intensificação analítica por meio da qual são postas em evidência as formas peculiares de sua realização. Em outros termos, a efetiva análise da produção exige a intensificação da análise, instante em que as diferenças específicas confrontam os traços universais explicitados pelas abstrações razoáveis, opondo-se de maneira direta a esse comum às várias formas, revelando a natureza efetiva de seu desdobramento histórico. Conforme adverte o próprio Marx, “esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações” (MARX, 2011, p. 41).

Assim também o é na análise das formas específicas da prática social. Paraphraseando o dito de Lukács em relação ao seu tratamento da dimensão estética, que define suas investigações estéticas por meio da tarefa de descrever “a posição do princípio estético no quadro da atividade espiritual do homem” (ABENDROTH *et al.*, 1969, p. 12), trata-se de determinar o lugar específico e a particularidade das formas superiores da prática social no quadro mais geral das atividades mais desdobradas e complexas do ser social.

Uma análise semelhante poderia ser realizada em relação à arte como pôr teleológico. A complexidade do tema nos impede de delimitar com maior precisão a natureza das questões estéticas em um texto com estas dimensões. Trata-se, portanto, apenas de chamar a atenção para as diferenças mais evidentes entre o pôr teleológico do trabalho e o pôr estético. Como indicativo, cabe referir uma passagem de sua obra anterior à *Ontologia*, em que determinações bem próximas a estas estão presentes:

A entrega incondicional à realidade e o apaixonado desejo de superá-la caminham juntos, pois o desejo em questão não pretende impor um “ideal” (...) senão destacar aspectos da realidade que em si são intrínsecos a esta, nos quais se faz visível

a adequação da natureza ao homem e se superam a estranheza e a indiferença a respeito do ser humano, sem afetar a objetividade natural e, menos ainda, querer aniquilá-la. (...) A unidade desse ato é um nível mais espiritual e mais consciente que o próprio trabalho, no qual a teleologia que transforma o objeto do trabalho resulta inseparável da captação dos segredos da matéria dada. Mas, enquanto que no trabalho se trata de uma relação puramente prática entre o sujeito e a realidade objetiva, razão pela qual a unidade do ato não é mais que um princípio coordenador do processo do trabalho e por isso perde sua significação ao consumir-se esse processo e não a consegue de novo senão mais tarde, em troca, essa unidade cobra na arte uma objetivação própria; tanto o ato mesmo quanto a necessidade social que o suscita tendem a essa captação, fixação, eternização da relação do homem com a realidade, a criação de uma coisidade objetivada na qual se encarna a unidade sensível e significativa, evocadora de tal impressão. (LUKÁCS, 1967a, p. 227)

Ao salientar o aspecto comum de todos os pores teleológicos, demarca-se o fundo insuprimível da relação entre subjetividade e objetividade. No entanto, a objetividade em causa em cada um desses pores possui aspectos próprios, a forma dessa inter-relação entre o subjetivo e o objetivo prescreve a natureza peculiar de cada práxis social. Por isso, Lukács acrescenta na sequência o fato de que na arte ocorre “a intensificação simultânea da subjetividade e da objetividade acima do nível da cotidianidade” (LUKÁCS, 1967a, p. 227). Segundo o pensador húngaro, “esta objetividade tem em certo sentido uma estrutura distinta da desantropomorfizadora que se dá na ciência e da que ocorre nos fenômenos da vida cotidiana que preparam a objetividade da ciência (antes de tudo, o trabalho)” (LUKÁCS, 1967a, p. 228).

Em termos conclusivos e bastante claros, em sua obra *Estética – A peculiaridade do estético*, verifica-se a demarcação das diferenças entre o pôr estético e o pôr teleológico presente no trabalho, demarcando a impossibilidade de deduzir por vias diretas a primeira a partir da segunda:

Em outros contextos (...) indicamos que, ainda que o trabalho (suas formas sociais, as relações por ele mediadas com a natureza, com os semelhantes etc.) seja fundamental para o ser social dos homens, constituem-se sobre essa base [*Boden*]<sup>6</sup> relações entre os homens, necessidades, meios para satisfazê-las etc., que manifestam uma estrutura mais complicada que a das relações fundamentais de trabalho mesmas, e para cujo conhecimento, portanto, ainda que as relações de trabalho deem

---

<sup>6</sup> É significativo o fato de Lukács usar aqui não *Grundlagen*, mas o termo *Boden*. Embora este último possa ser traduzido também como “fundamento” ou “base, o termo significa mais diretamente “chão”, “solo”. O uso de *Grundlagen* (fundamento ou base) concederia um peso maior ao sentido de um elemento constitutivo essencial, enquanto *Boden* confere o sentido de um chão sobre o qual se apoiam as formas superiores.

a base, não pode proceder por dedução direta a partir delas.<sup>7</sup>  
(LUKÁCS, 1967b, p. 217)

Vale insistir: não se podem deduzir as relações sociais mais complexas a partir do complexo categorial do trabalho, pois nas formas superiores da sociabilidade os traços mais gerais do pôr teleológico se encontram sobredeterminados, sobreconformados pela mediação de novas categorias que surgem no decurso de desenvolvimento do ser social, dando a esses novos complexos da práxis contornos completamente distintos das formas anteriores. As relações sociais estabelecidas entre os homens, as formas da atividade estética, moral<sup>8</sup> etc. formam um conjunto bem mais complexo que aquele presente no complexo trabalho.

O trecho acima citado da *Estética* abre as portas para a identificação de outra questão crucial nas determinações de Lukács: a determinação do trabalho como base das formas superiores da prática social implica a compreensão dos princípios ontológicos fundamentais extraídos por ele da obra marxiana, isto é, o *momento preponderante* e a *prioridade ontológica*.

### ***O trabalho como prioridade ontológica***

Ao longo de sua *Ontologia*, e em particular no capítulo destinado a explicitar “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, Lukács adverte para o fato de que as relações entre as categorias no interior dos complexos compreendem “não apenas a coordenação paritária, mas também sobreordenação e subordinação” (LUKÁCS, 2012, p. 307). A coordenação paritária significa que os elementos do complexo se encontram em determinação de reflexão no interior da unidade. A sobreordenação confere o reconhecimento de papel preponderante de dadas categorias no interior do complexo, que subordina outras categorias, dando-lhes a diretriz decisiva na condução do processo. Isso significa que as relações existentes

---

<sup>7</sup> “Wir haben in anderen Zusammenhängen - zuletzt bei der Behandlung des Signalsystems 1' - darauf hingewiesen, daß, obwohl die Arbeit (ihre gesellschaftlichen Formen, die durch sie vermittelten Beziehungen zur Natur, zu den Mitmenschen etc.) grundlegend für das gesellschaftliche Sein der Menschen ist, sich doch auf diesem Boden Beziehungen zwischen den Menschen, Bedürfnisse, Mittel zu ihrer Befriedigung etc. ausbilden, die eine kompliziertere Struktur aufweisen als die fundamentalen Arbeitsverhältnisse selbst, für deren Erkenntnis deshalb diese zwar die Basis abgeben, die jedoch nicht mehr daraus selbst direkt abgeleitet oder verständlich gemacht werden können.” (LUKÁCS, 1987, p. 196)

<sup>8</sup> Vale lembrar aqui o tratamento conferido por Lukács aos problemas axiológicos desenvolvidos na segunda seção do capítulo “O trabalho”. Não há uma derivação dos valores morais, estéticos etc. a partir da forma originária, mas a consideração da gênese permite compreender que todo valor é sempre uma forma objetiva de objetividade social. Tratei desse problema em minha dissertação de mestrado, à qual remeto os leitores interessados no tema (cf. FORTES, 2001).

entre categorias não são da mesma ordem, relevância e grau. Quanto à sobreordenação, podemos dizer que ela possui um duplo caráter: dada categoria pode aparecer como elemento mais decisivo na condução do processo e da dinâmica do complexo (momento preponderante), ou mesmo como elemento que atua como pressuposto necessário para a existência de outras categorias (prioridade ontológica).

Quanto ao segundo princípio, podemos dizer que seu caráter de pressuposto necessário confere a um elemento a *prioridade ontológica* sobre os outros elementos que somente podem vir a existir apoiados sobre este. Sua prioridade consiste na demarcação da ordem de sucessão das categorias, nas palavras de Lukács, ao fato ontológico decisivo, segundo o qual “a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível”. Afirmar isso é dizer algo similar à tese materialista segundo a qual “o ser tem a prioridade ontológica em relação à consciência” (LUKÁCS, 2012, p. 307).

São vários os exemplos em que se pode aplicar esse princípio ontológico decisivo. Lukács demonstra, a este respeito, a prioridade que a natureza inorgânica possui sobre a natureza orgânica – todo ser vivo não pode prescindir da relação com os seres inorgânicos (relação da planta com os nutrientes do solo, com o Sol etc.) –, assim como ambas as formas do ser – inorgânico e orgânico – assumem a condição de pressuposto para a existência do ser social. Os seres inorgânicos podem existir sem os seres orgânicos, porém o contrário não pode acontecer. O mesmo se pode dizer em relação ao ser social, o qual não pode prescindir das outras formas do ser, que aparecem diante dele como prioridade ontológica.

Em suma, verificamos que as categorias da esfera do ser inorgânico constituem a base necessária para o desdobramento da reprodução das formas de ser imediatamente superiores. Sem essa base, as formas mais elevadas do ser não poderiam se realizar. Entretanto, essa condição de prioridade ontológica passível de ser atribuída aos complexos inferiores não constitui o elemento decisivo da dinâmica de desenvolvimento das formas superiores do ser. Nessas últimas, o devir histórico de seus desdobramentos vem sempre acompanhado de outras categorias e complexos que, além de constituírem a especificidade da nova forma do ser – a *diferença específica* –, determinam de modo preponderante a coordenação e a orientação de seu processo de reprodução e de desenvolvimento. A tendência que vigora de maneira decisiva nos desdobramentos das formas do ser é marcada pela subsunção das propriedades e atributos dos graus inferiores àqueles mais complexos e evoluídos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> A esse propósito Lukács argumenta demonstrando como a nutrição e a sexualidade humanas, embora nunca possam superar a base natural de sua constituição, realizam-se por meio da conjugação com categorias especificamente sociais, ou seja, de um modo

Desse modo, as categorias dos graus inferiores, quando retornam nos graus superiores, são assimiladas e alçadas a um novo patamar, configurando na nova escala do ser um elemento articulado no interior do complexo, suportando deste modo a “supraconfiguração” e a “supraconstrução”. Basta pensar, para entender estas determinações, na sexualidade (sedução) e na nutrição (culinária) humanas que assumem no ser social caráter completamente distinto dos processos presentes nos seres da natureza orgânica – em outras palavras, as necessidades biológicas adquirem no homem caráter eminentemente social, sem nunca abandonar em definitivo a base biológica sobre a qual sempre se apoia. Momento preponderante são as categorias especificamente sociais que ditam as diretrizes do devir homem do homem. (FORTES, 2013, p. 38)

Se, portanto, a constituição biológica constitui a prioridade ontológica, o pressuposto insuperável para a existência do ser social, o desenvolvimento desta forma do ser possui como momento preponderante as categorias que lhes são peculiares, aquelas categorias que determinam a *diferença específica* com as formas do ser imediatamente anteriores.

Retomando a análise do trabalho, tema central de nossa reflexão, vemos como esse complexo possui igualmente o mesmo caráter de prioridade ontológica para outros elementos do ser social surgidos nas formas superiores da prática social. Essas considerações são postas à luz por meio da análise do valor e do valor de uso empreendida por Lukács no capítulo destinado a Marx. Vale recordar a advertência de Lukács segundo a qual a consideração abstrativante do trabalho o toma como uma atividade essencialmente produtora de valor de uso. Na forma originária do trabalho não se encontra ainda presente o “valor”. Este último é o resultado do desdobramento histórico, é uma categoria específica da sociabilidade capitalista.

Conforme demonstrei em outra ocasião, essa relação se mostra do seguinte modo:

O valor de uso demarca a relação necessária do homem com a natureza; o homem necessita produzir os meios de sua existência e sob este aspecto qualquer sociedade necessariamente apresenta dinâmicas particulares que sempre se processam sobre esta base. A prioridade ontológica é atribuída à relação necessária entre o homem e a natureza como forma de produção e reprodução da própria vida, ou seja, a categoria social valor somente se efetiva no ato da reprodução que envolve necessariamente a relação entre o homem e a natureza, expressa de forma mais imediata na categoria valor de uso. Trata-se, pois, de uma realização que não

---

peculiarmente social. Na nutrição, não se trata apenas de suprir necessidades fisiológicas, mas, associado a esta necessidade, desenvolve-se no ser social o sentido do paladar, isto é, o desenvolvimento social de seus órgãos sensoriais. Observações semelhantes são feitas em relação à sexualidade. É a isso que Lukács designa como categorias sociais mistas.

pode prescindir da anterioridade das efetivações materiais, mas que apresenta como diretriz *preponderante* do processo de desenvolvimento do ser social a categoria valor. O valor, determinado como *momento preponderante* da esfera econômica na forma peculiar da sociabilidade do capital, surge apoiado sobre o valor de uso, possui esta base como seu pressuposto, mas se torna no interior das relações humanas a categoria decisiva, de onde se originam as diretrizes sobre as quais se encontram emaranhados os elementos que dinamizam o curso do processo social. (FORTES, 2013, p. 153)

Quanto à sociabilidade, no decurso tendencial de seus desdobramentos, há a primazia da categoria valor, que age como o elemento preponderante da dinâmica societária capitalista. No entanto, o pressuposto de sua existência é o valor de uso, ou seja, o valor precisa necessariamente erguer-se sobre uma objetividade produzida mediante o trabalho. O valor é determinado como “categoria social pura”. É o produto exclusivo das relações sociais que os homens estabelecem entre si, pois nelas não existe um resquício sequer de naturalidade. Bastaria relembrar a afirmação do próprio Marx segundo a qual “até o momento presente, nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes” (MARX, 1968, Band 23, p. 52). Isso não coloca o valor como uma ilusão, ou simples efeito de perspectiva assumida pela consciência dos homens. O valor é uma forma objetiva de objetividade social. Segundo as afirmações de Marx, é uma categoria sensível-suprassensível. O valor é uma forma da relação social que se coisifica colando no corpo da mercadoria a qualidade própria do produto social de interação. O valor não se põe, portanto, na consciência dos homens, mas constitui parte do próprio objeto sobre o qual ele imprime sua característica específica. Torna-se atributo da própria coisa<sup>10</sup>.

Para se compreender o caráter objetivo do valor é preciso

colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetivamente existente, a coisidade, atribuindo todas as demais formas de objetividade (relações, conexões etc.), assim como

---

<sup>10</sup> Ao tratar da forma assumida pelo trabalho na sociabilidade do capital Marx esclarece: “O caráter misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais” (MARX, 2013, p. 147). E, mais à frente, acrescenta: “Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 148).

todos os espelhamentos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações etc.) a uma suposta atividade autônoma da consciência (LUKÁCS, 2012, pp. 314-5).

Nesse sentido, as relações entre os homens assumem o caráter de relações objetivas, ou seja, as forças, relações são também elementos materiais concretamente existentes na realidade. É uma objetividade social criada pelas relações estabelecidas entre os homens no ato de sua reprodução material na sociedade.

Desse modo, vale salientar, o valor não se coloca como derivação direta das categorias próprias do complexo do trabalho, mas passa a existir no âmbito do trabalho sobredeterminado, no contexto de suas interações com os outros complexos da totalidade social, neste caso, especificamente, a reprodução característica do modo de produção capitalista.

Em síntese, considerando os indicativos do próprio texto lukacsiano, a distinção mais plausível de ser feita entre ambos os princípios é tomar a prioridade ontológica como a afirmação da anterioridade da existência de determinados complexos ou categorias como base necessária para a existência de outros complexos – nesse caso, categoria valor de uso como pressuposto do valor – e o *momento preponderante* como correspondente à primazia de determinada categoria na dinâmica interna dos complexos, ou seja, o *valor* como elo tônico da articulação categorial da esfera produtiva.

István Mészáros se aproxima muito dessas determinações ao tratar das noções de “mediação de primeira ordem” e “mediação de segunda ordem”. Suas observações nos auxiliam a compreender a natureza do problema abordado por Lukács. O conjunto das categorias e determinações inerentes ao complexo trabalho é entendido como mediações de primeira ordem. No trabalho alienado discutido por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* manifesta-se a segunda ordem dessas mediações. Segundo Mészáros:

O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho), uma "mediação da mediação", isto é, uma mediação *historicamente específica* da automeiação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza. Essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária "mediação de primeira ordem" – como a *forma* específica, *alienada*, desta última. Mas a própria "mediação de primeira ordem" – a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana. (MÉSZÁROS, 1981, p. 74)

São elementos provenientes de complexos parciais distintos da totalidade social, que confluem em uma unidade, conferindo determinações

diversas daquelas existentes no trabalho em sua forma originária. O trabalho estranhado é a unidade dos fatores determinantes de primeira ordem e de segunda ordem. Esses últimos se realizam necessariamente sobre essa base. O sentido posto em evidência é o trabalho como prioridade ontológica, que nas formas superiores da sociabilidade é sobredeterminado, sobreconformado pela totalidade do processo social.

As elucidações de ambos os princípios ontológicos guardam forte relação com a terceira determinação fundamental da análise lukacsiana do trabalho: abstração isoladora. Cumpre agora analisá-la.

### ***A análise do trabalho como abstração isoladora***

A determinação da gênese do ser social, a explicitação do trabalho como forma originária de toda práxis do ser social, guarda forte relação com a estrutura expositiva da segunda parte de sua obra. Vale lembrar, a composição do segundo tomo é constituída por quatro capítulos – “O trabalho”, “A reprodução”, “O ideal e a ideologia” e “O estranhamento” – e recebe o título: O complexo de problemas mais importantes do ser social. Tal divisão em capítulos significa que o ser social deve ser compreendido como um complexo de complexos. O modo da exposição traçado em sua ontologia propõe analisar cada um desses complexos abordando o crescente grau de complexidade que leva de uma totalidade parcial a outra, demarcando as novas categorias e dinâmicas que surgem em cada um desses campos específicos da prática social. O capítulo “O trabalho” constitui o início da análise, a demonstração do complexo originário do ser social. Porém apenas a determinação da gênese não basta. Sob esse aspecto a ontologia do ser social não pode prescindir dos outros complexos, visto que – quanto às determinações posteriores, advindas com os outros complexos dessa forma do ser – são igualmente decisivos para a compreensão da ampla dimensão das atividades e do ser do homem. Tal aspecto nos permite afirmar que o entendimento da *Ontologia* compreende a leitura da integralidade de sua obra, pois várias categorias decisivas, nem sequer mencionadas nos primeiros capítulos, são postas em evidência com o decorrer do desdobramento de suas reflexões, ou seja, com a intensificação analítica das várias dinâmicas e complexos do ser social<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Bastaria lembrar as palavras do próprio autor, no Capítulo 3, “O ideal e a ideologia”, em que retoma a análise do trabalho e demonstra que aquilo que havia sido tratado no primeiro capítulo por meio do caráter de “realização” do trabalho deve ser, dadas as novas necessidades investigativas, desdobrado no par categorial “objetivação” e “alienação”. “O que, no capítulo sobre o trabalho, formulamos simplificarmente como realização em oposição à realidade, para não suscitar, naquele estágio inicial, nenhum problema insolúvel, que nem mesmo poderia ser formulado adequadamente, só agora recebe sua

Essas considerações remetem de maneira direta ao modo como Lukács compreende o problema do procedimento investigativo e da forma expositiva presente nas obras de Marx. A forma da exposição de seu livro acompanha o modo como Marx tece o “edifício conceitual de *O capital*”. Conforme afirma o próprio autor, “O que fazemos é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual de *O capital* de Marx” (LUKÁCS, 2013, p. 44). Desse modo, para entender o caráter das abstrações promovidas por Lukács no capítulo inicial de sua obra devemos nos reportar à consideração do problema das investigações em Marx.

Por essa razão, para desemaranhar a questão, devemos recorrer ao método marxiano das duas vias, já por nós analisado: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real. (LUKÁCS, 2013, p. 46)

No capítulo sobre “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, Lukács se debruça sobre o problema da determinação do método investigativo marxiano. Sua preocupação envolve desde a avaliação do papel das abstrações no trabalho de investigação das categorias da economia até o modo peculiar da exposição dessas no interior de sua obra – *O capital*.

Em *O capital*, podemos verificar todo o movimento identificado como o caminho que leva aquilo que ele designa como abstrações isoladoras até a viagem de retorno às categorias que se encontram nas camadas mais superficiais das relações sociais.

Na tentativa de determinar em nível de extrema generalidade os princípios decisivos da sua construção [*O capital*], podemos dizer, à guisa de introdução, que ela tem como ponto de partida um vasto processo de abstração, a partir do qual, por meio da dissolução paulatina das abstrações metodologicamente indispensáveis, abre-se o caminho que conduz, etapa após etapa, à apreensão ideal da totalidade em sua concreticidade clara e ricamente articulada. (LUKÁCS, 2012, p. 309)

Referindo diretamente a forma expositiva de *O capital*, Lukács demonstra como a construção marxiana da estrutura de sua obra prescreve os princípios fundamentais do procedimento investigativo e do modo de

---

determinação conceitual precisa.” (LUKÁCS, 2013, p. 419) Tal procedimento de retomar e determinar a presença de novas categorias em conformidade ao complexo efetivo que se analisa é uma das características mais decisivas das reflexões lukacsianas. As categorias assumem no pensamento o caráter de um processo dinâmico, cuja multifacetada gama de interações categoriais é apreendida mentalmente por meio da análise do campo efetivo de influência de suas determinações, ou seja, por meio da decomposição analítica da relação concreta das categorias constitutivas da realidade.

exposição por ele discutidos. A exposição de Marx parte da *abstração sui generis* para, na sequência, de maneira sempre intensificada, trazer para o interior da análise outros elementos do complexo da realidade, recompondo no pensamento as articulações categoriais concretamente existentes, até finalmente, figurar os elementos mais relevantes da totalidade social – no caso em questão, da totalidade dos processos da reprodução econômica na sociabilidade do capital.

Basta pensar que o início da obra marxiana se debruça sobre um momento bastante abstrato de suas reflexões, a análise da mercadoria como unidade mais elementar do processo de produção capitalista, e parte daí o desvelamento da teoria do valor. Da determinação do valor como peculiaridade da sociedade capitalista até a reposição das categorias mais superficiais da sociabilidade do capital percorre-se um caminho que vai da abstração isoladora – a mercadoria, o valor, tomado como elemento central da análise – até culminar no manuscrito inacabado sobre as classes no Livro III, em que se tomam em consideração as formas concretas mais imediatas da expressão societária das várias classes existentes. Nesse sentido, Lukács considera:

A construção do conjunto da própria obra mostra que Marx lida mesmo com uma abstração, não obstante toda a evidência do mundo real. A composição do livro consiste em introduzir de maneira contínua novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consiste em revelar de modo científico novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento em que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto centro motor primário do ser social. O passo seguinte, necessário, conduz ao próprio processo em sua totalidade, compreendido inicialmente em sua generalidade. (LUKÁCS, 2012, pp. 322)

Se relembarmos aqui as primeiras linhas do manuscrito do Livro III de *O capital*, veremos como é o próprio Marx quem explicita de maneira clara a estrutura geral de sua obra, ao salientar a forma da exposição assumida em seu livro. Este inicia pela explicitação do processo da produção capitalista tomado em si mesmo separadamente daquilo que ele refere como influências secundárias, prosseguindo em seu curso analítico por meio da intensificação gradativa dos diversos níveis de complexidade da economia – elucidação da gênese de outras categorias e processos (a circulação) –, até a elucidação detalhada do modo pelo qual a economia aparece na superfície da sociedade, como dado imediatamente perceptível.

No primeiro livro investigamos os fenômenos que o processo de produção capitalista, tomado em si mesmo, apresenta como processo de produção imediato, abstraindo ainda de todas as influências secundárias de circunstâncias a este estranhas. Mas este processo de produção imediato não esgota o curso da

existência do capital. Esse, no mundo da realidade, vem completado pelo processo de circulação, o qual constitui objeto de investigação do segundo livro. Ali se mostrava, sobretudo na terceira seção que trata do processo da circulação como mediação do processo de reprodução social, que o processo de produção capitalista, considerado como um todo, é unidade dos processos de produção e de circulação. Não se trata neste terceiro livro de expor reflexões gerais sobre esta unidade. Trata-se muito mais de descobrir e expor as formas concretas do processo de movimento do capital, considerado como um todo. No seu momento real, os capitais se enfrentam nestas formas concretas; em relação a elas, tanto a figura do capital do processo imediato da produção como a figura do processo de circulação aparecem somente como momentos particulares. A conformação do capital, que nós desenvolvemos neste livro, avizinha-se gradativamente das formas em que essas se apresentam na superfície da sociedade, nas ações dos diversos capitais uns com os outros, na concorrência e na consciência comum dos próprios agentes da produção. (MARX, 1968, Band 25, p. 33)

Os três momentos da investigação descritos diretamente pelo pensador alemão expressam os graus diferentes da forma expositiva de sua obra. O Livro I, primeiro momento de sua exposição, põe no centro da análise apenas o processo de produção capitalista, abstraindo de maneira provisória toda “influência secundária” “estranha” a este momento específico. Tal procedimento visa a decompor da maneira mais precisa possível os elementos peculiares desse complexo parcial da economia, ou seja, descrever seus meandros internos da maneira mais precisa possível, identificando suas categorias e a forma como elas se articulam no interior dessa totalidade parcial. O Livro II põe em curso a dissolução das abstrações iniciais. A discussão do processo da circulação intensifica a análise, aproximando-a de maneira paulatina das formas mais concretas da totalidade das dinâmicas econômicas (basta pensar que as relações de produção são pensadas nesse momento como uma unidade com o processo de circulação, aspecto que não havia sido tratado no Livro I). O Livro III objetiva “expor as formas concretas do processo de movimento do capital considerado um todo”. De posse do desvelamento das principais tendências inerentes à sociabilidade do capital, suas categorias, seus complexos devidamente analisados e problematizados, é possível empreender a elucidação das formas mais imediatas de manifestação da sociabilidade, revelando desse modo sua articulação com as determinantes mais decisivas dos processos sociais. Todo o caminho empreendido evita incorrer no risco de tomar as formas fenomênicas mais imediatas como dados essenciais, perenes e naturais da própria sociedade, aspecto usual em vários economistas criticados por Marx. Nesse sentido, como afirma o pensador alemão, “toda ciência seria desnecessária se fenômeno e essência

coincidissem imediatamente” (MARX, 1968, Band 25, p. 825).

Para Lukács, nessas passagens se anuncia de maneira clara o processo da abstração isoladora até a derradeira *dissolução das abstrações* empreendida nos dois livros anteriores:

De qualquer modo, o problema do Livro III é o seguinte: no interior do ciclo total, agora compreendido, investigar as legalidades que regulam os atos econômicos singulares, e não apenas para si, mas precisamente no quadro da compreensão da totalidade do processo. Contudo, esse influxo dos atos singulares sobre o processo global, capaz de modificar ontologicamente as categorias, tem duas premissas histórico-reais: em primeiro lugar, o crescimento das forças produtivas com seus efeitos de rebaixamento do valor; em segundo, a ampla possibilidade que tem o capital de migrar de um ramo para outro. Ambos os processos pressupõem, por seu turno, um grau relativamente elevado de desenvolvimento da produção social, o que mostra novamente como as categorias econômicas, em sua forma pura e explicitada, requerem uma existência evoluída no funcionamento do ser social; em outras palavras, a sua explicitação enquanto categorias, a superação categorial da barreira natural, são resultado do desenvolvimento histórico-social. (LUKÁCS, 2012, p. 327)

Lukács refere, nessa retomada da obra marxiana, o duplo caminho necessário para a correta exposição e apreensão das categorias e dos complexos constitutivos da realidade. Conforme analisei em outro momento, em Lukács:

O processo de formação ideal das categorias consiste na apreensão dos traços gerais de elementos concretamente existentes em determinados complexos da forma do ser analisada. Abstrai-se nesse primeiro movimento de análise o complexo de interações da categoria – tais como suas determinações e peculiaridades históricas, sociais, de circunstância etc. – focalizando a atenção nos atributos mais gerais e preponderantes de tal elemento ou complexo parcial de elementos. O trabalho inicial de análise impõe a decomposição dos elementos da realidade por via das aqui designadas abstrações isoladoras. Elas são os instrumentos abstrativos que permitem a aproximação mais criteriosa das efetivas categorias do complexo estudado. Entendidas por meio dessas determinações, as categorias representadas no pensamento não aparecem definidas como conceitos formulados teoricamente ou definições hipotéticas tomadas como pontos de partida do conhecimento; pelo contrário, são determinações, apesar de gerais e isoladas, provenientes da própria matéria estudada. As categorias figuradas no pensamento são “complexos processuais do ser”, expressam idealmente traços efetivos de “complexos totais” postos em destaque pelo trabalho de isolamento abstrativo. São, sem dúvida, figurações gerais constituídas pelo tratamento abstrativo, porém isto não significa que sejam

criações ou produtos unilaterais do pensamento. Este caminho leva do concreto imediato até a síntese abstrata e ainda “rarefeita” de elementos da totalidade. (FORTES, 2013, p. 139)

O tratamento analítico não se vê encerrado ao findar esse primeiro movimento investigativo posto pelo percurso do isolamento abstrativo. O primeiro passo delineado pela abstração isoladora constitui apenas o movimento inicial por meio do qual se procura apreender na realidade os elementos mais gerais ali presentes, sem determinar ainda, nesse primeiro momento, a forma efetiva da sua interação com os outros complexos e categorias da totalidade. A “viagem de retorno”, expressão usada pelo próprio Marx nos *Grundrisse*, dá início ao movimento de especificação, trazendo para o interior da análise os nexos reais, o ordenamento categorial efetivamente existente, ampliando a investigação de modo a abordar toda a gama de complexidade da realidade. Desse modo, o pensamento busca abarcar da maneira mais precisa possível a figuração ideal da riqueza de determinações e relações da realidade. Na compreensão de Marx, na culminação desse processo de apreensão ideal, o concreto – nos termos lukacsianos seria a totalidade – “aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o verdadeiro ponto de partida e, por conseguinte, igualmente o ponto de partida da visão imediata e da representação” (MARX, 2011, p. 21).

O procedimento de percorrer o caminho que leva das abstrações isoladoras até a necessária dissolução das abstrações corresponde à estrutura expositiva assumida por Lukács em sua obra. O complexo trabalho aparece analisado isoladamente, no intuito de explicitar e determinar os meandros internos desse complexo parcial do ser social. Sua decomposição analítica é o instante inicial da reflexão; uma vez concluída, deve necessariamente ser posta em discussão junto com sua interação ineliminável com os outros complexos dessa forma de ser. O movimento descrito pela análise dos complexos do ser social conduz da investigação do trabalho até a consideração dos estranhamentos presentes na sociabilidade do capital. No último capítulo as abstrações são desfeitas, fazendo aproximar a análise das condições reais do homem na contemporaneidade, seus conflitos e principais problemas postos na dimensão imediata da vida cotidiana. Todo o percurso é necessário exatamente para evitar cometer os mesmos equívocos de Heidegger: tomar os processos de estranhamento como “*condition humaine* absoluta e imutavelmente dada” (LUKÁCS, 2012, p. 84), própria do ser do homem, descurando assim do seu autêntico caráter histórico. A historicidade do fenômeno do estranhamento somente pode ser demonstrada após percorrer todo o decurso do devir homem do homem, demonstrando em seus fundamentos o homem como um ser que se autoproduz – mesmo nos processos societários da destituição da humanidade do homem.

O primeiro capítulo constitui a análise que tomou em consideração apenas o complexo trabalho, colocando provisoriamente de lado os outros complexos da prática social. Nesse sentido, faz-se de maneira consciente a análise em separado da forma originária da prática social, por meio da abstração analítica do complexo trabalho. A advertência para esse aspecto é posta de maneira evidente já nas primeiras páginas do capítulo inicial:

O que fazemos é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual de *O capital* de Marx. Sua primeira dissolução começará já no segundo capítulo, ao investigarmos o processo de reprodução do ser social. Como ocorre também em Marx, essa forma de abstração, no entanto, não significa que se fazem desaparecer problemas desse tipo – mesmo que de maneira provisória –, mas apenas que aparecem aqui, por assim dizer, à margem, no horizonte, e que a investigação adequada, concreta e total a respeito deles é reservada para os estágios mais desenvolvidos das considerações. Eles só aparecem provisoriamente à luz do dia quando estão imediatamente ligados ao trabalho – considerado abstratamente –, quando são consequência ontológica direta dele. (LUKÁCS, 2013, pp. 44-5)

No primeiro parágrafo que abre o segundo capítulo de sua *Ontologia*, “A reprodução”, Lukács retoma o problema da abstração analítica que caracterizou sua investigação do trabalho no primeiro capítulo, demarcando o “lugar correto” desse complexo no interior da totalidade do ser social.

No capítulo anterior, ressaltamos que com a análise do trabalho como tal efetuou-se uma abstração bastante ampla. Com efeito, o trabalho enquanto categoria desdobrada do ser social só pode atingir sua verdadeira e adequada existência no âmbito de um complexo social processual e que se reproduz processualmente. Por outro lado, essa abstração foi inevitável, já que o trabalho é de importância fundamental para a peculiaridade do ser social e fundante de todas as suas determinações. Por isso mesmo, todo fenômeno social pressupõe, de modo imediato ou mediato, eventualmente até remotamente mediato, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas. Dessa situação ambígua decorreu que, em muitos pontos, apesar da abstração metodologicamente necessária, nossa análise do trabalho tivesse de ir além ou ao menos apontar para além do trabalho isolado em termos artificialmente abstrativos. É só com base nessas investigações que estamos agora em condições de examinar o trabalho como base ontológica do ser social em seu lugar correto, no contexto da totalidade social, na inter-relação daqueles complexos de cujas ações e reações surge e se afirma o trabalho. (LUKÁCS, 2013, p. 159)

A insistência em advertir para os possíveis desvios ou considerações que negligenciem o caráter abstrativo de suas considerações iniciais é frequente no texto de Lukács, conforme demonstram passagens aqui

reproduzidas. Não se podem generalizar as determinações advindas da análise do trabalho transpondo-as de maneira imediata para as outras instâncias do ser social. O “lugar correto” desse complexo pressupõe sua inter-relação com os outros complexos do ser social, desse modo, o trabalho somente pode se afirmar em suas “ações e reações” no contexto da “totalidade social”. Portanto, dizer que “todo fenômeno social pressupõe (...) o trabalho com todas as suas consequências ontológicas” (LUKÁCS, 2013, p. 159) não é de modo algum atribuir a essa categoria um determinismo unívoco de todas as outras esferas e dimensões da práxis social, muito menos compreender as práticas superiores do ser social como simples prolongamentos complexificados dessa base. Por “pressuposto” deve-se entender que todas as outras formas da prática humano-societária não podem prescindir dessa base elementar, ou seja, assentam-se sobre ela, realizam-se apoiadas sobre esse “chão” de sustentabilidade, porém não são meros derivativos do trabalho.

Não por acaso, após concluir sua investigação sobre o complexo trabalho, Lukács declara de maneira evidente:

Com essas considerações – e também antes, quando nos referíamos às formas fenomênicas superiores da práxis humana –, ultrapassamos o trabalho no sentido que lhe atribuímos aqui. Fomos obrigados a fazê-lo, uma vez que o trabalho no sentido de simples produtor de valores de uso é certamente o início genético do devir homem do homem, mas contém, em cada um dos seus momentos, tendências reais que levam, necessariamente, para muito além desse estado inicial. E mesmo que esse estado inicial do trabalho seja uma realidade histórica, cuja constituição e construção tenham levado um tempo aparentemente infinito, com razão chamamos nossa afirmação de abstração, uma abstração razoável no sentido de Marx. Ou seja, sempre deixamos de lado conscientemente o entorno social – que necessariamente surge simultaneamente com aquele – com o fim de poder estudar as determinações do trabalho na sua máxima pureza possível. É óbvio que isso não era possível se não se mostrassem, continuamente, as afinidades e antíteses do trabalho com complexos sociais mais elevados. Parece-nos que agora chegamos ao momento em que essa abstração deve e pode ser definitivamente superada, ao momento no qual podemos enfrentar a análise da dinâmica fundamental da sociedade, o seu processo de reprodução. Esse será, exatamente, o conteúdo do próximo capítulo. (LUKÁCS, 2013, pp. 156-7)

Colocar provisoriamente de lado o “entorno social” destaca de maneira evidente que nesse instante provisório da análise foram deixados de lado diversos elementos decisivos do processo de desdobramento do ser social. O isolamento abstrativo sob o qual foi considerado o trabalho eliminou, por exemplo, os aspectos históricos de sua constituição. Foi igualmente posto à parte – provisoriamente, é claro – o fato de não haver

realização histórica do trabalho sem a presença das relações sociais que os homens estabelecem entre si. Tomou-se como elemento apenas a relação homem e natureza, abstraindo-se nesse instante inicial toda uma ampla gama de categorias e complexos que necessariamente, na realidade, compõem juntamente com o trabalho as dimensões mais fundamentais do ser social.

Terminado o percurso da abstração isoladora, cumpre na sequência expor “as afinidades e antíteses do trabalho com os complexos sociais mais elevados”, ou seja, dissolver a abstração inicial com o objetivo de mostrar sua interação com os complexos da práxis social. Uma vez imerso na totalidade das formas da sociabilidade, o complexo trabalho também interage com outros complexos, sofrendo com isso modificações em sua constituição. Os traços mais gerais se mantêm, no entanto, a forma de sua realização histórica apresenta transformações significativas, que devem ser analisadas na especificidade de sua efetivação.

Aqui cabe ainda mais uma citação para enfatizar de maneira definitiva esses aspectos das considerações lukacsianas:

Com efeito, o fenômeno originário da economia, o trabalho – considerado ontologicamente –, constitui um ponto de cruzamento das inter-relações entre as legalidades da natureza e as da sociedade. Todo trabalho pressupõe o conhecimento das leis da natureza que regem aqueles objetos e processos que o pôr teleológico do trabalho intenciona aproveitar para fins humano-sociais. Mas também vimos que o metabolismo entre sociedade e natureza realizado no trabalho logo verte aquilo que entra em cogitação para esse processo em formas especificamente sociais, em formas da legalidade, que – em si – não têm qualquer relação com as leis da natureza e devem permanecer totalmente heterogêneas em relação a elas. (LUKÁCS, 2013, p. 278)

Mais à frente conclui:

Portanto, todo processo de trabalho é determinado tanto pelas leis da natureza como pelas da economia; contudo, o processo do trabalho (e o produto do trabalho) não pode ser entendido meramente a partir dessa sumarização, a partir de sua homogeneização, mas somente como o ser-propriadamente-assim que nasce dessas interações específicas, precisamente nessas relações, proporções etc. específicas. Em termos ontológicos, esse ser-propriadamente-assim é o primordial, enquanto as leis operantes só se tornam concretamente operativas, socialmente existentes, como portadoras de tal síntese específica. (LUKÁCS, 2013, p. 278)

O ser-propriadamente-assim é a forma concreta da sua efetivação histórica. O trabalho, por constituir parte de um complexo maior, qual seja, o da reprodução, modifica-se em conformidade com as determinações histórico-sociais nas quais se encontra inserido. Sofre a ação do *momento*

*preponderante* característico da sociabilidade do capital, ou seja, do valor; ainda que se mantenha como o pressuposto necessário, como a *prioridade ontológica* deste, o trabalho se efetiva sob uma configuração particular, refletindo o caráter decisivo das leis tendenciais da sociabilidade na qual se realiza. O trabalho, portanto, nunca ocorre de maneira isolada, em sua forma pura, trazida à luz por meio da análise abstrativa do complexo. Apenas do ponto de vista elucidativo pode figurar sem a interferência real e concreta da determinação dos outros complexos da prática social.

Não se trata, portanto, de negar a importância do trabalho, mas de colocá-lo em seu devido lugar na análise, isto é, explicitar o seu caráter de base ontológica fundamental, sua função de *prioridade ontológica*. Tal afirmação significa que, enquanto base, ele sofre a determinação de outros momentos da dinâmica social. O trabalho, considerado a partir da dinâmica interna de suas categorias, não introduz e nem mesmo explica as diretrizes e orientações mais gerais da sociabilidade capitalista, mas sofre as consequências diretas das tendências sociais preponderantes desta totalidade. Pelo fato de ser um pressuposto necessário, a base para a realização de complexos superiores, sofre a reconfiguração por parte das categorias sociais puras que modificam e sujeitam o próprio chão [*Boden*] sobre o qual se apoiam. Na totalidade da forma social da produção capitalista o trabalho assume as feições ditadas por essas leis tendenciais. O trabalho torna-se trabalho estranhado, na medida em que a sociabilidade do capital o subjeta às suas formas específicas de produção. Não é o trabalho – entendido aqui por meio de suas categorias específicas advindas de uma relação direta com a natureza – que explica a forma da sociabilidade capitalista, mas esta última que o explica, na medida em que determina sua conformação no interior dessa sociabilidade. Os fundamentos sociais das relações dos homens modificam a própria relação do homem com a natureza.

Para Lukács, por isso, a peculiaridade das totalidades parciais constitutivas do ser social “é determinada não só pela legalidade própria do complexo parcial, mas simultaneamente e sobretudo também por sua posição e função na totalidade social” (LUKÁCS, 2013, p. 306). A categoria totalidade possui um peso decisivo nas considerações finais feitas acerca do ser social. Cada complexo parcial, muito embora regido pela lógica inerente de suas categorias e interações categoriais, em última instância, repercute na forma efetiva de sua realização as determinações de totalidade. O capítulo “A reprodução” retira o complexo trabalho da sua abstração e o recoloca em seu devido lugar, nos contextos históricos concretos dos desdobramentos da totalidade do ser social. Por este motivo, sempre é necessário ter em mente que, para Lukács,

o ser social é um complexo composto de complexos, cuja reprodução se encontra em variada e multifacetada interação

com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente autônomos, sendo que à totalidade, no entanto, cabe uma influência predominante no âmbito dessas interações (LUKÁCS, 2013, p. 278).

### ***Considerações finais***

Não se trata de incorrer aqui em um preciosismo terminológico, mas de precisar de maneira clara e coerente as determinações apresentadas por Lukács em seu livro. Se por centralidade afirma-se o caráter do trabalho como base insuprimível de toda sociedade, isto é, trabalho como prioridade ontológica, não há nada a se contestar em relação ao uso do termo. Porém, se se quer com essa terminologia sustentar a presença de uma “ontologia do trabalho” em Lukács – ou até mesmo em Marx – ou, ainda, proferir considerações que sustentem ideias estranhas à letra lukacsiana, tais como “o trabalho é a essência do homem”, o termo deve ser recusado com veemência. Lukács nunca, em nenhum de seus livros, fez qualquer afirmação de tal monta. Se o ser social é determinado como um “complexo de complexos”, é um flagrante reducionismo afirmar que a “essência do homem é o trabalho”, o que coloca tal afirmação – conforme denunciam alguns críticos – a poucos passos de uma suposta “ontologia do trabalho” em Lukács. Nada mais impreciso, mais incorreto e indevido quando confrontado com as determinações existentes nas obras de Lukács. Reduzir a essência do ser social ao trabalho é negligenciar as formas mais espiritualizadas da atividade social. É desconsiderar a totalidade social como um todo constituído por determinações reflexivas, cujo momento preponderante é o complexo da reprodução social (portanto, não o trabalho, mas o complexo no qual este se encontra inserido). Procedendo-se desse modo, corre-se o risco de incorrer no polo oposto das tendências idealistas contemporâneas, reduzindo o homem a uma simples materialidade tacanha e infértil, já que determinista. Tudo isso aparenta ser um retorno disfarçado às velhas teses do economicismo, segundo as quais a esfera da economia constituiria a determinação unívoca de todas as formas da prática social, estas últimas meros derivativos dessa base fundamental.

Se tudo o que dissemos ainda não for suficiente para contrapor os desvios vulgarizantes do pensamento de Lukács, restaria ainda o recurso de citar o problema da relação entre os reinos da necessidade e da liberdade que atravessa todo o conjunto de suas obras tardias (da *Estética* até um de seus últimos textos, contemporâneo à *Ontologia, O processo de democratização*).

Sobre o problema Lukács tece as seguintes considerações, advertindo para o fato de suas ideias entrarem

em choque com o materialismo histórico concebido de modo mecanicista, ou seja, com a ideia de que toda solução surge simplesmente como produto espontâneo e necessário do desenvolvimento da produção. Para Marx, o mundo da economia (que se chama de "reino da necessidade") será sempre, ineliminavelmente, a base daquela automação do gênero humano que se define como "reino da liberdade". Ao afirmar que o conteúdo essencial deste último reino é "o desenvolvimento das capacidades humanas como fim em si mesmo", Marx diz claramente que esta práxis se diferencia qualitativamente da ação econômica (ainda que entendida em seu sentido mais amplo). Ela não pode surgir como simples produto espontâneo, necessário, da atividade econômica, embora – e estamos diante de uma contradição da vida social, produtora de novidades – a práxis vinculada ao "reino da liberdade" só possa florescer "com base no reino da necessidade" (LUKÁCS, 2008, p. 112).

Na sequência, Lukács conclui, de modo taxativo:

O que se viu – e trata-se de um lado de decisiva importância para a ontologia da sociedade – foi que a meta a alcançar, o "reino da liberdade", é certamente algo qualitativamente diverso do "reino da necessidade", da economia, mas só pode ser instaurado com base neste último. Afirmer isso significa enunciar a dependência social na relação entre superestrutura e base e, ao mesmo tempo, a diferença qualitativa entre os dois "reinos". Com efeito, o "reino da liberdade" é agora bem mais do que aquilo que, nas sociedades de classes, desempenhava as funções da superestrutura. O salto ontológico se inicia já no fato de que, no socialismo, as posições ideológicas que estão na base da práxis econômica não podem deixar de adquirir, com nitidez cada vez maior, um caráter social unitário e direto. (LUKÁCS, 2008, p. 113)

Não é de modo algum uma posição que negligencia os fatores objetivos como fundamentos necessários para a revolução. No entanto, também não se restringe a tomar essa dimensão da dinâmica social como o princípio "espontâneo e necessário do desenvolvimento da produção". Em termos elucidativos, a importância das bases materiais – transformações na esfera da economia – para a criação de uma sociabilidade pós-capitalista é reforçada e apontada como processo fundamental, necessário, dentro de seus limites. Os aspectos objetivos devem ser construídos conjuntamente com os fatores subjetivos desse processo.

A liberdade neste campo [reino da necessidade] pode consistir somente nisso, que o homem socializado, isto é, os produtores associados, regulam racionalmente seu metabolismo com a natureza, o conduzem sob o seu controle comum, ao invés de ser por esse dominado como por uma força cega; que esse exerça sua tarefa com o menor emprego possível de energia e em condições mais adequadas à sua natureza humana e mais digna dessa. Mas este permanece sempre um reino da necessidade. Para além dele começa o desenvolvimento das capacidades humanas como fim

em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, todavia, somente pode florescer sobre a base desse reino da necessidade. (MARX, 1968, Band 25, p. 828)

Em termos claros: o homem não é reduzido à esfera econômica, muito menos à esfera do trabalho. Esses complexos são tomados em sua autêntica medida, isto é, como fatores preponderantes do complexo do ser social em sua totalidade. Contudo, é para além do reino da necessidade, muito embora apoiado sobre este, que “pode florescer” “o desenvolvimento das capacidades humanas” como fim em si mesmo. “Este desenvolvimento, por sua vez, implica um tipo de práxis que vai além da esfera econômica (além do "reino da necessidade", embora este seja ineliminável enquanto fundamento)” (LUKÁCS, 2008, p. 143).

Marx verbalizou de maneira clara os aspectos deste desenvolvimento em sua juvenil obra *Manuscritos econômico-filosóficos*:

a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é essa emancipação justamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, do mesmo modo como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos. Eles se comportam em relação à coisa em função da coisa, mas a própria coisa é um comportamento humano objetivo perante si mesma e perante o homem e vice-versa. (...) A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza perdeu o seu caráter meramente utilitário, na medida em que a utilidade se tomou utilidade humana. Da mesma maneira, os sentidos e o espírito dos demais homens se tornaram a minha própria apropriação. Além desses órgãos imediatos, formam-se, por isso, órgãos sociais, na forma da sociedade, logo, por exemplo, a atividade em imediata sociedade com outros etc. tornou-se um órgão da minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana (MARX, 1982, pp. 118-9).

Fique bem claro, porém, que não se trata da consideração isolada, da separação rígida entre dois fatores decisivos da dinâmica do ser social. Em Marx, para Lukács, os fatores objetivos e subjetivos dos processos sociais se encontram em relação dialética, em determinação de reflexão. Para Lukács, isso constitui o *tertium datur* entre o mecanicismo tacanho do marxismo vulgar e o pensamento idealista.

Marx certamente considera que a economia ("o reino da necessidade") é a "base" ineludível do comunismo ("o reino da liberdade"); com isso, ele se distancia fortemente de todo utopismo, mas, ao mesmo tempo, afirma que o "reino da liberdade" se situa "para além" do "reino da necessidade". Portanto, "o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo", que Marx considera a essência do comunismo, não pode ser considerado como um produto mecanicamente

espontâneo, ainda que complexo, do desenvolvimento econômico. Aliás, até mesmo quando ele enumera as condições econômicas do "reino da liberdade", afirma um momento que é certamente ligado à práxis econômica dos homens, mas que – em seu mais íntimo conteúdo – não pode derivar da dialética espontânea e imanente do desenvolvimento econômico. Referimo-nos ao seguinte: os homens, no estágio do "reino da liberdade", executam o trabalho "nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana". (LUKÁCS, 2008, p. 163)

A separação extrema entre as dimensões objetiva e subjetiva das atividades do ser social que compõem, em suas mais diversas implicações, a totalidade do ser social leva a deformações na compreensão precisa desta forma de ser. Várias vertentes do pensamento filosófico atual sustentam uma posição semelhante, em que

isola-se o papel ativo do homem nesse processo, desvincula-se a estrutura alternativa de sua práxis desses fatos realmente causadores da realidade, bem como de suas ações e retroações objetivas sobre os sujeitos dessas atividades. Através disso, é construída uma autonomia inextricável, infundada como base do seu ser e do seu devir; por outro lado, as mudanças adquirem um caráter enigmático quando se atribui ao "milieu" um poder mecânico-irresistível (LUKÁCS, 2013, p. 205).

Ao se tomarem as dimensões mais espiritualizadas da práxis humana sob a ótica de uma autonomia plena frente às formas mais elementares da atividade do homem, o trabalho, a economia, termina-se por promover a quase completa negligência dos processos que intercorrem entre o ser social e a dinâmica da natureza. Levadas aos extremos, tais construções conduzem à ideia de que no ser social a essência seria constituída por "comportamentos ideológicos 'puramente espirituais'", "enquanto a luta real dos homens reais por sua existência é posta em segundo plano como ponto baixo desprezível da existência" (LUKÁCS, 2013, p. 501). No outro extremo se constata a presença do fundamento determinista, para quem as atividades e processos do ser social são resultados mecânicos oriundos de esferas exteriores a esta esfera do ser. O pensamento de Lukács, suas reflexões e determinações sobre o complexo trabalho e os outros complexos do ser social visam a superar as contradições e aporias dos dois extremos aqui considerados criticamente.

### **Referências bibliográficas**

- ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e gênese do ser social na Ontologia de*

- Georg Lukács. 2001. Dissertação (Mestrado) apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte.
- \_\_\_\_\_. *As novas vias da ontologia em György Lukács - as bases ontológicas do conhecimento*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- LUKÁCS, G. *Estética: la peculiaridad de lo estético t. II*. Barcelona: Grijalbo, 1967a.
- \_\_\_\_\_. *Estética: la peculiaridad de lo estético t. III*. Barcelona: Grijalbo, 1967b.
- \_\_\_\_\_. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins Band 13/14*. Berlim: Luchterhand, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Die Eigenart des Ästhetischen - Band II*. Berlim/Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social v. 1*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social v. 2*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ontologie de l'être social: le travail, la reproduction*. Paris: Éditions Delga, 2011.
- MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim: Dietz Verlag, 1953.
- \_\_\_\_\_. "Das Kapital". In: *Marx/Engels Werke Band 23, 24 e 25*. Berlim: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. "Das Elend der Philosophie". In: *Marx/Engels Werke Band 4*. Berlim: Dietz Verlag, 1974.
- \_\_\_\_\_. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte". *MEGA I, 2*. Berlim: Dietz Verlag, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O capital I. I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- OFFE, Claus. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- TERTULIAN, N. "Préface". In: LUKÁCS, G. *Ontologie de l'être social: le travail, la reproduction*. Paris: Éditions Delga, 2011.
- VEDDA, Miguel. "Posição teleológica e posição estética: sobre as inter-relações entre trabalho e estética em Lukács". In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Org.). *Lukács: estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.

## Tradução

### Repensando o capitalismo e seus futuros<sup>1</sup>

Moishe Postone<sup>2</sup>

#### I

Como devemos entender dominação social atualmente? À primeira vista, ela parece bastante autoevidente. Em grande parte do mundo, há um hiato crescente entre os muito ricos e a maioria da população. Além disso, as condições de trabalho e, portanto, as condições de reprodução de um número cada vez maior de pessoas em muitas partes do mundo tornaram-se muito mais precárias.

Tais condições, por mais deploráveis que possam ser (e seria possível continuar a lista), não parecem requerer reconsideração teórica. Parece que um tradicional foco na propriedade privada e no mercado seria suficiente para elucidar esses problemas.

Eu gostaria de sugerir, não obstante, que tal foco não é suficientemente adequado e que as extensas transformações do mundo nas décadas recentes indicaram de modo dramático que a análise social crítica, para ser apropriada ao nosso universo social, tem de se ocupar principalmente com questões de dinâmica histórica e de mudanças estruturais de grande escala. Um enfoque na dinâmica das mudanças estruturais dominantes indica a necessidade de uma reconsideração fundamental do que se entende por história e dominação social. Eu sustentaria que uma teoria crítica do capitalismo pode esclarecer melhor esses processos transformacionais.

Consideração que sugere a importância de um renovado contato com a análise crítica do capitalismo feita por Marx. Ao mesmo tempo, todavia, os desenvolvimentos históricos do século passado indicam claramente que qualquer tentativa de se reapropriar da teoria crítica de Marx tem de diferir fundamentalmente do “marxismo tradicional” – termo que devo elaborar melhor no curso da palestra.

---

<sup>1</sup>Artigo apresentado no painel “Trabalho, mobilidade e flexibilidade – dominação social hoje”, do evento *Cidades rebeldes* promovido pela Editora Boitempo, São Paulo, jun. 2015. Nosso agradecimento à Boitempo por permitir a tradução e publicação do artigo. Tradução de Diogo Labrego de Matos (doutorando pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro– UERJ).

<sup>2</sup> Professor da Universidade de Chicago.

Por que se dar ao trabalho de repensar a análise marxiana do capitalismo? Afinal, o colapso da União Soviética e do comunismo europeu, bem como a transformação da China, foram vistos por muitos como sinalizando o derradeiro fim do socialismo e da relevância teórica de Marx – o último ato, por assim dizer, de uma decadência de décadas.

Essa derrocada expressou-se igualmente na emergência de outros tipos de abordagens teórico-críticas, tais como o pós-estruturalismo e a desconstrução, que pareciam oferecer a possibilidade de criticar, por exemplo, as formas de dominação burocráticas opressivas no Oriente e no Ocidente sem ratificar os ambiciosos programas de emancipação humana que, para muitos, com demasiada frequência tiveram consequências históricas negativas ou mesmo desastrosas.

Essas novas abordagens conceituais, entretanto, foram seriamente postas em xeque pela recente crise global, que revelou de forma dramática suas graves limitações como tentativas de capturar adequadamente o mundo contemporâneo.

A erupção contínua de severas crises econômicas como uma característica da modernidade capitalista, bem como a existência de pobreza massiva e exploração estrutural em escala global, sugerem que os rumores da morte de Marx foram, no mínimo, exagerados. Não obstante, seria um equívoco pensar que se pode simplesmente retornar a Marx tal como ele em geral foi entendido durante grande parte do século XX. O colapso do marxismo tradicional e a inadequação cada vez mais patente de grande parte do pós-marxismo estão enraizados em desenvolvimentos históricos que sugerem a necessidade de repensar, bem como se reapropriar de, Marx.

Eu estou sugerindo, então, que repensar adequadamente a vida urbana, ou a crise do trabalho, ou a natureza da dominação social no mundo contemporâneo requer repensar o que nós compreendemos por capitalismo, e que a reapropriação de Marx pode ser de grande apoio para tal iniciativa.

Como tratarei adiante, ao contrário da interpretação marxista tradicional, no seu nível mais fundamental a teoria crítica de Marx não é uma crítica a um modo de exploração de classe que deforma a modernidade realizada desde um ponto de vista que afirma o trabalho. Em lugar disso, em um plano mais básico, ela desvela e analisa uma forma única de mediação social que estrutura a própria modernidade como uma forma de vida social historicamente específica. Tal forma de mediação é socialmente constituída por uma forma de trabalho historicamente única, sendo essencialmente temporal. Ela se manifesta em formas de dominação peculiares, aparentemente objetivas, que não podem ser suficientemente compreendidas em termos de dominação

de uma classe ou mesmo de qualquer entidade concreta e/ou política. Além disso, essas formas de dominação, expressas por categorias tais como mercadoria e capital, não são estáticas e não podem ser conceituadas de modo adequado em termos do mercado. Ao contrário, elas geram uma dinâmica histórica que está no cerne da modernidade capitalista.

## II

O meu foco no caráter historicamente dinâmico da sociedade capitalista constitui uma resposta às massivas transformações globais das últimas quatro décadas. Este período caracterizou-se pelo desenrolar da síntese fordista estadocêntrica do pós-II Guerra no Ocidente, pelo colapso ou transformação radical dos estados-partidos e suas economias planificadas no Leste e pela emergência de uma ordem capitalista global neoliberal (que, por sua vez, pode ser erodida pelo desenvolvimento de enormes blocos econômicos em competição).

Tais desdobramentos, por seu turno, podem ser entendidos com referência à trajetória predominante do capitalismo de estado no século XX, desde o seu início na I Guerra Mundial e na Revolução Russa, desde seu ápice nas décadas que se seguiram à II Guerra Mundial até seu declínio a partir do início da década de 70. O que é significativo sobre esta trajetória é o seu caráter global. Ela abarcou países capitalistas ocidentais e comunistas, bem como territórios colonizados e países descolonizados. Apesar das diferenças ocorridas no desenvolvimento histórico, agora elas parecem mais distintas inflexões de um padrão comum do que desenvolvimentos fundamentalmente diversos. Esses desenvolvimentos gerais ocorreram a despeito dos partidos no poder e coincidiram com o apogeu do pós-guerra, o subsequente e rápido declínio da União Soviética e as extensas transformações da China.

Esses desenvolvimentos gerais não podem ser explicados em termos contingentes e sugerem fortemente a existência de restrições estruturais gerais sobre as decisões políticas, sociais e econômicas, assim como de forças dinâmicas não completamente sujeitas a controle político. Ao mesmo tempo, esses fenômenos põem em dúvida noções lineares de desenvolvimento histórico – sejam marxistas, weberianas ou liberais.

Tais transformações históricas sugerem a importância de um contato renovado com a crítica da economia política de Marx, pois a problemática da dinâmica histórica e da mudança estrutural global está no cerne daquela crítica. Todavia, a história do último século também sugere que uma teoria crítica adequada tem de se diferenciar fundamentalmente das críticas do marxismo

tradicional ao capitalismo, por mim entendido como uma estrutura interpretativa geral em que o capitalismo é analisado essencialmente em termos de relações de classe radicadas na propriedade privada e mediadas pelo mercado. A dominação social é entendida primordialmente em termos de dominação de classe e exploração.

Essa estrutura básica deu origem a um amplo espectro de abordagens que geraram influentes análises econômicas, políticas, sociais, históricas e culturais. No entanto, as insuficiências dessa própria estrutura dominante tornaram-se crescentemente evidentes diante dos desenvolvimentos históricos do século XX. Desenvolvimentos estes que incluem o caráter não-emancipatório do “socialismo realmente existente”, a sua trajetória histórica de ascensão e declínio, coincidindo com a do capitalismo estatal-intervencionista (sugerindo que estavam situados historicamente de maneira análoga), a progressiva importância do conhecimento científico e da tecnologia avançada na produção (que parecia pôr em xeque a teoria do valor-trabalho), as crescentes críticas ao progresso tecnológico e ao crescimento econômico (que se opunham ao produtivismo de grande parte do marxismo tradicional) e a progressiva importância de identidades sociais não baseadas em classes. Juntos, esses elementos sugerem que a estrutura tradicional não serve mais como ponto de partida para uma teoria crítica adequada.

A consideração dos padrões históricos gerais que caracterizaram o século passado, portanto, põe em dúvida tanto o marxismo tradicional, com sua defesa do trabalho e da história, quanto as noções pós-estruturalistas da história como essencialmente contingente. Porém, tal consideração não necessariamente nega o *insight* crítico que as tentativas de lidar com a história contingentemente inspiram – a saber, que a história, compreendida como o desdobramento de uma necessidade imanente, delineia uma forma de privação de liberdade.

Para explicar de maneira breve: nos *Grundrisse*, Marx caracteriza o capitalismo como uma sociedade em que os indivíduos estão muito mais livres de relações de dominação pessoal do que nas formas de sociedade anteriores. De acordo com Marx, entretanto, essa liberdade existe na estrutura de um sistema de “dependência objetiva”, radicado em uma forma de mediação social que impõe coerções aparentemente objetivas [*quasi-objective*] sobre a ação humana. Essas coerções se mostram de maneira reveladora na existência de uma lógica histórica. Em outras palavras, a própria existência de uma lógica histórica indica a existência de constrangimentos sobre a ação humana.

Marx, nesse sentido, não rejeita simplesmente as formas de liberdade pessoal associadas ao desenvolvimento do capitalismo, mas as caracteriza

fundamentalmente como parciais e incompletas. Considerar a liberdade apenas em referência a questões de dependência pessoal pode servir para obliterar a existência de uma forma de sujeição mais geral – radicada na circunstância de que as pessoas fazem a história, mas o fazem em uma forma que as coage e as domina.

Essa forma de sujeição é o objeto central da crítica da economia política de Marx, crítica que busca capturar os imperativos e os constrangimentos que constituem a base das dinâmicas históricas e das mudanças estruturais do mundo moderno. Em sua teoria madura, a história – entendida como uma dinâmica direcional imanentemente induzida – não é uma característica universal da vida social humana; tampouco é contingência histórica. Ao contrário, ela é um traço historicamente específico da sociedade capitalista (que pode ser e foi projetado sobre a vida social humana como um todo). Longe de conceber a história afirmativamente, Marx funda essa dinâmica direcional na categoria do capital, capturando-a assim como uma forma de heteronomia.

A sua crítica, por conseguinte, *não* é realizada do *ponto de vista* da história ou do trabalho, como no marxismo tradicional. Pelo contrário, a dinâmica histórica do capitalismo e a aparentemente ontológica centralidade do trabalho tornaram-se os *objetos* da crítica de Marx. Pela mesma razão, a teoria madura de Marx não pretende ser uma teoria da história e da vida social transitoriamente válida, é consciente de seu caráter historicamente específico e põe em dúvida qualquer abordagem que reivindique para si validade universal, transistórica.

O objetivo crítico da análise marxiana, de acordo com esta leitura, é similar em alguns aspectos às abordagens pós-estruturalistas, na medida em que elas envolvem uma crítica da totalidade e de uma lógica dialética da história. Todavia, enquanto Marx apreende criticamente tais concepções como expressões da realidade da sociedade capitalista, as abordagens pós-estruturalistas negam sua validade insistindo na primazia ontológica da contingência. Do ponto de vista da crítica de Marx (de uma história heterônoma), qualquer tentativa de recuperar o agir histórico insistindo na contingência mediante artifícios que negam ou obscurecem a forma de dominação temporalmente dinâmica característica do capital é profunda e ironicamente incapacitante.

### III

A base para essas ponderações é uma leitura que reconsidera as categorias mais fundamentais da crítica madura de Marx tomando como

referência a dinâmica heterônoma que caracteriza o capitalismo. Categorias tais como valor, mercadoria, mais-valor e capital foram entendidas como categorias que afirmam o trabalho como a fonte de riqueza social em todas as épocas e lugares, a par de demonstrarem a centralidade da exploração baseada em classes no capitalismo.

Essa interpretação é, na melhor das hipóteses, parcial. Ela se baseia em uma compreensão transistórica do trabalho como uma atividade mediando seres humanos e natureza, e que é postulada como a fonte de riqueza em todas as sociedades. No capitalismo, todavia, o trabalho seria impedido de realizar-se por completo. A emancipação, por conseguinte, seria realizada em uma sociedade em que o trabalho aparecesse abertamente como o princípio regulador da sociedade. Tal noção, é claro, está vinculada à noção de socialismo como a “autorrealização” do proletariado. O trabalho, nesse caso, fornece o *ponto de vista* da crítica ao capitalismo.

Uma leitura acurada da madura crítica da economia política de Marx, no entanto, põe em xeque os pressupostos transistóricos da interpretação tradicional. Marx declara de maneira explícita que suas categorias fundamentais não são estritamente econômicas, mas constituem formas sociais que são ao mesmo tempo objetivas e subjetivas. Ademais – e este ponto é crucial –, essas categorias são historicamente específicas da sociedade moderna ou capitalista. De acordo com Marx, mesmo categorias tais como dinheiro e trabalho, que parecem transistóricas devido ao seu caráter abstrato e geral, são válidas em sua generalidade abstrata somente para a sociedade capitalista.

Partindo da categoria mercadoria como uma forma social historicamente específica de prática e de subjetividade sociais, Marx buscou desvelar a natureza e a dinâmica básicas da modernidade capitalista. No núcleo de sua análise está a ideia de que o trabalho no capitalismo tem uma função socialmente mediadora única que não é intrínseca à atividade laboral como tal.

Em uma sociedade em que a mercadoria é a categoria estruturante básica do todo, o trabalho e seus produtos não são distribuídos socialmente por normas tradicionais ou por relações explícitas de poder e dominação, como é o caso em outras sociedades. Em lugar disso, o próprio trabalho substitui tais relações ao servir como uma espécie de meio aparentemente objetivo [*quasi-objective*] de obter mediante o qual os produtos de outros são adquiridos. O trabalho constitui uma nova forma de interdependência, na qual as pessoas não consomem o que produzem, mas em que, a despeito disso, seu próprio trabalho ou produtos do trabalho funcionam como um meio aparentemente objetivo [*quasi-objective*] de obter o produto de outros. Ao servir como um tal meio, o

trabalho e seus produtos de fato assumem aquela função exercida por relações sociais manifestas; eles medeiam uma nova forma de inter-relacionalidade social.

Nas obras de maturidade de Marx, portanto, a noção da centralidade do trabalho para a vida social não é uma proposição transistórica. Ela *não* significa que a produção material é a dimensão mais essencial da vida social em geral, ou mesmo do capitalismo em particular. Ao contrário, tal noção se refere à constituição pelo trabalho de uma forma historicamente específica de mediação social no capitalismo que essencialmente caracteriza essa sociedade. Com base nisso, Marx procura fundar socialmente os traços básicos da modernidade, tais como a sua dinâmica histórica global e seu processo de produção.

De acordo com essa análise, as relações sociais que de maneira mais essencial caracterizam a sociedade capitalista são muito diferentes das relações sociais explícitas, qualitativamente específicas, que distinguem as sociedades não capitalistas – tais como parentesco ou relações diretas ou pessoais de dominação. Por serem constituídas pelo trabalho no capitalismo, essas relações têm um caráter formal peculiar, aparentemente objetivo [*quasi-objective*].

O indicador de tais relações, de acordo com Marx, é a categoria do valor – que também é historicamente específica. Marx distingue de maneira explícita o valor da riqueza material, que é medida pela quantidade produzida e é uma função do conhecimento, da organização social e das condições naturais, além do trabalho. O valor, a forma dominante de riqueza no capitalismo, é constituído unicamente pelo dispêndio de *tempo* de trabalho socialmente necessário. (À diferença da riqueza material, que é mediada por relações sociais explícitas, o valor é uma forma de riqueza automediada.)

Nessa estrutura, o que caracteriza fundamentalmente o capitalismo é uma forma de mediação historicamente específica, aparentemente objetiva [*quasi-objective*], que é constituída por modos determinados de prática social e, ademais, torna-se aparentemente independente [*quasi-independent*] das pessoas envolvidas nessas práticas.

O resultado é uma forma de dominação historicamente nova que sujeita as pessoas a imperativos e coerções estruturais, impessoais, crescentemente racionalizados e que não podem ser adequadamente apreendidos em termos de dominação de classe ou, de modo mais geral, em termos de dominação por grupamentos sociais ou por agências institucionais do estado e/ou da economia. Essa dominação não tem um *locus* determinado e, apesar de constituída por formas determinadas de prática social, não aparenta ser social. Estou sugerindo que a análise marxiana da dominação abstrata é uma análise

mais rigorosa e determinada do que Foucault tentou apreender com a noção de poder no mundo moderno. Ademais, ao contrário da noção foucaultiana de poder, a forma de dominação analisada por Marx é fundamentalmente dinâmica e temporal.

Nesse particular, é significativa a determinação marxiana da magnitude do valor em termos do tempo de trabalho socialmente necessário, que delinea uma norma socialmente geral, abstrata, à qual a produção *tem de* se conformar. Trata-se da primeira determinação, historicamente específica, da forma abstrata de dominação intrínseca ao capitalismo: *a dominação das pessoas pelo tempo*, por uma forma historicamente específica de temporalidade – o tempo abstrato newtoniano –, tempo constituído historicamente com a forma mercadoria.

Seria unilateral, no entanto, encarar a temporalidade no capitalismo apenas em termos de tempo newtoniano, a saber, como tempo homogêneo vazio. As formas temporais do capitalismo plenamente desenvolvido são generativas de continuados incrementos na produtividade. Porém, tais aumentos na produtividade provocam tão somente incrementos de curto prazo na magnitude do valor criado por unidade de tempo. O resultado é uma espécie de *treadmill effect* [dinâmica de esteira]. Por um lado, os crescentes níveis de produtividade resultam em grande aumento na produção de valor de uso; por outro, a maior produtividade não resulta em aumentos proporcionais de longo prazo no valor, a forma social da riqueza no capitalismo.

A peculiar dinâmica de esteira é a primeira determinação de uma dinâmica histórica extremamente complexa, não linear, que distingue a modernidade capitalista. De um lado, esta dinâmica é caracterizada por permanentes *transformações* na produção e, de modo mais geral, na vida social. De outro, essa dinâmica histórica implica a permanente *reconstituição* de sua própria condição fundamental como uma característica imutável da vida social – em outras palavras, o valor é reconstituído e, por conseguinte, a mediação social continua sendo, em última análise, efetuada pelo trabalho, e o trabalho vivo permanece parte integral do processo de produção (considerado em termos da sociedade como um todo), independentemente do nível de produtividade. A dinâmica histórica do capitalismo gera de maneira incessante o que é “novo”, regenerando simultaneamente o que é o “mesmo”. Os dois aspectos da dinâmica dão origem à possibilidade de outra organização do trabalho e da vida social e, todavia, ao mesmo tempo impedem esta possibilidade de ser realizada.

Nessa dinâmica, a unidade de tempo (abstrato) permanece constante e, não obstante, é redeterminada; por assim dizer, ela é empurrada para frente.

Tal movimento, que é *do* tempo, não pode ser apreendido na estrutura de tempo newtoniana. Esse movimento do tempo pode ser denominado *tempo histórico*. A redeterminação da unidade de tempo abstrato, constante, redetermina a compulsão associada àquela unidade. Desse modo, o movimento do tempo adquire uma dimensão necessária. Portanto, tempo abstrato e tempo histórico são constituídos historicamente com as formas da mercadoria e do capital, sendo dialeticamente inter-relacionados como estruturas de dominação.

A dinâmica gerada pela dialética dessas temporalidades está no cerne da categoria capital, que, para Marx, é uma categoria de movimento; ela é valor em movimento.

Ao introduzir a categoria capital, Marx a descreve com a mesma linguagem utilizada por Hegel para se referir a *Geist* (Espírito) na *Fenomenologia do Espírito*. Assim procedendo, Marx sugere que a noção hegeliana de história como um desdobramento dialético de um Sujeito é válida. Entretanto, a dialética histórica não mais se refere à história humana como um todo; ela não é uma espécie de Grande Narrativa em Marx. Pelo contrário, ela deve ser entendida em termos historicamente específicos. Além do mais, Marx *não* identifica o Sujeito com o proletariado ou mesmo com a humanidade. Em seu lugar, ele o identifica como capital: uma estrutura dinâmica de dominação abstrata que, embora constituída pelos seres humanos, devém independente de suas vontades.

Com essa guinada teórica, o sujeito histórico, a totalidade e o trabalho que a constitui passam a ser agora os *objetos* da crítica. As contradições do capital apontam para a abolição do Sujeito, não para sua realização.

A compreensão da complexa dinâmica do capitalismo delineada por mim é relevante para a iminente crise contemporânea dual – da degradação ambiental e do fim da sociedade do trabalho. Ela permite uma análise crítica social (em lugar de tecnológica) da trajetória de crescimento e da estrutura da produção na sociedade moderna. A dimensão temporal do valor constitui a base de um determinado padrão de “crescimento”, que dá origem a aumentos na riqueza material maiores do que no mais-valor (que permanece sendo a forma relevante do excedente no capitalismo). Disso resulta uma demanda cada vez maior por matérias-primas, o que constitui uma causa central para a destruição acelerada do ambiente natural. Nesse quadro, portanto, o problema com o crescimento econômico no capitalismo não se restringe apenas ao fato de que é marcado por crises. Ao contrário, a própria *forma* do crescimento é problemática. A trajetória de crescimento seria diferente se o principal objetivo da produção fosse o aumento da quantidade de bens, e não de mais-valor.

Essa abordagem também fornece a base para uma análise social da estrutura do trabalho e da produção sociais no capitalismo. Ela não trata o processo de produção capitalista como um processo técnico utilizado por capitalistas privados em vista de seus próprios fins. Em lugar disso, ela mostra como a produção é moldada pelo capital. Porém, o capital é contraditório. O impulso para contínuos aumentos na produtividade leva à crescente importância da ciência e da tecnologia na produção. Em consequência, essa acumulação de conhecimento social geral torna o valor e o trabalho proletário crescentemente anacrônicos. Por seu turno, isso cria a possibilidade de reduções social-gerais de larga escala no tempo de trabalho e de mudanças fundamentais na natureza e na organização social do trabalho. Porém, porque a dialética do valor e do valor de uso reconstitui o valor e a necessidade do trabalho proletário, tais possibilidades não são realizadas no capitalismo.

(Essa contradição entre o potencial gerado pelo sistema baseado no valor e sua realidade indica que, para Marx, a abolição do capitalismo não implicaria a autorrealização do proletariado, mas sua autoabolição.)

A dinâmica histórica do capitalismo aponta progressivamente, por conseguinte, para além da necessidade de trabalho proletário, ao mesmo tempo em que reconstitui essa mesma necessidade. Em termos gerais, tal dinâmica gera a possibilidade de uma organização diferente da vida social e, não obstante, impede que esta possibilidade seja realizada.

Marx também desenvolve esse argumento ao tratar da acumulação, no qual sustenta que o impulso do capitalismo para a crescente produtividade dá origem a uma tendência secular em direção ao aumento da proporção da ciência e da tecnologia objetivadas em relação ao trabalho vivo. Uma consequência de longo prazo dessa tendência é que cada vez menos trabalho é requerido para níveis mais elevados de produtividade baseados em novos processos produtivos. Um resultado é a tendência para a criação de uma população trabalhadora relativamente supérflua – o assim chamado exército industrial de reserva de trabalho.

Tradicionalmente, essa análise foi interpretada como uma explicação da pressão estrutural redutora sobre os salários exercida pelo capitalismo. Da mesma forma, ela também foi tida como uma crítica à incapacidade do capitalismo de prover pleno emprego. Essa leitura, contudo, é incompleta e enganosa. Ela deixa escapar um ponto importante do argumento de Marx e, conseqüentemente, sua relevância para a crise atual. O capítulo de Marx sobre a acumulação deve ser lido como o ponto máximo de seu argumento de que a tendência secular do capital no sentido de pressionar por aumentos contínuos na produtividade consiste em dar origem a um aparato produtivo

tecnologicamente sofisticado que torna a produção de riqueza material essencialmente independente do valor, ou seja, do dispêndio de tempo de trabalho humano direto, ao mesmo tempo em que reconstitui o valor como fundamento do sistema.

A combinação da contínua reconstituição da necessidade do trabalho criador de valor, *i.e.*, trabalho proletário, com o caráter cada vez mais anacrônico gera crescentemente trabalho supérfluo. Por um lado, isso abre a possibilidade de uma redução geral no tempo de trabalho e até mesmo aponta para além dele, para a possibilidade histórica de abolição do trabalho proletário. Por outro lado, como resultado da contínua reconstituição das formas fundamentais do capital, essa possibilidade histórica *aparece* na forma de uma crescente superfluidade de uma parcela cada vez mais numerosa da população de trabalhadores, do aumento nos permanentemente desempregados e do precariado – dos subempregados. Esse desenvolvimento vai além de expansões periódicas do “exército industrial de reserva” com sua conseqüente pressão descendente sobre os salários, pondo em dúvida a demanda por pleno emprego (proletário). Pelo contrário, ele expressa, em forma invertida, a crescente superfluidade de grande parte do trabalho proletário. Longe de se apresentar como uma possibilidade linear – logo, a perspectiva de abolição do trabalho proletário e, conseqüentemente, a emergência de um futuro possível em que a produção excedente não tenha mais de se basear no trabalho de uma classe oprimida –, ele é ao mesmo tempo a emergência da possibilidade de um desenvolvimento catastrófico em que a crescente superfluidade do trabalho se expressa como a crescente superfluidade das pessoas.

O capital gera, por conseguinte, a possibilidade de uma sociedade futura em uma forma que, ao mesmo tempo, é crescentemente destrutiva para o meio ambiente e para a população trabalhadora. (Como observou Marx, “[p]rodução capitalista (...) somente desenvolve as técnicas e o grau de combinação do processo social de produção minando simultaneamente as fontes originárias de toda riqueza – o solo e o trabalhador”.)

De acordo com a reinterpretação esboçada por mim, a teoria marxiana vai muito além da crítica tradicional do mercado e da propriedade privada. Ela não consiste unicamente em uma crítica da exploração e da distribuição desigual de riqueza e poder. Ao contrário, compreende a própria sociedade industrial moderna como capitalista e analisa criticamente o capitalismo, principalmente em termos de estruturas abstratas de dominação, crescente fragmentação do trabalho e da existência individuais, além da lógica de desenvolvimento cega e descontrolada. Ela trata a classe trabalhadora como

um elemento básico do capitalismo e não como a corporificação de sua negação; e implicitamente conceitua o socialismo em termos da possível abolição do proletariado e da organização da produção baseada no trabalho proletário, como também do sistema dinâmico de compulsões abstratas constituído pelo trabalho como atividade socialmente mediadora.

Não seria possível aqui aprofundar a noção de que as categorias deveriam ser interpretadas não meramente como categorias econômicas, mas, nos termos de Marx, como *Daseinformen, Existenzbestimmungen* [formas de ser, determinações da existência] – o que indica que também devem ser compreendidas como categorias culturais que envolvem determinadas visões de mundo e concepções de identidade pessoal, por exemplo. Entretanto, eu gostaria de sugerir que, ao relacionar a superação do capitalismo à supressão do trabalho proletário, essa interpretação poderia começar a tratar a emergência histórica de novos movimentos sociais das décadas recentes e os tipos de visões de mundo historicamente constituídas que eles incorporam e expressam. Ela também poderia ser capaz de abordar o surgimento global de formas de “fundamentalismo” como formas populistas fetichizadas de oposição aos distintos efeitos do capitalismo neoliberal global.

#### IV

Considerando retrospectivamente, ficou evidente que a configuração social/política/econômica/cultural da hegemonia do capital variou historicamente – do mercantilismo, passando pelo capitalismo liberal do século XIX e o capitalismo fordista estadocêntrico do século XX até o capitalismo neoliberal global. Cada configuração despertou um número de críticas penetrantes – à exploração e ao crescimento desigual e injusto, por exemplo, ou aos modos de dominação tecnocráticos e burocráticos.

Cada uma dessas críticas, todavia, é incompleta. Como podemos constatar agora, o capitalismo não pode ser inteiramente identificado com qualquer de suas configurações históricas.

Eu procurei diferenciar as abordagens que, muito embora sofisticadas, em última análise são críticas de uma configuração histórica do capital, de uma abordagem que permite uma compreensão do capital como o núcleo da formação social, separável de suas várias configurações superficiais.

A distinção entre capital como o núcleo da formação social e as configurações historicamente específicas do capitalismo tornou-se crescentemente importante. A fusão das duas resultou em significativa incompreensão. Vale aqui recordar a afirmação de Marx de que a revolução

social vindoura tem de tirar sua poesia do futuro, diferentemente das revoluções anteriores que, focadas no passado, reconheceram de maneira equivocada seu próprio conteúdo histórico. Sob esse prisma, o marxismo tradicional apostou em um futuro que não entendeu. Em lugar de apontar para a superação do capitalismo, ele envolveu um falso entendimento que, ao focar na propriedade privada e no mercado, confundiu o capital com sua configuração do século XIX. Consequentemente, ele implicitamente referendou a nova configuração estadocêntrica que emergiu da crise do capitalismo liberal.

A ratificação não intencional de uma nova configuração do capitalismo pode ser vista mais recentemente na virada anti-hegeliana em direção a Nietzsche, característica de grande parte do pensamento pós-estruturalista a partir do início da década de 70. Tal pensamento, possivelmente, também recorreu a um futuro que não entendeu de maneira adequada. Ao rejeitar o tipo de ordem estadocêntrica que o marxismo tradicional implicitamente respaldava, o fez de tal modo que foi incapaz de apreender criticamente a ordem neoliberal global que suplantou o capitalismo estadocêntrico do Ocidente ao Oriente.

As transformações históricas do último século, portanto, não apenas revelaram as debilidades de grande parte do marxismo tradicional e de várias formas de pós-marxismos críticos, mas também sugerem a relevância central da crítica do capitalismo para uma adequada teoria crítica hoje.

Ao tentar repensar a concepção de capital de Marx como o núcleo essencial da formação social, procurei contribuir para a reconstituição de uma crítica vigorosa do capitalismo atual que, livre dos entraves conceituais de abordagens que identificam capitalismo com uma de suas configurações históricas, poderia ser potencialmente adequada ao nosso universo social.

## Entrevista

### Conversa com Moishe Postone<sup>1</sup>

Henrique Pereira Braga<sup>2</sup>

A conversa com o professor Moishe Postone ocorreu em agosto de 2015, na cidade de Chicago, nos Estados Unidos. Era verão no hemisfério Norte, os cursos de curta duração oferecidos pela Universidade de Chicago estavam sendo finalizados e dentro de duas semanas Postone partiria para uma curta temporada de trabalho em Viena, na Áustria.

Diante dos preparativos para a viagem, pouco tempo estava disponível para nossa conversa. Após idas e vindas, conseguimos nos reunir no final da tarde de um dia típico de verão – em torno de 30°C – no café Zaleski, localizado a duas quadras da Universidade de Chicago.

Conforme previamente combinado, o objetivo principal da conversa seria apresentar ao público brasileiro as ideias de Postone, uma vez que seu livro acabara de ser lançado em português pela editora Boitempo. Para cumprir este objetivo, a entrevista foi estruturada em torno de quatro questões: (i) o que o levou a estudar a obra de Karl Marx; (ii) qual a relação de sua leitura de Marx com o problema do antissemitismo; (iii) o que ele pensa acerca da recepção de sua obra no interior do marxismo; (iv) como é o ambiente para um professor marxista numa das mais prestigiosas universidades americanas.

Recuperar o percurso da formação intelectual de Postone permite apresentar ao leitor os caminhos tortuosos que conduziram este intelectual ao estudo aprofundado da obra de Marx. Do estudo da história moderna europeia no início de sua formação acadêmica, começa a dedicar-se ao estudo dos *Grundrisse*, passando a década de 1970 na Alemanha Ocidental. Ali pode vivenciar a efervescência cultural e política que tomou conta do mundo ocidental nos anos 1960, conforme confessa em uma de suas aulas no primeiro semestre de 2015.

<sup>1</sup> A conversa ora transcrita foi realizada durante o estágio de pesquisa no ano acadêmico de 2014/2015 na Universidade de Chicago, sob a supervisão do professor Moishe Postone. O estágio ocorreu no âmbito do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Sobre a presente tradução, agradeço à revisão do professor Mario Duayer. Quanto à revisão do texto final, agradeço a Maria Caroline M. Tresoldi e à equipe da revista *Verinotio*. Os eventuais erros e omissões na transcrição e na tradução são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade.

<sup>2</sup> Doutor em ciências econômicas pela Universidade Estadual de Campinas.

No começo dos anos 1980, defende sua tese de doutorado na Alemanha, cujo título é *O presente como necessidade*: para uma reinterpretação da crítica marxiana do trabalho e do tempo, para ocupar o posto de pesquisador e diretor em história e teoria social no Center for Transcultural Studies, localizado na cidade de Chicago. Nesse momento, Postone já havia adquirido prestígio intelectual no meio acadêmico alemão. Seu artigo Antissemitismo e nacional-socialismo, publicado em inglês na Alemanha Ocidental, havia recebido tradução imediata para o alemão e se tornado referência no debate sobre o tema.

Ao articular a teoria social crítica de Marx e o fenômeno do antissemitismo, Postone propõe uma explicação acerca do antissemitismo que escapa do qualificativo comum de “movimento racista”, pois este fenômeno seria a concretização, em um grupo social específico, das características e mazelas próprias do desenvolvimento do capital. Por isso, os judeus não conformam um grupo social qualquer, mas aquele a quem são atribuídas características próprias do capital: ser cosmopolita, concentrar – em certos estratos – a riqueza social, transitar entre culturas e não se submeter às tradições do local em que se estabelece, subordinando seus habitantes aos seus ditames etc. Neste sentido, o antissemitismo é crítico dos efeitos do capitalismo, apresentando-se como uma proposta emancipadora. Embora, em verdade, seja uma alternativa reacionária, que tem como fundamento a reificação das relações sociais capitalistas.

Em concordância com sua releitura de Marx, Postone argumenta que o antissemitismo tem como característica principal transferir para os judeus aspectos da própria sociabilidade do capital, de forma que as mazelas sociais passam a ser atribuídas aos judeus, embora, em realidade, sejam produzidas pelo avanço do capitalismo. Por conseguinte, sua interpretação do fenômeno do antissemitismo está ancorada nos fatos e nos desdobramentos em torno deste fenômeno, bem como na sua articulação com o desenvolvimento capitalista e na demonstração da plausibilidade concreta daquela forma de consciência.

A sua releitura de Marx que subsidia essa análise é publicada em 1993, sob o título *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Em 1996, o livro é agraciado com o prêmio, na categoria de “Teoria”, da Sociedade Americana de Sociologia (ASA). Embora essa releitura tenha gerado controvérsias no interior do marxismo, não se pode descartar a importante contribuição do autor para pensar temas e problemas candentes do capitalismo contemporâneo, tais como o caráter da riqueza, do trabalho, do tempo e, sobretudo, das possibilidades de sua superação, realizando a emancipação humana.

Ao final da conversa, disponibilizamos referências dos principais trabalhos do professor Moishe Postone publicados em português, além dos textos citados na conversa.

**HPB:** Seria interessante começarmos falando um pouco sobre como você chegou a Marx. Certa vez, em uma de suas aulas, você nos contou que começou sua carreira estudando o Império Grego...

**MP:** Eu não estudei apenas a Grécia. Estudei a história europeia moderna e grega como dois campos diferentes.

**HPB:** Isso foi no âmbito do seu bacharelado?

**MP:** Foi durante o mestrado. O meu bacharelado foi em bioquímica. Eu mudei na pós-graduação. O meu estudo não foi muito sobre a história grega, mas sobre a história europeia moderna; foi então que passei a me interessar muito por teoria social – por teoria social crítica. Naturalmente, eu conhecia Marx. Eu gostei muito dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas *O capital*, Livro I, quase ninguém estava lendo, fosse de esquerda ou não.

**HPB:** Isso ocorreu durante os anos 1960?

**MP:** Sim. Os críticos marxistas me pareciam muito positivistas e eu nunca gostei do positivismo, nunca mesmo! Na verdade, eu achei a descoberta dos *Grundrisse* muito estimulante. Pensei que o livro abria a possibilidade para um entendimento de Marx fundamentalmente diferente daquele do marxismo, e uma crítica muito mais profunda da modernidade, em lugar de uma crítica das relações de propriedade no quadro da modernidade. Comecei a pensar que Marx realmente era um crítico mais profundo do que muitos renomados críticos conservadores da modernidade. Portanto, ele abria a possibilidade de uma crítica fundamental que não fosse reacionária. Assim me pareceu. Os *Grundrisse*, entretanto, só ficaram conhecidos de forma fragmentária no final dos anos 1960. Em primeiro lugar, por meio de um importante artigo escrito por um autor chamado Martin Nicolaus, que traduziu os *Grundrisse* para o inglês. Todavia, antes disso, quando ele estava trabalhando na tradução, escreveu um artigo extremamente estimulante para a *New Left Review*, intitulado *The unknown Marx*. Na mesma época, David McLellan traduziu e publicou 150 páginas, eu creio, de passagens selecionadas dos *Grundrisse* (MCLELLAN, 1971). Eu gastei um verão inteiro nessas 150 páginas, porque meu alemão ainda não era muito bom.

**HPB:** Foi aqui, nos Estados Unidos, que você fez seu primeiro contato com os *Grundrisse*?

**MP:** Sim, e foi então que vislumbrei um tema de dissertação sobre Marx à luz dos *Grundrisse*. Um dos meus orientadores sugeriu que eu fosse para

Frankfurt. Não porque eu precisasse trabalhar em arquivos, mas porque, segundo ele, o nível da discussão seria mais elevado. Então, eu fui à Alemanha. Eu tinha um trabalho e rendimentos por um ano, porém estava aborrecido com a instituição em que trabalhava. Era um tipo de filial do sistema da Universidade da Cidade de Nova York, com cientistas sociais de esquerda que eram bastante poderosos. Todavia, era um tipo de populismo radical que eu achava preocupante. De modo geral, a direção da nova esquerda no começo dos anos 1970 me pareceu muito questionável. Enfim, originalmente fui à Alemanha para ficar um ano, mas decidi permanecer por mais tempo. E pedi demissão do meu trabalho.

**HPB:** E você conseguiu um trabalho na Alemanha?

**MP:** Pequenos trabalhos. Eu tive uma bolsa de estudos por um tempo, em seguida, tive trabalhos lecionando na Universidade de Maryland. Eles possuíam filiais nas bases do exército na Alemanha.

**HPB:** Voltando aos *Grundrisse*, a sua ideia para o livro sobre Marx é anterior à completa tradução dos *Grundrisse* para o inglês?

**MP:** Bem, de início, tratava-se apenas de uma ideia de uma tese...

**HPB:** Pergunto isso porque você escreveu, com Helmut Reinicke (POSTONE; REINICKE, 1974), sobre a “Introdução” de Martin Nicolaus aos *Grundrisse*...

**MP:** Nós escrevemos uma crítica à “Introdução” de Nicolaus, que tomou um texto que era muito estimulante e tentou enquadrá-lo em uma ortodoxia – a saber, no maoísmo empírico daquela época, eu creio. Por essa razão, escrevemos uma crítica. O principal problema é que o nosso artigo foi publicado na *Telos Magazine*, cujo editor, um homem chamado Paul Piccone, era autoritário e arbitrário. Ele editou o artigo sem nos dar um retorno. Cortou grandes partes do artigo, sem informar que estava fazendo isso. Convidou dois estudantes de pós-graduação incapazes – que se tornaram famosos, mas naquele tempo eram apenas estudantes de pós-graduação, e bem fracos, eu acho – para escreverem uma crítica ao nosso artigo (BRIAN; KEANE, 1974). Parte da crítica sustentava que nós não havíamos escrito sobre certos tópicos, tópicos sobre os quais escrevemos e que foram cortados do original por Piccone.

**HPB:** O ponto de partida do seu livro foi, então, o artigo de 1978, Necessidade, trabalho (POSTONE, 1978)...

**MP:** Sim, na *Social Research*. Eu despendi todo o verão trabalhando sobre dez, 20 páginas dos *Grundrisse* em alemão. Desse trabalho eu desenvolvi a totalidade de minha tese. Uma parte foi exposta no artigo da *Social Research*, mas continuei estudando sobre o tema etc. Por essa época,

entretanto, surgiu uma oferta de trabalho em um instituto de pesquisa independente, baseado em Chicago, que me motivou a finalmente concluir a tese<sup>3</sup>. Com isso, finalizei a tese no final de 1982.

**HPB:** Foi então que você começou a escrever sobre o antissemitismo ou, de fato, ele já tinha sido tratado e acabou cruzando com o tema principal de seu trabalho?

**MP:** Eu estava na Alemanha quando passou um seriado da televisão americana chamado *Holocausto*. O efeito do seriado na Alemanha foi impressionante. De início, grande parte da esquerda tentou desqualificá-lo, afirmando que se tratava de pura “mercadoria”. O que não era falso, mas também era uma ideologia de legitimação da educação<sup>4</sup>. A maneira como a televisão alemã mostrava o seriado incluía um debate com ligações telefônicas do público após cada episódio. Desse modo, foi realmente um evento público, um importante evento público. Não foi simplesmente um programa passado na televisão. Posteriormente, houve a reação das pessoas que chamam a si mesmas de progressistas. Um sujeito chamado Edgar Reitz fez um filme chamado *Heimat* – a terra natal – que consistia essencialmente em mostrar como a história cotidiana podia ser usada a fim de obscurecer a realidade do nazismo. Se você olha para coisas bem pequenas e todo dia, você perde o conjunto. Esse *Holocausto* – o seriado de televisão – era americano, mas a questão principal nada tinha que ver com ser ou não ser americano. Eu mantinha contato de trabalho com outra pessoa, outro americano, e decidimos escrever um artigo sobre esse seriado para *New German Critique*. Eu desenvolvi essa abordagem marxista do antissemitismo com a qual o colega definitivamente não concordou. Decidimos, então, escrever dois artigos. Ele tomou de empréstimo muito do meu artigo para um livro que ele escreveu depois, o que me deixou muito furioso. Eu escrevi o artigo e, imediatamente, ele teve grande recepção na Alemanha.

**HPB:** O que havia de novo, então, é que você relacionou a sua teoria do capital – já desenvolvida por você àquela altura – ao fenômeno do antissemitismo?

**MP:** Sim, porque muitas pessoas têm o entendimento equivocado de que o antissemitismo é uma forma de racismo, e não é. Ele é diferente. E eu tento analisar como ele é diferente, e porque é uma forma fetichizada de anticapitalismo que se imagina emancipatória. Eu procuro chamar a

<sup>3</sup> Postone se refere ao Center for Transcultural (formerly, Psychosocial) Studies, de Chicago, Illinois. Nesse centro, ocupou a função de pesquisador e diretor dos programas em história e teoria social.

<sup>4</sup> Trata-se de legitimação do debate público sobre o Holocausto que, até então, era incipiente na Alemanha.

atenção da esquerda para esses problemas – para um populismo de esquerda –, porque [o antissemitismo] tem uma dimensão aparentemente emancipatória. Era essa questão que eu procurava levantar. A linha soviética sobre o nazismo não poderia começar a lidar com isso porque, para eles, o nazismo era unicamente uma ferramenta do capitalismo monopolista. Penso que eles não entenderam de forma alguma o apelo ideológico e o motivo pelo qual a ideologia podia parecer revolucionária. Nesse sentido, a análise do artigo é também uma tentativa de mostrar que, ao contrário do que tinham dito os soviéticos, o fascismo não é simplesmente uma ideologia em favor das classes dominantes.

**HPB:** Parece-me que ela está relacionada ao que você denomina de crítica reacionária do capitalismo...

**MP:** Sim.

**HPB:** Em certo sentido, ela representa um tipo dessas críticas...

**MP:** E o antissemitismo, a ideia de que os judeus controlam o mundo e a ideia de que existe um capitalismo produtivista saudável – isto é, proprietários de fábricas e trabalhadores fabris – e, então, você tem os judeus que são proprietários dos bancos, são internacionais e cosmopolitas... A União Soviética endossou essa ideia por volta de 1952. Eles a chamavam de antissionismo, que confunde ainda mais a questão para muitas pessoas. Desse modo, eu estava tentando esclarecer tudo isso. O artigo foi publicado primeiro em uma revista estudantil na Alemanha (POSTONE, 1980), mas rapidamente foi traduzido e publicado pela *Merkur* (POSTONE, 1982), que é uma revista intelectual muitíssimo respeitada na Alemanha, tendo sido republicado diversas vezes. Eu avalio que o artigo teve um importante efeito sobre a história política alemã.

**HPB:** Explorando um pouco mais esse ponto, você acha que hoje em dia a relação que as pessoas fazem entre finança e capitalismo tem paralelo, de certa maneira, com a crítica do judeu que foi feita pelo antissemitismo?

**MP:** Sim, às vezes tais noções vêm juntas. Existe a ideia de uma economia real, saudável, em que as coisas são produzidas e, ao lado dela, uma finança parasitária, o que torna completamente incompreensível a natureza do capital...

**HPB:** Também não permite compreender a natureza da crise dos anos 1970. Ao apresentar o assunto, você mostra que não há duas crises, mas dois lados de uma mesma crise. Penso que essa abordagem contribui bastante, porque você também mostra os limites do neoliberalismo como um conceito para entender essa crise...

**MP:** Sim...

**HPB:** Você poderia elaborar um pouco mais sobre isso? Sei que é um assunto muito amplo.

**MP:** Esse é um assunto enorme. Mas um dos problemas com muitas das críticas ao neoliberalismo é que, para muitas pessoas, não todas, existe um tipo de hipótese velada de que o neoliberalismo assumiu o controle a fim de esmagar a classe trabalhadora. Isto não está totalmente errado, mas a questão é: qual foi a crise do capitalismo estatal-fordista para a qual o neoliberalismo se tornou a solução? Poucas pessoas prestaram (e ainda prestam) atenção à natureza da crise do capitalismo fordista-keynesiano. Desse modo, bastaria simplesmente descartar o neoliberalismo e poderíamos retornar ao estado de bem-estar. O estado de bem-estar era muito melhor do que o que temos agora, mas não existe retorno. Ademais, ele próprio é problemático. No entanto, se não tivermos uma noção de capital, se só há uma noção de capital como dinheiro, como parasita e, por outro lado, a ideia de firmas, sindicatos, governo etc. concretamente organizados... bem, com tais ideias você não vai muito longe. Ideias que são muito comuns, inclusive entre marxistas.

**HPB:** Na verdade, muitos marxistas também pensam que a União Soviética não se caracterizava por essas categorias. Era concebida como se fosse outra coisa. Entretanto, quanto você fala de estado fordista, isso me lembra muito...

**MP:** De fato. As pessoas deveriam ao menos... Apesar de não termos uma teoria completamente adequada da maneira pela qual a União Soviética e a China eram estados capitalistas e organizados como parte desse sistema-mundo de estados capitalistas, do ponto de vista meramente cronológico, o fato de que a União Soviética experimentou uma enorme crise nos anos 1970, e também a China, ao mesmo tempo em que há uma crise no Ocidente, deveria ao menos fazer as pessoas pensarem que talvez isto não tenha sido accidental. A China, com seu modelo econômico esgotado na década de 1970, desmantelou o estado maoísta e preservou a forma de capitalismo de estado. O que não foi feito na União Soviética e, agora, o que se tem é esse capitalismo de pilhagem [*robbery capitalism*]...

**HPB:** E “neoliberalismo” substituiu a palavra “capitalismo” em muitas teorias sociais...

**MP:** Justamente, fala-se de neoliberalismo em lugar de capitalismo. Da mesma maneira que, no final dos anos 1960, a palavra “imperialismo” substituiu a palavra “capitalismo”. O “imperialismo” dava conta da luta concreta das massas em luta, mas o capitalismo, não; exceto que sua expansão era “imperialismo”. Existiam muito poucas tentativas de compreender o que estava ocorrendo. O movimento anti-imperialista não tinha a intenção de ser um movimento anticapitalista, não pretendia ser este

movimento. A sua intenção era procurar o sujeito revolucionário no Terceiro Mundo. O que significou que o movimento do Terceiro Mundo se tornou imune ao exame crítico. Ele foi simplesmente glorificado. Em consequência, não havia ferramentas para compreender o que de fato aconteceu com as revoluções do Terceiro Mundo.

**HPB:** Já que o capital estava completamente fora dessa estrutura interpretativa...

**MP:** Sim...

**HPB:** E as restrições políticas que o capital impôs sobre muitas pessoas, como você já comentou algumas vezes sobre a África do Sul, no começo dos anos 1990...<sup>5</sup>

**MP:** Sim... Então, a ironia é que, na mesma medida em que o capital fica mais abstrato, o [movimento] anticapitalista se torna mais concreto. Primeiro, anti-imperialismo; e, agora, a crítica do neoliberalismo é elaborada de maneira tão terrível do ponto de vista da produção concreta e dos sindicatos concretos. Mesmo que os dois [anti-imperialismo e crítica ao neoliberalismo] tenham isso em comum, não conseguem compreender o abstrato que informa o concreto no capital. Isso faz sentido?

**HPB:** Faz sentido, porque você conectou essas formas cotidianas do capital com o movimento do capital. A tentativa de construir uma revolução precisa ter clara esta conexão. Isso é muito difícil, é claro, mas isso precisa ser tentado.

**MP:** Sim.

**HPB:** De volta ao seu livro. Quando ele foi publicado nos Estados Unidos, você recebeu alguma crítica que realmente ajudou a aperfeiçoar a sua teoria? Eu estou falando sobre isso porque parece-me que a principal crítica ao seu livro concentra-se muito mais no que você diz sobre o marxismo (“marxismo tradicional”) do que em sua teoria do capital, porque o *treadmill effect* e a mediação social pelo trabalho são coisas sobre as quais as pessoas raramente comentam.

---

<sup>5</sup> O comentário faz referência a uma situação específica. Em muitas de suas aulas, Moishe Postone comentou que o governo sul-africano pós-*Apartheid* é normalmente interpretado como um governo que se rendeu de forma incondicional ao neoliberalismo. Sem negar que foi um governo neoliberal, Postone chama a atenção para o motivo dessa guinada não estar somente no deslumbre dos novos governantes pela riqueza e pelo poder, mas também nas restrições impostas pelo capital, que inviabilizaram os projetos políticos de cunho nacionalista – tais como as industrializações dos países latino-americanos. Isso porque, para o autor, o capital estava em outro momento histórico, tornando inexequíveis outros projetos em seu interior que não fossem variantes do projeto neoliberal.

**MP:** Eu penso que o marxismo tem perdido qualidade por ser uma ciência partidária [*party science*]. Tais críticas marxistas procuram descobrir qual é sua linha sobre isso ou aquilo, mas não se perguntam o que é a análise do capital. Em minha opinião, a maioria delas é somente reativa. Não presto muita atenção nelas.

**HPB:** E os não marxistas?

**MP:** Deixe-me dizer que há marxistas que foram de grande ajuda, como as pessoas em torno do grupo da revista alemã *Krisis*. Eles ajudaram com a tradução, em parte porque as pessoas que antes eram responsáveis pela tradução ficaram irritadas pelo fato de que um de meus capítulos é crítico de alguns aspectos teóricos da Escola de Frankfurt. E eles [os primeiros tradutores] eram proponentes resolutos da Teoria Crítica<sup>6</sup>. Agora, existem outras críticas que eu apenas não conheço. Tomei conhecimento de que, na França, Jacques Bidet escreveu uma resenha crítica de 45 páginas, mas meu francês é muito fraco<sup>7</sup>. Muitas pessoas ficam furiosas comigo só porque digo que o proletário não é presumido o sujeito revolucionário.

**HPB:** Então?

**MP:** A meu ver, tais críticos enterram suas cabeças. E sobre o que falam e a maneira como falam do movimento revolucionário se tornou mais e mais teológica. Eles me lembram... Você sabe que, no final da Idade Média e começo do Renascimento, a fim de tentar manter intacta a noção ptolomaica dos planetas, tentou-se desenvolver elipses muito complicadas para explicar o sistema? Copérnico e Kepler romperam completamente com tais explicações e o sistema ptolomaico teve de desaparecer. Muitos marxistas me lembram os astrônomos ptolomaicos.

**HPB:** Porque eles estão criando teorias para afirmar que aquele sujeito ainda existe?

**MP.** Sim, e para explicar que o valor é uma forma transistórica de riqueza...

**HPB:** Que continua a ser produzida porque valor é confundido com setores produtivos...

**MP:** Eles não entendem que, para Marx, o valor é histórico, não apenas no sentido de que ele não existia, mas que a sociedade futura não poderá ser baseada no valor. Eles não compreendem isto.

<sup>6</sup> Nesse ponto, cabe um breve esclarecimento. Postone se refere ao fato de que a primeira tentativa de tradução de seu livro *Tempo, trabalho e dominação social* para o alemão foi abandonada. A tradução definitiva foi realizada somente quando os integrantes do grupo *Krisis* assumiram a tarefa.

<sup>7</sup> Neste mesmo número de *Verinotio* publica-se um artigo com comentários críticos à teoria de J. Bidet (Notas críticas ao artigo Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d'*O capital*, por Bidet, escrito por Paulo Henrique Furtado de Araujo). [N.E.]

**HPB:** Essa é uma das razões para as pessoas se concentrarem no Livro II de *O capital*, interpretado como um tipo de sistema de equilíbrio em que, no futuro, você poderá dividir o que é produzido?

**MP:** Correto. Eles falam exclusivamente sobre distribuição. Porém, as pessoas ignoraram o Livro I de *O capital*, exceto o fato de que ali ele [Marx] mostra como há exploração no capitalismo. Por conseguinte, você toma o Livro II e pode equilibrar lindamente os departamentos.

**HPB:** Eles não apreendem as duas diferenças analíticas...

**MP:** Não, mas eu penso que sou o único que lê o Livro II da maneira que estou lendo. Talvez eu devesse publicar apenas notas sobre o Livro II, em lugar de um livro sobre ele. Reunir as minhas notas de aula e editá-las, porque algumas delas são apenas notas, nem tudo é para publicação ou para um livro acabado.

**HPB:** Para terminar nossa conversa, eu gostaria de ouvir a sua opinião sobre como é o ambiente acadêmico para um pesquisador marxista em uma universidade tão importante como a Universidade de Chicago. Eu tive a oportunidade de constatar que muitos estudantes, de vários departamentos, frequentam as suas aulas. Eles realmente querem aprender sobre Marx, como ele poderia ajudá-los a compreender a sociedade contemporânea.

**MP:** Essa é uma longa história. O sistema universitário americano foi bem-sucedido em manter a cultura marxista sofisticada fora das principais universidades. Comigo foi um acidente. Essa é uma longa história que envolveu sorte e muito trabalho... Só em outra universidade importante, em Berkeley, eu estive perto [“this close”, acompanhado do gesto com a mão indicando muito, muito perto] de conseguir um posto de professor. Perdi por um voto (quando a universidade contrata alguém, o departamento vota). Eu recebi uma ligação bem gentil de Leo Löwenthal, que era um crítico cultural da Escola de Frankfurt e ensinou em Berkeley por muitos anos. Ele estava com seus 80 anos, e quando eles [o departamento] estavam votando, ele compareceu e defendeu a minha candidatura. Daí ele fez uma coisa muito adorável: ligou para mim e disse, “eu perdi por um voto”. “Hoje”, disse ele, “até eu não seria capaz de conseguir um emprego”.

### **Referências bibliográficas**

- KEANE, John; SINGER, Brian. On conceptual archeology: a reply to Postone and Reinicke. *Telos Magazine*, n. 22, pp. 148-53, 1974.
- MCLELLAN, David. *The Grundrisse*. New York: Harper & Row, 1971.

POSTONE, Moishe. Necessity, labor and time: a reinterpretation of the Marxian critique of capitalism. *Social Research*, Nova York, New School, n. 4, v. 45, pp. 739-88, 1978.

\_\_\_\_\_. Necessidade, tempo e trabalho: uma reinterpretação da crítica marxiana do capitalismo [1978]. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/mpt2.htm>>, acessado em 29 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Anti-Semitism and National Socialism. *New Critique*, n. 19, winter 1980.

\_\_\_\_\_. Die Logik des Antisemitismus. *Merkur*, n. 1, 1982.

\_\_\_\_\_. Antissemitismo e nacional-socialismo [1982]. *Sinal de Menos*, ano 4, n. 8, pp. 14-28, 2012. Disponível em: <[www.sinaldemenos.org](http://www.sinaldemenos.org)>, acessado em 29 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge Univ. Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Tempo, trabalho e dominação social: um reinterpretação da teoria crítica de Marx* [1993]. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. Teorizando o mundo contemporâneo: Robert Brenner, Giovanni Arrighi e David Harvey [2007]. *Novos Estudos Cebrap*, n. 81, pp. 79-97, jul. 2008.

\_\_\_\_\_. Repensando o capitalismo e seus futuros. Artigo apresentado na mesa “Trabalho, mobilidade, flexibilidade – dominação social hoje”, do Seminário Cidades Rebeldes, organizado pela Editora Boitempo, São Paulo, jun. 2015. Republicado neste volume.

\_\_\_\_\_; REINICKE, Helmut. On Nicolaus introduction to the *Grundrisse*. *Telos Magazine*, n. 22, pp. 130-48, 1974.

## Valor, capital e luta de classes em Moishe Postone<sup>1</sup>

Eleutério F. S. Prado<sup>2</sup>

### Resumo:

O artigo apresenta uma crítica à tese de que se pode falar de um duplo Marx: um deles, esotérico, que teria exposto rigorosamente a lógica do capital como substância-sujeito do capitalismo, e um outro, exotérico, que teria tratado a luta de classes como motor da superação do capitalismo. Argumenta que esta tese é errônea porque se funda no conceito hegeliano de totalidade. O conceito marxiano de totalidade, ao contrário deste último, põe a contradição – e não a identidade – como essência do devir.

**Palavras-chave:** Duplo Marx; valor e capital; crítica do valor; Moishe Postone.

### Value, capital and class struggle in Moishe Postone

#### Abstract:

The article presents a critique of the idea that one can speak about a double Marx: one, esoteric, that would have exposed strictly the logic of capital as substance-subject of capitalism and another, exoteric, which would have treated the class struggle as engine of the overcoming of capitalism. It argues that this view is wrong because it employs the Hegelian concept of totality. The Marxian concept of totality, unlike the latter, puts the contradiction - not identity - as the essence of becoming.

**Keywords:** double Marx; value and capital; critique of value; Moishe Postone.

### Introdução

Uma das principais conclusões de *Tempo, trabalho e dominação social* de Moishe Postone é a de que a luta de classes entre os assalariados e os proprietários dos meios de produção é completamente interna à relação de capital e que, portanto, ela não engendra e não pode engendrar o socialismo a partir do capitalismo. No penúltimo capítulo do livro, em que diversos arremates são apresentados, isto está dito com bastante clareza:

A interpretação que apresento aqui modifica fortemente a importância central atribuída tradicionalmente às relações de exploração e conflito de classes. Mostrei que, na análise madura de Marx, o conflito de classe é o elemento propulsor do desenvolvimento histórico do capitalismo apenas por causa do caráter intrinsecamente dinâmico das relações sociais que

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão modificada de Prado (2016).

<sup>2</sup> Professor titular e sênior da FEA-USP. Correio eletrônico: eleuter@usp.br.

constituem essa sociedade. O antagonismo entre os produtores imediatos e os proprietários dos meios de produção, por si só, não gera essa dinâmica permanente. Além disso, como mostrarei, o sentido lógico da apresentação de Marx não dá suporte à ideia de que a luta entre trabalhadores e capitalistas constitui-se num embate entre a classe dominante da sociedade capitalista e a classe portadora do socialismo – e de que essa luta, portanto, aponta para além do capitalismo. A luta de classes, vista da perspectiva do trabalhador, significa constituir, manter e melhorar a sua posição e situação como membro de uma classe trabalhadora. (POSTONE, 2014, p. 375)

Ora, essa interpretação do sentido da obra madura de Marx está em flagrante conflito com as posições que este autor manteve explicitamente ao longo de toda a sua obra. Note-se que não há nenhuma indicação de que tenha mudado de posição sobre o papel transformador da luta de classes após a publicação do primeiro volume de *O capital*, em 1867. Por exemplo, na *Crítica do Programa de Gotha*, escrito em 1875, muitos anos após a obra madura ter começado a ser efetivamente publicada, Marx endossa explicitamente as duas seguintes sentenças clássicas do *Manifesto comunista*:

De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é o seu produto mais autêntico. (MARX, 2012, p. 34)

Pode-se discutir se a expectativa e a previsão de comportamento revolucionário da classe trabalhadora, explicitadas nessas duas frases muito significativas, mas nutridas em todo o *Manifesto comunista*, encontram-se ou não de acordo com a experiência histórica, com aquilo que se observou nas lutas efetivas travadas no desenvolvimento do capitalismo, por exemplo, durante o correr do século XX, em particular nos países do centro do sistema. Um estudo que se dedicasse a esta investigação provavelmente observaria que um comportamento reformista, e mesmo adesista, aparece como predominante na história do movimento dos trabalhadores em geral. Porém, não se pode duvidar de que Marx, mesmo nos estágios avançados de sua reflexão teórica sobre esse modo de produção, tenha considerado sempre, sem quaisquer vacilações, as lutas dos trabalhadores proletários e proletarizados sim, em última análise, portadoras do socialismo.

A interpretação de Postone sobre o sentido da crítica de Marx ao capitalismo, no entanto, tendo por referência principal os seus escritos tardios, especialmente os *Grundrisse* e *O capital*, chega a uma conclusão oposta; ela suspeita – e mesmo conclui – que os desenvolvimentos teóricos desse autor sejam apenas consistentes com a tese de que as lutas constantes dos trabalhadores pela manutenção e melhora das condições de vida nunca

extrapolam – e mesmo não têm nenhum potencial para extrapolar – os limites da relação de capital, da relação entre o capital e o trabalho assalariado. Ora, é preciso descobrir a causa de fundo dessa divergência teórica. Não deveria causar surpresa se ela, ao fim e ao cabo, fosse encontrada em confusões associadas ao método expositivo e ao escopo teórico de *O capital*.

Notada essa anomalia na interpretação de Marx, é preciso partir da seguinte alternativa: ou há, de fato, uma incongruência teórica nas teses mantidas por este autor clássico ou a reinterpretação de Postone contém um erro sutil que se afigura difícil deslindar. De qualquer modo, a sua pretensão de apresentar um “verdadeiro Marx”, o qual estaria contido implicitamente nas obras maduras, põe um enigma: por um lado, ela parece ficar em contradição com as posições flagrantes do próprio Marx; mas, por outro, ela pode não se afigurar como absurda já que encontra certa justificação no próprio modo de exposição do conceito de capital em *O capital*.

Postone, note-se, não está só nessa divergência em relação ao marxismo clássico, que sempre sustentou a centralidade do proletariado na obra de Marx. Como se sabe, há toda uma corrente teórica contemporânea que se alia até certo ponto a Postone e que vem sustentando a existência de um duplo Marx (HOMS, 2014), um deles estritamente preso à lógica unificadora do capital e outro que se entusiasmou excessivamente com as potencialidades revolucionárias da luta de classes. Segundo Robert Kurz, há em Marx, além de um conceito classista e exotérico de relação de capital, outro que seria monista e esotérico, o qual ele próprio considera muito superior em relação ao primeiro como revelador da natureza do capitalismo. Neste último, a relação de capital é apresentada como “total” já que inclui “todos os membros sociais na mesma forma de fetiche” (KURZ, 2016).

Ora, não se pode duvidar da seriedade da pesquisa teórica de Moishe Postone – ou de Robert Kurz –, assim como do valor de seu esforço de investigação, que se nutre no fundo do retumbante fracasso do socialismo real e do movimento socialista como um todo na transformação do capitalismo. Contudo, essa dissonância não só existe, mas grita e ecoa no campo do marxismo, pedindo para ser mais bem investigada e, se possível, mais bem esclarecida. Eis que ela implica uma questão teórica, ao mesmo tempo, muito sutil e altamente relevante, algo que não aparece à primeira vista para os eventuais pesquisadores que se interessam pela obra de Postone, assim como, por extensão, pelas obras dos autores da “crítica do valor”. Contribuir, pois, mesmo que seja tentativamente, para mostrá-la e elucidá-la por meio de uma investigação própria, que se vale dos aportes encontrados na literatura, é um desafio que se encontra posto e que pede para ser enfrentado.

A questão da capacidade transformadora da luta de classes é crucial tanto no plano teórico quanto no plano prático. Se alimenta certas disputas teóricas sobre a obra de Marx, que prima por ser crítica da economia política em geral, repercute também na orientação das lutas sociais. Pois, a própria teoria deste autor clássico é um esclarecimento crítico do modo de produção capitalista que visa a orientar o esforço prático de mulheres, homens e organizações que procuram promover de fato a transformação da sociedade. Essa discordância apresenta, portanto, um problema que tem implicações muito relevantes para os movimentos que não se conformam com as restrições ao desenvolvimento autônomo da vida em sociedade, impostas por este sistema de coerção que se chama de capitalismo. No entanto, em si mesma, remete-se a um problema teórico que tem de ser examinado enquanto tal. Nesse sentido, admite-se aqui que tal problema está inscrito no modo como esse autor contemporâneo, Postone, interpreta as relações de valor e de capital – isto é, o valor e o capital – tal como elas estão apresentadas nas obras já referidas.

A investigação do tema requer, assim, que se parta da reconstituição feita pelo próprio Postone da crítica de Marx ao capitalismo, visando a expor os pontos fortes e fracos do modo específico por meio do qual ele retoma essas duas categorias centrais da obra marxiana. Para tanto, segue-se um roteiro que tem quatro momentos. Nos dois primeiros, em que se prepara o terreno para uma avaliação dessa reinterpretação, discutem-se dois modos de apreender a categoria de relação, assim como suas implicações. Como se mostrará – e isto tem uma importância crucial na compreensão da teoria de Marx –, a noção de relação pode ser associada apenas à noção de interação ou, de um modo mais profundo, também à noção de estrutura. Havendo apontado que, em Marx, relação é vínculo estrutural que pressupõe certas formas de interação, no momento seguinte, discutem-se as vertentes de Lukács e do próprio Postone no campo do marxismo hegeliano. Finalmente, no último momento do artigo, discute-se a compreensão que este último faz das categorias marxianas de valor e capital. É aí que se pretende revelar a razão de fundo de sua concepção totalizante e integralista de capital. Também se vai mostrar aí que, na verdade, não há de fato uma “incongruência” entre um Marx que se prende à luta de classes e um Marx que se aferra estritamente à lógica do capital.

### ***Relação como interação***

Segundo Postone, o marxismo tradicional desenvolveu uma interpretação altamente redutora da crítica de Marx ao capitalismo. Para apresentar sinteticamente o que considera ser o núcleo central de um vasto conjunto de reflexões marxistas, nascidas principalmente de leituras

simplificadas dos textos de Engels e que prosperaram sem enfrentar grandes objeções até a falência do socialismo real, afirma que elas compreenderam a crítica desse modo de produção fundamentalmente como uma crítica do ponto de vista do trabalho. Tomando o trabalho como uma categoria transistórica, como atividade de apropriação da natureza que se mantém constante em todos os modos de produção do passado, do presente e do futuro, concentraram-se quase que exclusivamente na questão da repartição dos seus frutos nas sociedades que se estruturam com base em classes sociais.

Nessa perspectiva, julgaram então que o foco central da crítica marxiana era denunciar sempre, em todas as fases da história, a exploração do homem pelo homem. Nesse sentido, a crítica que visava especificamente à sociedade moderna encontrava-se centrada em apontar e elucidar a forma específica que esta exploração aí assumia. Se nas fases imediatamente anteriores do desenvolvimento histórico da sociedade humana, no escravismo e no feudalismo, o trabalho encontrava-se aprisionado em relações de dominação diretas e explícitas, na fase capitalista que os sucedeu ele passava a estar cativo em relações de exploração indiretas e implícitas, as quais se efetivam por meio dos mercados. Nesse diapasão, o capitalismo, como sociedade em que lutam os trabalhadores assalariados e os donos dos meios de produção, vem a ser compreendido sobretudo como um sistema disfarçado de exploração do homem pelo homem.

Essa interpretação é julgada redutora justamente porque, segundo Postone, ela se concentra na questão do modo como se repartem os frutos do trabalho. Nos modos de produção anteriores, esta repartição estava definida diretamente por meio de regras sociais que diziam quem eram os donos de cada parte ou do todo dos produtos do trabalho, as quais dependiam das relações de dominação que vinculavam as classes. Já no capitalismo, a repartição passou a depender da mediação do valor. E este, na interpretação tradicional, é entendido meramente como um veículo de regulação das interações sociais que se impõe por meio de um processo social cego e, por isso, intransparente para os próprios atores sociais. O valor, nesse sentido, como categoria tipicamente econômica, figura apenas como expressão do tempo de trabalho socialmente necessário para produzir as mercadorias.

Tomando o termo relação social no sentido de interação social, o marxismo tradicional vê no valor “uma forma exteriorizada de relação social entre os proprietários de mercadorias” (POSTONE, 2014, pp. 62-3). Eis que essa relação não aparece como tal, explicitamente, mas se mostra somente como relação indireta, mediada por coisas, como transação que envolve a troca de mercadorias. A teoria do valor clássica, tal como supostamente apreendida e desenvolvida por Marx, mostra que as transações mercantis

obedecem a uma regulação interna, homeostática e invisível para os participantes do mercado. Assim, interpretando o valor como noção explicativa do que ocorre na esfera da circulação de mercadorias, o marxismo tradicional o apreende como aquela categoria que permite compreender o sistema econômico ora existente como um sistema de trabalho em que os produtores individuais, operando isoladamente uns dos outros, vinculam-se multilateralmente a todos os outros por meio das trocas que ocorrem nos mercados.

Nessa perspectiva, o valor aparece, por um lado, como o fulcro da regulação sistêmica – e, como tal, intransparente – dos mercados e, por outro, como medida social que permite compreender verdadeiramente a repartição da riqueza produzida no modo de produção capitalista. Se os economistas clássicos haviam descoberto já o princípio da regulação social sem a existência de um regulador central, aquilo que Adam Smith designou como “mão invisível”, Marx, aprofundando a teoria do valor de David Ricardo – de um modo mais coerente e profundo do que aquela de seu antecessor –, mostrou, mediante a categoria de mais-valor, que o modo de produção capitalista, apesar da aparência em contrário, está também baseado na exploração do homem pelo homem.

Eis que nas trocas de mercadorias, como troca de equivalentes, há um tipo de troca em particular que esconde um salto quantitativo. As trocas de capital por força de trabalho, mesmo sendo trocas justas segundo a norma do sistema, encerram uma operação incremental, pois a força de trabalho produz mais valor do que ela própria custa. Eis que o proprietário da mercadoria capacidade de trabalho, depois de vendê-la para o capitalista como assalariado, ao trabalhar para ele, engendra mais valor do que aquele necessário à restauração da própria capacidade de trabalho. O capitalista compra a capacidade de trabalho do trabalhador e não o seu trabalho; o trabalhador, por sua vez, recebe apenas o custo de reprodução da força de trabalho. Logo, esse valor extra, o mais-valor, é apropriado pelo capitalista na forma do lucro.

Nada indica melhor o caráter limitado dessa maneira de apreender a crítica de Marx ao capitalismo do que o modo como se pensa, a partir dela, a sua superação histórica. Após tomar o valor como uma expressão transistórica do caráter social do trabalho, algo que emergiu de modo generalizado apenas no capitalismo, supõe-se que ele deve ser mantido de algum modo no socialismo. O novo modo de produção deve, portanto, organizar-se ainda com base na regulação do valor, mas não mais de um modo inconsciente tal ocorre na economia mercantil generalizada; ao contrário, a organização da produção, da circulação e, assim, da repartição – que ainda se vale crucialmente da medida do tempo de trabalho e,

portanto, do dinheiro como sua expressão –, torna-se consciente, passando a se dar de forma centralmente planejada.

Essa transformação histórica vem, pois, cumprir duas tarefas históricas: por um lado, mediante a substituição da propriedade privada dos meios de produção pela propriedade coletiva e estatal, criam-se as condições para a superação da regulação anárquica inerente ao capitalismo; por outro, como a própria classe proletária toma o poder de estado, isto muda radicalmente o caráter da repartição do produto social, já que este deixa de se basear na exploração de uma classe por outra. A abolição da propriedade privada dos meios de produção, segundo o marxismo tradicional, é também a abolição da burguesia e a realização do proletariado como categorial social universal – numa sociedade sem classes.

Em suma, o marxismo tradicional critica o modo de repartição baseado no valor, quando o valor é posto socialmente por meio da economia mercantil generalizada em que se funda o capitalismo, mas não critica o próprio valor e, assim, o trabalho que cria o valor. Postone, argumentando que o valor é uma categoria inerente à sociabilidade capitalista, exclusiva dela e, portanto, historicamente datada, critica este tipo de marxismo justamente porque ele não tem uma atitude crítica em relação ao valor como modo de mediação e regulação social: segundo ele, o marxismo tradicional é “uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho”, enquanto que ele apresenta a crítica de Marx como “uma crítica do caráter historicamente determinado do trabalho no capitalismo” (POSTONE, 2014, p. 62).

### ***Relação como estrutura***

É preciso ver neste momento que o marxismo tradicional pensa a mercadoria como mediação social, mas o faz de um modo medíocre, o qual é criticado por Postone. Pois a tradição se circunscreve à compreensão científica do que ocorre na realidade concreta dos mercados, isto é, à apreensão teórica do andamento do processo mercantil que se desenrola de modo interminável diante das pessoas como se fosse um processo natural. Como as trocas se apresentam como interações empíricas, nota apenas, como característica central do que ocorre nessa esfera, que as mercadorias sempre se interpõem entre os proprietários privados. Como essas trocas ocorrem segundo uma lógica própria de movimento, em proporções que os atores sociais não podem controlar senão marginalmente, ela as toma como eventos próprios de uma realidade naturalizada. Ora, para Postone, este modo de apreender a economia mercantil se afigura bem insuficiente, mesmo se aparece como conhecimento comum em todos os textos clássicos de economia política e, portanto, também assim comparece nos textos do próprio Marx.

Ora, na visão limitada desse marxismo, as interações sociais no capitalismo são mediadas pelas coisas e estas, tal como aparece já na obra dos economistas clássicos, são mercadorias, isto é, unidades de valores de uso e valores, isto é, grandezas objetivas que se manifestam como valores de troca. De acordo com essa visão, que apreende o caráter sistêmico do modo de produção capitalista, as atividades econômicas, entendidas basicamente como interações entre atores econômicos, não se dão de um modo costumeiro, conforme regras dadas pela tradição; ao contrário, elas se dão de um modo que tem certa automaticidade, já que dependem de um funcionamento que esses atores têm de tomar como dado. Nas economias pré-capitalistas, em geral, as interações entre as pessoas, enquanto membros da mesma classe ou de classes diferentes, eram reguladas por práticas e normas consuetudinárias que definiam o modo de produzir e de repartir. No capitalismo, porém, a forma privilegiada de mediação social parece dotada de independência, de um dinamismo próprio, de certa autonomia em relação aos atores sociais que as manipulam. Eis que as mercadorias são produzidas de modo descentralizado, vão aos mercados levadas por seus donos e se interpõem anonimamente entre aqueles que as possuem, participam dos mercados e fazem as trocas.

O autor de *Tempo, trabalho e dominação social* considera também o termo mediação a chave para compreender o modo de produção capitalista, mas ele não pode ser entendido apenas como intermediação, como mera interação por meio de coisas. Pois, na verdade, segundo ele, Marx trata o valor não como uma medida genérica da riqueza material presente em diversas épocas históricas, mas como uma forma determinada da relação social no capitalismo e, ao mesmo tempo, como uma forma específica de riqueza que também é inerente ao capitalismo. Pois, quando ele distingue o valor de uso e o valor como determinações da mercadoria em geral, ele distingue também duas formas de riqueza que se apresentam também como duplicidade: uma delas material, que corresponde ao valor de uso, e outra abstrata, que corresponde ao valor. O que deve ficar claro é que o valor, nessa interpretação, é forma de uma relação social típica do capitalismo, a qual deve ser entendida como fundada num vínculo estrutural – e não apenas como aquilo que aparece na interação social entre as pessoas. As relações sociais, portanto, devem ser entendidas como liames constitutivos dos próprios indivíduos sociais aos quais correspondem formas de interação determinadas e que lhes são próprias.

Apenas nessa perspectiva se pode entender uma afirmação de Postone, segundo a qual “o trabalho no capitalismo é diretamente social porque atua como atividade de mediação social” (POSTONE, 2014, p. 67). Ora, o termo mediação designa aqui um conteúdo da forma assumida pela relação social fundamental do capitalismo enquanto um modo de produção:

a forma de mercadoria. É evidente que, para se assenhorear desse ponto teórico, fulcro de sua reinterpretação da crítica marxiana, Postone teve de apreender o conceito de reificação do jovem Lukács, o qual figura como conceito central de sua obra *História e consciência de classe*. Este último autor, entretanto, não afirma que Marx critica o trabalho no capitalismo, mas sim que critica a sociabilidade que engendra o trabalho alienado; ele crê, por isso, que os trabalhadores podem superar como classe esta situação histórica.

As mercadorias não são objetos triviais; ao contrário, como Marx já havia dito em *O capital*, elas são bem enigmáticas; encobrem as relações existentes entre os seres humanos que participam da sociabilidade capitalista porque as apresentam como coisas. Eis, pois, como o filósofo do “marxismo ortodoxo” apresenta o fenômeno da reificação: “a essência da estrutura mercantil se assenta no fato de uma ligação, uma relação entre pessoas, tomar o caráter de uma coisa” (LUKÁCS, 1974, p. 97). É evidente, também, que é o próprio Lukács quem fornece a Postone uma ponte teórica para a formulação explícita de sua tese da historicidade especificamente capitalista da forma valor. O fetiche da mercadoria decorre da reificação e, em consequência, “a questão do fetichismo” – assevera o autor de “A reificação e a consciência do proletariado” – “é uma questão específica de nossa época e do capitalismo moderno” (LUKÁCS, 1974, p. 98).

Para entender melhor esse ponto é preciso ver que Marx, na seção sobre o fetichismo da mercadoria, não diz que as relações sociais no capitalismo são mediadas por coisas; ele diz que, nesse sistema, isto sim, têm-se “relações sociais entre coisas”. A primeira acepção referida – note-se – seria trivial: eis que toda interação social é sempre mediada por coisas e/ou mensagens. Por exemplo, uma troca de presentes que nada tem, em princípio, de capitalista, consiste de uma interação social mediada por coisas. Por isso mesmo, a compreensão do marxismo tradicional não pode deixar de ser vista como muito pobre.

Na referida seção, Marx diz explicitamente que, para os produtores mercantis, as relações entre seus trabalhos privados não aparecem como relações diretamente sociais entre pessoas em seus trabalhos; ao contrário, elas aparecem “como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas” (MARX, 1983, p. 71). Ora, isso só se torna compreensível quando se entendem as relações sociais como estruturais. Nessa perspectiva, as interações que efetivam essas relações consistem simplesmente no desempenho cotidiano, *grosso modo* repetido, dos atores sociais em geral, ao longo do tempo e diante das circunstâncias as mais diversas. Note-se, no entanto, que esses atores se encontram implicitamente conectados com base nessas relações estruturais e que elas caracterizam o modo de ser da sociedade.

A sociabilidade inerentemente capitalista, portanto, interverte as relações das pessoas com as coisas: as pessoas passam a figurar como coisas perante as coisas personificadas e estas assumem o caráter de sujeitos funcionais (mas não de verdadeiros sujeitos; eis que os verdadeiros sujeitos, as pessoas, encontram-se simplesmente alienadas na condição de prisioneiras da lógica do processo mercantil). E assim se revela qual vem a ser, de fato, a crítica central de Marx ao capitalismo: trata-se de um sistema de coerção objetivado que funciona cegamente, que tem uma lógica própria, que atrela os seres humanos ao seu funcionamento automático e que põe a liberdade humana ao seu próprio serviço. Em consequência, no capitalismo, as pessoas não gozam de verdadeira autonomia – apenas da liberdade restringida, utilitária, que é compatível com a reprodução dessa economia mercantil. É precisamente o próprio Marx que diz que, no modo de produção capitalista, é a “relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1983, p. 71). Nessa visão, a questão da exploração, por mais importante que seja no quadro teórico desse autor como um todo, assume um caráter subordinado em relação à questão da alienação, do estranhamento e do fetichismo (DUAYER; MEDEIROS, 2015).

Com base nesse argumento, pode-se dizer, portanto, que a crítica ao marxismo tradicional feita por Postone está bem justificada. Agora, é preciso investigar a sua própria reinterpretação da teoria crítica de Marx para ver se ela é sustentável ou se, ao final, mostra alguma falha capital. E o fulcro dessa nova tentativa de apreendê-la, como ainda se mostrará, encontra-se precisamente em sua compreensão das categorias de valor e capital. É preciso, pois, passar a expor como esse autor as apreende para tentar descobrir a origem da incongruência gritante apontada na introdução deste artigo. Não sem antes deixar uma dúvida também capital: as obras de Postone e do velho Lukács seriam mesmo congruentes, como sustentou Medeiros (2011)?

### ***Marxismo hegeliano***

O marxismo tradicional toma o trabalho como uma constante antropológica, como meio intertemporal de autorrealização do ser humano na história; enxerga, assim, o desenvolvimento das sociedades que existiram no passado mais remoto e das que ainda existem no presente histórico sob o prisma da luta de classes, procurando mostrar, por meio de um esquema dual básico, que elas se baseiam na exploração do homem pelo homem, isto é, na apropriação do trabalho realizado por uma classe subordinada por uma classe dominante. No moderno modo de produção capitalista – e este é um ponto de pulo da crítica marxista –, a exploração

não se mostra claramente nas regras explicitamente extorsivas que regem a repartição do produto social, pois se encontra disfarçada nas relações mercantis entre proprietários privados, capitalistas e trabalhadores, que comparecem à esfera em que ocorrem as interações mercantis como pessoas iguais que têm, aparentemente, os mesmos direitos.

O marxismo de Lukács em *História e consciência de classe* mantém todas essas teses, mas passa a explicar melhor o velamento a que estão submetidas as reais relações sociais no modo de produção capitalista: ao invés de estarem simplesmente escondidas no funcionamento mercantil, elas estão aí sistemicamente reificadas, isto é, encontram-se contrariadas, negadas enquanto relações. A compreensão da crítica de Marx ao capitalismo, mediante esse aporte teórico, torna-se assim, sem nenhuma dúvida, muito mais profunda, muito mais rigorosa: pois agora se vê que essa “objetividade ilusória, por seu sistema de leis próprio, aparentemente rigoroso, inteiramente fechado e racional, dissimula todo e qualquer traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens” (LUKÁCS, 1974, p. 97). Note-se, agora, em adição, que se essa interpretação, por se valer da dialética, vem ultrapassar firmemente o cientificismo inerente ao marxismo ricardiano, ao mesmo tempo em que abre o caminho para uma compreensão da crítica de Marx nos moldes da filosofia da história de Hegel. Como se sabe, é o que faz o próprio Lukács.

Não há nenhuma dúvida de que a reconstrução do pensamento de Marx apresentada por Lukács na obra aqui já referida, mesmo sendo apenas uma ampla crítica do modo de produção capitalista, está centrada na categoria ontológica de totalidade. Nesse esforço, buscando passar de uma concepção idealista para uma concepção materialista da história, ele mantém firmemente a tese de que “a totalidade concreta é (...) a categoria fundamental da realidade” (LUKÁCS, 1974, p. 24).

Ora, na filosofia de Hegel, a totalidade é o âmbito onicompreensivo do Espírito. Eis que este abrange toda a realidade natural e social e se desenvolve de modo infinito e contraditório no tempo e no espaço ilimitados. O Espírito é apreendido por este pensador do absoluto como uma substância-sujeito que constitui toda objetividade e subjetividade e se realiza na história do mundo, praticamente, de um modo reflexivo. No seu evoluir progresso, em um tempo imemorial, ele se objetivou e, assim, se alienou de si mesmo, desdobrando-se em sujeito e objeto aparentemente separados; mas, a partir de então, por meio de uma prática recuperadora difícil, complicada e às vezes turbulenta, o Espírito consegue, pouco a pouco, retornar à consciência de si mesmo; por meio da própria filosofia de Hegel, que se vê como apropriação e progresso da história do pensamento relevante, o Espírito, refletindo sobre o seu próprio passado, supera intelectualmente a dicotomia em que se meteu para, finalmente,

compreender-se como identidade, como sujeito e objeto idênticos. Ora, esse modelo totalizante da história, marcadamente idealista, é empregado por Lukács para reinterpretar – e reformular – o materialismo histórico.

Para tanto, ele apreende o trabalho como a atividade formadora por excelência do ser humano social e histórico enquanto tal e, também assim, como o princípio teórico que permite chegar a uma compreensão de seu desenvolvimento como um todo, em todas as suas fases e manifestações. O trabalho aparece em sua teoria, portanto, como o meio pelo qual o ser humano se apropria da natureza e, ao mesmo tempo, como a atividade básica por meio da qual se articulam todas as formas mutáveis da sociabilidade humana. Em consequência, ele é tomado também como o fulcro em torno do qual se dá a divisão da sociedade em classes sociais.

Lukács, porém, ao se apropriar dessas teses clássicas de Marx e Engels, não as apresentou apenas como fonte privilegiada de uma determinada apresentação crítica da história. Não, ele foi bem mais longe e o fez porque acolheu acriticamente a categoria de totalidade da filosofia de Hegel. Assim, com base nessa premissa fundadora, ele pretendeu resumir e compreender a história humana como um todo e, em particular, a reveladora história do capitalismo. Pois, com ela, são criadas supostamente as condições objetivas e subjetivas para a emancipação do gênero humano. Nessa perspectiva, ele compreendeu o proletariado não só como o advento da classe revolucionária por excelência, mas também como o surgimento finalmente alcançado do sujeito e do objeto idênticos do processo histórico. A alienação que dominara até agora as consciências de todas as classes dominantes e dominadas chegaria, então, ao fim. O proletário, como sujeito histórico, não apenas derrubaria a ordem capitalista, mas, ganhando inexoravelmente uma clara consciência de classe, realizar-se-ia como tal, abolindo as classes.

Postone desconfia que Lukács, pensando desse modo, não abandona de fato o enfoque hegeliano que substitui os homens reais como sujeitos históricos por num macrossujeito espiritual que se manifesta nas atividades humanas. Na verdade, julga que ele embutiu o conceito de espírito herdado de Hegel num conceito superlativo de trabalho, o qual passou a sintetizar abstratamente a ação prática transformadora de mundo e a consciência deste mundo. A noção de trabalho, de modo constante de apropriação da natureza pelo homem, é inflada ontologicamente, passando a responder pela essência humana. Pois, na verdade, Lukács encara o proletariado não simplesmente como a classe social daqueles que trabalham para a prosperidade da relação de capital na época moderna, mas como, propriamente, a autorrealização de tal essência no tempo histórico. Em consequência dessa percepção, Postone discorda de que a categoria de

totalidade, numa perspectiva efetivamente materialista, possa ser usada para apreender a história humana como um todo.

Ele passa, na verdade, a compreender essa categoria-chave como historicamente específica. Em vez de partir dela para explicar, enfim, também o capitalismo, é o próprio modo de produção capitalista, com o seu modo próprio de ser e de reproduzir, que fornece o real sentido da categoria de totalidade. Marx, segundo Postone, não toma o proletariado como sujeito e objeto idênticos, mas, inversamente, em *O capital* “caracteriza explicitamente o capital como a substância em processo que é sujeito”. E, ao fazê-lo, “sugere que um sujeito histórico no sentido hegeliano existe realmente no capitalismo” (POSTONE, 2014, p. 96). O capital, nessa perspectiva, é tomado como um metassujeito que é produto das relações sociais capitalistas, mas que, assim constituído, opera no interior do modo de produção subsumindo integralmente em si mesmo tanto os capitalistas quanto os trabalhadores. Estes passam a ser encarados, estritamente, como suportes das relações sociais, como meros objetos do capital – da relação de capital reificada.

Ora, desse modo, Postone assume que o capital, sem ser verdadeiramente um espírito, apresenta-se, ele próprio, como se fosse algo com natureza espiritual. Na verdade, ele toma o valor e o valor que se valoriza como formas objetivas de pensamento próprias do modo de produção capitalista, supondo que Marx propôs a si mesmo a tarefa de submeter estas formas a uma crítica imanente. É, pois, enquanto expressão de linguagem emergente no processo social que o capital se afigura como substância que se move a si mesma. Assim, em última análise, a substância hegeliana, aquela que está no texto filosófico, passa a aparecer sob nova perspectiva: eis que ela não seria mais do que uma transfiguração do sujeito capital que existe efetivamente na sociedade moderna. O espírito que se desenvolve no mundo histórico, nesse sentido, surge como uma mera mistificação do pensamento especulativo, criada para que assim surgisse mais uma filosofia no âmbito da Filosofia.

Ao chegar a essa compreensão, ao meditar sobre a plausibilidade dessa transfiguração, fica bem difícil não ser assaltado por uma dúvida crucial. Estará essa associação do capital à substância-sujeito da filosofia da história de Hegel totalmente correta? Ou ela, enquanto homologia conceitual, conteria uma limitação intrínseca, revelando-se, assim, ao final, também como falsa? Não seria apenas porque Postone apreende o capitalismo como se ele fosse guiado por um “espírito”, com base ainda na categoria de totalidade, tomada acriticamente de Hegel, que chega a pensar a luta de classes como interna ao capital e, assim, como incapaz de superar o capitalismo? Ou, inversamente, o que estaria correto é a dissertação que afirma a existência de um duplo Marx? Pois, para o Marx maduro – e, nesse

caso, Postone estaria correto –, o capital consistiria mesmo de um sujeito hegeliano?

### ***Valor e capital***

Postone julga que o seu modo de apreender o valor e o capital pode ser justificado textualmente. Recorda, primeiro, que Marx, em *A sagrada família*, havia criticado a substância-sujeito, pensada como um espírito absoluto, da filosofia de Hegel, por se tratar de uma mera “hipóstase teórica”. Porém, na verdade, é preciso ver que a crítica ali desenvolvida vai bem mais longe porque aponta para uma inversão: supor o Espírito como o verdadeiro sujeito da história faz que os sujeitos reais apareçam como meros suportes, isto é, “faz com que, dentro da história empírica, exotérica, se antecipe uma história especulativa, esotérica”. Dito de outro modo, em vez de pôr os homens como os verdadeiros sujeitos da história, mostra que a “humanidade apenas é uma massa que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte” (MARX; ENGELS, 2003, p. 102).

Em *O capital*, porém, Marx passou a pensar de modo diverso. Ele teria se apropriado inteiramente (e este último advérbio deve ser tomado aqui como muito significativo) dessa construção especulativa, mostrando que ela não seria mais totalmente imaginária, já que, ao contrário, teria uma base bem real no interior do processo de reprodução do modo de produção capitalista. Eis que aí, como bem se sabe, ele identifica o trabalho humano abstrato a uma substância, dizendo explicitamente que o trabalho é a substância do valor.

No capítulo primeiro da obra, “A mercadoria”, por exemplo, ele chama o trabalho abstrato de “substância constituidora do valor”, escrevendo também que, “como cristalizações dessa substância social comum a todas elas [isto é, as mercadorias], são elas valores – valores mercantis” (MARX, 1983, p. 47). Mais do que isso, nessa obra ele, segundo Postone, trata o capital com uma substância-sujeito hegeliana, pois, no capítulo que discute a transformação do dinheiro em capital, “Marx descreve o seu conceito de capital em termos que se relacionam claramente com o conceito hegeliano de *Geist*” (POSTONE, 2014, p. 96). E a afirmação de Postone não deixa, de início pelo menos, de parecer plausível quando se toma clara consciência do modo pelo qual Marx apresenta o capital como valor que se valoriza. Para descrever a dialética objetiva do capital em processo de autodesenvolvimento, eis bem o que ele escreve: o valor, agora, passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático (...). De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua grandeza,

enquanto mais-valor se repele de si mesmo enquanto valor original, se autovaloriza. Pois, o movimento, pelo qual ele adiciona o mais-valor, é o seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. (...) [Como valor], ele se apresenta subitamente como uma substância em processo e semovente e para qual mercadoria e dinheiro não são mais do que meras formas (MARX, 1983, p. 130).

Segundo Postone, assim, “Marx sugere que um sujeito histórico no sentido hegeliano existe realmente no capitalismo, sem que se possa identificá-lo com nenhum grupamento social, como o proletariado ou a humanidade” (POSTONE, 2014, p. 96). Em consequência – e esta deve ser inferida aqui sem que ele a tenha dito explicitamente –, tem-se de chegar a uma conclusão extremamente forte que parece negar a tese de Marx segundo a qual os homens reais são os sujeitos da própria história. Eis que eles a fazem, mas apenas como “quase marionetes” do capital. Pois, se o capital é um sujeito hegeliano pleno, então, o proletariado apenas se torna uma massa que, consciente ou inconscientemente, serve de suporte ao sujeito hegeliano efetivamente existente no capitalismo, ou seja, o capital. O ser emancipado possível que mora no proletariado e que, eventualmente, emerge na história é confundido com o proletariado em sua prática cotidiana e utilitária; o trabalhador enquanto suporte é identificado à pessoa do trabalhador que luta contra o capital de um modo que pode se transformar em revolucionário.

A tese de Postone pode, agora, diante dessa explicitação, começar a parecer implausível. De qualquer modo, é precisamente esta enormidade que orienta no fundo toda a reinterpretação do autor clássico desenvolvida por ele em *Tempo, trabalho e dominação social*.

Antes de tratar a questão com mais profundidade, deve-se ver de modo preliminar que Marx chama o capital de “sujeito automático” e não de “bom infinito”. E que somente sendo “bom infinito” é que lhe conviria totalmente a categoria de totalidade tal como fora proposta por Hegel. Em sentido próprio, o sujeito capital, sendo automático, não pode conter em si mesmo, como momentos próprios e perfeitamente integrados, nem os possuidores da força de trabalho nem a natureza; ao contrário, como uma totalidade falsa, ele apenas os subordina sistemicamente para poder explorá-los. Dito de outro modo, sem integrá-los verdadeiramente, o capital subsume a si mesmo os homens que aliena e as coisas que lhe interessam, com o fim de dar continuidade ao seu próprio processo de autorreprodução – mas não o faz como um dominador totalitário que fecha toda e qualquer possibilidade de emancipação. Na verdade, em *O capital*, se a classe trabalhadora está subordinada ao capital, se está aí posta apenas como

classe trabalhadora, aí, também, ela está pressuposta como classe que pode transcender a si mesma e que é capaz, portanto, da luta revolucionária.

A totalidade em Marx, portanto, é formal e não pode ser confundida com a totalidade em Hegel. Ora, esta interpretação encontra apoio num texto de Jorge Grespan, segundo o qual “o capital se apresenta (...) como uma totalidade estabelecida formalmente, sendo pela formalidade desta subordinação que ele domina as condições de sua própria valorização e se apresenta como o ‘sujeito’ desse processo” (GRESPLAN, 2009, p. 35).

Nesse momento, é preciso lembrar que Marx tratou o trabalho humano abstrato de um modo paradoxal. Por um lado, diz que ele é “uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado”, isto é, algo que surge do “dispêndio da força de trabalho humana, sem consideração pela forma como foi despendida”; mas, por outro, diz também que se trata de algo que tem uma “objetividade fantasmagórica” e, portanto, que não tem verdadeiramente a objetividade da substância tal como esta foi pensada de Aristóteles a Hegel. Segundo Postone, porém, essa associação do trabalho abstrato ao antigo conceito de substância encontra-se no próprio texto de Marx, já que ele teria empregado esse termo no sentido filosófico tradicional. No primeiro capítulo de *O capital*, ele teria argumentado, por meio de uma dedução “descontextualizada e essencializante”, que as “várias mercadorias têm de ter um elemento não material em comum”. E que, portanto, este elemento, o valor, é “expressão de uma substância comum a todas as mercadorias” (POSTONE, 2014, p. 167). Ele sugere, nessa perspectiva, que Marx concebeu essa substância como causa de si mesma (*causa sui*), de um modo apropriadamente metafísico, já que se tratava de apreender e criticar a metafísica inerente e constitutiva do próprio modo de produção capitalista.

Segundo Dardot, a tradição filosófica iniciada na Grécia antiga, em especial com Aristóteles, conservou o termo “substância” atribuindo-lhe dois significados básicos, muito próximos um do outro: o que subsiste sob os atributos ou acidentes e aquilo que lhes serve de substrato. É apenas na época moderna que ganha, com Descartes, o sentido de “causa sui” e, com Hegel, de sujeito que se desenvolve dialeticamente. De todo modo, segundo esse autor, e ele parece ter razão, nenhum desses dois significados básicos convém ao uso que Marx faz desse termo, pois “nem o trabalho social nem o valor são essência [no sentido aristotélico] da mercadoria” (DARDOT, 2014, p. 138), pois não podem ser pensados como “suporte” ou “substrato” das qualidades sensíveis que caracterizam a mercadoria enquanto um objeto duplo. Ao contrário, é o valor de uso da mercadoria que dá suporte à forma de valor e, assim, ao valor de troca; é o sensível que dá suporte ao suprassensível. Ademais, se Postone estivesse certo, seria preciso supor que

“o trabalho constitui as relações sociais ao invés de estar fundado por elas” (DARDOT, 2014, p. 139).

A conclusão desse questionamento apresentado por Dardot mostra-se devastadora para a reinterpretação que Postone faz da crítica marxiana:

Desse ponto de vista, não é anódino que Postone compreenda a fórmula do Capítulo IV do Livro I de *O capital* sobre a aparência assumida pelo valor como “uma substância em processo, que se move a si mesma” como uma caracterização explícita do capital “como substância que se move e que é sujeito”. Com toda a evidência, é denunciada aqui a lógica própria do recurso à categoria metafísica de *causa sui*: quando Marx procura demonstrar que o capital, quando apreendido na esfera da circulação, tem a aparência de uma relação imediata consigo mesmo, Postone vê aí uma compreensão da realidade atual do próprio capital. Se este é o caso, se o capital assume mesmo todas características da *causa sui* metafísica, observa-se logo uma consequência: passa-se a ver mal como a luta de classes pode se contrapor à lógica do capital e, muito menos ainda, como ela poderia revertê-la. Ademais da função particular do modo de deduzir o valor no Capítulo 1, compreende-se agora que a concepção de valor como suporte de qualidades sensíveis, que a concepção do trabalho abstrato como autofundação, que a concepção de totalidade social capitalista como *causa sui*, todas elas estão, em Postone, intimamente ligadas: são os dois sentidos do conceito de substância herdado da tradição da metafísica (independência do que subsiste e fundamento-suporte do que não subsiste por si) que essa leitura projeta indevidamente sobre o texto de Marx. (DARDOT, 2014, p. 140)

Logo, o valor não é uma essência metafísica e, portanto, não é também uma substância no sentido tradicional. Mas, então, o que ele é? Desde logo, é preciso perceber que, na esteira da teoria de Marx, também não se pode concluir que vem a ser “coisa material”, não metafísica.

O valor é simplesmente uma medida que, como toda medida, provém de uma operação de redução, a qual, como esclareceu suficientemente Ruy Fausto, não deve ser confundida imediatamente com uma generalização (FAUSTO, 1983, pp. 90-102). Ora, para Marx, a redução operada pelo próprio processo social em que se produzem as mercadorias engendra e cristaliza o valor, em suas determinações qualitativa (de trabalho abstrato) e quantitativa (de tempo de trabalho socialmente necessário), a partir dos trabalhos concretos que duram sempre, em sua enorme variabilidade, tempos concretos diversos. É assim, portanto, que simplesmente se explica a referência de Marx ao gasto fisiológico de energia humana – àquilo que há de comum nos diversos trabalhos concretos – como fonte do valor. Esse gasto que se dá no tempo é apenas o suporte natural e transistórico da operação de redução que põe social e historicamente o valor.

Essa operação, diuturnamente ocorrente na realidade efetiva do modo de produção, comensura as mercadorias, de um modo que é mesmo social e histórico, anônimo e inconsciente, envolvendo as esferas da produção e da circulação. Se o gasto fisiológico de energia humana é o que dá suporte a essa medição, a base efetiva do processo de redução é o próprio processo de reprodução das relações sociais que constituem e fazem subsistir esse modo de produção ao longo de um determinado período histórico (PRADO, 2013). Marx emprega o termo substância em sentido crítico para ressaltar a existência efetiva, o caráter objetivo, mas suprassensível, do valor. Como diz Fausto, ao fim e ao cabo, ele é uma “coisa social”. E, nesse sentido, o valor, assim como o capital, tem mesmo algo de metafísico. É bom pensá-lo, por isso, como uma ilusão real que apreende de fato, mas apenas até certo ponto, os seres humanos ao seu movimento insaciável.

Muitos autores pensam que trabalho abstrato em Marx é uma noção que designa o “dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico”. Ora, nessa linha de interpretação, concebe-se simplesmente o trabalho abstrato como o gênero dos trabalhos concretos. Postone não cai nesse erro primário. Porém, ele concebe o trabalho abstrato, para além do gasto fisiológico de energia humana, como posição social e objetiva do gênero simplesmente: “A categoria de trabalho abstrato exprime esse processo social real de abstração; ele não se baseia simplesmente em um processo conceitual de abstração. Como prática que constitui uma mediação social, o trabalho é trabalho em geral” (POSTONE, 2014, p. 178). Nessa perspectiva, ele entende a apreensão do trabalho abstrato como trabalho fisiológico como uma decorrência do fetiche da mercadoria: aquilo que é histórico aparece, assim, como transistórico. Ao se identificar o trabalho fisiológico com trabalho abstrato, o suporte da forma é tomado com a própria forma.

O verdadeiro erro de Postone, herdado de Lukács, é não ter se desembaraçado da categoria hegeliana de totalidade. Quando Marx faz a crítica da apresentação da história feita por Hegel como mistificação, ele também, necessariamente, considera a sua ideia de totalidade uma mistificação. Mas Postone parte dela para compreender o capitalismo como uma estrutura total de mediação pelo trabalho, como uma totalidade social: essa

forma social é uma totalidade porque (...) é constituída por uma “substância” geral e homogênea que é o seu próprio fundamento. Uma vez que a totalidade é autofundamentada, automediada e objetivada, ela existe quase independentemente. (...) O capitalismo, tal como analisado por Marx, é uma forma de vida social com atributos metafísicos – os atributos do sujeito absoluto” (POSTONE, 2014, p. 183).

Se assim fosse, então, não seria mais preciso se preocupar com a questão clássica sobre “o que fazer?” Mas, por outro lado, isto seria absurdo!

Ainda não foi explicado, contudo, porque a posição de Postone – e de Robert Kurz – se afigura como plausível para muitos. É que ela parece estar mesmo implicitamente contida na obra madura de Marx. Ora, aqui vai se argumentar que o próprio modo de exposição de *O capital* enseja essa ilusão. Pois, como também esclareceu Fausto, as classes sociais são apresentadas “em inércia” n’*O capital* (FAUSTO, 1987, pp. 201-4). Ora, ora, essa afirmação, que revoltou muitos militantes da “causa operária”, não deveria causar tanto espanto. Ela não advém de uma faustiana traição ao caráter revolucionário da obra de Marx. Pois as classes estão em inércia em *O capital* por uma necessidade metodológica; trata-se simplesmente de colocar entre parênteses o lado ativo da luta de classes para poder expor o capital como um sujeito automático, tal como está indicado no começo da obra, isto é, precisamente, no capítulo que trata da transformação do dinheiro em capital. Aquilo que é apenas uma pressuposição metodológica é tratado por aqueles autores como uma posição fundamental que precisa ser retirada como uma preciosidade esotérica do esterco exotérico que suja a verdadeira obra de Marx. Esta joia é falsa; é do esterco que nascem as transformações. O que eles perdem, assim, é a eficácia histórica possível dessa obra que, apesar dos infortúnios dos marxismos, continua assombrando a vida social contemporânea.

### **Referências bibliográficas**

DARDOT, Pierre. “La valeur n’est pas une substance”. In: MARTIN, Eric; OUELLET, Maxime (Ed.). *La tyrannie de la valeur*. Montreal: Ed. Éconsociété, 2014, pp. 118-44.

DUAYER, Mario; MEDEIROS, João L. “Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria de exploração na análise marxiana da sociedade do capital”. In: NEVES, Renake B. D. (Org.) *Trabalho, estranhamento e emancipação*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política t. I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política t. II*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GRESPLAN, Jorge. “Uma teoria para as crises”. In: SAMPAIO, Plínio de A. (Org.). *Capitalismo em crise*. São Paulo: Sunderman, 2009, pp. 29-44.

HOMS, Clément. Algumas divergências entre Moishe Postone e a “Wertkritik”. *O olho da história*, n. 21, dez. 2014.

KURZ, Robert. *O pós-marxismo e o fetiche do trabalho*. 2003. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt>>, acessado em 29 ago. 2016.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Estudos de dialética marxista. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

MARX, Karl. *O capital* – crítica da economia política v. I t. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MEDEIROS, João L. Postone contra ou com Lukács? Por uma reinterpretação de Marx. *Margem Esquerda*, n. 16, jul. 2011.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social* – Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO, Eleutério F. S. A emergência social dos preços. *Economia* (Anpec), v. 14, n. 1b, maio-ago. 2013.

\_\_\_\_\_. Valor e capital em Moishe Postone. *O olho da história*, n. 22, abr. 2016.

## **Notas críticas ao artigo Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d'O capital, por Bidet**

Paulo Henrique Furtado de Araujo<sup>1</sup>

### **Resumo:**

O artigo realiza a crítica da crítica de Jacques Bidet ao livro *Tempo, trabalho e dominação social* de Moishe Postone. Demonstra a inadequação da compreensão que Bidet tem da teoria do valor-trabalho de Marx exposta em *O capital*, bem como dos limites de um marxismo radicado na crítica epistemológica/gnosiológica que se demonstra incapaz de compreender a forma específica de sociabilidade autoconstituída pela lógica do capital; em outras palavras, a incapacidade de compreender a centralidade do trabalho no capitalismo e somente nele. De tal maneira que conclui pela inadequação da maior parte das críticas que Bidet dirige a Postone.

**Palavras-chave:** Bidet; Postone; Marx; teoria do valor-trabalho; capital; dominação abstrata.

### **Critical notes on article “Misery in Marxist philosophy: Postone reader *Capital*”, for Bidet**

### **Abstract:**

The article presents the critique of Jacques Bidet critic to the book *Time, labor and social domination* of Moishe Postone. It demonstrates the inadequacy of Bidet's understanding of the Marx's theory of labor-value exposed in *Capital*, and of the limits of Marxism rooted in the epistemological/gnosiological critique, that is unable to understand the specific form of self-constituted sociability put by the logic of capital; in other words, Bidet fails to understand the centrality of labour in capitalism and only in it. So we conclude that there is an innadequacy in most of Bidet's criticism on Postone.

**Keywords:** Bidet; Postone; Marx; theory of labour-value; capital; abstract domination.

### **Introdução**

O livro *Tempo, trabalho e dominação social*, de Moishe Postone (2014), traz uma interpretação da teoria crítica de Marx que tem por destaque a forma específica de sociabilidade autoconstituída pela lógica do capital. Jacques Bidet (2015), em seu artigo “Miséria na filosofia marxista:

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Economia da UFF e membro do Niep-Marx-UFF.

Moishe Postone leitor d'*O capital*”, faz uma análise crítica das ideias de Postone, contrapondo-lhes suas próprias leituras do livro de Marx, e da sua teoria do valor em particular. No presente artigo procuramos demonstrar as inadequações da leitura que Bidet faz de *O capital* e de sua compreensão do valor-trabalho – e, por extensão, a inadequação da maior parte da crítica dirigida a Postone.

### **1. Uma síntese das ideias de Bidet e de sua crítica a Postone**

Bidet (2015, pp. 12-3) funda sua leitura de *O capital* no entendimento de que Marx, nos primeiros capítulos do Livro I da referida obra, inicia por tratar de uma economia mercantil simples e não capitalista. Tal convicção tem por base a crença de que Marx, no processo de intelectualização do real, opera com três níveis de abstração: o da produção em geral ou do trabalho em geral (N1), o da produção mercantil ou da lógica mercantil de produção (N2) e o da produção mercantil capitalista (N3). A partir dessa chave heurística Bidet passa a diferenciar a teoria do valor marxiana das supostas imputações de Postone.

De início, Bidet aponta que Postone erra ao usar os *Grundrisse* como a verdade de *O capital*, ou, ainda, por tentar "retraduzir o edifício teórico d'*O capital* nos termos filosóficos dos *Grundrisse*" (2015, p. 12). E, sendo Postone um herdeiro da Escola de Frankfurt, ele inventa um adversário – o marxismo tradicional – contra o qual orienta sua releitura de *O capital* a partir dos *Grundrisse*. Para Bidet, Postone erra ao tomar as obras de Marx ("as da maturidade e as obras filosóficas da juventude") como um todo acabado de antemão (2015, p. 17). O correto seria ler Marx a partir da versão final de *O capital*. Sendo assim, Bidet inicia sua propositura explicando o que é a teoria do valor de Marx e em que medida Postone não compreende e subverte tal teoria.

Bidet assinala que o capítulo inicial de *O capital* é dedicado ao estudo da mercadoria, "aos vínculos que se estabelece aí entre valor, trabalho e tempo" (2015, p. 18). E já conclui que nesse capítulo Marx se dedica ao estudo da "'produção mercantil' como lógica social de produção". De modo que foi entre os *Grundrisse* e *O capital* que Marx compreendeu as distintas "historicidades do mercado (N2) e do capitalismo (N3)" (BIDET, 2015, p. 18), sendo esta a condição para que se entendam as relações entre mercado e capitalismo – e, para Bidet, exatamente o que falta à compreensão de Postone. Este, ainda segundo Bidet, colapsaria N3 com N2, ao avaliar que "as categorias da mercadoria são as mesmas do capital" (BIDET, 2015, p. 18). E, equívoco ainda maior, Postone falaria da mercadoria sem falar do mercado, ou melhor, trataria do mercado apenas para dizer que o essencial não está nele e que aqueles que lhe dão atenção estão tratando de problemas

da distribuição. Nesse instante Bidet recorre à sua interpretação de Marx para afirmar que, no Capítulo 1 de *O capital*, o filósofo alemão faz exatamente o que Postone critica. Ou seja, Marx tem um conceito transistórico de trabalho, ou, dito de outro modo, defende o trabalho como central em toda e qualquer formação social humana. De tal maneira que as relações entre o "trabalho concreto" e o "trabalho abstrato" dependem do "trabalho em geral" e sua articulação se dá na forma específica da lógica mercantil de produção (BIDET, 2015, p. 18).

O primeiro nível do seu esquema de interpretação das abstrações de Marx (N1) permite um melhor entendimento do argumento de Bidet sobre essa articulação, ao mesmo tempo em que possibilita um vislumbre de seus limites. Para Bidet, em *O capital* Marx, ao contrário do que havia feito nos *Grundrisse*, não começa com a categoria "trabalho em geral". Esta só aparece de forma lateral e quando necessário. No Capítulo 5 ("O processo de trabalho e o processo de valorização")<sup>2</sup> do Livro I, Bidet argumenta que o Item 1 (O processo de trabalho)<sup>3</sup> apresenta o trabalho em geral, a relação do homem com a natureza. Ou seja, o que corresponderia ao seu N1. Já o item 2 (O processo de valorização)<sup>4</sup> é o correspondente ao seu N3, o processo de trabalho propriamente capitalista, o qual implica a produção de valor de uso, mas cuja finalidade é a de que "a mais-valia se desprenda desse processo de trabalho" (BIDET, 2015, p. 13). Todavia, prossegue Bidet, a apresentação do N1 permanece incompleta pois falta "o outro aspecto, o do 'trabalho abstrato', ou seja, o dispêndio de força de trabalho sempre suposto, seja qual for o trabalho 'concreto' considerado, sua tecnologia e seu objetivo definido" (2015, p. 13).

Segundo Bidet, o parágrafo dedicado a Robinson Crusóé no Item 4 (O fetiche da mercadoria e seu segredo) do Livro I de *O capital* é a exposição mais completa dessa incompletude. Robinson é o trabalhador em geral. Antes de qualquer divisão do trabalho dentro de um grupo ele é a expressão

---

<sup>2</sup>A edição francesa de *O capital* apresenta uma sequência de capítulos diferente. De modo que o Capítulo 5 da edição alemã corresponde ao Capítulo 7 da edição francesa. Bidet (no nosso entendimento, de forma equivocada) defende um maior valor teórico para a edição francesa em comparação com as outras devido ao "Posfácio" escrito por Marx em abril de 1875. Bidet utiliza o título do Capítulo 7 (o correspondente ao quinto da edição alemã) para validar sua leitura sobre trabalho universal. Contudo, é adequado lembrar que, no referido "Posfácio", Marx relata que, após o trabalho de revisão dos fascículos constitutivos da edição de *O Capital* em francês, ele aplicou a mesma revisão ao "texto original (a segunda edição alemã)" (MARX, 2013, p. 95). E, de fato, arremata dizendo que a edição francesa "possui um valor científico independente da original" (MARX, 2013, p. 95). De todo modo, uma questão permanece: qual a razão para Marx manter o título do referido capítulo em alemão ("O processo de trabalho e o processo de valorização"), mesmo após ter aceitado sua alteração na edição francesa ("A produção de valores de uso e produção de mais-valia")?

<sup>3</sup> Na edição francesa, intitulado Produção de valores de uso.

<sup>4</sup> Na edição francesa, intitulado Produção de mais-valia.

da produção em geral. Robinson divide seu tempo entre diversas ocupações, diversos tipos de trabalho concreto. Não obstante, para Bidet,

esses “diversos modos de trabalho humano” têm sempre por contrapartida o que Marx designa como o trabalho humano abstrato – no sentido de que trabalho é sempre “trabalho”, um dispêndio ponderado de força de trabalho, sejam quais forem a forma e o objeto concretos (BIDET, 2015, p. 13).

Ou seja, para Bidet, valor é explicado fisiologicamente, como mero desgaste do corpo físico do homem que trabalha. Daí afirmar que nesse exemplo “o trabalho em geral se apresenta segundo os dois ‘lados’: trabalho ‘concreto’ em relação ao valor de usos que ele produz, trabalho ‘abstrato’ do dispêndio físico que ele requer num tempo definido” (BIDET, 2015, pp. 13-4). A comprovação de tal interpretação é feita por Bidet por meio de Marx, que na última frase desse parágrafo diz: “nelas [as relações entre Robinson e as coisas que formam sua riqueza por ele mesmo criada] já estão contidas todas as determinações essenciais do valor” (MARX, 2013, p. 152). Ou seja, para Bidet, já estão contidos o trabalho concreto, o trabalho abstrato, os valores de uso “e as relações entre estes no que diz respeito ao trabalho implicado em sua produção” (BIDET, 2015, p. 14).

O nível N2 (produção mercantil), segundo Bidet, é o nível da produção do valor, o qual, para ser produzido, exige mercado. O que nos traz uma questão: no nível anterior (N1), havia trabalho abstrato, mas não valor. Trabalho abstrato apenas se torna valor com a mediação social particular do mercado. E isso Marx, segundo Bidet, esclarece nos *Grundrisse*, conforme ele sintetiza a seguir:

se o produtor estivesse, como Robinson, sozinho no mundo, poderíamos contentar-nos em dizer que seu trabalho é de algum modo a moeda com a qual ele compra seu produto. Mas é uma “moeda particular que não compra (...) senão esse produto determinado”. Assim que os homens produzem em conjunto, uns para os outros, ‘é preciso naturalmente que haja mediação, ou seja, um dispositivo racional de coordenação social. E ele distingue duas mediações. A primeira é o mercado, pelo qual o trabalho particular se acha “colocado como universal” através da “troca”. (...) A outra seria, não “*post festum*”, através de um equilíbrio de mercado, mas “de antemão”, sobre a base da propriedade coletiva. Ela seria a base do socialismo (BIDET, 2015, p. 14).

De todo modo que, prossegue Bidet, para Marx tratar de socialismo, ele deveria primeiro constituir o conceito de modo de produção capitalista. E, para tanto, o teórico alemão não poderia iniciar sua exposição do capitalismo em *O capital*, já que este, decreta Bidet, “é uma elaboração particular de um modo de coordenação mais geral, que não se encontra apenas nas sociedades modernas: a produção mercantil como tal, como lógica de produção de mercadorias N2” (BIDET, 2015, p. 14). Este é o objeto

da Seção 1 do Livro I de *O capital*: a produção mercantil simples ou N2. Na segunda parte do presente artigo voltaremos a essas questões, contudo, fica registrado que Bidet põe em destaque um aspecto institucional/político da sociabilidade do capital. O causal surge como o modo de coordenação social, e não a forma específica e particular como os homens produzem e reproduzem sua vida social.

O problema, segundo Bidet, é como passar do nível N2 para o N3 (produção capitalista). No N3 temos a lógica de produção mercantil capitalista produtora de mais-valor, portanto, com o “trabalho mercadoria” (2015, p. 14). A forma de proceder de Marx, ainda com Bidet, é simples. O N3 só pode produzir mais-valor produzindo mercadorias (N2), as quais têm de ser úteis (N1). Conclusão: “A produção capitalista (N3) é, portanto, uma produção mercantil específica; o conceito de produção mercantil (N2) aplica-se também a formações sociais anteriores” (BIDET, 2015, p. 15).

Para Postone, segundo Bidet, "o valor é uma relação entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato que é própria do capitalismo. O valor é sempre valor-que-se-valoriza-no-capitalismo" (2015, p. 18). Bidet argumenta que, ainda que, na Seção 3 do Livro I, Marx apresente uma definição do capitalismo (N3) semelhante à de Postone, ele o faz de uma forma incompreensível para este último. Pois Marx diferencia o valor no capitalismo (Seção 3 do Livro I) de uma "suposta ordem mercantil (N2)" apresentada na Seção 1 do mesmo livro. Para Bidet, ainda que *O capital* tenha por objeto a sociedade capitalista, e isso Postone compreenderia, o marxista canadense não entende que a exposição de *O capital* se refere, no seu início, "às formas anteriores de produção mercantil" (BIDET, 2015, p. 18). Portanto, quando Marx fala de trabalho na Seção 1, esse "trabalho aqui definido não é 'o trabalho no capitalismo', mas simplesmente 'sob o mercado'" (2015, p. 18). Bidet autoriza essa abordagem com uma citação de Marx: "a categoria de salário ainda não existe no ponto em que estamos da nossa exposição (p. 59, n. 2)" (BIDET, 2015, p. 18). Arremata dizendo que a análise que Marx faz do trabalho, da mercadoria e do dinheiro, nessa Seção 1, trata da lógica mercantil que atua no capitalismo. Ou, ainda, Marx "se interessa pelo capitalismo enquanto este comporta uma lógica mercantil de produção" (BIDET, 2015, p. 18). Bidet acredita que o conceito de produção mercantil (N2) é facilmente compreendido pelos economistas, contudo, os filósofos (Postone) têm dificuldades de identificá-lo. A razão de tal problema, para ele, reside no fato de a relação entre mercado e capital não depender unicamente da economia, mas envolver também o momento jurídico-político, o que torna as coisas mais complexas. No caso de Postone, a situação se agrava, pois, ao buscar nos *Grundrisse* a chave d'*O capital*, ele perde de vez a possibilidade de capturar a especificidade do N2 desenvolvida somente neste último livro.

Bidet, ainda fundamentando sua interpretação, destaca que todos os exemplos de técnicas de produção e de mercadorias que Marx apresenta na Seção 1 são ancestrais, pré-capitalistas (tecelões, camponeses, pedreiros etc.). Poderia falar de locomotivas (mercadoria típica da produção industrial, na época de Marx), contudo, como está interessado em mostrar o que há em comum entre todas as mercadorias, que seria a maneira pela qual ele define o N2, Marx fala de mercadorias que provêm da produção industrial ou agrícola ou artesanal. Para Bidet, Marx, buscando entender o capitalismo, procura capturar a lógica da produção, assim, ele tem como ponto de partida um momento lógico, teórico, não histórico. Tal lógica constituiria o núcleo racional permanente que o capitalismo transforma em exploração, e que, "historicamente, se constitui inteiramente antes dele" (BIDET, 2015, p. 19). Ou seja, a produção mercantil e sua lógica estruturante de formas específicas de sociabilidade preexistem ao capitalismo, e este apenas acrescenta àquela a exploração. Por isso, bastaria Marx tratar da produção artesanal "para exemplificar e analisar conceitualmente o valor em todo o seu refinamento" (BIDET, 2015, p. 19). Dessa maneira, o filósofo alemão nada precisará acrescentar sobre o valor posteriormente.

Para Bidet, a própria história global<sup>5</sup> ratifica e ensina que a produção mercantil não capitalista, enquanto lógica específica de produção,

desempenhou um papel histórico imenso durante milênios, especialmente nas grandes regiões de civilização que em parte precederam a Europa no caminho da modernidade: na China, Índia, Pérsia, no mundo islâmico, e noutros lugares ainda. Não se tratava de "sociedades mercantis", mas a produção mercantil era aí desenvolvida, e a um ponto de que não se podia suspeitar no tempo de Marx (BIDET, 2015, p. 19).

Em comparação com essas sociedades, a especificidade da sociedade capitalista é ser integralmente mercantil, ou seja, a força de trabalho também é uma mercadoria. Todavia, segundo Bidet, Marx entendia que "o valor se define por uma lógica que pode ser realizada em graus diversos" e sem que a sociedade em questão seja capitalista ou integralmente mercantil (2015, p. 19). E essa seria uma das falhas de Postone, que, além de não compreender esse aspecto, só trata das sociedades pré-capitalistas enquanto sociedades tradicionais nas quais o trabalho seria estruturado pelas relações sociais, enquanto no capitalismo, para Postone, seria estruturada pelo trabalho. O que, para Bidet, é um erro, dado que o trabalho produz valor em qualquer formação social. E aqui percebemos a correspondência advogada por Bidet entre a lógica conceitual, teórica, e uma lógica histórica.

---

<sup>5</sup> Curiosamente, Bidet não apresenta qualquer escrito de Marx ou de outros autores que confirmem sua afirmação.

Na lógica N2, os conceitos gerais de trabalho concreto e abstrato e dispêndio de força de trabalho e tempo de trabalho necessário e correlatos se definem e se articulam. Nela os produtores-mercadores estão em concorrência entre si em vários níveis: (1) no ramo de produção, no qual se “determina um ‘valor’ que se fixa pelo tempo de trabalho socialmente necessário”; (2) entre ramos de produção, em que o gasto de força de trabalho independentemente do tipo de trabalho executado é o fator comum em última instância e a base para a consideração em termos de tempo; (3) o jogo da oferta e da procura determinando preços de mercado que são diferentes dos valores. Essas, para Bidet, são “as dimensões do valor como conceito de mercado”, além disso, logicamente, a produção mercantil define uma circulação mercantil (2015, p. 20). O que mostra, segundo Bidet, o limite de Marx nos *Grundrisse*, pois aí partia da circulação mercantil (análise do dinheiro), ao passo que em *O capital* inicia pela produção mercantil e dela deduz a forma dinheiro. E, conclui Bidet, Postone não compreende isso.

Aparentemente para fortalecer a importância do N2 na construção teórica de Marx, Bidet toma uma passagem<sup>6</sup> do Livro III de *O capital* e argumenta que, no socialismo, no qual não há mais relação de classe N3, será preciso encontrar alternativa para o problema da produção mercantil. De modo que o

problema transistórico N1, do “trabalho social”, que o mercado resolve em termos N2A de valores atribuídos a mercadorias ou serviços [*sic!*], deverá ser resolvido de outra maneira, em termos de N2B de socialismo, passando da “mediação livre mercado” à “mediação plano concertado”: um N2 que não desembocaria em N3, relação de classe (BIDET, 2015, p. 20).

Voltaremos adiante a essa questão, contudo, aqui parece haver uma síntese do modelo epistemológico que Bidet julga encontrar em Marx. De todo modo, Bidet, mais uma vez ressalta que escapa a Postone essa armação do N1/N2/N3 e, pior, este confunde o processo capitalista (N3) com produção mercantil (N2), tendo por consequência fazer do “capital a realização potencial do valor e da mais-valia a realização do trabalho abstrato” (BIDET, 2015, p. 21). O resultado final de tais erros de Postone é

---

<sup>6</sup>A passagem em questão se encontra ao final do capítulo numerado pela edição como XII (*Complementação à análise do processo de produção*) da Seção VII (*Os rendimentos e suas fontes*) do Livro Terceiro: “Em segundo lugar, depois da abolição do modo de produção capitalista, mais com manutenção da produção social, a determinação do valor continuará predominante no sentido de que a regulamentação do tempo de serviço e a distribuição do trabalho social entre os diferentes grupos sociais de produção e, por fim, a contabilidade quanto a isso se tornarão mais essenciais do que nunca.” (MARX, 1986, p. 293)

projetar as propriedades do valor na dinâmica histórica do capitalismo e reativar sobre essa dinâmica uma metafísica da história<sup>7</sup>.

No esforço de demonstrar a confusão de Postone entre o N2 e o N3, Bidet retoma a Seção 2 (A transformação do dinheiro em capital) do Livro I de *O capital*. Nessa Seção Bidet identifica o ponto de passagem entre o N2 e o N3. Tal passagem tem por início a tradução da produção mercantil (forma mercantil) para a sua face de circulação mercantil (Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria - M-D-M). Nesta circulação a mercadoria produzida é destinada à venda, que permite a compra de outra mercadoria a ser consumida. Tal circulação se diferencia da lógica do capital que se apresenta como Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro' (D-M-D'). Contudo, curiosamente, esta fórmula, segundo Bidet, é somente isso, uma fórmula, e não uma forma social, como é o caso da fórmula anterior M-D-M. A função de D-M-D' no modelo de Marx é mostrar “como ‘passar’ da relação mercantil, em que tudo é equivalência, à relação capitalista, pela qual o dinheiro se acumula como capital” (BIDET, 2015, p. 21). Conclusão óbvia, Marx demonstra o fundamento da passagem numa teoria do valor na qual o assalariado vende sua força de trabalho e produz mais valor do que recebe na forma de salário.

Bidet, no entanto, preocupa-se em destacar que a transformação, acima descrita, do N2 em N3, traz consigo um “problema teórico crucial: o da relação entre o mercado e o capitalismo”, que se associa inevitavelmente à questão de saber se o “socialismo” poderá “abolir não apenas o capital, mas também o mercado” (2015, pp. 21-2). Como de costume, assinala que Postone suprime essas questões ao identificar N2 com N3, pois avalia “que valor só existe se autovalorizando, ou seja, como capital”. Chegando, para Bidet, ao cúmulo de defender a ideia de que capital nada mais é do que valor, e tal apreensão é o que o leva a abandonar uma teoria fundada em relações de classe e a trabalhar com outra, fundada na lógica do valor e do capital. Segundo Bidet, Postone toma os dois níveis da abstração de Marx (N2 e N3) “como dois momentos imanentes um do outro, [constitutivos] de uma mesma totalidade” (2015, p. 22). Mas de modo que sua tentativa de união dialética de ambos é inútil, visto que ele não leva em conta “analiticamente a consistência própria de cada um” (BIDET, 2015, p. 22).

---

<sup>7</sup> Bidet advoga que no socialismo haverá um N2B. Como ele próprio reconhece no artigo em análise, esta não é uma categoria de Marx. Tomado como a primeira fase da sociedade comunista de que fala Marx, um N2B seria uma produção mercantil generalizada, mas sem classes sociais e sem propriedade privada. Ou seja, uma sociabilidade de produtores independentes e especializados, cada qual produzindo suas mercadorias específicas e trocando-as no mercado por equivalente geral – tudo isso sem compra e venda de força de trabalho, pois esta seria a condição necessária para o surgimento do mais-valor. Tal raciocínio está em inteiro acordo lógico com as premissas das quais parte, contudo, em total desacordo com o que é o capital enquanto lógica social estruturante. A simples presença de relações mercantis em larga escala por si cria a possibilidade da manutenção ou reposição da sociabilidade do capital.

O problema de Postone, nesse ponto, segundo Bidet, é que ele decifra as categorias mercadoria, valor e trabalho mercantil (produtor de mercadorias) partindo, respectivamente, da mais-valia, da autovalorização e da força de trabalho mercantilizada (produtora de mais-valia). Ou seja, para Bidet, Postone entende que “o capitalismo é somente um ‘momento’ do mercado: ‘a exploração e a dominação são momentos que fazem parte integrante do trabalho determinado pela mercadoria” (BIDET, 2015, p. 22). Por isso, prossegue Bidet, Postone pode preconizar que a

exploração e a dominação “se fundam finalmente não sobre a apropriação do excedente, por classes não laboriosas, mas sobre a forma que o trabalho reveste sob o capitalismo” (...), ou seja, sob o domínio da mercadoria: sobre o “duplo caráter do trabalho determinado pela forma mercadoria”, em que “a alienação se enraíza” (BIDET, 2015, p. 22).

O arremate de Bidet é de que Postone, ao não entender e não tratar da transformação do mercado em capital, mostra-se de acordo com o argumento liberal de que vivemos numa sociedade de mercado. Cometeria mesmo a heresia de “designar a ordem mercantil – em vez da ordem capitalista – como a forma moderna da dominação” (BIDET, 2015, p. 22).

Entendemos que Postone, ao contrário do que diz Bidet, ocupa-se de decifrar a sociedade capitalista a partir da mercadoria, que é produzida nessa sociedade por um tipo de trabalho (proletário) que ao mesmo tempo é concreto e abstrato e que estrutura a sociabilidade específica dessa formação. De tal forma que esse trabalho abstrato (contraparte necessária do capital, pois capital é valor em expansão e valor é o trabalho abstrato) torna-se automediador, central na instauração da totalidade social do capitalismo e produtor de uma forma específica de dominação abstrata, semimaterial, que se põe por meio e para além das classes sociais, da propriedade privada e do estado moderno.

Bidet ataca a interpretação de Postone de que para Marx é o capital que fornece a chave interpretativa do dinheiro, pois é no capital que se revela toda a natureza do valor (BIDET, 2015, p. 23). Para Bidet, é um erro interpretar retroativamente o conjunto categorial constitutivo da sociabilidade do capital, pois, “na realidade, a exposição de Marx é inteiramente dedicada (...) a mostrar a disjunção entre as duas lógicas M-D-M e D-M-D” (2015, p. 24). E o importante é tomar o processo de produção em seu teor capitalista, com a mercadoria força de trabalho “como ‘mercadoria produtiva’, uma figura que se tem dificuldade em discernir na obra de Postone” (BIDET, 2015, p. 24).

Para Bidet, a confusão de Postone o leva a defender a ideia de que a categoria mercadoria apresentada no Capítulo 1 do Livro I de *O capital* pressupõe o trabalho assalariado. Para refutar a leitura de Postone, Bidet recorre a uma nota de rodapé desse mesmo capítulo em que Marx diz:

O leitor deve notar que não se trata aqui da remuneração ou do valor que o trabalhador recebe por, digamos, uma jornada de trabalho, mas sim do valor das mercadorias nas quais sua jornada se objetiva. A categoria salário ainda não existe em absoluto nesse estágio de nossa exposição. (MARX, 2013, p. 122, n. 15)

A conclusão de Bidet é categórica: “O trabalho que intervém na exposição da teoria da mercadoria não é o trabalho assalariado.” (BIDET, 2015, p. 24)

Além disso, diz Bidet, a identidade equivocada que Postone realiza entre valor e capital se manifesta na sua formulação do valor como forma de riqueza ou uma forma valor da riqueza. Ou seja, a ideia de Postone de que no capitalismo “o valor é a fonte da riqueza” (BIDET, 2015, p. 24). Bidet enfatiza que tal formulação é estranha a Marx, dado que no início de *O capital* escreve sobre a forma dinheiro da mercadoria. De modo que para Marx “há duas formas de valor: a ‘forma mercadoria’ e a ‘forma dinheiro’”. [E] A seu ver, sob o capitalismo, ‘a forma elementar da riqueza’ é a ‘mercadoria’. Não ‘o valor’. Ver a célebre primeira frase do *Capital*” (BIDET, 2015, p. 24). Aqui registramos que no Capítulo 1 do Livro I Marx fala não de duas, mas de quatro formas de valor: simples, singular ou acidental; total ou desdobrada; universal e dinheiro. De todo modo, voltando à argumentação de Bidet, ele vai tentar explicar a origem de tal equívoco de Postone: a confusão, comum entre os filósofos marxistas, entre a abstração do trabalho abstrato e a abstração da mais-valia. Conforme Bidet, para Marx a abstração do trabalho abstrato “é o correlato do trabalho concreto” e a abstração do mais-valor “designa uma ‘riqueza abstrata’ procurada como tal, seja qual for o seu conteúdo em termos de investimento concreto particular” (2015, p. 25). O erro de Postone, assinala Bidet, está em reunir os dois conceitos em sua noção de valor, que é definida pelo trabalho abstrato. Para ele, Postone erra ao apreender uma natureza dual da produção capitalista constituída simultaneamente pela produção de valor de uso e de valor, ou ainda, de valor de uso e mais-valor. Isso é assim em Postone, prossegue Bidet, por que ele entende que a produção de valor ocorre com a valorização. Contudo, argumenta Bidet, no já citado Capítulo 5 do Livro I de *O capital*, Marx mostra de forma clara a necessidade de distinguir entre a criação de valor (N2) e a criação de mais-valor (N3), mas isso para Postone é a mesma coisa.

Para Bidet, Postone tem razão ao buscar as “finalidades abstratas do capitalismo”, pois este deve ser o cerne da crítica. Todavia, o canadense erra o adversário quando situa a mercadoria na essência do capital por conter as determinações essenciais dele. Com tal proceder, Postone desaparece com os capitalistas e com eles faz desaparecer o mais-valor no valor, do qual o mais-valor seria mera expressão. Assim, as relações de classe só se

apresentam como um momento explicativo da dinâmica capitalista, e não como o momento explicativo. Em resumo: “Postone passa ao largo desta abstração da mais-valia, que define propriamente o capitalismo.” (BIDET, 2015, p. 26) Além disso, prossegue Bidet, para Postone, a abstração do mais valor (N3) explica-se pela abstração do trabalho abstrato que, por sua vez, ele supõe próprio à mercadoria (N2), na qual o canadense diz que está definida a natureza específica do trabalho no capitalismo. Não obstante, o fato de a produção de mais-valor passar pela produção de mercadorias não é compreendido por Postone. Assim, ele não consegue entender que as mercadorias devem atender a necessidades, devem encontrar compradores, sendo que os que produziram essas mercadorias são parte substantiva desses compradores. Portanto, trabalhadores não somente trabalham, mas consomem também e, mais importante para Bidet, possuem meios (ainda que limitados) de fazerem-se ouvir sobre o que deve ser produzido (“que se produza tal ou qual espécie concreta de mercadoria em vez de outra, desta ou daquela maneira concreta, e também que se produza de uma outra forma que não a da mercadoria, e segundo uma lógica outra que não a do ‘capital’” [BIDET, 2015, p. 26]). Trata-se da luta de classes que se inscreve no cerne do “capital”, segundo Bidet. E ela assume a “forma de um certo poder da concretude contra a abstração que é seu fim [do capital]: um poder social concreto capaz de se erguer contra a lógica da riqueza abstrata que define (somente) o fim (último) da prática dos capitalistas” (BIDET, 2015, p. 26).

Postone, revela Bidet, erra ao deduzir a dinâmica histórica do capitalismo (N3) da maneira de ser da produção mercantil (N2). Isso ocorre porque Marx, ao analisar a mais-valia relativa, não a explica no mercado (N2), mas no mercado capitalista (N3), e neste a concorrência mercantil opera em torno do mais-valor a realizar, e não do valor. Bidet é enfático ao dizer que Marx “compreende essa concorrência mercantil capitalista como uma articulação entre macrorrelação de classe e microrrelações interindividuais de classe” (BIDET, 2015, p. 26). A exposição que Marx faz do mais-valor relativo se dá no terreno da concorrência intercapitalista que se inscreve na dinâmica da luta de classes, dimensão que Postone não apreende, segundo Bidet. O erro de Postone, mais uma vez, é tomar um predicado que Marx atribui à estrutura capitalista (N3) como sendo da produção mercantil (N2). O autor canadense, prossegue Bidet, pretende dar um potencial dinâmico à teoria do valor-trabalho por meio, na crença de que ele determina a dinâmica intrínseca ao capitalismo. Para Bidet, em Postone, “o valor ‘antes mesmo da categoria de sobrevalor e da relação trabalho assalariado/capital’ promove uma ‘sociedade direcionalmente dinâmica (...). Esta dinâmica, que depende da ‘dimensão temporal do valor’, ‘implica’ a do capital” (BIDET, 2015, p. 27).

Essa argumentação, confusa para Bidet, esclarece-se com o exemplo, utilizado por Postone, do *treadmill effect*. Aqui o argumento de Postone é o de que se produzem mais mercadorias na mesma jornada de trabalho, no entanto, com isso, não se produz mais valor. E essa seria uma contradição, um paradoxo decorrente da dualidade entre trabalho concreto e abstrato. Bidet, lendo Postone, diz: “a ‘dinâmica’ da mercadoria ‘prefigura abstratamente o traço central do capital: ele precisa acumular permanentemente” (BIDET, 2015, p. 27). Para Bidet apenas haveria paradoxo se os capitalistas tivessem como objetivo acumular valor, contudo, seu objetivo central “não é ‘o valor’, mas a mais-valia” (BIDET, 2015, p. 27). O paradoxo surge, mais uma vez, devido à confusão de Postone entre o N2 e o N3. Registramos que, nos termos de Marx, a diferença entre valor e mais-valor não pode ser qualitativa, pois ambos são trabalho abstrato, portanto, só pode ser quantitativa e mensurada em tempo de trabalho socialmente necessário em média para produzir a mercadoria. Logo, de fato, ao contrário do que entende Bidet, Postone está correto: mais-valor é valor a mais.

Bidet concede que haja uma tensão incessante sobre os corpos dos trabalhadores exercida pelo capitalista, mas tal coação não pode ser tomada como uma “lei de mercado” (2015, p. 27). O paradoxo do aumento da produtividade sem aumento de valor e, portanto, sem acumulação, não ocorre, pois ele descreve a “racionalidade produtiva do mercado como tal, N2” (BIDET, 2015, p. 27). Mas ela só é instrumentalizada na relação propriamente capitalista (N3). O que Postone não percebe, segundo Bidet, é que “o mercado (como organização) é um princípio de razão, e que o capitalismo é ‘instrumentalização da razão’” (BIDET, 2015, p. 27).

Bidet, no arremate de sua exposição sobre o *treadmill effect*, denuncia mais um equívoco de Postone. A dinâmica que este supostamente identifica na forma valor “se impõe igualmente na ausência de mercado (...) ‘por via administrativa, por exemplo’ e também politicamente”. De tal modo que Postone, ao abordar o valor no mercado, no nível N2, identifica um “mal mais radical, que se deve ao seu teor ‘temporal’, que se reencontra nessas diversas formas. É o próprio tempo que precisaremos suspender” (BIDET, 2015, p. 27).

Segundo Bidet, a apreensão que Postone faz das categorias força de trabalho e dispêndio de força de trabalho o leva a acreditar que o dispêndio não pertence à teoria do capital (N3), “a não ser a título da aparência de naturalidade que ele dá ao trabalho abstrato implicado na mercadoria N2, que é sua marca específica, sua ‘essência’ mesma”. No entanto, diz Bidet, o dispêndio fisiológico de força de trabalho é central na crítica da economia política de Marx. Esse dispêndio, prossegue ele, é apresentado na Seção 1 do Livro I como parte do nível de abstração N2 (teoria da mercadoria) e tem no nível de abstração N3 (produção capitalista) o “seu corolário no

‘consumo da força de trabalho’ pelos capitalistas” (BIDET, 2015, p. 28). O dispêndio fisiológico de força de trabalho na relação mercantil capitalista, para Bidet, deve ser entendido como uma categoria sociopolítica que contribui para tornar a relação social capitalista uma relação específica. Para Bidet, o consumo da força de trabalho na produção capitalista (N3) é mais do que “fadiga inerente ao trabalho” no nível N1, ou um dado da produção mercantil (N2). Esse consumo é obtido mediante um conjunto de coerções (“incitações, controles, ameaças, dispositivos, organizações e gestões ideológicas etc.” “que são [objeto] de uma psicossociologia do capitalismo” [BIDET, 2015, p. 29]) e está no centro da luta da classe trabalhadora pela limitação legal da jornada de trabalho.

Bidet afirma que a noção de “tempo de trabalho abstrato” é um amálgama da lavra de Postone, pois Marx, segundo Bidet, primeiro apresenta o conceito de “tempo de trabalho socialmente necessário” no primeiro item do Capítulo 1 do Livro I de *O capital* e só trata do trabalho abstrato no segundo item (O duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias). Deixo a palavra com Bidet:

Nesse nível N2, o tempo de trabalho socialmente necessário depende das condições concretas, naturais e técnicas, de uma produção definida sob uma coação concorrencial. O conceito de trabalho abstrato não se insere especificamente no registro do tempo. Ele designa o fato que, seja qual for a natureza particular, concreta, o trabalho é sempre trabalho, ou seja, um dispêndio de força de trabalho. Importa distinguir dois momentos da definição do valor. (1) O “tempo de trabalho socialmente necessário”, que define o valor na sua relação com o tempo, não remete a um “tempo de trabalho abstrato”. Pois esta “média” se determina em condições de concorrência, em que os concorrentes se enfrentam notadamente em torno de condições de produtividade diversas, vinculadas a tecnologias desiguais (...). São diferenças concretas no modo de produzir que, nas relações de concorrência modifica o valor, determinando uma (instável) média. (2) O trabalho abstrato define o valor na sua relação com o dispêndio de força de trabalho. É a outra subdivisão da definição marxiana do valor. (BIDET, 2015, p. 29)

Bidet arremata dizendo que Marx trata da inter-relação entre as duas subdivisões, mas jamais as confunde, enquanto Postone trata de um tempo de trabalho abstrato socialmente necessário. Dessa maneira, neste último desaparece a consistência do valor de uso, pois a natureza do valor é autovalorizar-se; como valor, para ele, é o trabalho abstrato, este leva a melhor sobre o trabalho concreto. Assim, “toda a conceptualidade marxiana se dissolve” (BIDET, 2015, 30). E Bidet identifica uma grande contradição entre Postone e Marx, pois este, ao contrário do primeiro, diz que nenhum objeto pode ser valor se não for uma coisa útil. Ou seja, para Marx, o trabalho criador de valor é também criador de utilidade, ainda que não haja

correlação entre grandezas de valor e de utilidade. E conclui: “O valor das mercadorias designa o modo de articulação entre trabalho concreto e trabalho abstrato que é próprio da lógica da produção mercantil. Em Postone, sempre se está já no ‘capital’, em que o valor de uso já não conta mais, visto que o fim perseguido é abstrato” (BIDET, 2015, p. 30). O canadense, assevera Bidet, não sofre de um simples problema filológico, mas da incapacidade de compreender os elementos primeiros, seu objeto e o uso que dele faz a teoria de Marx. Pois para Postone valor é a substância de relações alienadas e sua grandeza é função do tempo de trabalho abstrato. Todavia, para Marx “‘a substância do valor é o trabalho’; e sua grandeza, ‘a medida da sua quantidade é a duração do trabalho’” (BIDET, 2015, p. 30).

Postone, diz Bidet, identifica uma única mediação no capitalismo, a do trabalho abstrato, do valor, ou seja, o domínio do trabalho proletário pela mercadoria produzida pelo trabalhador coletivo. Logo, no capitalismo não são as “relações sociais não disfarçadas (escravidão, servidão etc.) que asseguram a mediação social” (BIDET, 2015, p. 30), como ocorria nas sociedades anteriores ao capitalismo. Quem faz tal mediação, mais uma vez, é o trabalho abstrato, o valor abstrato. No entanto, Bidet garante que em Marx a mediação é “um princípio das inter-relações produtivas no interior de um tipo de sociedade” (BIDET, 2015, p. 30). Para fundamentar seu ponto de vista, Bidet recorre a textos que, diz ele, “não figuram no programa-tipo”. O texto em questão são os *Grundrisse*, e mais uma vez o trecho tratado é o de Robison em sua ilha perdida. Nele mais uma vez Bidet identifica os dois tipos de mediação: mercado e planejamento. Portanto, conclui, o foco de Marx é a “coordenação de práticas produtivas individuais no interior de uma totalidade econômica” (BIDET, 2015, p. 31), e o modo como o capitalismo as instrumentaliza (a exemplo da organização do trabalho no interior da manufatura, conforme tratado no Capítulo 14 do Livro I de *Capital*). Os dois modos primários de mediação (mercado e planejamento), para Bidet, são “instrumentalizados em fatores de classes, convergindo na relação de classe, constituem a estrutura moderna de classe. Mas nisso o trabalho social é mediatizado, não mediador” (BIDET, 2015, p. 32).

Sobre a dominação abstrata, semimaterial assinalada por Postone, Bidet nos ensina que tal apreensão é uma impossibilidade para Marx, pois nesse autor

a sociedade capitalista não pode se definir como uma sociedade de mercado, fundada sobre um “mercado de trabalho”, como ele [Postone] pretende. Pois o que é despendido e vendido pelo trabalhador não é “trabalho”, é uma “força de trabalho” para ser explorada pelo capital. O processo de exploração não é, portanto, redutível a uma relação de troca mercantil; ele comporta especialmente uma extorsão de produto do trabalho, inseparável

de uma relação de dominação inerente ao contrato salarial (BIDET, 2015, p. 32).

Assim, prossegue Bidet, Postone, ainda que não o saiba, vê na dominação abstrata, no *treadmill effect*, “de algum modo, uma ‘coação dos mercados’” (BIDET, 2015, p. 33). Justamente onde deveria identificar a dominação da classe capitalista ele vê uma dominação que não é de ninguém, mas do “grande Outro”, a sociedade, “que enfrenta os indivíduos e exerce sobre eles uma coação impessoal” (BIDET, 2015, p. 33). Esta sociedade é constituída, enquanto estrutura alienada, pelo duplo caráter do trabalho no capitalismo. Tais equívocos de Postone, para Bidet, têm por base a confusão original entre mercado e capital (N2 e N3). Além disso, o canadense separa a mercadoria enquanto forma social de seu “conteúdo material”, de sua dimensão de valor de uso<sup>8</sup>, enquanto Marx ensina que

é o valor que é independente do conteúdo material, e não a mercadoria. Pois a mercadoria só tem valor se for valor de uso. E esse valor de uso é, também ele, eminentemente “social”. O mercado é uma “forma social”, combinando “conteúdos materiais”, trabalhos e produtos que diferem por seu “conteúdo concreto” (BIDET, 2015, p. 33).

E, para Bidet, tudo isso escapa a Postone.

Bidet prossegue e, lembrando que utiliza a terminologia conceitual por ele produzida, diz que para Marx a dominação é sempre, simultaneamente, impessoal e pessoal, pois é de fato uma estrutura (impessoal) e uma relação de classe (pessoal). A dominação capitalista é exercida por meio “de uma cadeia de relações pessoais. A isso se deve seu caráter ‘político’, pelo que são sempre pessoas singulares que se enfrentam em relações de classe” (BIDET, 2015, p. 33).

Sobre a abordagem que Postone faz do tempo abstrato, Bidet esclarece um suposto equívoco central presente no argumento. Para Postone, o surgimento do capitalismo na Idade Média traz consigo o tempo abstrato e uma forma de dominação temporal para além da dominação de

---

<sup>8</sup> A título de ilustração, reproduzo duas passagens de Postone que falam por si: “Como objeto, a mercadoria *tem* uma forma material, como mediação social, ela *é* uma forma social.” (POSTONE, 2014, p. 181) E o trecho que Bidet usa para fundamentar sua crítica: “Cada mercadoria não tem somente as suas qualidades concretas específicas, medidas em quantidades materiais concretas, mas todas as mercadorias compartilham um valor, uma qualidade abstrata não manifestada (como veremos) com uma magnitude temporariamente determinada. A grandeza do seu valor é função de medida abstrata, e não de quantidade material concreta. Como forma social, a mercadoria é completamente independente de seu conteúdo material. Em outras palavras, essa forma não é a forma de objetos qualitativamente específicos, é, sim, um abstrato e pode ser apreendido matematicamente. Ela possui características ‘formais’. Mercadorias são ao mesmo tempo objetos sensitivos particulares (e como tal são avaliados pelo comprador) e valores, momentos de uma substância abstratamente homogênea que é matematicamente divisível e mensurável (por exemplo, em termos de tempo e dinheiro).” (POSTONE, 2014, pp. 203-4)

classe. Trabalho e produção passam a ser regulados pelo tempo a partir desta fase. O tempo abstrato aqui é o tempo padronizado, o tempo do relógio, que concretiza a essência da mercadoria. Agora, “as horas são iguais em vez de se distenderem e contraírem como as horas solares agrícolas anteriores ao capitalismo” (BIDET, 2015, p. 34). Para Postone, diz Bidet, “a definição que Marx dá da grandeza de valor implica uma teoria sócio-histórica da aparição do tempo matemático absoluto enquanto realidade social e enquanto ideia” (BIDET, 2015, p. 34). Aqui, novamente para Bidet, a confusão de Postone entre o N2 e o N3 se apresenta. Contudo, há uma inovação no argumento de Bidet. Nessa crítica ele não recorre diretamente a Marx, mas à história, e de forma curiosa, mais uma vez, sem apresentar um autor ou referência bibliográfica sequer, diz que:

Não se pode esquecer que a produção mercantil desempenhou um papel fundamental na vida de uma boa parte da população nas grandes áreas de civilização, e isso por séculos, até mesmo milênios. Pois não se esperou pelo relógio para se concentrar sobre a questão do “tempo socialmente necessário”. Bem antes do capitalismo, os artesãos e camponeses conheceram sua coação; e as invenções da tecelagem, da navegação, etc., espalhavam-se porque se media o tempo que elas ganhavam para o mesmo resultado – e sua relação com o tempo “socialmente necessário”. Não era preciso relógio para isso. (BIDET, 2015, p. 34)

O argumento de Postone diz que os sinos de trabalho são a expressão de uma nova forma social que começava a surgir na época medieval, “dentro de um contexto da produção em larga escala para a troca, com base no trabalho assalariado”. Enquanto tal, “Marcou o surgimento histórico de uma relação social *de facto* entre o nível dos salários e a produção do trabalho medida temporalmente – que, por sua vez, implicava a noção de produtividade, da produção do trabalho por tempo medido em unidades” (POSTONE, 2014, p. 245). Para Bidet, esse argumento é falho, por não perceber que os sinos de trabalho “marcavam na realidade a emergência não da mercadoria, mas do capitalismo”. Ou, ainda, “o valor de uso do sino inscreve-se na historicidade propriamente capitalista (e não simplesmente mercantil) do dispêndio-consumo da força de trabalho. O sino urbano é um ser de mais-valia, e não especificamente de ‘mercadoria’” (BIDET, 2015, p. 35). Aqui se evidencia uma certa dificuldade de Bidet em tratar corretamente o objeto de sua crítica. O trecho de Postone citado acima claramente desautoriza a ilação de Bidet, pois nele, assim como em Marx, o tratamento da categoria mercadoria pressupõe sempre a categoria capital. A mercadoria de que ambos tratam é aquela produzida pela lógica do capital e pelo sociometabolismo mais adequado à autoexpansão do valor, a sociedade capitalista. Para mais explicações, vide o próximo item do presente artigo.

Bidet prossegue sua análise crítica de Postone e mira no cerne do que há de distintivo na propositura interpretativa deste: a ideia do capital como automovente, do trabalho proletário produtor de trabalho específico/concreto e trabalho abstrato e, portanto, fundante de uma totalidade que se põe a si mesma, que é automediada e objetivada. Portanto, da semelhança entre o capital e o *Geist* de Hegel. Marx, argumenta Bidet, tem outra compreensão:

(1) econômica – fundada na relação de exploração que articula as classes sociais. No interior da classe capitalista a concorrência intercapitalista leva aos aumentos de produtividade e, portanto, de lucro, o que leva, por sua vez, à acumulação de mais-valor, concentração de capital, desenvolvimento da indústria e todo o resto. O processo global do capitalismo é explicado por Marx como sendo

a macrorrelação de classe às redes de microrrelações sempre particulares entre atores singulares, pequenos sujeitos que têm sua lógica própria. A totalidade estrutural de que eles dependem determina um campo definido de possibilidades, aberto a práticas econômicas e lutas políticas que a reproduzem e estendem, ou transformam. O todo não se move por si mesmo (BIDET, 2015, p. 35-36).

(2) totalidade – o todo social não está circunscrito ao fenômeno econômico, como acredita Postone (que, inclusive, reduziria tudo a um princípio dinâmico de uma lei do valor). Esclarece-nos Bidet que, para Marx:

Trata-se de um conjunto infra/superestrutural, que define também relações jurídico-políticas, ausentes do esquema metafísico, sujeito-objeto, de Postone. Sobre a base dessa matriz, Marx analisa os processos históricos nos termos da relação entre essa estrutura e suas tendências no tempo. (2015, p. 36)

E conclui dizendo que Marx “não projeta essa relação em ‘dialética da história’”.

Completando seu ataque ao núcleo interpretativo de Postone, Bidet se ocupa, na sequência, do argumento sobre o capital ser a forma real, no atual momento histórico, da existência da capacidade da espécie humana constituída de maneira historicamente alienada. Para tanto, ele inicia atacando o chamado “fragmento sobre as máquinas” presente nos *Grundrisse* (cf. MARX, 2011, pp. 578-81). Seus comentários iniciais dão conta que: (1) Marx nunca pensou em publicar os manuscritos dos *Grundrisse* e (2) Postone nem mesmo nisso é inovador, pois muitos outros antes dele já haviam utilizado o tal fragmento como material interpretativo de *O capital*. Dito isso, lembramos que o fragmento em questão descreve o surgimento da grande indústria e de seu maquinário específico (máquina moderna, sistema automático de máquinas), as condições necessárias ao seu surgimento e estabelecimento e suas consequências sobre o trabalhador

(subsunção real), a produção de valor e seus movimentos dialéticos. Em resumo, podemos dizer que descreve a tendência que a grande indústria traz de aumentar a produtividade, produzir um volume cada vez maior de mercadorias e, portanto, de riqueza material (mercadorias) e da riqueza abstrata (valor em expansão), com a substituição de trabalhadores pelas máquinas modernas, ou do trabalho vivo (imediato) pelo trabalho morto. De modo que o sistema de máquinas reduz o tempo de trabalho necessário à produção de valor equivalente ao da força de trabalho, ou seja, traz em potência a possibilidade de aumentar o tempo livre da obrigatoriedade do trabalho. No entanto, como dito anteriormente, capital é valor em expansão e valor é trabalho em abstrato, mas esta é uma tendência que não pode se efetivar plenamente sob a lógica do capital. Mais uma vez, com a grande indústria a produção de riqueza efetiva, material, física (valor de uso na forma de corpo da mercadoria) depende cada vez mais da apropriação da força produtiva geral, do saber e da capacidade da espécie humana, do seu domínio da natureza, do desenvolvimento do indivíduo social – e cada vez menos do trabalho imediato do ser humano no processo de produção.

Tão logo 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 a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. O trabalho excedente da massa deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza em geral. (MARX, 2011, p. 588)

E esse é o ponto crucial das correções que Bidet faz ao Marx dos *Grundrisse*. Diz Bidet que, tomando *O capital*, constatamos que as ideias de que “o tempo de trabalho cessa de ser a medida da riqueza e que o valor de troca cessa de ser a medida do valor de uso” são claramente errôneas: “o tempo de trabalho não é nem nunca foi a ‘medida’ da riqueza’, nem o valor de troca, a ‘medida do valor de uso’” (2015, p. 37). Dado que lá (em *O capital*) é explicitado que não há comensurabilidade entre valor e valor de uso, assim proceder é permanecer preso ao entendimento da economia vulgar que liga valor e utilidade. A ligação ocorre entre valor e tempo de trabalho socialmente necessário. Além dessas correções, Bidet nega a tendencialidade, a legalidade, apreendida por Marx no referido fragmento, sobre o desenvolvimento da grande indústria trazer consigo, em potência, a possibilidade do desmoronamento da produção baseada no valor de troca. Ele entende que em *O capital* Marx sustenta que com a maquinaria e a grande indústria “a lógica do mercado, do valor conhece (...) o seu pleno desenvolvimento” (BIDET, 2015, p. 37). E, como Postone utiliza essas incorreções dos *Grundrisse* para reinterpretar *O capital*, o resultado só poderia ser desastroso.

Tal desastre tem por momento decisivo a perda de centralidade do trabalho proletário na explicação do capitalismo e na sua superação. Em boa

medida, diz Bidet, Postone chega a isso por confundir o impacto da ciência como fator imediato da produção e como força produtiva imediata. Postone, prossegue Bidet, coloca dois supostos fatores de produtividade como tendo o mesmo grau de importância: trabalho (fator de produção imediato associado ao trabalho do indivíduo) e o conhecimento da espécie humana agindo como força produtiva (imediata). E se indaga quais relações eles podem ter entre si e quando o segundo ultrapassará o primeiro. Para Bidet, isso é um erro inaceitável, pois o conhecimento da espécie se manifesta no indivíduo, demonstrando-se com isso que a oposição entre eles não existe.

Destaco, por fim, uma última crítica de Bidet a Postone, crítica esta que, penso, dessa vez acerta o alvo: a falta de propostas estratégicas para a superação do capitalismo. Pois a explicitação da dominação abstrata, semimaterial do trabalho abstrato sobre a espécie humana, por si só, é insuficiente para mobilizar a maioria da população (trabalhadores, camponeses etc.) para o enfrentamento dessa lógica infernal. Ainda que Bidet chegue a este ponto malbaratando a proposição teórica de Postone e do próprio Marx. De toda maneira, adianto que uma possível solução para a dificuldade de Postone não é aderir ao modelo epistemológico de Bidet, mas entender que a superação da lógica humano-societária do capital só pode vir-a-ser por meio da política, ainda que não possa ser somente por ela. Exige que seja nela e fora dela ao mesmo tempo, parafraseando Marx ao tratar de como o dinheiro se transforma em capital (sobre esse tema, cf. ARAUJO, 2011; ARAUJO, 2014; DUAYER; ARAUJO, 2015).

## **2. Crítica à crítica de Bidet**

O núcleo da crítica de Bidet a Postone reside na sua compreensão da forma como Marx constrói *O capital*. Bidet acredita que desvendou a epistemologia de Marx e que pode utilizá-la como chave heurística para a leitura do autor e dos seus comentaristas. Sua apreensão é puramente metodológica, como se Marx instaurasse uma nova forma de proceder do pensamento para a captura do real, ou, ainda, como se o pensamento, para o teórico alemão, tivesse inteira autonomia frente ao que é. Mais uma vez, em Bidet é explícita a negação da existência de uma ontologia materialista do mundo dos homens instaurada por Marx. Somente tal compreensão pode explicar seu “modelo” de abstrações que ele imputa a Marx – N1, N2 e N3. Contra todas as evidências e afirmações do pensador alemão, Bidet persegue desesperadamente a aprovação deste e a comprovação histórica de tal “modelo”.

Tentando elucidar nossa compreensão, lembramos que o Capítulo 1 do Livro I de *O capital* se inicia com a afirmação, muito conhecida, sobre a riqueza nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista e

que Marx inicia seu estudo a partir da mercadoria, que é a forma elementar desta riqueza. Ou seja, ele inicia o primeiro parágrafo de sua obra afirmando que está investigando a sociedade capitalista, e não uma sociedade mercantil simples, pré-capitalista, como deseja Bidet.

Se não se trata, portanto, de economia mercantil simples e sim da capitalista, que motivos levaram Marx a não tratar de imediato de salário, lucro, juro, exploração, estado etc. já na Seção 1 do referido livro? A resposta pode ser encontrada não no modelo de Bidet, mas no próprio Marx, no conhecido “Posfácio” da segunda edição de *O capital*<sup>9</sup>, e no também conhecido Item 3 (O método da economia política) da “Introdução” aos *Grundrisse*. Neste último Marx trata dos dois caminhos da ciência: o caminho das abstrações, o caminho de ida da aparência para a essência; e o caminho de volta, de síntese (dialética), da essência para a aparência, reconstruindo intelectualmente e de forma explicada o concreto dado que foi o seu ponto de partida, desvendando as múltiplas determinações deste concreto, descrevendo-o como é de fato: unidade da diversidade, síntese dessas múltiplas determinações.

Esse proceder de Marx, todavia, ele nos adverte, exige a captura de determinações universais, condições universais de toda produção humana, ou abstrações razoáveis. Condições que se verificaram no passado longínquo, verificam-se no aqui e agora e que se apresentarão num futuro distante. Contudo, a tentativa de elucidar uma formação social específica com base em tais categorias (que em Marx são “formas de ser, determinações de existência” [MARX, 2011, p. 59], portanto, são ontologicamente determinadas) é uma impossibilidade. Em cada contexto social e histórico particular será necessário elevar a concretude categorial. E Marx o faz por meio do aumento do grau de determinação, ou sobredeterminando as causalidades explicativas da categoria em questão. Sendo mais preciso, em *O capital* Marx principia por um nível elevado de abstração, toma a mercadoria como categoria inicial não de sua análise, mas dos resultados a que chegou sua investigação, analisa a própria mercadoria produzida no modo de produção capitalista e identifica em sua essência outro par categorial, valor e valor de uso. Nesse ponto, o mais abstrato possível, parte para a reconstrução categorial da totalidade, desvendando sua dinâmica, causas e legalidades. Ao longo da reconstrução, ele sobredetermina as categorias e as torna a cada vez mais concretas, mais próximas da aparência dessa formação social específica.

---

<sup>9</sup> “Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real.” (MARX, 2013, p. 90)

Destaque-se que, nesse processo de reconstrução da sociedade em que domina o modo de produção capitalista, a produção do capital e todos os outros momentos constitutivos deste modo de produção estão pressupostos, ainda que não estejam postos na Seção 1 e só ao longo do Livro I eles passem de pressupostos para postos. Ou seja, não há uma sombra sequer de um modelo de abstrações que trate de economia mercantil não capitalista da Seção 1 do livro. E isso pelo simples fato de que desde o início Marx trata do capitalismo, abstraindo sua concretude dada, tomando por pressuposta tal concretude e se limitando a tratar de aspectos abstratos mas constitutivos desta sociabilidade específica.

Acreditamos que a argumentação acima exposta já indique os limites intrínsecos do modelo de Bidet e, portanto, da maior parte das críticas que ele faz a Postone. Contudo, passaremos a algumas observações pontuais sobre tais críticas.

Para comprovar a validade do seu argumento, Bidet toma a crítica de Marx às robinsonadas dos economistas vulgares e produz uma nova robinsonada, digamos, dos marxistas vulgares. Não percebe que, nesse exemplo, Marx explora o fato de que o indivíduo se define pelo universal com o qual se determina reciprocamente. Ou seja, que Robinson na ilha perdida era resultado, singular, do sociometabolismo do capital imperante na Europa do século XIX<sup>10</sup>. E não, como acredita o autor, que ele, Robinson, isolado em sua ilha perdida, é produtor de valor de uso e valor, ou de trabalho específico e trabalho abstrato. Apenas um absurdo desconhecimento do par antitético constitutivo da mercadoria e, portanto, da própria categoria mercadoria, pode explicar tal imbróglio. A partir do argumento do autor, podemos concluir que, para ele, o trabalho em geral já é portador do trabalho concreto e do trabalho abstrato. De modo que o trabalho em geral já não é geral, mas particular e determinado<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Vide citação dos *Grundrisse* logo abaixo.

<sup>11</sup> Reproduzo o longo trecho a seguir por acreditar que ele é revelador do marxismo de Bidet: “Encontramos uma exposição mais completa no luminoso pequeno parágrafo dedicado a Robinson (...). O essencial encontra-se aí definido em poucas palavras. Robinson é o trabalhador em geral: ele figura a ‘produção em geral’, antes mesmo de toda consideração de qualquer divisão social do trabalho dentro de um grupo. Ele deve ‘dividir seu tempo entre suas diversas ocupações’, portanto, segundo diversas espécies de trabalho concreto; mas esses ‘diversos modos de trabalho humano’ têm sempre por contrapartida o que Marx designa como trabalho humano abstrato – no sentido em que o trabalho é sempre ‘trabalho’, um dispêndio ponderado de força de trabalho, sejam quais forem a forma e o objeto concretos. Robinson se interessa, portanto, ‘pelo tempo de trabalho que lhe custam em média quantidades determinadas desses diversos produtos’. As coisas são aqui ‘simples e transparentes’. Em suma, o trabalho em geral se apresenta segundo dois ‘lados’: trabalho ‘concreto’ em relação ao valor de uso que ele produz, trabalho ‘abstrato’ do dispêndio físico que ele requer num tempo definido. É nesse sentido que Marx pode concluir: ‘todas as determinações essenciais do valor estão aí contidas’. Ou seja: o trabalho concreto, o trabalho abstrato, os valores de uso e as relações entre estes no que diz respeito ao trabalho implicado na sua produção. Marx volta, em diversos textos, a essa matriz do trabalho em geral.” (BIDET, 2015, pp. 13-4) Curiosamente, Bidet não indica um sequer.

As dificuldades de Bidet se potencializam ao tratar do N2, a produção mercantil e o trabalho mercantil. Para ele, o que Marx designa como valor em *O capital* é algo próprio da produção mercantil. Ou seja, de uma produção que não necessariamente é dominada pela produção de mercadorias em larga escala, na qual a sociabilidade dos homens é intermediada pelas coisas que produzem. Vejamos um exemplo de seu modelo: “Quando se passa do trabalho em geral ao trabalho em sociedade, a determinação dos valores de uso a produzir e das condições da sua produção requer mediações sociais particulares.” (BIDET, 2015, p. 14) O pressuposto explicitado é que houve historicamente e de que é possível praticamente – e isso parece tomado ao pé da letra da robinsonada anterior – um trabalho que se realize fora da sociedade. Ou seja, o trabalho em geral não só deixa de ser uma categoria abstrata, construída intelectualmente, como ganha existência real com o Robinson na ilha perdida. Assim como traz consigo um trabalho humano produtor de valores de uso e valor (portanto, de mercadorias) que pode ser realizado por um indivíduo isolado dos outros humanos, da sociedade.

Bidet afiança que Marx elucida essa questão nos *Grundrisse* (o que é desconcertante, pois ele acabara de criticar Postone por buscar chaves explicativas de *O capital* nos *Grundrisse*). Recorrendo a um trecho do “Capítulo do dinheiro”, na seção Gênese e essência do dinheiro, em que Marx principia criticando a emissão de bônus-horário como sucedâneo do dinheiro, ele toma a sequência da argumentação em que Marx polemiza com Adam Smith a respeito da compreensão deste sobre as duas determinações do valor de troca [valor]<sup>12</sup>. Para Marx, essa contradição aparece em Smith como uma justaposição exterior à mercadoria: “O trabalhador tem de produzir, ao lado do produto particular do trabalho (do tempo de trabalho como objeto particular), um *quantum* da mercadoria universal (o tempo de trabalho como objeto universal).” (MARX, 2011, p. 116) E isso se explica pelo (e corresponde ao) estágio da produção que Smith tinha diante de si, no qual, segundo Marx:

o trabalhador ainda tinha diretamente em seu produto uma parte de sua subsistência; nem sua atividade como um todo nem seu produto como um todo tinham se tornado dependentes da troca; i.e., em grande medida, ainda predominava a agricultura de subsistência (ou algo similar, como Steuart a denomina) e, da mesma maneira, a indústria patriarcal (tecelagem manual, fição doméstica e associada à agricultura). Só o excedente era trocado em uma grande esfera da nação. Valor de troca e determinação

---

<sup>12</sup> Nos *Grundrisse* (2011) Marx confunde, muitas vezes, valor e valor de troca. O que é explicado pelo fato de ser nesse material que ele, pela primeira vez, expõe sua teoria do valor. E, como material de estudo, as categorias ainda estão em processo de construção e refinamento intelectual.

pelo tempo de trabalho ainda não [estavam] plenamente desenvolvidos no plano nacional (MARX, 2011, p. 116).

Num trecho adiante, Marx explica que a compreensão de Smith de que o trabalhador tem de produzir uma mercadoria universal ao lado e ao mesmo tempo em que produz uma mercadoria particular,

em outras palavras, que ele tem de dar a forma do dinheiro a uma parte de seus produtos, enfim, à sua mercadoria, dado que ela deve servir não como valor de uso para si mesmo, mas como valor de troca – nada mais significa, subjetivamente expresso, do que afirmar que seu tempo de trabalho particular não pode ser trocado imediatamente por qualquer outro tempo de trabalho particular, mas que essa sua permutabilidade universal deve ser primeiro mediada, que ele deve primeiro assumir uma forma objetiva distinta de si mesmo para obter essa permutabilidade universal (MARX, 2011, p. 118).

Reveladoramente, Bidet toma esses trechos como confirmadores de sua hipótese do N2. Destaco a forma como ele constrói sua argumentação para, em comparação com as citações de Marx acima apresentadas, demonstrar a inadequação de tal explanação. Bidet inicia dizendo que: “se o produtor estivesse, como Robinson, sozinho no mundo, poderíamos contentar-nos em dizer que seu trabalho é de algum modo a moeda com a qual ele compra seu produto. Mas é uma ‘moeda particular que não compra (...) senão esse produto determinado’” (BIDET, 2015, p. 14).

De imediato salta aos olhos que Marx não está tratando de um Robinson na ilha perdida, como acredita Bidet. Para Marx, evidentemente, o trabalho do indivíduo singular, mesmo na época de Smith, seja na agricultura de subsistência, seja na indústria patriarcal, não é o trabalho de alguém sozinho no mundo, de uma mônada. É trabalho individual singular que opera socialmente. Ou seja, socialmente posto e pondo a sociedade, a comunidade, reciprocamente, numa determinação reflexiva entre o particular/singular e o universal. O que Marx destaca é que, na época de Smith, nem a atividade do trabalhador como um todo, nem seu produto como um todo haviam sido subsumidos à troca. Ou seja: “Só o excedente era trocado em uma grande parte da nação. Valor de troca e determinação pelo tempo de trabalho ainda não [estavam] plenamente desenvolvidos no plano nacional” (MARX, 2011, p. 116). Portanto, a busca de Bidet por uma confirmação em Marx da existência histórica, concreta, factual, de uma lógica abstrata produtora de mercadoria N2, não se verifica aqui. Marx toma um período histórico no qual a lógica do capital opera, mas ainda não subsumindo todos os aspectos da sociabilidade humana. Ou, ainda, trata da transição para o capitalismo com o espraio da lógica do capital subvertendo e dissolvendo todos os velhos laços sociais herdados e existentes na formação social feudal. No “Capítulo do dinheiro” dos *Grundrisse*, Marx argumenta que:

a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros. Os preços são antigos; a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros pelos custos de produção, assim como a predominância da última sobre todas as relações de produção, só se desenvolvem completamente, e continuam a desenvolver-se cada vez mais completamente, na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência. Aquilo que Adam Smith, em autêntico estilo do século XVIII, situa no período pré-histórico, no período que antecede a história, é, ao contrário, um produto da história (MARX, 2011, p. 104).

Mais uma vez, evidencia-se que a predominância da troca, do mercado, sobre todas as relações de produção dissolve todos os produtos e atividades em valores de troca, dissolve todas as relações fixas, históricas de dependência pessoal na produção e dissolve a “dependência multilateral dos produtores entre si”. A constatação aqui é a de que, antes desse predomínio, havia produção em conjunto pelos homens. Não havia, nem nunca houve, uma formação social humana de mônadas isoladas no processo produtivo. E mais, a predominância da troca, do mercado, transforma radicalmente as formas de dependência dos homens, de uma relação fixa e com dependência direta em uma dependência intermediada e dependente das coisas (mercadorias) que estes homens produzem. Trata-se de uma dominação diferente e de tipo especial.

Bidet prossegue e na sequência argumenta que:

assim que os homens produzem em conjunto, uns para os outros, “é preciso naturalmente que haja mediação”, ou seja, um dispositivo racional de coordenação social. E ele [Marx] distingue duas mediações. A primeira é o mercado, pelo qual o trabalho particular se acha “colocado como universal” através da “troca”. Encontramo-la, como se sabe, no princípio mesmo do capitalismo. A outra seria, escreve ele, uma “organização” comum da produção, que articularia os trabalhos não “post festum”, através de um equilíbrio de mercado, mas “de antemão”, sobre a base da propriedade coletiva. Ela seria a base do socialismo. Ela emerge no capitalismo. Mas, para chegar a esse ponto, Marx deve construir o conceito de “modo de produção capitalista” (BIDET, 2015, p. 14).

Mais uma vez, Bidet insiste que há um momento a partir do qual os homens produzem em conjunto, uns para os outros. Ou seja, por exclusão, há outro momento, no qual os homens, a humanidade se comporta como Robinson Crusóé na ilha perdida. Nesse momento do surgimento da produção em conjunto ou do trabalho associado, há de surgir uma forma de

mediação, um dispositivo racional de coordenação social. Contudo, na “Introdução” dos *Grundrisse*, no Item 1 – A produção em geral, Marx inicia dizendo que “*O objeto nesse caso é, primeiramente, a produção material*”. Em seguida, acrescenta: “*Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada.*” (MARX, 2011, p. 39) Ou seja, a abstração é o movimento do pensamento para capturar algo presente no mundo dos homens, nesse caso a produção. E arremata dizendo que:

*O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem à ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento é um retorno à uma vida natural mal-entendida.* (MARX, 2011, p. 39).

Bidet, surpreendentemente, parece atribuir a Marx uma postura que este critica em Smith e Ricardo.

Alguns parágrafos após o trecho citado acima, Marx explica que:

Quanto mais fundo voltarmos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão de tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior (...). O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν [animal político/social], não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros. (MARX, 2011, p. 40)

Com essa construção Marx deixa claro o sentido que possui o exemplo de Robinson no Capítulo 1 do Livro I de *O capital* a que fizemos referência acima. Ou seja, Bidet realiza uma robinsonada em nome de Marx!

Para além disso, nem sequer ocorre a Bidet que no item dos *Grundrisse* que usualmente se intitula Formas que precederam a produção capitalista Marx principia tratando de duas formas sociais (pequena propriedade livre de terras e propriedade comunitária de terras, que são formas da comunidade oriental), nas quais

os indivíduos não se relacionam como trabalhadores, mas como proprietários – e membros de uma comunidade que ao mesmo

tempo trabalha. A finalidade desse trabalho não é a criação de valor – embora eles possam realizar trabalho excedente para trocá-lo por trabalho alheio, i.e., produtos excedentes –; ao contrário, a sua finalidade é a conservação do proprietário singular e de sua família, bem como a da comunidade como um todo. O pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ela própria um produto histórico (MARX, 2011, p. 388).

Adiante Marx acrescenta:

Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como proprietário ou possuidor. A apropriação real pelo processo do trabalho se realiza sob esses pressupostos, que não são eles mesmos produto do trabalho, mas aparecem como pressupostos naturais ou divinos. (MARX, 2011, p. 389)

Ou seja, fica claro, dessa forma, que a comunidade natural (família ou clã) é o “*pressuposto da primeira forma de apropriação temporária e utilização coletiva do solo*” (MARX, 2011, p. 389). Destaco que Marx fala de utilização coletiva do solo e de uma apropriação real do produto do trabalho que ocorre sob pressupostos que não são eles mesmos produtos do trabalho, mas que aparecem como naturais ou divinos. Ou seja, ao contrário do que afirma Bidet, não há vestígio de Robinson Crusóé na construção teórica marxiana.

Vamos agora analisar a leitura que Bidet faz do trecho dos *Grundrisse* e do qual ele retira suas conclusões sobre o mercado e o planejamento econômico. O trecho em questão é continuação do citado acima. Momento em que Marx, analisando as proposições de Smith, detalha o que é o par contraditório constitutivo da mercadoria e assinala como o dinheiro surge dessa contradição. Marx, mais uma vez, explorando o raciocínio de Smith, está tratando de uma situação econômica em que se produz mercadoria, valor e mais-valor, portanto, capital, mas na qual a lógica humano-societária do capital ainda não é a forma predominante de sociabilidade. Daí Marx dizer que:

dado que ela [a mercadoria] deve servir não como valor de uso para si mesmo [o trabalhador], mas como valor de troca – nada mais significa, subjetivamente expresso, do que afirmar que seu tempo de trabalho particular não pode ser trocado imediatamente por qualquer outro tempo de trabalho particular, mas que essa sua permutabilidade universal deve ser primeiro mediada, que ele deve primeiro assumir uma forma objetiva distinta de si mesmo para obter essa permutabilidade universal (MARX, 2011, p. 118).

Mais uma vez, portanto, é da produção de mercadorias que ele trata aqui. Daí argumentar na sequência: “Considerado no próprio ato da produção, o trabalho do indivíduo singular é o dinheiro com o qual ele compra imediatamente o produto, o objeto de sua atividade particular; mas

é um dinheiro particular que só compra exatamente esse produto determinado.” (MARX, 2011, p. 118)

Registramos que, na construção do argumento de Marx, a produção da mercadoria tem fundamental importância e a forma de produzir, que exige o controle do tempo de trabalho, determina a forma da troca. Esse aspecto Bidet desconsidera de modo explícito. Destacamos que, na sequência do trecho acima, Marx vai tratar das condições em que o trabalho particular pode ser desde o início um trabalho universal, um elemento da produção universal<sup>13</sup>. Isso, segundo Marx, só seria possível quando o trabalho fosse desde o início não um trabalho particular, mas sim universal. De modo que o caráter coletivo pressuposto nesse tipo de trabalho

---

<sup>13</sup> O trecho dos *Grundrisse* que Bidet utiliza para fundamentar sua explanação é o que segue: “Para ser imediatamente o *dinheiro universal*, teria de ser, desde o início, não um trabalho *particular*, mas *universal*, i.e., ser *posto* desde o início como elemento da *produção universal*. Sob esse pressuposto, entretanto, a troca não lhe conferiria mais o caráter universal, mas seu caráter coletivo pressuposto determinaria a participação nos produtos. O caráter coletivo da produção faria do produto, desde o início, um produto coletivo, universal. A troca, que originalmente tem lugar na produção – que não seria uma troca de valores de troca, mas de atividades que seriam determinadas pelas necessidades coletivas, por fins coletivos –, incluiria, desde o início, a participação do indivíduo singular no mundo coletivo dos produtos. Sobre a base dos valores de troca, somente por meio da *troca* o trabalho é *posto* como trabalho universal. Sobre a base anterior, o trabalho seria *posto* como trabalho universal antes da troca; i.e., a troca dos produtos não seria de modo algum o *meio* pelo qual seria mediada a participação dos indivíduos singulares na produção universal. A mediação tem, naturalmente, de ocorrer. No primeiro caso, que parte da produção autônoma dos indivíduos singulares – por mais que essas produções autônomas se determinem e se modifiquem *post festum* por suas relações recíprocas –, a mediação tem lugar por meio da troca das mercadorias, do valor de troca, do dinheiro, que são todas expressões de uma única e mesma relação. No segundo caso, o *próprio pressuposto é mediado*; i.e., está pressuposta uma produção coletiva, a coletividade como fundamento da produção. O trabalho do indivíduo singular está posto desde o início como trabalho social. Por conseguinte, qualquer que seja a configuração material do produto que ele cria ou ajuda a criar, o que compra com seu trabalho não é um produto determinado particular, mas uma cota determinada na produção coletiva. Por isso, não tem nenhum produto particular para trocar. Seu produto não é um *valor de troca*. O produto não tem de ser primeiro convertido em uma forma particular para adquirir um caráter universal para o indivíduo singular. Em lugar de uma divisão do trabalho que é necessariamente gerada na troca de valores de troca, teria lugar uma organização do trabalho que tem por consequência a participação do indivíduo singular no consumo coletivo. No primeiro caso, o caráter social da produção só é *posto post festum*, pela ascensão dos produtos a valores de troca e pela troca destes valores de troca. No segundo caso, o *caráter social da produção* está pressuposto e a participação no mundo dos produtos, no consumo, não é mediada pela troca de trabalhos ou de produtos do trabalho independentes uns dos outros. É mediada pelas condições sociais de produção no interior das quais o indivíduo exerce sua atividade. Portanto, querer transformar o trabalho do indivíduo singular imediatamente em *dinheiro* (i.e., também seu produto), em *valor de troca realizado*, significa determiná-lo *imediatamente* como trabalho universal, i.e., significa negar precisamente as condições sob as quais tem de ser transformado em dinheiro e em valores de troca, e nas quais depende da troca privada. Tal pretensão só pode ser satisfeita sob condições em que não pode mais ser posta. Sobre a base dos valores de troca, o trabalho pressupõe justamente que nem o trabalho do indivíduo singular nem seu produto sejam *imediatamente* universais; que o produto só consiga essa forma por uma *mediação objetiva* [*gegenständlich*], por um *dinheiro* distinto dele.” (MARX, 2011, pp. 118-9)

“determinaria a participação nos produtos” do homem que trabalha. O caráter coletivo da produção, enquanto conjunto de decisões coletivas sobre o quê, como, quanto e para quem produzir, faria do produto, desde o início do processo, um produto coletivo, universal, decidido e produzido pela comunidade dos homens (*Gemeinwesen*). Aqui a “*troca, que originalmente tem lugar na produção – que não seria uma troca de valores de troca, mas de atividades que seriam determinadas pelas necessidades coletivas, por fins coletivos, – incluiria, desde o início, a participação do indivíduo singular no mundo coletivo dos produtos*” (MARX, 2011, p. 118, grifos nossos). Enquanto na sociabilidade do capital somente por meio da troca o trabalho individual, singular/particular, é posto como trabalho universal, ao se demonstrar equivalente aos outros trabalhos individuais, na nova sociabilidade que tem por horizonte a emancipação humana o trabalho individual, singular/particular, já é posto como trabalho universal antes da troca. Agora, a participação dos indivíduos singulares na produção universal não é mediada pela troca de produtos, pois está pressuposta uma produção coletiva ou a coletividade, a comunidade (*Gemeinwesen*), é o fundamento da produção. Aqui o produto do trabalho do indivíduo singular não é uma mercadoria portadora do par antitético valor de uso e valor e produzida para ser trocada no mercado. Logo, esse produto não precisa ser convertido em uma forma particular (dinheiro) para “*adquirir um caráter universal para o indivíduo singular*” (MARX, 2011, p. 119, grifos nossos). Nessa nova sociabilidade, em vez de

*uma divisão do trabalho que é necessariamente gerada na troca de valores de troca, teria lugar uma organização do trabalho que tem por consequência a participação do indivíduo singular no consumo coletivo. (...) [Aqui], o caráter social da produção está pressuposto e a participação no mundo dos produtos, no consumo, não é mediada pela troca de trabalhos ou de produtos do trabalho independentes uns dos outros. É mediada pelas condições sociais de produção no interior das quais o indivíduo exerce sua atividade”* (MARX, 2011, p. 119, grifos nossos).

Na sequência, Marx acrescenta:

pressuposta a produção coletiva, a determinação do tempo permanece naturalmente essencial. Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia (MARX, 2011, p. 119).

Diante do exposto acima, torna-se incompreensível a insistência de Bidet em afirmar que Marx identifica duas formas de mediação quando da passagem do trabalho em geral para o trabalho em sociedade: mercado e planejamento. Mais incompreensível ainda o pouco destaque que dá às

formas específicas da produção que, segundo Marx, condicionam as trocas e o relevo dedicado às formas de coordenação *post festum* (mercado e plano). Aqui é inevitável recorrer a Postone e dizer que este é um bom exemplo do proceder do marxismo tradicional. O mais fantástico é a contraposição entre um suposto equilíbrio de mercado e um equilíbrio *ex ante* que tem por base a propriedade coletiva que seria a base do socialismo. Notem que não há uma referência no trecho em questão à categoria equilíbrio de mercado e tampouco a formas de propriedade. Pois, de fato, essas não são as questões centrais para Marx depois que ele constitui sua própria teoria do valor e elucida ontologicamente a trama constitutiva da formação social mais adequada para a autoexpansão do valor. Destacamos da última citação de Bidet que Marx, para chegar à conclusão de que a propriedade coletiva é a base do socialismo, teve de construir o conceito de modo de produção capitalista. Pois, afinal, aquela forma de propriedade com suas consequências de equilíbrio *ex ante* emerge no capitalismo. Evidencia-se que, para Bidet, Marx constrói um método apriorístico de análise do real. Ou, ainda, uma epistemologia que ganha total autonomia em relação ao ser em-si, realmente existente. O *télos* de Marx é o socialismo, para isso constrói o conceito de modo de produção capitalista. O arremate do argumento é mais desconcertante ainda:

Ele não pode, porém, começar pelo “capitalismo”, pois este é uma elaboração particular de um modo de coordenação mais geral, que não se encontra apenas nas sociedades modernas: a produção mercantil como tal, como lógica de produção de mercadorias N2. Tal é o objeto da Seção 1 do Livro I, preliminar indispensável à exposição do capitalismo. (BIDET, 2015, p. 14)

Aqui, basta retomar o que foi dito no início do presente item para se ter a distância entre o que Marx escreve no primeiro parágrafo do primeiro capítulo do Livro I de *O capital* e o modelo de Bidet. Como já dito, Marx enfatiza que inicia sua investigação pela forma elementar da riqueza das sociedades em que reina o modo de produção capitalista. Logo, como Bidet pode argumentar que Marx não começa pelo capitalismo, mas por uma lógica de produção de mercadorias N2? Aqui se revelam os contorcionismos que a apreensão equivocada de Bidet o obriga a fazer. O problema aqui se encontra na sua incapacidade de compreender o sentido das abstrações razoáveis<sup>14</sup> que Marx realiza ao analisar a sociabilidade do capital e que têm por função destacar e fixar o que há de comum em todas as épocas de produção e, assim, evitar repetições ao analisarmos as referidas formações.

---

<sup>14</sup> Aqui é preciso dar o crédito a Chasin (2009, p. 122) por, até onde sabemos, ter sido o primeiro a resgatar este aspecto ontometodológico de Marx.

A categoria de abstração razoável aparece na “Introdução” dos *Grundrisse* a que já nos referimos anteriormente<sup>15</sup>.

A conclusão, com Marx, é de que a produção em geral se apresenta em várias formações históricas, assim como o mercado e a troca. No entanto, em *O capital*, Marx principia e finda tratando do modo de produção capitalista, ainda que, a partir de sua datidade ontológica, realize uma abstração razoável que é a produção em geral. De modo que pode principiar sua exposição a partir de uma categoria da aparência (a mercadoria), identificando nela uma essência antitética reveladora da própria contradição constitutiva do modo de produção capitalista. Mas o faz sem perder de vista a diferença essencial imposta pelo sociometabolismo do capital e seu desenvolvimento em comparação com as dinâmicas sociais e as formas de dominação dos modos de produção anteriores. Ou seja, a Seção I de *O capital* não “trata de uma produção mercantil como tal, como lógica de produção de mercadorias N2”, mas da produção de mercadorias na sociedade em que domina o modo de produção capitalista. Ainda que, por ser uma abstração razoável, identifique um elemento comum a várias formações socioeconômicas, contudo, tal elemento comum tem, no capitalismo, uma dinâmica específica e modeladora das relações entre os homens.

Sobre o N3, o trabalho mercadoria, a produção capitalista, Bidet acredita que a dificuldade está na passagem do N2 para o N3, da produção mercantil para a produção mercantil capitalista cuja especificidade é dada pela produção de mais-valor. Contudo, ele destaca que a transição entre os níveis não faz desaparecer o nível anterior: “O capitalismo (N3) não produzirá mais-valia a não ser produzindo mercadorias (N2) que implicam produtos ‘úteis’, tendo valor de uso (N1).” (BIDET, 2015, p. 14) Tomando por base uma citação do Capítulo 5 (“Processo de trabalho e processo de valorização”)<sup>16</sup>, Bidet tenta legitimar sua interpretação de que a produção

<sup>15</sup> “Quando se fala de produção é sempre (...) de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais.” E que “todas as épocas de produção histórica têm certas características em comum, determinações em comum. [Assim] A *produção em geral* é uma abstração, mas uma *abstração razoável* [grifo nosso] na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindindo em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial.” (MARX, 2011, p. 41)

<sup>16</sup> “Vê-se que a diferença, anteriormente obtida com a análise da mercadoria, entre o trabalho como valor de uso e o mesmo trabalho como criador de valor, apresenta-se, agora,

capitalista (N3) é uma produção mercantil específica e que, portanto, “o conceito de produção mercantil (N2) aplica-se a formações sociais anteriores”. Contudo, é preciso registrar a forma, no mínimo problemática, da tradução francesa, que toma “processo de produção” por “produção mercantil”, além da completa alteração do sentido do segundo parágrafo, que, na citação de Bidet, surge como integrado ao primeiro parágrafo. Parece-nos que o adequado seria: “O processo de produção, como unidade dos processos de trabalho e de formação de valor, é processo de produção de mercadorias; como unidade dos processos de trabalho e de valorização, ele é processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias.” (MARX, 2013, p. 273) Na citação de Bidet temos: “Assim que ela se apresenta não mais simplesmente como unidade do trabalho útil e do trabalho criador de valor, mas ainda com unidade do trabalho útil e do trabalho criador de mais-valia, a produção mercantil torna-se produção capitalista, ou seja, produção mercantil em forma capitalista.” (*apud* BIDEET, 2015, p. 15)<sup>17</sup>

Para arrematar: produção mercantil em larga escala, ou, ainda, transformação da maior parte dos valores de uso em mercadorias só ocorre na sociedade do capital. O trecho em questão é um movimento de Marx que objetiva aumentar a determinação de sua exposição, torná-la mais concreta. A produção enquanto unidade dos processos de trabalho e de formação do valor, que produz mercadorias, tem pressuposta a produção capitalista. Esta produção capitalista só é posta, de fato, com a unidade do processo de trabalho com o processo de valorização. Portanto, nos termos de Marx, a interpretação e crítica que Bidet faz de Postone é um grande equívoco, com poucas e raras exceções.

---

como distinção dos diferentes aspectos do processo de produção. O processo de produção, como unidade dos processos de trabalho e de formação de valor, é processo de produção de mercadorias; como unidade dos processos de trabalho e de valorização, ele é processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias.” (MARX, 2013, p. 273) Destaco que Bidet utiliza a edição francesa de *O capital*, cuja tradução para o português aparece da seguinte forma: “Como se vê, a diferença entre o trabalho útil e o trabalho fonte de valor que constatávamos no início das nossas pesquisas pela análise da mercadoria, acaba de se manifestar como diferença entre as duas faces da produção mercantil. Assim que ela se apresenta não mais simplesmente como unidade do trabalho útil e do trabalho criador de valor, mas ainda com unidade do trabalho útil e do trabalho criador de mais-valia, a produção mercantil torna-se produção capitalista, ou seja, produção mercantil em forma capitalista.” (*Apud* BIDEET, 2015, p. 15)

<sup>17</sup> Retomando a nota 2, destacamos que para Bidet, como *Mehrwert* é traduzido para o francês, com o aval de Marx, como mais-valia ao invés de mais valor, isso indicaria que mais-valia é algo diferente de um simples mais-valor ou uma quantidade maior de valor. Trata-se de outra lógica, a do poder “sobre pessoas e meios de produção (...) em vista de um lucro” (BIDEET, 2015, p. 43, n. 16), e não um mero poder sobre coisas a trocar e a consumir. Contudo, ele esquece de dizer que Marx no “Posfácio” a essa edição nos diz que: “Após a conclusão desse trabalho de revisão, fui levado a aplicá-lo também no texto original (a segunda edição alemã)” (MARX, 2013, p. 95), que, como sabemos, manteve a categoria mais-valor.

## **Referências bibliográficas**

- ARAUJO, P. H. F. Superação do capitalismo a partir da lógica humano-societária do trabalho? Postone, Lukács e Chasin se encontram. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 13, pp. 26-42, abr. 2011.
- \_\_\_\_\_. “Marx: capital, estado e política: notas”. In: *Anais do Encontro Nacional da Sociedade Brasileira de Economia Política*, 19. 2014: Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2014. Disponível em: <<http://www.sep.org.br>>, acessado em: 20 mar. 2015.
- BIDET, Jacques. Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d’*O capital*. *Crítica Marxista*, São Carlos-SP, UFscar, Departamento de Ciências Sociais, v. 41, pp. 9-49, 2015.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009. 253 p.
- DUAYER, Mario; ARAUJO, Paulo Henrique Furtado de. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. *Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Serviço Social, v. 13, pp. 15-36, 2015.
- MARX, Karl Heinrich. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011. 788 p.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política l. 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. 894 p.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política l. III: O processo global da produção capitalista v. III t. 2 (Segunda Parte)*. São Paulo: Nova Cultural, 1986. 336 p.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014. 483 p.

## **Crise do valor: distintas interpretações e uma síntese possível**

Eduardo Sá Barreto<sup>1</sup>

Tailiny Ventura<sup>2</sup>

### **Resumo:**

O presente artigo examina as transformações do modo de produção capitalista, apoiando-se em um conjunto de reinterpretações da teoria marxiana do valor. A partir de *insights* de Marx, presentes especialmente nos *Grundrisse*, alguns autores apresentam argumentos que, embora sutilmente distintos, em sua essência sustentam que a crescente aplicação da ciência na produção e a resultante redução do trabalho imediato na atividade produtiva impelem o capitalismo a uma crise estrutural, formando as bases para que o valor deixe de mediar as relações de produção. O estudo reúne essas reflexões, procurando sintetizá-las em uma explicação possível daquilo que muitos veem como sendo um longo processo de crise terminal do próprio capitalismo.

**Palavras-chave:** Crise do valor; Marx; relação de valor.

## **Crisis of value: different interpretations and a viable synthesis**

### **Abstract:**

The following paper examines the transformations underwent by the capitalist mode of production, drawing on a set of reinterpretations of the Marxian theory of value. From a few of Marx's insights, particularly those found in the *Grundrisse*, some authors present arguments that, while subtly distinct, in essence claim that the growing application of science in production and the resulting reduction in immediate labor in productive activity impel capitalism to a structural crisis, setting the foundations for value to cease mediating relations of production. The research brings together these reflections aiming to synthesize them into a possible explanation of what many see as being a long process of terminal crisis of capitalism itself.

**Keywords:** Crisis of value; Marx; value relation.

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>2</sup> Mestranda na Universidade Federal do Paraná.

## **Visões sobre a crise do valor: uma tentativa de síntese**

Uma contradição dinâmica não pode ficar “em processo” para todo o sempre, antes tem de culminar ou passar pelo seu clímax.

*Robert Kurz*

**A** mais recente crise da economia global expôs de maneira dramática e inequívoca alguns traços relevantes do capitalismo contemporâneo: uma importância colossal (e crescente) da esfera financeira na dinâmica geral do sistema associada a uma capacidade decrescente desta mesma esfera de “rebocar” a atividade econômica dita real. Paralelamente, uma intensificação da força repulsora de trabalho humano direto naqueles setores produtivos mais compatíveis com a lógica de produção de valor e, por outro lado, uma expansão de atividades improdutivas (segundo o valor) e de atividades nas quais o aspecto disciplinador do capital sobre o processo de trabalho é dificultado.

Pretende-se, neste artigo, avançar um tipo de interpretação que sustenta que a crise mais recente – longe de ser “apenas” um episódio circunscrito temporalmente e com efeitos depurantes para a dinâmica de acumulação – deve ser entendida como momento de manifestação aguda de uma prolongada crise estrutural fundada em limites objetivos à produção de valor; em síntese, de uma crise do valor. Nesse registro, portanto, tampouco deve-se identificar como *prima causae* das convulsões econômicas das últimas décadas a dinâmica instável e altamente volátil da esfera financeira.

Tal linha de reflexão tem origem no final da década de 1970, quando a capacidade técnica de reconfiguração do modo de produzir sofre uma inflexão e dispara mudanças qualitativas substanciais na dinâmica capitalista. A assim chamada III Revolução Industrial – especialmente a revolução microeletrônica e a criação do microprocessador, em 1970 – cria as condições para a aceleração sem precedentes (tanto quanto à escala como quanto à abrangência) da substituição do trabalho vivo por capital fixo. A explicação para isso, argumenta-se, deve recuperar na análise marxiana da mercadoria a sua natureza dialética, corrigindo, assim, uma leitura tradicional que tende a negligenciar os desdobramentos materiais de seu caráter contraditório.

É a síntese de reflexões orientadas por esse *insight* que buscamos realizar neste artigo. Abordaremos especificamente quatro autores, não só

porque convergem nos pontos mais cruciais, mas também (e, quiçá, principalmente) pela fértil complementaridade de suas ideias. Na primeira seção, busca-se delinear o fundamento teórico do qual partem, ao mesmo tempo indicando que os argumentos por eles desenvolvidos já se encontram em gérmen no próprio Marx. Na segunda seção, apresentamos a estrutura geral de raciocínio que essas reflexões têm em comum. A terceira seção traz as visões particulares de crise do valor que cada autor desdobra das tendências mais gerais. A quarta e última seção conclui o artigo.

### **1. Marx: estranhamento, capital fixo e o general intelect**

Em *O capital*, Marx indica, já nos primeiros parágrafos, a posição estruturalmente central da forma mercadoria na sociedade capitalista. É apenas nessa sociedade que o produto do trabalho assume universalmente esta forma. E se o produto do trabalho, considerado em sua totalidade, constitui a riqueza social, é a mercadoria a unidade fundamental da riqueza nessa sociedade.

A mercadoria, observada como mero objeto, não possui segredos. Como valor de uso ela possui algumas propriedades materiais; algumas delas, herdadas de seus elementos e estrutura naturais constituintes, outras, conferidas pelo trabalho humano. É, por isso, um objeto sensível; i.e., está num plano de existência acessível aos sentidos. No entanto, Marx (2013) sustenta, analisar a mercadoria como mero objeto abstrai justamente a especificidade social que confere a este objeto o caráter de mercadoria: abstrai o seu caráter de valor.

Mesmo este aspecto, porém, é elucidado por Marx já nos momentos iniciais de *O capital*. Quando o produto do trabalho aparece como mercadoria, diz o autor, torna-se um objeto sensível-suprassensível, adquire também existência em um plano que não é sensível. É, nesse aspecto, puramente social, *é valor*. Como valor, é fruto do conteúdo comum de todos os diversos trabalhos, o trabalho abstraído de todos os seus determinantes concretos, qualitativos. Como medida da riqueza, tem sua grandeza determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário.

O desafio analítico, portanto, não surge de nenhuma das duas dimensões da mercadoria. Surge, diz Marx, de sua própria existência dupla, do fato de que o produto do trabalho assume a forma social de mercadoria. Três pontos são fundamentais neste argumento e neles é crucial delimitar clara e corretamente os elementos de análise que são comuns a todas as formações sociais daqueles que são historicamente específicos do capitalismo.

Primeiramente, é possível afirmar que todos os diversos trabalhos humanos possuem algo em comum, dispêndio de nervos, músculos, cérebro etc.; em suma, gasto fisiológico de energia. Nesse sentido fisiológico, temos uma dimensão comum, geral, transversal à história humana<sup>3</sup>. Contudo, quando os produtos do trabalho assumem a forma de mercadoria, a igualdade dos trabalhos assume o caráter de “igual objetividade de valor dos produtos do trabalho” (MARX, 2013). Em outros termos, o aspecto comum dos trabalhos se expressa como relação de valor entre as mercadorias, é dotado de objetividade na igualação das mercadorias por meio de seu conteúdo de valor. Em segundo lugar, analogamente, pode-se sustentar que também é geral a *medida do dispêndio* de força de trabalho por meio de sua duração<sup>4</sup>. Entretanto, uma vez universalizada a produção mercantil, esta medida se expressa como a grandeza de valor da mercadoria; i.e., exterioriza-se como propriedade do produto do trabalho. Terceiro, o caráter social do trabalho – ou seja, a divisão social do trabalho e as relações entre os produtores por meio de seu trabalho – é comum a todas as épocas. Todavia, quando os produtos do trabalho assumem a forma de mercadoria, tais relações se processam por meio de relações sociais entre mercadorias.

O que temos aqui, em síntese, é a análise do caráter fetichista da mercadoria, realizada por Marx; i.e., da mercadoria como categoria social que reflete os traços sociais do trabalho como traços objetivos seus. Em seu enunciado mais conhecido: as relações entre os homens aparecem como relações entre coisas.

Utilizando as indicações do próprio Marx, podemos deixar algumas implicações importantes mais visíveis. Se o argumento anterior é válido, então temos que, no capitalismo, a relação social do produtor com a massa de trabalho global aparece como relação do seu produto com os demais produtos; ou seja, como relação social externa entre objetos, à margem de cada produtor. Dito de outro modo, se os objetos de uso são mercadorias apenas quando são produto de trabalhos privados, mutuamente autônomos (realizados independentemente uns dos outros), os produtores só travam efetivamente contato social entre seus trabalhos por meio da troca. Sendo assim, os trabalhos privados só atuam de fato como elementos do trabalho social total por intermédio da troca. Conclusão: as relações sociais não aparecem (e, no capitalismo, não são de fato) como relações diretamente sociais. Aparecem como (e de fato são) relações reificadas entre pessoas e

- 
- 3 Por este motivo, Postone (2003) é enfático ao afirmar que o trabalho abstrato não pode ser compreendido apenas em termos fisiológicos, pois assim se estaria enfatizando apenas os aspectos mais gerais e, portanto, historicamente não-específicos da categoria.
- 4 Muito embora a própria noção de duração não seja (cf. POSTONE, 2003, Capítulo 5).

relações sociais entre coisas. Ou seja, o caráter social das relações é transferido aos produtos do trabalho e as relações entre pessoas ocorre por intermédio desses produtos.

Na prática cotidiana, portanto, o que interessa aos agentes da troca é a quantidade e variedade de produtos alheios que obtêm por seu próprio produto. Ou seja, em que proporções os produtos são trocados. Tais proporções, contudo, variam constantemente, independentemente da vontade, previsão ou ação daqueles que realizam a troca. Isso porque, como aponta Marx, as proporções em que se trocam as mercadorias dependem de suas grandezas de valor. E suas grandezas de valor, por outro lado, são determinadas por condições sociais de produção que escapam ao controle dos indivíduos. Por isso, quando a riqueza social é produzida sob a forma de mercadoria – mais precisamente, quando a produção é produção capitalista, centrada no valor e no trabalho –, a dinâmica da produção<sup>5</sup> situa-se à margem dos indivíduos; é dinâmica estranhada, sob cujo controle se encontram, e não o contrário, dado que “nas relações de troca contingentes e sempre oscilantes de seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com força de uma lei natural reguladora” (MARX, 2013, p. 150).

A noção de uma dinâmica estranhada é crucial para compreender os vislumbres do futuro da sociedade capitalista encontrados nos *Grundrisse* (MARX, 2011). Ela também permite demonstrar<sup>6</sup> que o imperativo da acumulação, principalmente a acumulação impulsionada pela elevação das forças produtivas, possui um caráter de necessidade lógica. Quanto a esta necessidade lógica, é proveitoso lembrar, com Kurz, que a “‘teleologia’ deve ser entendida aqui única e exclusivamente no sentido da *história interna* do capitalismo – mais concretamente, como a imposição de um desenvolvimento permanente (...) com repercussões igualmente progressivas sobre o fim-em-si do processo de valorização” (2014c, p. 216).

Na seção Capital fixo e desenvolvimento das forças produtivas da sociedade Marx (2011) mostra que, no curso de emergência e

---

5 Entendida aqui como totalidade (MARX, 2011).

6 Fazendo, porém, a importante ressalva de que há mediações categoriais que estão aqui sendo suprimidas. O argumento apresentado por Marx desdobra (cuidadosamente) da natureza dialética da mercadoria uma série de tendências fundamentais: o imperativo da produção de mais-valor na circulação do valor como capital, os limites da produção de mais-valor absoluto, o mais-valor relativo, o processo pelo qual o capital supera a mera apropriação das condições de produção herdadas e subordina o processo de trabalho à sua própria lógica, o impulso ao avanço das forças produtivas (em que o capital diminui progressivamente, em termos relativos, sua capacidade de empregar força de trabalho), a tendência ao aumento da composição orgânica do capital e a consequente tendência à queda da taxa de lucro.

desenvolvimento do modo de produção capitalista, o capital assume, sucessivamente, formas materiais específicas, de modo que o processo de produção torna-se crescentemente determinado pelo capital sob a determinação de capital fixo. Este movimento consolida-se no período da grande indústria e sua manifestação concreta é a progressiva mecanização – e, a partir de certo estágio, automatização – da produção. De acordo com Marx, a

produção baseada na maquinaria, apropriação do trabalho vivo pelo trabalho objetivado – da força ou atividade de valorização pelo valor existente por si, inerente ao conceito de capital –, é posta como caráter do próprio processo de produção, inclusive de acordo com os seus elementos materiais e seu movimento material. O processo de produção deixou de ser processo de trabalho no sentido de processo dominado pelo trabalho como unidade que o governa (2011, p. 581).

Em outras palavras, a partir da grande indústria, a produção da riqueza efetiva (material) sustenta-se sobre uma base cada vez mais estreita de trabalho direto, dependendo crescentemente da apropriação das forças produtivas gerais da sociedade, oriundas daquilo que Marx chama de “acumulação do saber e da habilidade das forças produtivas gerais do cérebro social” – ou, mais sinteticamente, de *general intellect*<sup>7</sup>.

Nesse registro, o desenvolvimento concreto das forças produtivas ilumina um aspecto contraditório chave da dinâmica capitalista: em um mesmo movimento, uma lógica imanente impele a dinâmica de acumulação do capital, ao mesmo tempo em que erode – concreta e historicamente – seus próprios pressupostos. Esse aspecto contraditório cria sistematicamente as condições para que o valor venha a deixar de mediar as relações de produção, não sem antes atravessar uma profunda, e possivelmente prolongada, crise terminal. É este o mote das reflexões que abordamos a seguir.

## **2. Expressões materiais da acumulação**

O argumento marxiano ilustrado na seção anterior evidencia que, partindo da categoria fundamental do modo de produção capitalista, a

---

7 “(...) à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção” (MARX, 2011, pp. 587-8).

mercadoria, e de sua contradição básica, entre valor e valor de uso, é possível demonstrar que esta sociedade adquire uma dinâmica estranhada e direcional, elucidando, entre outras coisas, o inescapável impulso para a acumulação.

Em *O capital*, o processo de acumulação aparece sob diversas lentes: no Livro I, estrangido apenas por sua capacidade de produzir mais-valor (pelo consumo da força de trabalho e pelo rebaixamento de seu valor); no Livro II, estrangido pelas necessidades de se afirmar como valor-capital e valor valorizado também na circulação; e, finalmente, no Livro III, estrangido pela dinâmica de apropriação do mais-valor na forma de lucro (pela tendência imanente de queda da taxa de lucro) (MARX, 2013; 2014; 2008).

Não trataremos em detalhe desses níveis de abstração da acumulação capitalista. Basta apontar que, em todos eles, encontra-se subjacente o pressuposto de uma plena operação da lei do valor. Em outros termos, Marx não explora ali em profundidade as indicações deixadas nos *Grundrisse* a respeito do movimento pelo qual os ciclos de acumulação tendem a impelir a uma crise do valor.

Para compreender adequadamente este impulso, sustenta Kurz (2014a), é necessário contemplar a relação entre forma e matéria implicada nos processos acima aludidos. A ideia é que a dialética entre valor e valor de uso engendra não apenas uma dinâmica estranhada passível de ser logicamente apreendida, mas também uma dinâmica que se expressa – e deve, tendencialmente, expressar-se – de modo materialmente específico. Essa dimensão material entra, como veremos, em contradição com a própria lógica de formação de valor.

Como bem demonstrado por Marx, o período da manufatura é o estágio histórico que corresponde à predominância da produção e apropriação extensiva do mais-valor (forma que ele chama de mais-valor absoluto). Neste período, as condições de produção encontram-se apenas formalmente apropriadas pelo capital, i.e., em uma configuração material herdada do modo de produção feudal. Aqui, diz Kurz, há ainda uma relação próxima de correspondência entre trabalho produtivo no sentido material e trabalho produtivo segundo o valor. Dito de outro modo, a forma social da riqueza (valor) expressa tempo de trabalho e, além disso, não se encontra dissociada da riqueza em seu aspecto material. Prado (2013) elabora este movimento de transformação da forma social da riqueza segundo a lógica do capital, porém sob condições materiais de produção herdadas, como um longo processo de *posição do valor* como categoria central a presidir a totalidade.

Concretamente, a dissociação entre forma material e forma social tem origem (de modo apenas aparentemente paradoxal) com a busca cega pela maior adequação material entre a *raison d'être* do capital e sua objetividade física, que impele a contínuas e sistemáticas transformações materiais no processo de produção e no processo de trabalho. Este movimento encontra-se na raiz da explicação da crise do valor. Faz-se necessário, portanto, desdobrar as forças que o originam e delinear mais detidamente suas implicações.

É conhecido que a forma absoluta do mais-valor possui limites temporais, biológicos, sociais etc. Quando a expansão do valor excedente encontra limites pela simples ampliação da jornada de trabalho, passa a ser imperativo expandi-lo pela redução da parte da jornada correspondente ao trabalho necessário. Em outros termos, torna-se crucial elevar relativamente a apropriação do capital sobre o valor novo; elevar o mais-valor em sua forma relativa.

A lógica do mais-valor relativo exige, portanto, que o modo de produzir seja sistematicamente reconfigurado às feições do capital, que assumam formas materiais cada vez mais adequadas ao objetivo de valorização do capital, reduzindo o tempo em que a força de trabalho deve operar para reproduzir seu próprio valor. A esta necessidade, Marx (2013) associa a crescente subordinação real do modo de produção ao capital (manifesta na emergência da manufatura e da grande indústria, por exemplo).

A elevação do nível geral de produtividade, peça-chave dessa dinâmica, ao mesmo tempo em que permite a ampliação da parcela de mais-valor, reduz o *quantum* de valor novo criado e, por isso, tende a reduzir o valor de cada unidade produzida. As implicações acima aludidas são bem conhecidas e referem-se, essencialmente, à dimensão de valor de todo o processo. É fundamental, entretanto, entender como todo o movimento manifesta-se materialmente. E, mais importante, que existe, no plano material, uma trajetória imanente.

O crucial, nesse caso, é que o capital, sob a determinação de capital fixo, configura-se materialmente de modo a economizar trabalho. Mais precisamente, assume formas de modo a prescindir – o tanto quanto for possível – do trabalho direto. A isso corresponde um progressivo afastamento do trabalho humano direto do processo de produção. A isso corresponde, portanto, uma crescente tensão entre o desenvolvimento concreto das forças produtivas e a relação de produção capitalista; i.e., entre o nível crescente de produtividade e a produção fundada no valor.

O efeito repulsor de trabalho vivo, fruto da dimensão concreta do processo de acumulação, é, já em *O capital*, demonstrado em detalhe por Marx. O enfoque ali é dado, todavia, ao processo pelo qual a acumulação, entendida como fenômeno global, torna a força de trabalho *relativamente* supérflua. Em outros termos, a exposição clássica da assim chamada lei geral da acumulação capitalista contempla um movimento em que o emprego de trabalho vivo, ao mesmo tempo em que é diminuído em termos relativos, expande-se em termos absolutos. Isto é, ao movimento de repulsão, resultado do maior nível de produtividade, corresponde (naquela análise) um movimento de atração, resultado da ampliação dos espaços de valorização do capital, de expansão do escopo da produção tipicamente capitalista. Com isso, a redução relativa da substância do valor no processo produtivo é compensada por sua expansão absoluta. Cresce, portanto, a massa de valor e de mais-valor<sup>8</sup>.

Uma negligência com as formas materiais específicas desses movimentos paralelos de expansão do capital, desemprego relativo e expansão da massa global de valor tem conduzido a análises que, implícita ou explicitamente, admitem os ciclos de acumulação do capital como (ao menos logicamente) indefinidamente reprodutíveis. Contrapondo-se a tal noção, Postone sublinha que “uma análise do valor como a forma social da riqueza não pode ser simplesmente separada da forma material concreta do trabalho que a produz” (1978, p. 757). Dito de outro modo, valor e mais-valor são abstrações reais que engendram modos concretos particulares de trabalho. É, portanto, apenas quando incorporamos à análise esta dimensão material do impulso do capital à acumulação que fica claro como a dinâmica da acumulação manifesta-se em um movimento que tende a esgotar-se.

De acordo com Kurz (2014a), a determinação essencial dessa reflexão deve ser a ciência. Mais precisamente, um duplo processo de cientificização da produção. Por um lado, a aplicação tecnológica das *ciências naturais*; por outro, o que o autor chama de ciência do trabalho, ou *ciência organizacional*. Ambas as dimensões confluem para repelir o trabalho humano direto da produção; e não mais apenas em termos relativos, mas *em termos absolutos*. Neste ponto, é fecundo reconstruir o argumento de Kurz combinando-o à noção de pós-grande indústria<sup>9</sup> (FAUSTO, 1989;

8 Voltaremos a este ponto na próxima seção.

9 O termo inevitavelmente traz à mente as noções controversas de sociedade pós-industrial e trabalho imaterial avançadas em *Empire* por Hardt e Negri (2001). Por isso, ainda que não seja nosso objetivo recompor o debate suscitado pela reflexão desses autores, é importante sublinhar que a ideia de pós-grande indústria proporciona um contraponto crítico à de sociedade pós-industrial. Para um comentário mais detalhado, cf. Prado (2003).

PRADO, 2005).

Vimos na seção anterior que, em Marx (2013; 2011), o impulso ao aumento da produtividade é o fundamento da origem da maquinaria (i.e., da aplicação extensiva de máquinas e sistemas de máquinas na produção) e do que chamou de grande indústria. Este estágio envolve, segundo Fausto, uma primeira negação do processo de trabalho no interior do processo produtivo. Em outros termos, a dissociação entre processo de trabalho e processo de produção aparece não mais como um epifenômeno – restrito a atividades produtivas específicas, como a produção de vinho, p.ex. –, mas como uma tendência imanente de todo o sistema. A despeito desse movimento de negação, contudo, é na grande indústria que o capital assume sua forma material adequada: o processo (seu ritmo, sua forma de execução etc.) de trabalho encontra-se controlado e regido tecnicamente, i.e., realmente subsumido ao capital (particularmente o capital sob a determinação de capital fixo). Mais especificamente, a forma é mais adequada porque cria, pela primeira vez, a possibilidade concreta de disciplinar, como um poder *objetivo*, o processo de trabalho.

Nesse estágio, cujo marco inicial pode ser situado na primeira Revolução Industrial, o aumento da produtividade (em geral) e a elaboração e aplicação de máquinas (em particular) não correspondem ainda ao processo de cientificização plenamente desenvolvido. Como indica Kurz, a relação sistemática entre ciência e sua aplicação na produção surge e desenvolve-se apenas gradualmente. Embora a Revolução Industrial represente um extraordinário salto de produtividade – e, por isso, segundo Fausto, uma primeira negação do processo de trabalho –, tal salto não tem origem em uma relação desta natureza. O mesmo poderia ser dito até para a segunda Revolução Industrial – novo momento de inflexão do modo de produção associado ao surgimento e rápida expansão do setor elétrico, no final do século XIX, entre outras inovações significativas.

A dimensão organizacional aludida por Kurz ainda viria a complementar, no início do século XX, a progressiva adequação da forma capital ao seu conteúdo, eliminando sempre que possível quaisquer espaços de subjetividade no processo de trabalho. Embora tenha encontrado rapidamente uma expressão paradigmática na linha de montagem de contornos fordistas (i.e., na automação), é só mais tarde que esta tendência manifesta-se como fenômeno de largo escopo (além, evidentemente, de larga escala), quando a cientificização organizacional e a tecnológica combinam-se em um processo simbiótico.

A efetiva simbiose entre tecnologia e ciência organizacional consolida-se, ainda, como resultado das duas grandes guerras do século XX.

O surgimento da microeletrônica, impulsionado originalmente por necessidades e para finalidades militares, inaugura um novo estágio – e aqui, novamente, é fundamental enfatizar a sua *dimensão material* – da produção capitalista. É somente a partir de então que a ciência aplicada aparece não mais como mera base técnica da produção industrial, mas passa a figurar como uma espécie de pressuposto concreto de tendências centrais da produção capitalista (KURZ, 2014a). E é este novo estágio que recebe uma denominação adequada no termo pós-grande indústria; a segunda negação do processo de trabalho (FAUSTO, 1989). Aí podem ser encontradas as raízes do que estamos chamando amplamente de crise do valor<sup>10</sup>.

Diversos autores, particularmente aqueles alinhados à Crítica do Valor, elaboram argumentos semelhantes até esse ponto, mas seguem caminhos ligeiramente distintos a partir dele. Não temos aí reflexões que possam ser consideradas incompatíveis, mas intervenções que iluminam diferentes aspectos de um mesmo processo lógico-histórico global. Sua fecundidade reside na possibilidade de reuni-las em uma imagem mais abrangente daquilo que muitos veem como sendo um longo processo de crise terminal do próprio capitalismo.

### **3. Três visões de crise do valor**

#### **3.1. Kurz: mecanismo histórico de compensação e a crise do valor de troca**

Já vimos que a combinação entre as duas tendências de cientificização intensificam extraordinariamente as forças de repulsão do trabalho direto. Isso porque a expressão material desse impulso à elevação da produtividade alcança um estágio em que o trabalhador é posto ao lado do processo de produção, como mero regulador do processo de trabalho. Tal desdobramento consiste, segundo Kurz, em um fenômeno qualitativamente novo,

constituído pelo desenvolvimento capitalista das forças produtivas na transição para a terceira Revolução Industrial da microeletrônica, que não só representa uma mutação tecnológica na figura de novos processos de racionalização, formas de informação e de comunicação (Internet), como também virou do avesso as condições sociais e culturais, constituiu o capital mundial da globalização e conduziu a um processo de crise

---

10 Crise do valor de troca em Kurz (2014a; 2014b), valor desmedido e deposição do valor em Prado (2005; 2013), valor como medida inadequada em Postone (1978; 2014).

planetário de um novo tipo (2014c, p. 16).

De acordo com o autor, a partir de certo estágio de desenvolvimento da sociedade capitalista, o mecanismo de compensação pelo qual a economia relativa de trabalho direto (proporcionada pelos ganhos de produtividade) é compensada por necessidades ampliadas de trabalho (oriundas da acumulação) esbarra em limites lógicos e históricos. Tal mecanismo foi tratado em detalhe pelo próprio Marx (embora não nesses termos) em sua *lei geral da acumulação capitalista*, como já vimos. Ali, Marx (2013) demonstra que a marcha da acumulação tende a produzir superpopulação relativa. Ou seja, ainda que as necessidades de trabalho direto diminuam em relação à totalidade dos meios de produção, a expansão do sistema como um todo – internamente, via mais-valor relativo, e externamente, via subordinação crescente em escopo das atividades humanas à lógica do capital – permite absorver *quanta* crescentes de trabalho. Tal mecanismo, por garantir a expansão extensiva da produção baseada no trabalho direto, manteria resguardada a lógica fundamental do capital de fazer expandir a massa de valor; manteria resguardada, portanto, a determinação mais essencial do processo de valorização do capital.

A sutil, porém profunda, modificação que Kurz (2014a; 2014c) introduz é tratar desse mecanismo, que compensa uma contração relativa pelo aumento absoluto, como algo que tende a esgotar-se: (i) *logicamente*, dado que a expansão do mais-valor relativo, além de possuir um limite absoluto no próprio valor, defronta-se com uma tendência de diminuição deste valor; (ii) *historicamente*, já que chega um momento em que mesmo os novos ramos de atividade já “nascem”, em decorrência do avanço das forças produtivas, praticamente incapazes de absorver trabalho. Quanto a isto, o autor sustenta que

na terceira Revolução Industrial da microeletrônica ocorreu (...) uma reviravolta. Manifestou-se algo que desde sempre tinha sido concebível em termos lógicos, a saber, o aumento da força produtiva a uma tal escala que a transição para a produção em massa, nos produtos novos, já não requer uma quantidade suficiente de força de trabalho adicional para ser capaz de compensar a diminuição do dispêndio de trabalho por mercadoria. (...) a entrada de novos produtos já de si pobres em trabalho – e que o são cada vez mais – na produção em massa e no consumo de massas desalavanca o mecanismo de compensação em vigor e faz parar o movimento de expansão interna do mais-valor para tal necessário (KURZ, 2014c, p. 267).

O resultado necessário do esgotamento desse mecanismo é a virtual

paralisação do processo de *expansão* do valor<sup>11</sup>. Este ponto de saturação teria sido atingido, nos países capitalistas centrais, na década de 1960, não por acaso coincidindo com o esgotamento do período histórico conhecido como a Era de Ouro do capitalismo. Outras três questões levantadas pelo autor podem ser acrescentadas a esta interpretação.

*Primeiro*, à medida que o capital se agiganta (enquanto valor) na base de produtividade crescente, tende a aumentar a composição orgânica do capital, o que, por sua vez, tende a diminuir a taxa de lucro. No Livro III de *O capital*, ao tratar da lei tendencial da queda da taxa de lucro, Marx (2008) tem o cuidado de demonstrar que à taxa decrescente contrapõe-se uma massa crescente de mais-valor e lucro. Ou seja, a queda da taxa de lucro, tal como abordada por Marx, trata de um momento do processo de desenvolvimento da contradição constituinte do capital em que ainda se obtém, dentro das condições normais vigentes, massa de valor crescente. Kurz, por outro lado, argumenta que essas duas tendências (opostas em sentido) são também de natureza distinta. De acordo com o autor,

a lei da queda tendencial da taxa de lucro e a lei da massa de lucro absoluta crescente se encontram situadas em planos lógicos diversos: a queda da taxa de lucro constitui uma lei interna à dinâmica capitalista, ao passo que o crescimento da massa de lucro absoluta não é uma lei interna absoluta do capital, mas uma lei no sentido de um imperativo “para” o capital “com base nos seus fundamentos” (KURZ, 2014c, p. 281).

Ora, por essa leitura, o esgotamento do mecanismo tratado nos parágrafos anteriores significa também o esgotamento das condições em que a massa de lucro pode crescer baseada no crescimento da massa de mais-valor. Kurz (2014c, p. 297) avança nesta questão, demonstrando como isso exige do capital fictício um protagonismo crescente na dinâmica do sistema e como isso altera e intensifica certos fenômenos de superfície. Não podemos tratar em detalhe neste trabalho das implicações (profundas e relevantes) desse desdobramento. Convém, contudo, destacar que aqui se encontra uma das chaves para entender como “o eixo temporal da produção social de mais-valor desloca-se fundamentalmente do passado para o futuro”.

*Segundo*, à medida que o capital se agiganta materialmente, tal tendência é reforçada por outra: a gradual divergência entre trabalho materialmente produtivo e produtivo segundo o valor (tornada inicialmente significativa com a primeira Revolução Industrial) ganha escala e velocidade também qualitativamente distintas. Isso porque o incrível aumento da

---

11 Kurz se refere a uma “paralisação do processo de criação de valor” (2014a, p. 47), o que nos parece uma implicação menos precisa de seu raciocínio.

escala material da produção – em sentido local, regional, nacional e global – exige, crescentemente, a elaboração e manutenção de uma infraestrutura física, econômica e social capaz de viabilizar materialmente a articulação de todos os diversos ramos de atividades conectados direta ou indiretamente e a circulação de seus produtos.

Com isso, uma parcela cada vez mais expressiva do trabalho social é direcionada a atividades em que não se produz valor. Não produz valor porque é, conforme indica Kurz (2014a), imediatamente social; i.e., este trabalho não mais se afirma como social apenas de forma mediada, na relação social entre seus produtos. O trabalho realizado em tais atividades é diretamente parte constituinte de todos os produtos com ele relacionados e, por isso, enquanto atividade, diretamente social. À medida que cresce, relativa e *absolutamente*, a importância social deste tipo de trabalho – e Kurz é enfático em afirmar que cresce de modo inexorável –, torna-se cada vez mais obsoleta a lei do valor, visto que uma parcela crescente do trabalho social escapa à abstração constituinte do valor.

*Terceiro*, em decorrência do gigantismo do capital (tanto quanto ao primeiro sentido como ao segundo), o recurso ao crédito torna-se progressivamente imprescindível, convertendo-se em condição *sine qua non* da aplicação de valor como capital, por um lado, e do escoamento da avalanche de mercadorias despejadas nos mercados a todo momento, por outro.

O contraponto concreto desses processos, afirma Kurz (2014a), é uma inevitável *crise do valor de troca*. Todas as tendências de descolamento entre o conteúdo de valor do dinheiro e a sua denominação de valor, já analisadas por Marx (2013), são aqui elevadas à “enésima” potência. Não mais esse descolamento se limita às peças singulares de dinheiro, não mais a uma moeda, mas à forma social dinheiro em um sentido global. A manifestação histórica desse esvaziamento da substância de valor do dinheiro teria sido, segundo o autor, o abandono do padrão dólar-ouro em 1971, último reduto de conversibilidade (em âmbito global) entre o papel-moeda e o ouro. O autor sublinha que, por isso, a

inflação desde o início do século XX (...) não pode ser comparada, porventura, às primitivas “degradações da moeda” levadas a cabo pelos príncipes dos primórdios da Modernidade ou à desvalorização das primeiras emissões de papel-moeda (ainda por parte de bancos particulares), tratando-se agora de uma desvalorização do dinheiro que atingia a reprodução global de uma sociedade toda ela permeada pelo capitalismo, de base industrial e no âmbito de uma expansão histórica geral do crédito (KURZ, 2014c, p. 301).

A despeito de uma imagem de colapso iminente que possa transparecer da reflexão de Kurz, o autor é específico em ressaltar: a “explosão lógico-histórica da relação de valor” não implica necessariamente um imediato – e nem mesmo simultâneo – desaparecimento das formas de circulação que dela emergem. Diz o autor que, apesar da degeneração do conteúdo de valor, o capital é forçado a buscar a manutenção do “valor como valor”. Em outros termos, deve garantir – pois é aí que reside sua razão social e econômica – que a forma valor permaneça como a forma geral de circulação da riqueza<sup>12</sup>. Ademais, acrescenta: “Que se ocasionem reações subjetivas a isso (políticas, ideológicas, culturais) que ajudem a determinar a forma de desenvolvimento concretamente empírica em tempos de crise, isso é coisa diferente e não altera nada no caráter cegamente objetivado da crise enquanto tal” (KURZ, 2014a, p. 213). Contudo, profetiza (não sem razão, pelo que já podemos aferir em retrospectiva): o imperativo de conservar as formas básicas da sociabilidade capitalista, à medida que são progressivamente destituídas de seu conteúdo, deve conduzir a “colisões sociais catastróficas”.

### **3.2. Postone e o valor como medida inadequada da riqueza**

Em seu esforço de reinterpretação crítica da reflexão marxiana, Postone (1978; 2003) levanta um ponto que nos parece, aqui, central: a despeito de todas as transformações que conformam em parte a história interna do capitalismo, há uma espécie de núcleo categorial fundamental que é (e deve ser) sistematicamente reconstituído pelo sistema em seu movimento de reprodução<sup>13</sup>. Por isso, o autor recupera o ponto de partida de Marx em *O capital* – tomando mercadoria e trabalho como as categorias estruturantes fundamentais da sociedade capitalista – para sustentar duas ideias-chave que se relacionam às questões até aqui abordadas. *Primeiro*, em função da dialética básica entre valor e valor de uso, esta sociedade não apenas apresenta uma lógica histórica imanente (em contraste a uma lógica simplesmente “retroativamente aparente”), mas é a única a possuir tal propriedade. Em termos mais próximos aos do próprio autor, a dialética constituinte da forma social mercadoria imprime – de modo sem precedentes – um caráter direcionalmente dinâmico à totalidade. *Segundo*,

12 É possível, partindo deste raciocínio, elaborar uma interessante explicação da proliferação de formas jurídicas (como patentes, direitos de propriedade intelectual etc.) como expressão da necessidade de manter a forma geral de circulação. A esse respeito, conferir Prado (2005) e Prado; Pinto (2014).

13 Neste ponto, Lukács (2012) faz algo semelhante (embora em maior nível de abstração) ao enfatizar a ideia de substância como aquilo que permanece na mudança e que, portanto, confere unidade a um processo qualquer.

o trabalho abstrato não deve ser entendido como uma categoria meramente fisiológica, visto que, nesses termos, permaneceriam ocultos justamente os aspectos historicamente específicos e distintivos do trabalho na sociedade capitalista. Ao contrário, é preciso ultrapassar a análise limitada aos aspectos gerais de gasto de energia humana, enfatizando o trabalho abstrato como uma categoria que é substância do valor apenas em função de seu papel como mediação social central.

Quanto à primeira, importa iluminar que no seio dessa dinâmica direcional aludida por Postone reside o movimento pelo qual a base da produção de riqueza material deixa progressivamente de ser o trabalho direto. Este autor, mais do que os demais aqui tratados, sublinha que tal tendência é resultado indissociável do caráter contraditório da forma mercadoria. Indissociável porque a existência da riqueza como valor exige, como mecanismo adequado de autoconservação, acumulação de capital. Em outros termos, o valor por si, imóvel, não se encontra na forma social adequada à sua própria conservação. Tal forma adequada é o capital e a marcha autoexpansiva que lhe é própria. Já se encontra na dupla natureza da forma social da riqueza, portanto, o impulso insaciável ao mais-valor<sup>14</sup>. Este elo entre valor, capital e mais-valor é bem conhecido e amplamente tratado por inúmeros autores. O que Postone faz de maneira bem-sucedida em sua *reconstrução do raciocínio marxiano* é perceber (e ressaltar) que o trabalho concreto, longe de ser indiferente à dimensão abstrata (ou até, de certo modo, a-histórica), é por ela moldado. Ou seja, o imperativo de mais-valor engendra modos concretos particulares de trabalho e, mais importante, *imprime uma direcionalidade* a este desenvolvimento material no sentido de tornar o trabalho direto crescentemente supérfluo.

Quanto à segunda, o crucial é perceber que, tanto quanto existe uma lógica imanente que conduz a reconfigurações produtivas generalizadas de modo a economizar trabalho, há também a “incontornável” necessidade de reconstituir as condições de produção de valor e mais-valor. Em termos mais gerais, por ser uma sociedade cuja dinâmica repousa sobre uma forma de mediação social singular (o trabalho produtor de valor), o impulso incontrolável aos ganhos de produtividade entra em contradição com o próprio fundamento da forma social de riqueza capitalista.

---

14 “[Marx] argumenta que entesourar dinheiro não é um modo de acumulação logicamente adequado ao valor, a uma forma geral abstrata que é independente de toda especificidade qualitativa. Marx elabora uma contradição lógica entre o caráter ilimitado do dinheiro, quando considerado qualitativamente como a representação universal da riqueza que é diretamente conversível em qualquer outra mercadoria, e a limitação quantitativa de toda soma efetiva de dinheiro. Marx assim prepara o terreno para a categoria do capital, uma forma que encarna mais adequadamente (...) o impulso para acumulação ilimitada implícito na forma de valor.” (POSTONE, 2003, p. 267)

À medida que o avanço das forças produtivas torna o trabalho direto crescentemente prescindível, sustenta Postone, o modo de produção, baseado no trabalho como categoria de mediação social central, torna-se obsoleto em relação às forças e possibilidades que dele emergem. O valor, como medida da riqueza, torna-se, assim, inadequado. Temos aqui, então, a leitura particular de Postone em relação ao que estamos chamando de crise do valor.

Em nenhum sentido, porém, é possível inferir das ideias de obsolescência, inadequação e crise uma espécie de “obituário” do capitalismo. Entre os autores abordados nesse texto, Postone é certamente o mais reticente quanto a uma concepção de crise terminal. Nem sequer é possível afirmar que há em sua intervenção uma imagem de colapso inevitável. O aspecto dessa progressiva inadequação que será enfatizado por Postone é o que ele chama de contradição entre o tempo histórico e o tempo presente:

[As categorias fundamentais de Marx] implicam que, com o desdobramento da dinâmica impulsionada em última instância pela forma mercadoria das relações, emerge uma crescente disparidade entre os desenvolvimentos da força produtiva do trabalho (que não são necessariamente limitados ao trabalho direto dos trabalhadores), por um lado, e a dimensão de valor dentro da qual tais desenvolvimentos são expressos (que é limitada a esse trabalho), por outro. A disparidade entre a acumulação de tempo histórico e a objetivação de tempo de trabalho imediato torna-se mais pronunciada à medida que o conhecimento científico é crescentemente materializado na produção. Conforme a distinção de Marx entre valor e riqueza material, os grandes aumentos de produtividade realizados pela ciência e tecnologia avançada não são, e não podem ser, adequadamente considerados em termos de dispêndio de tempo de trabalho abstrato, seja manual ou mental – incluindo o tempo necessário para pesquisa e desenvolvimento e a formação de engenheiros e trabalhadores qualificados. (2003, p. 297)

O avanço das forças produtivas expressa, nesse raciocínio, um acúmulo de trabalho passado objetivado (na forma de capital fixo, como vê-se em Marx [2011]). Este trabalho passado – em que a referência temporal é, segundo Postone, histórica – cria, por economizar trabalho direto, a possibilidade de tempo livre. Em outros termos, o impulso do capital ao aumento contínuo da produtividade cria a possibilidade de abolir (ou, ao menos, reduzir a um mínimo) o trabalho humano direto como substância formadora da riqueza social.

Evidentemente, esta é uma possibilidade que não pode ser realizada em uma sociedade orientada para máxima expansão do valor. Sendo assim,

a própria dinâmica do sistema deve ser capaz de transformar continuamente a possibilidade de tempo livre em tempo de trabalho excedente; i.e., em tempo de trabalho formador de mais-valor. Nas palavras do autor:

porque as forças produtivas sociais gerais são desenvolvidas como sendo as do capital – logo, no âmbito de um sistema que pressupõe o dispêndio de tempo de trabalho imediato – as forças produtivas objetivadas na grande indústria não tendem, em um nível social geral, a substituir trabalho humano direto na produção. Ao contrário, são usadas para extrair níveis mais elevados de mais-valor do trabalho que deixou de ser essencial para a produção de riqueza material (...). Em outras palavras, a dialética da transformação e reconstituição, que é enraizada nas formas estruturantes básicas do capitalismo, é tal que o dispêndio de trabalho humano no processo imediato de produção permanece necessário independentemente do grau ao qual a produtividade é desenvolvida. Consequentemente, embora o desenvolvimento da grande indústria engendre o desenvolvimento histórico do caráter social do trabalho concreto em uma forma que é independente dos produtores imediatos, a produção baseada em tempo histórico objetivado não simplesmente suplanta a produção baseada no presente, isto é, o dispêndio de tempo de trabalho imediato (POSTONE, 2003, pp. 344; 346).

Postone tem aqui uma leitura que talvez não alcance todo o potencial de sua própria análise. O autor, de fato, afirma reiteradas vezes que, embora o trabalho direto seja cada vez menos necessário para a produção de riqueza material, as condições para sua exploração devem ser sistematicamente reconstituídas pelo capital. No entanto, em nosso juízo, seria mais preciso afirmar que, neste contexto, a necessidade realmente incontornável para o capital é a de continuamente reproduzir as condições nas quais o valor e o trabalho regem e medeiam, respectivamente, as relações sociais (por isso utilizamos o termo *incontornável* entre aspas na página anterior).

Podemos, portanto, ir um pouco além e afirmar que, ainda que o trabalho direto efetivamente "saia de cena" no âmbito da produção, ele permanece, no capitalismo contemporâneo, como força mediadora no plano da totalidade. No entanto, por estar concretamente cada vez mais ausente, sua capacidade mediadora torna-se inadequada ou até desmedida<sup>15</sup>.

De qualquer forma, parece ser devido à capacidade que o capital tem demonstrado, historicamente, de colocar-se em condições de valorização que Postone conclui que não há uma "transição quasi-automática do capitalismo para uma forma nova e mais emancipatória" (1978, p. 761). Está

---

15 Cf. próxima subseção.

claro, não apenas em Postone, mas também nos demais autores: nenhum elemento das reflexões permite o salto a uma conclusão que indique uma sociedade emancipada emergindo *por força do colapso* da sociedade do capital. Coisa muito diferente é tratar do colapso propriamente dito. Postone parece, nesse sentido, assustar-se com a possibilidade de um limite interno absoluto ao capital que se torna aparente em sua própria análise, e acaba em grande medida postulando que, no plano da totalidade, o trabalho humano direto não é de fato substituído.

Nesse registro, ele parece atribuir ao mecanismo histórico de compensação do qual fala Kurz um estatuto estrutural mais permanente, uma capacidade indefinida de renovar-se. Por outro lado, diz o autor, quanto mais a possibilidade de tempo livre é ampliada, mais a sua conversão em tempo de trabalho encontra dificuldades, limitações, obstáculos práticos concretos, o que indica que, mesmo em seu posicionamento mais cauteloso quanto à noção de colapso do sistema, o vigor da dinâmica de acumulação não poderia ser reabilitado indefinidamente.

### **3.3. Fausto e Prado: valor desmedido e deposição do valor**

Já vimos que em Fausto (1989), a grande indústria constitui-se como a primeira negação do processo de trabalho. Apesar disso, é nesse estágio que o capital assume a sua forma material mais adequada. A adequação material à qual se refere Fausto explica-se, basicamente, por dois motivos.

Primeiro, convém lembrar que o valor, mais que mera abstração, é uma *abstração real*, cuja processualidade pode ser mais ou menos habilitada – e mais ou menos limitada – pelas condições concretas vigentes. Tal abstração, ademais, envolve a *redução* da atividade produtiva a trabalho abstrato, por um lado, e do trabalho concreto a trabalho simples, por outro. E essa redução, de acordo com Fausto, é mais bem realizada (de modo cego, é verdade) na grande indústria: “Na realidade, o trabalho simples é posto ou criado pela grande indústria (com a qual se passa ao capitalismo em sentido específico). É o capitalismo em sentido específico que constitui o trabalho simples (o capitalismo manufatureiro já havia ‘simplificado’ o trabalho)” (2015, p. 135).

Segundo, a forma material é adequada porque é na grande indústria que se completam as condições de subsumir materialmente o trabalho ao capital, i.e., que se torna tecnicamente viável, de modo abrangente, exercer o controle objetivo sobre o processo de produção e, mais importante, sobre o processo de trabalho. Nesse sentido, para o capital, subordinar materialmente o trabalho à sua dinâmica de valorização envolve um aprofundamento do controle (em relação à subordinação meramente formal)

sobre um momento decisivo de seu próprio movimento, o da produção<sup>16</sup>.

Como síntese desses dois desdobramentos, é possível concluir que a emergência da grande indústria cria, portanto, as condições para que o trabalho seja disciplinado não somente quanto a seus aspectos processuais concretos (subsunção material), mas também quanto ao tempo (redução a trabalho simples). Por isso, Prado sustenta, a grande indústria “estabelece as melhores condições para a formação do trabalho abstrato e do tempo de trabalho socialmente necessário na produção de mercadoria. A medida ‘valor’ do trabalho mostra-se, por isso, adequada à regulação da produção como um todo” (2013, p. 128).

Há uma implicação inquietante dessa leitura, que ambos os autores não deixam de sublinhar: existe um vir-a-ser do valor que requer uma expressão material adequada para se completar. Existe um longo processo histórico de *posição do valor* e, num plano mais abrangente, do próprio capitalismo<sup>17</sup>. Já neste ponto não deve parecer absurdo contemplar a possibilidade de *deposição do valor* e, portanto, da sociedade baseada no valor. É precisamente o que faz Prado, afirmando que

ao longo da existência histórica do capitalismo, o “valor” não é posto de imediato em seus primórdios e nem vai ser deposto de uma vez em seu fim – momento em que, finalmente, é suprimido politicamente –, mas passa por um processo de formação e de desformação que corre por várias décadas. Pois, o ato revolucionário vindouro que acaba com a regulação inconsciente do processo de produção não deixa de ser precedido pela deterioração das condições necessárias para a formação do valor já no capitalismo (2013, pp. 110-1).

Com a emergência da pós-grande indústria, a produção e o nível das forças produtivas, agora indissociável do que Marx chamou de *general intellect*, apresenta-se como um poder que escapa à determinação temporal. Isso porque, argumenta Prado (2005), na pós-grande indústria (ou na

---

16 “Para Marx, a subsunção do trabalho ao capital, sendo formal e material, é também real. Ela se reproduz por meio de um contínuo revolucionamento dos processos de trabalho com base na adoção e difusão de inovações tecnológicas poupadoras de trabalho, principalmente. (...) O próprio modo de produção torna-se adequado ao capital, configurando-se como especificamente capitalista. O processo produtivo fica cada vez mais moldado pela aplicação consciente dos conhecimentos científicos.” (PRADO, 2005, p. 61)

17 “(...) a lógica do texto de Marx vai contra a tradição filosófica, digamos kantiana (...). Com efeito, no texto de Marx, há algo de escandaloso: Marx supõe que a posição da coisa – e a posição da coisa é a existência (social) 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” (FAUSTO, 2015, p. 157).

indústria pós-fordista), o trabalho concreto assume traços tais que aquela modalidade de trabalho que se impõe como norma social não é mais redutível (ou, ao menos, não de forma adequada) a trabalho simples. Na pós-grande indústria, o trabalho direto, colocado à margem das máquinas e dos sistemas automatizados, tende, por um lado, a desaparecer (tornando-se cada vez mais simples atividade de supervisão) e, por outro, ao desvencilhar-se em parte da imposição mecânica de movimentos, tende a poder comportar novamente momentos de subjetividade. Com isso, o capital perde o suporte material de subsunção do trabalho e, como consequência, o trabalho adquire crescentemente um caráter não-homogeneizável – o que corresponde aqui à ideia de que o trabalho escapa (ao menos em alguma medida) ao controle disciplinador do tempo. Fausto sintetiza esse novo estágio afirmando que “a adequação material do capital é posta em xeque como que por um excesso de adequação” (1989, p. 53). O valor, como ressalta Fausto (2015), envolve um processo de redução (e não de generalização, como se poderia pensar vulgarmente), e é esta redução que passa a ser concretamente dificultada em função da nova configuração material do capital.

Mesmo no interior da Crítica do Valor, é corrente o argumento que ressalta que, com o avanço monstruoso das forças produtivas, a riqueza efetiva não apenas deixa de guardar alguma proporcionalidade com o tempo de trabalho, como vem a ser extraordinariamente desproporcional. O trabalho imediato deixa de ser, então, o pilar da riqueza e deve deixar<sup>18</sup> de ser, portanto, sua medida. Prado (2005) parte desse ponto e vai um passo além, sustentando que há uma corrupção da própria medida. Aqui, podemos arriscar uma analogia ilustrativa.

Por um lado, utilizar uma régua escolar comum é inadequado para medir distâncias continentais. Diversos autores chegam até este ponto, afirmando que o trabalho se converte em medida anacrônica da riqueza efetiva. Por outro lado, se essa mesma régua apresentar subdivisões distorcidas e/ou indecifráveis, ela é, além de inadequada como medida, uma medida inadequada. Na contribuição original de Prado, o próprio valor ocuparia, nesta analogia, o lugar de medida inadequada. Nos termos do autor, o valor torna-se uma medida que tende à desmedida.

O trabalho abstrato, substância do valor, envolve uma equiparação cega de coisas qualitativamente distintas. Sendo assim, dizer que os trabalhos são qualitativamente diferenciados<sup>19</sup> não é dizer tudo. Essa

---

18 Em um sentido ontológico, não normativo.

19 “O tempo de trabalho é agora, entretanto, um tempo qualitativamente diferenciado que não pode ser controlado apenas pelo relógio. Em razão mesmo dessa mudança do modo

observação ganha relevância, contudo, se entendermos que emerge uma diferenciação (ou diferenciações) qualitativa que inviabiliza o tipo de homogeneização (social, inconsciente etc.) requerida pelo trabalho abstrato como medida. Apoiado na lógica de Hegel, o que Prado pretende também ressaltar com a noção de *desmedida* é que a regulação e controle da atividade produtiva pelo tempo de trabalho, base da produção mercantil e pressuposto lógico da categoria valor, encontra-se em via de se tornar obsoleta, processo que ele denomina como *deposição do valor* (2013, p. 130).

Não se deve tomar, porém, a ideia de deposição como um processo linear e, mais importante, como consistindo em um *recoo* da abrangência das formas de sociabilidade típicas do capitalismo. Ao contrário, ao passo que o desenvolvimento das forças produtivas na pós-grande indústria corrói as condições da subsunção formal *material*, aumenta a exigência de um tipo de subsunção real denominado *intelectual* pelo autor. Mudam, portanto, as condições concretas de suporte à dominação, mas não necessariamente sua intensidade ou abrangência. Ao contrário, é precisamente em decorrência do processo de deposição do valor que as relações sociais mediadas pelo capital apresentam-se de maneira ainda mais intensa. Segundo Prado:

A dominação do capital, justamente por ter perdido sua base material anterior, precisa agora se basear, como nunca, em adesão ideológica e compromisso político. (...) Na verdade, sob essas formas aparentes (...), o capitalismo avançado estende sua dominação sistêmica de um modo que se torna cada vez mais total. Ele se apresenta como global e sem alternativas, mas por trás dessa aparência reificada há o fato de que a supervisão do capital está-se tornando supérflua. (2005, p. 69)

Há, na imagem que daí se desprende, uma analogia inevitável: a cosmologia nos diz que uma estrela moribunda, tendo realizado a fusão de seus elementos mais leves, deve recorrer, de modo a sustentar-se sob o “peso” de sua própria gravidade, à fusão de seus elementos mais pesados. Ao fazê-lo, no entanto, aumenta extraordinariamente seu próprio tamanho<sup>20</sup>. A ideia de colapso adquire assim um sentido claro não de um processo de desvanecimento, mas de efetivo desmoronamento que tende a arrastar em seu curso tudo o que encontra pela frente. É por isso, diz Prado, “que a dominação do capital, longe de se abrandar, tem de se tornar intransigente e totalizadora” (2005, p. 136).

---

de trabalhar, o capital tem de passar a comandar não apenas o tempo de trabalho, mas também o tempo de não-trabalho, que se torna menos livre.” (PRADO, 2005, p. 63)

20 Estima-se que o nosso Sol, ao atravessar esta fase, invadirá o espaço que atualmente é ocupado pela órbita do planeta Terra.

### **Considerações finais**

É patente, ao longo de todas as intervenções abordadas neste trabalho, uma ênfase recorrente aos desdobramentos materiais da dialética entre valor e valor de uso, e aos mecanismos pelos quais o capital é compelido a assumir formas materiais concretas que contradizem sua dimensão de valor. Nos *Grundrisse*, essa reflexão aparece apenas como exercício de projeção de um futuro possível do capitalismo. Nos autores que teorizam a crise do valor, os *insights* mais profundos de Marx podem ser contrapostos à realidade do capitalismo contemporâneo.

O foco do argumento de Kurz é que o processo duplo de cientificização da atividade produtiva acelera de tal forma a dissociação entre processo de trabalho e processo de produção que o trabalho passa a ser tornado supérfluo não apenas em termos relativos – como na exposição marxiana da lei geral de acumulação –, mas em termos absolutos. Isso, por seu turno, tende a esvaziar a forma valor de troca de seu conteúdo de valor, produzindo uma crise da forma dinheiro. Deriva daí sua visão de um processo de explosão da relação de valor. Talvez por isso seja em Kurz que aparece de modo mais contundente uma imagem de inevitabilidade do colapso (ainda que não um colapso abrupto) da sociedade capitalista.

Postone, por outro lado, enfatiza um aspecto distinto da mesma tendência. Diz que o avanço das forças produtivas traz consigo a *possibilidade* de uma sociedade emancipada – livre, tanto quanto possível, do trabalho necessário –, mas uma possibilidade cuja realização é incompatível com a forma social de riqueza baseada no valor. Assim, sua visão de crise do valor é de que o valor torna-se progressivamente inadequado como medida dessa riqueza. Como categoria social fundamental entra, portanto, em contradição com as possibilidades emancipatórias engendradas por sua própria lógica. Não é por acaso, portanto, que a reflexão de Postone se dirija às possibilidades de transição a uma sociedade cuja riqueza seja baseada na criação de tempo livre, não no trabalho direto como trabalho abstrato. Conclui daí (corretamente, em nosso juízo) que o estado anacrônico ao qual o capitalismo é impelido pela sua lógica imanente não implica a necessidade lógica de transição a qualquer nova formação socioeconômica específica, apenas a sua *possibilidade*.

Prado e Fausto, por sua vez, encontram no desenvolvimento material concreto do capital uma tendência à distorção do próprio valor. Em outros termos, não se trata, neste caso, nem somente de uma tendência global de contração da massa de valor (como em Kurz) nem somente de uma obsolescência da medida valor em função da monstruosa desproporção

entre riqueza material e riqueza social (como em Postone). Trata-se de uma deformação da própria categoria, visto que o trabalho é tornado não apenas supérfluo, mas também crescentemente não-homogeneizável. A abstração real mais básica da relação de valor torna-se, por isso, progressivamente inviabilizada.

É possível, tendo passado por todas essas reflexões, sermos confrontados por um questionamento muito básico: não seria a ideia de crise do valor mais bem enquadrada como crise da *teoria do valor*? Em outros termos, não teria a teoria do valor marxiana deixado de ser relevante para o entendimento da realidade social atual? Nossa resposta é um enfático *não!* O entendimento de que uma crise do valor provoca uma crise estrutural no capitalismo *reforça*, não enfraquece, a centralidade da categoria *valor* para entender o mundo contemporâneo; tal como o óbito de um indivíduo por infarto do miocárdio reforça a centralidade do bom funcionamento do órgão cardíaco para a vida humana.

Cabe ainda um último comentário a respeito da ideia de colapso. Temos consciência de que a palavra em si e os debates aos quais ela remete trazem uma carga desnecessária para as ideias de fato aqui avançadas. Nenhum dos autores tratados no texto aborda a noção de colapso como algo que aconteça abruptamente e muito menos como algo que conduza necessariamente a um tipo específico qualquer de sociedade futura. Sendo assim, portanto, convém propor uma reabilitação da reflexão em torno da possibilidade de que o capitalismo esteja de fato atravessando (ou venha a atravessar, inevitavelmente, por força de sua própria dinâmica) uma crise terminal. Em nosso juízo, a natureza dialética do capitalismo nos dá a pista de como a questão deve ser abordada e a passagem de Kurz usada como epígrafe nos fornece a síntese de sua legitimidade e relevância.

Todas essas perspectivas são baseadas em argumentos solidamente fundados em interpretações agudas de Marx (especialmente o Marx dos *Grundrisse*), do capitalismo contemporâneo e de sua história recente. Como já salientamos, iluminam aspectos distintos, mas que compõem uma leitura fértil da realidade atual. Fértil tanto como explicação quanto como ferramenta para conceber possibilidades de intervir e imprimir na realidade uma forma de sociabilidade alternativa – possível e desejável, evidentemente – àquela regida pelo capital.

### **Referências bibliográficas**

FAUSTO, Ruy. A pós-grande indústria nos *Grundrisse*: E para além deles. *Lua Nova*, São Paulo, n. 19, pp. 47-67, nov. 1989  
\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política* t. I. Petrópolis: Vozes, 2015.

- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- KURZ, Robert. "The crisis of exchange value: Science as productivity, productive labor, and capitalist reproduction" [1986]. In: LARSEN, Neil *et al.* *Marxism and the critique of value*. Chicago: MCM, 2014a.
- \_\_\_\_\_. "World power and world money: the economic function of the US military machine within global capitalism and the background of the new financial crisis" [2008]. In: LARSEN, Neil *et al.* *Marxism and the critique of value*. Chicago: MCM, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Lisboa: Antígona, 2014c.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política* l. III [1894]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política* l. I [1867]. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política* l. II [1885]. São Paulo: Boitempo, 2014.
- POSTONE, Moishe. Necessity, labor, and time: a reinterpretation of the Marxian critique of capitalism. *Social Research*, v. 45, n. 4, pp. 739-88, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PRADO, Eleutério. Pós-grande indústria: trabalho imaterial e fetichismo - uma crítica a A. Negri e M. Hardt. *Crítica Marxista*, v. 1, n. 17, 2003
- \_\_\_\_\_. *Desmedida do valor: crítica da pós-grande indústria*. São Paulo: Xamã, 2005.
- \_\_\_\_\_. Da posição e da deposição histórica do valor-trabalho. *Marx e o Marxismo*, Niterói, v. 1, n. 1, pp. 108-33, jul./dez. 2013.
- \_\_\_\_\_; PINTO, José Paulo Guedes. Subsunção do trabalho imaterial ao capital. *Caderno CRH*, Salvador, v. 27, n. 70, pp. 61-74, jan./abr. 2014.

## **Alienación y sectores medios en *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, de Hans Fallada<sup>1</sup>**

Francisco García Chicote<sup>2</sup>

### **Resumen:**

El artículo indaga la configuración de los procesos alienantes a los que se enfrenta el protagonista de *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, de Hans Fallada, a la luz del desarrollo de los sectores medios alemanes en la República de Weimar. Se cuestiona así la interpretación adorniana de la novela y se especula acerca de la contribución de esta a la teoría marxista de las alienaciones capitalistas.

**Palabras-clave:** Empleados; marxismo; literatura; República de Weimar.

### **Alienation and Middle Classes in Hans Fallada's *Kleiner Mann – was nun?***

### **Abstract:**

The essay attempts to examine the various alienating processes to which the main character of Hans Fallada's *Kleiner Mann – was nun?* is confronted in the light of the development of the middle classes in the Weimar Republic. Adorno's analysis of the novel is criticized; thus, the text assesses Fallada's esthetical contribution to a Marxist theory of capitalist alienations.

**Keywords:** White-collar workers; Marxism; literature; Weimar Republic.

[C]entenarios de dependientes alemanes (...), concedores de todas las operaciones comerciales y de 3 o 4 idiomas, ofrecen en vano sus servicios en la City londinense por 25 chelines semanales, muy por debajo del salario de un mecánico experto.  
*Friedrich Engels*

## **1. Los sectores medios alemanes en el período de entreguerras**

---

<sup>1</sup> Revisão de Juan Retana Jiménez.

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet – Argentina).

Una parte del capital de una sociedad se encuentra en el mercado en *constante transición*, sujeta a una continua metamorfosis formal: como mercancía para transformarse en dinero, como dinero para transformarse en mercancía. Con la expansión del capital productivo de dicha sociedad, la función de esta parte del capital asume una relativa autonomía y se convierte en capital comercial. Separado de la industria, adquiere sus propias particularidades: en la medida en que circula una mercancía “terminada”, el capital comercial no produce *ningún valor* (ningún plusvalor); sin embargo, porque opera como intermediario para la realización de la mercancía en el consumo, el capital comercial participa del proceso de reproducción de dicha sociedad. Cuando, en 1865, Marx se dedicó a este factor de la circulación, se detuvo en la naturaleza de aquel trabajador que está bajo su órbita, sujeto, por lo tanto, a sus dos rasgos más salientes: continua metamorfosis formal y ninguna producción de valores. Las conclusiones de sus argumentos apenas ocupan el espacio de media carilla. De acuerdo con el análisis marxiano, el empleado comercial se enfrenta a una precarización más pronunciada que la que sufre el proletariado. Esta situación particular proviene para Marx no solo de la permeabilidad de su actividad frente a la división del trabajo sino también de que se considere como un auxiliar del capitalista. Gracias a su amigo, que en 1894 editó el manuscrito como el tercer libro de *Das Kapital*, sabemos que el autor dejó, en el lugar conferido a la determinación del empleado comercial, dos páginas en blanco, lo que “indic[aría] que este punto habría de ser tratado con mayor detalle” (MARX, 1985 III, p. 385). Hoy, a 150 años de la redacción del tercer libro, dos páginas contribuirían poco a saldar la cuestión, mucho menos las breves líneas que Marx sí llegó a escribir. Desde principios del siglo XX, el capitalismo dio lugar a procedimientos de manipulación del consumo muy sofisticados –que exigen una actualización de la comprensión teórica de Marx porque repercuten directamente en factores condicionantes de la circulación– tales como una especialización milimétrica de las tareas relacionadas con el capital comercial que a mediados del siglo XIX podían alcanzar solo una existencia embrionaria o a lo sumo parcial o epifenoménicamente desarrollada. Un caso de despliegue epifenoménico lo ofrece el pequeño e “indefenso” Akaki Akákievich, tipificación del *chinovnik* ruso, personaje de *El capote*, la obra de N. V. Gogol que marcara un punto de inflexión en la narrativa rusa. Su docilidad, la absoluta precarización de su estado, su confusión acerca de quiénes comparten su destino de clase, la consecuente contradictoria y trágica relación con el consumo de bienes de lujo, la altísima discordancia entre capacidades atrofiadas y capacidades hipertrofiadas (esto es, su alienación), hacen de Akaki una tipificación (rusa) de esta descripción conceptual de Marx, a la vez que contribuyen a iluminar, en una alianza fecunda entre

literatura y teoría, aquellos rasgos fundamentales del sector de empleados comerciales en un momento en el que éstos han alcanzado un desarrollo más completo: la República de Weimar.

Desarrollo más completo en la medida en que, hacia el cambio de siglo, los sectores asalariados vinculados a la circulación del capital habían alcanzado una forma de existencia autónoma. A partir de 1890, el término *Angestellter* (empleado) surge como diferenciador respecto de, por un lado, *Beamte*, funcionario estatal que gozaba de una formación multilateral y unos derechos privilegiados, y su contraparte en la esfera privada, el *Privatbeamte*, cuyo origen Marx comprende como el resultado del crecimiento del capital productivo y cuyas funciones están relacionadas con actividades administrativas tanto de la producción como de la circulación de valores. Por otro lado, el término buscaba la distinción con la gran masa de trabajadores (*Arbeiter*), cuya relación con el capital productivo era directa. La posición “intermedia” del empleado respecto de los dos polos se cristaliza en la legislación de derechos laborales de este sector, de 1911, única en Europa, que logra, tras una década de luchas gremiales, prerrogativas por encima de aquellas pertenecientes a la gran masa de trabajadores, pero que no alcanzan los privilegios del estamento de los *Beamten*. La ley muestra, acaso, el curso que toma la ambigüedad y precarización que, según Marx, caracterizan este sector.

¿Qué vínculo mantiene la forma *Angestellter* con las anteriores de *Beamte* y *Privatbeamte*? Hay, entre ambas, una clara relación ideológica unánimemente constatada por la crítica (SPEIER, 1977; KOCKA, 1981; CHILDERS, 1991; BAND, 1999) y que constituye no solo las bases de configuraciones teóricas y estéticas de la República de Weimar (ante todo los trabajos de Siegfried Kracauer, Erich Fromm, Hans Fallada, Werner Türk, pero también Ernst Bloch, Walter Benjamin), sino también de las luchas políticas de los gremios de empleados: el AFA-Bund, aliado con la socialdemocracia, y los Gedag y GdA, de tendencia reaccionaria, eventualmente nazis. Al respecto, la relación es la de una *compleja identificación*. En la Alemania de la década de 1920, el sector en cuestión representaba el 11 por ciento de la población activa. Con tres millones y medio de empleados, era el que más había crecido en el último cuarto de siglo. El 65 por ciento eran vendedores de comercio, mientras que el resto se desempeñaba como oficinistas y burócratas de cargos de poca responsabilidad. Desde el punto de vista de sus funciones, el sector de los empleados del capital comercial en estos años sufría una creciente especialización determinada –producto de una racionalización hipertrofiada de ciertos aspectos de capacidades específicas– en terrenos que antes eran vinculados al sector de los *Beamten*. En un diagnóstico idéntico al de Marx, Hans Speier describe en 1977 el proceso de

racionalización de los empleados de la República de Weimar en términos de la desaparición de una determinación clave en la configuración subjetiva del pequeño burgués decimonónico: el *Beruf*. En palabras de Speier:

La masa de los empleados tenía tareas parciales; pero quien solo desarrolla trabajos parciales no puede adquirir un interés vivo en el trabajo entero. Eso significa que la “profesión” estaba acabada. En ningún lugar era este hecho más visible que el entrenamiento profesional de los jóvenes. Solo en casos excepcionales los aprendices eran instruídos de manera tal que tuvieran conocimiento de todos los aspectos de su ocupación, y solo de manera excepcional adquirirían la habilidad de entender el proceso de trabajo como una totalidad. (SPEIER, 1986, p. 84)

Este proceso, que de acuerdo con Kracauer se ve ilustrado en la transición de la clase de piano a la de mecanografía<sup>3</sup>, supuso por un lado una “proletarización” de funciones, que implicó, como había sido anticipado por Marx en 1865, la precarización y el ingreso de sectores proletarios a ocupar puestos de empleados. Pero como obstáculo a una proletarización total, el hecho de que las funciones de los empleados provinieran de los tradicionales sectores medios posibilitó objetivamente, por otro lado, una problemática identificación ideológica con las clases obreras. Speier explica cómo esta tensión se ve reflejada en las dos “teorías” contrapuestas que regían las posiciones políticas de los tres gremios más importantes de empleados: mientras que el AFA-Bund mantenía una posición clasista, proletaria, fundada en la “teoría de clase baja” y llamaba a la hermandad entre empleados y proletarios, el Gedag y el GdA, ligados a elementos de la derecha y el nazismo, impulsaban una identificación de los empleados con los antiguos estamentos medios, amparados en una “teoría de clase media” (SPEIER, 1986). Si bien la distancia entre estas dos posiciones no coincide con aquella entre el ser y la conciencia de los empleados (sería una simplificación distorsiva sostener que los empleados eran proletarios que pensaban como burgueses), sus obstáculos internos están condicionados por la ambigüedad intrínseca del sector. Prueba de ello es que la creciente proletarización del sector (*i.e.*, su masificación, su racionalización, la

---

<sup>3</sup> Con este caso ejemplifica Kracauer el proceso de subsunción de las facultades de las viejas clases medias al proceso productivo del capitalismo desarrollado: “Cuando las cosas le iban mejor a la clase media, algunas jóvenes que ahora se dedican a perforar practicaban estudios en los pianos familiares. De todos modos, la música no desapareció por completo de aquel proceso, que el ‘Consejo Nacional para la Productividad’ define del siguiente modo: ‘Racionalización es la aplicación de todos los medios que ofrecen la técnica y el ordenamiento planificado para incrementar la productividad y, con ello, para aumentar la producción de bienes, para abaratar estos y, también, para mejorar su calidad’. Repito que la música no desapareció por completo. He oído hablar de un taller industrial que contrata a jóvenes del liceo, asignándoles un sueldo, y hace que un profesor del propio taller les enseñe mecanografía. El astuto profesor enciende un gramófono, al ritmo del cual deberían tipear las estudiantes.’” (KRACAUER, 2008, p. 133)

precarización de sus condiciones como elemento constitutivo de su ser) no condujo al fortalecimiento de las organizaciones sindicales de izquierda, sino a todo lo contrario. Mientras que hacia la mitad de la década de 1920, el AFA-Bund nucleaba más de la mitad de todos los empleados agremiados, hacia 1931 tres cuartas partes engrosaban organizaciones políticas burguesas (BAND, 1999, p. 139). En las palabras de Speier: “No solo muchos empleados comerciales mantuvieron sus actitudes y valores antiproletarios a pesar de su propia proletarización, sino que también retuvieron algún compromiso positivo hacia las tradiciones de la clase media.” (SPEIER, 1986, p. 83) Cuando, en 1935, Werner Türk publica la novela *Kleiner Mann in Uniform (Pequeño hombre en uniforme)*, el apoyo del nuevo sector medio alemán, el empleado comercial, a la dictadura nazi era un hecho indiscutible.

De los trabajos que abarcan la alienación de los sectores medios durante la última parte de la República de Weimar, destacan los ensayos de Siegfried Kracauer publicados en 1930 *Die Angestellten* y la novela de Hans Fallada de 1932, *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*. Si bien recurren a métodos compositivos diversos –la primera ofrece un montaje de “instancias de realidad”, mientras que la segunda presenta una tipificación ficcional realista–, las obras de Kracauer y Fallada mantienen una alianza de interés y perspectiva que las distinguen de trabajos contemporáneos limitados por una estrechez empiricista (como los de Otto Suhr o Erich Fromm) o una distorsión idealista (como los trabajos de los “revolucionario-conservadores” o incluso la novela de Christa Anita Brück, *Schicksale hinter Schreibmaschinen – Destinos tras las máquinas de escribir*). En la medida en que parten de un análisis de las relaciones materiales peculiares que condicionan las posibilidades objetivas para el desarrollo de la conciencia, su contribución a la crítica de la alienación de los sectores medios puede tenerse como *continuación* del trabajo que Marx se vio forzado a dejar incompleto. Para el caso de la novela de Fallada, esta situación –que confirma la peculiar potencia crítico-cognitiva del reflejo estético– se enfrenta radicalmente con las interpretaciones de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, quienes *utilizan* la novela como caso *ilustrativo* de un supuesto proceso de descomposición *general* del individuo. Desde el punto de vista de estos pensadores, Fallada mostraría cómo una “civilización de empleados” habría acabado con las categorías de padre y herencia, pilares de la sociedad burguesa, y dejado al individuo en una “dependencia sin salida”, en la que este desarrollaría rasgos masoquistas. Apoyándose en las degradantes condiciones que el personaje de Fallada ha de aceptar para ser empleado en una tienda, Adorno y Horkheimer afirman:

La actitud a la que cada uno está obligado a demostrar siempre otra vez su participación moral en esta sociedad hace pensar en los adolescentes que, en el rito de admisión a la tribu, se mueven

en círculo, con sonrisa idiota, bajo los golpes del sacerdote. La vida en el capitalismo tardío es un rito permanente de iniciación. Cada uno debe demostrar que se identifica sin residuos con el poder por el que es golpeado. (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 149)

Las páginas siguientes mostrarán que generalizaciones de este tipo no pueden derivarse sin manipulación distorsiva de la novela, que no solo *no ofrece ningún indicio sobre alguna condición humana*, sino que, por el contrario, *ilustra concretamente los procesos de alienación de un sector social por los que surge en el seno de este un modo efectivo de opresión, que se percibe como condición humana*. En este sentido, *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?* ofrece una crítica histórico-concreta de la alienación: un análisis del modo en que la división del trabajo destroza determinaciones subjetivas anteriores (de una genericidad para sí limitada), pero no emplaza *motu proprio* sujetos genéricamente conscientes. Al separar conceptualmente el momento positivo de la alienación –destrucción de determinaciones de sujeto que no pueden desplegar una conciencia de género– del negativo –imposición de nuevas y más complejas trabas para la concientización–, una crítica de este tipo es al mismo tiempo el realce de las posibilidades objetivas de la superación de la alienación y denuncia el sesgo romántico-reaccionario de propuestas como la de Horkheimer y Adorno<sup>4</sup>.

## **2. Johannes Pinneberg, un chinovnik moderno**

Al encontrarse Johannes Pinneberg una mañana, tras un sueño intranquilo, frente a la fachada de la gran tienda Mandel, en la que, gracias a una manipulación del novio de su madre, espera conseguir un empleo de vendedor de ropa masculina, apenas tiene la vaga impresión de los cambios ominosos que le esperan. A Pinneberg, protagonista de la novela de Fallada, la magnitud de la tienda lo impresiona: “¡Por Dios, todo es Mandel!”. Otra vez está en Berlín; debió volver a su ciudad de origen luego de perder un empleo en una pequeña oficina comercial de Ducherow a causa de los celos de una mujer. Allí, el joven de 23 años no pudo sortear los enredos irracionales de las empresas familiares. Dos veces fue echado por el mismo motivo: pretendía que el capital para el que trabajaba fuera autónomo, que no sufriera ninguna intervención por parte de los familiares del dueño. Así,

---

<sup>4</sup> En esta definición de la alienación, el desfase histórico-concreto entre el desarrollo hipertrofiado de las capacidades humanas y el despliegue atrofiado de su conciencia, coinciden plenamente los trabajos de Siegfried Kracauer escritos durante la República de Weimar en torno de los empleados comerciales y la *Ontología del ser social*, obra póstuma del filósofo marxista György Lukács.

terminó en la calle tras negarse a hacer un mandado pedido por la esposa del primer patrón. Así, en el empleo subsecuente, la hija del patrón lo pretendía y, a pesar de todas las ingeniosas prácticas empleadas por el héroe para cubrir el hecho de que él ya tenía una esposa (que por demás esperaba un hijo), la enamorada terminó por descubrir que el hombre anhelado amaba a otra y, descorazonada, provocó su despido incondicional.

Frente al edificio de las tiendas Mandel, en Berlín, Pinneberg concluye que las firmas para las que hasta ahora trabajó ni siquiera llegan a una centésima parte del monstruo mercantil que se yergue ante sus ojos. Tres carteles marcan el recorrido de Pinneberg: “Oficina de personal Mandel”; a su lado, aún más grande, “Toda solicitud de empleo es en vano” y un tercero: “Entre sin golpear”. Eso hace el joven.

Lo que Pinneberg experimenta una vez traspuesto el umbral de la oficina de personal es muy diferente de aquel entretelón de envidia, celos y dramas familiares que condicionaba el escenario laboral de Ducherow. Allí, el escaso volumen de mercancías se contraponía a la inflada masa de las personas, tanto en su aspecto corporal (en la ciudad de provincia abundan los obesos, en Berlín, por el contrario, los delgados) como en su concepción egoísta de la vida. El absurdo de estos personajes de provincia, que se sigue de la combinación desigual entre el carácter efectivo de su participación en la reproducción social y los derechos que se arrogan para emplazar una unidad personal particular (la hija de un empresario de papas alcohólico, mal comerciante y mentiroso, debe creerse la niña de Napoleón para, a sus treinta y dos años, verse en el derecho de descorazonarse y exigir la inmediata expulsión de un joven que, por otra parte, apenas le ha dirigido la palabra) es consecuencia de un espacio más flexible de posibilidades objetivas para el desarrollo de posibilidades subjetivas. Por un lado, esto quiere decir que la división social capitalista del trabajo deja en Ducherow aún terrenos sobre los que pueden originarse, en lo subjetivo, ciertas unidades (aunque estas sean –cada vez más– limitadas); por otro lado, esto indica un carácter altamente desigual de desarrollo: el dueño de la empresa para la que trabajaba Pinneberg en la ciudad de provincia invocó su derecho de despido porque, absurdamente, elevó el capricho de su hija a una cuestión de honor, mientras que su propia mujer no encontraba otra manera más efectiva de combatir las relaciones adúlteras que él tenía de manera compulsiva que la de sedarlo todas las noches y cerrar con llave toda puerta y ventana de la casa.

Cuando, por lo tanto, Pinneberg se impresiona por la dimensión del edificio berlinés ante sus ojos y dice “¡Por Dios, todo es Mandel!”, la frase indica claramente el tamaño del capital para el que espera conseguir un empleo. Para el momento en que Pinneberg vive (la historia se sitúa en el período entre 1930 y 1932), el tamaño del edificio es, todavía, indicador de

la cantidad de mercancías que circula la empresa. Consecuentemente, la frase también es indicadora de un avance significativo de la división social del trabajo sobre terrenos que antes podían dar lugar al surgimiento de unidades limitadas. Si Mandel es todo, lo que no es Mandel (y ya el nombre de la empresa no refiere para nada, como en las tiendas de Ducherow, a la familia que lo compone: se trata de una maquinaria que en el plano de la apariencia efectiva se rige autónomamente), la vida de sus empleados, la reproducción en todos los niveles de su ser social, no es nada. En la novela de Fallada, la vida del empleado berlinés está tan sujeta al carácter desgarrador de la división del trabajo, que el lugar de la posibilidad subjetiva pertenece enteramente al ámbito de la esperanza o de la contingencia absurda<sup>5</sup>, esto es, dos determinaciones que no tienen existencia real pero que efectivamente se ubican en un plano trascendente, operan como inhibidores de toda praxis entendida en términos no distorsionados. La realización del empleado depende de la lotería, pero, como diría Balzac en *Un ménage de garçon*, la lotería es “l’opium de la misère” (BALZAC, 1855, p. 121).

¿De qué manera se suprime al empleado? ¿Cómo se lleva a cabo, en Fallada, la destrucción de la individualidad cuando Pinneberg pasa de Ducherow –ciudad de provincia, en la que aun subsisten lo que Marx llama “desarrollos limitados”– a Berlín –Metrópolis de la Modernidad, o, para usar una frase del mismo Marx, “orgía del capital” desarrollado–? El avance de la división social capitalista del trabajo no significa la subsunción paulatinamente creciente de cada capacidad de la persona a los fines de la mera acumulación de un capital determinado. No se trata de una simple “robotización”, sino de un creciente y cada vez más refinado desgarramiento de cada una de las capacidades que las personas han sabido desarrollar socio-históricamente sobre la base de sus determinaciones orgánicas. Al entrar a la oficina, Pinneberg encuentra un mostrador que le impide el paso:

Un mostrador. Detrás, cinco máquinas de escribir. Detrás de las cinco máquinas, cinco chicas, jóvenes unas, mayores otras. Las cinco alzan la vista y la vuelven a bajar en el acto mientras prosigue el repiqueteo: ninguna se ha dado cuenta de que ha entrado alguien. Pinneberg se detiene un momento y espera. Después le dice a una de blusa verde, que es la más cercana: — Perdone, señorita...

—Dígame —dice la de blusa verde con una mirada de enfado, como si le hubiera exigido allí mismo que le atendiera sin más dilación...

—Desearía hablar con el señor Lehmann.

—¡El cartel del exterior!

—¿Cómo?

---

<sup>5</sup> Piénsese en la herencia de un tío inexistente en otra novela de Fallada, *Kleiner Mann – grosser Mann* (*Pequeño hombre, gran hombre*).

—¡El cartel del exterior!!

—No la entiendo, señorita.

La de blusa verde está furiosa. —Lea usted el cartel del exterior. Las solicitudes de empleo son inútiles.

—Ya lo he leído, pero estoy citado con el señor Lehmann. Me espera.

La joven —Pinneberg opina que, por lo demás, tiene un aspecto muy agradable y cortés, aunque ¿le hablará a su jefe igual que a los colegas? —, la joven lo mira enfadada.

—¡Nota! ¡Rellene la nota! —exclama muy alterada (FALLADA, 1955, pp. 107ss).

Que la perspectiva de la narración coloque las cinco máquinas de escribir por delante de quienes las operan no es un hecho fortuito, sino que se halla en relación con el procedimiento metonímico de la blusa verde: ni uno ni otro son meramente sugestivos recursos literarios de extrañamiento, sino instrumentos mediante los que se pone en evidencia el retroceso de las personas y su puesta al servicio de un modo de producción que, en su apariencia efectiva, actúa autónomamente como el uniforme del personaje Johnie Grey, encarnado por Buster Keaton, en *The general*<sup>6</sup>. Mientras que en Ducherow, las relaciones afectivas condicionaban las relaciones sociales de producción porque era posible, objetivamente, creer que el capital, o al menos, cierto capital, repercutía positivamente en la ética de quienes ostentaban su propiedad, aquí la única relación visible (y, puesto que se trata de una configuración estética, ha de inferirse de esta visibilidad un factor objetivo) es la opuesta: es al servicio de la máquina que la visión de las secretarías se desgarrá al punto de solo poder percibir visualmente objetos a una distancia corta. *Lo que hay más allá de la incumbencia de la máquina pertenece al espacio de la ceguera*. La descripción de la desactivación sensorial parcial se halla relacionada con los factores que la condicionan: la división social capitalista del trabajo. Otro tanto sucede con su habla. “¡Cartel!”, “¡Formulario!”: solo son utilizadas aquellas propiedades del lenguaje que sirven al máximo la ejecución de tareas que nada tienen que ver con la experiencia vital de los trabajadores. Akaky Akákievich también sufre de un desgarramiento similar al de las secretarías de Mandel: el ruso nada más podía hacer que copiar actas, al punto que, ofrecido una tarea más simple y que redundaba en un estatus superior, tuvo

---

<sup>6</sup> Al respecto, ya en *El capital* denunciaba Marx el uso metonímico del “hands” en la bibliografía inglesa sobre la industria para referirse a personas de carne y hueso empleadas como obreros. En otro pasaje del mismo capítulo dice: “En este aspecto nada es más característico que la denominación de ‘full times’, que se da a los obreros que trabajan todo el tiempo, y la de ‘half times’, aplicada a los niños menores de 13 años, que legalmente solo pueden trabajar 6 horas. *El obrero, aquí, no es nada más que tiempo de trabajo personificado. Todas las diferencias individuales se disuelven en las de ‘tiempos completos’ y ‘medios tiempos.’*” (MARX, 1985 I, p. 292; el subrayado es nuestro)

que pedir volver al viejo trabajo de la copia. Además, como las secretarias alemanas, el copista ruso no podía ver más allá de sus renglones ni articular más que palabras sueltas.

Pinneberg es llamado a comparecer frente al jefe de personal, Lehmann, que ya tenía noticias del aspirante a través de un tráfuga, amante de ocasión de la madre de Pinneberg, involucrado, al igual que ella, en la prostitución. Este “padrastró” del joven empleado le aseguró que el jefe del personal le daría un empleo sin chistar. Sin embargo, frente a Pinneberg, el jefe se conduce fríamente, le recuerda que la compañía no emplea por el momento a nadie, dice no conocer el nombre del padrastró y señala que Pinneberg no tiene formación alguna en el ramo de la empresa. Tartamudeando, el joven se dispone a despedirse y, totalmente desesperanzado, presencia un cambio abrupto de actitud por parte de su jefe, quien como si nada lo contrata y le insiste que le que comunique a su padrastró acerca de su nuevo empleo.

Pinneberg es llevado hasta la desesperación ante la posibilidad de engrosar las filas de los desempleados, un destino casi irrevocable en la Alemania de 1930; esta manipulación significa para el jefe de personal un juego de rasgos sádicos. Lehmann debía deberle algún favor al padrastró de Pinneberg; su empleo, aunque este no lo supiera, era cosa segura. Pero precisamente porque el joven temía sobre la posibilidad de no tener dinero para sostener a su familia, se dio Lehmann el lujo de humillarlo. Que la combinación de burocratización y sadismo lograron desgarrarlo lo atestiguan las siguientes líneas, que describen al personaje cuando sale de la entrevista: “Está cansado, tan cansado como si hubiera trabajado todo el día hasta el límite de sus fuerzas, como si hubiera estado en peligro de muerte y se hubiera salvado por los pelos, como si hubiera sufrido un shock. Sus nervios han gritado, quejumbrosos, y ahora permanecen desmadrados y no dan más de sí” (FALLADA, 1955, p. 113). Difícilmente podría hablarse de masoquismo en esta descripción de la alienación. Reconocer ciertos aspectos sádicos en el comportamiento del jefe de sección no implica aceptar de lleno el juicio de Horkheimer y Adorno en torno a la novela de Fallada y el capitalismo desarrollado (cf. pasaje arriba citado). Mientras que estos autores absolutizan, homogeneizando sus conflictos internos, el poder del capital y entienden consecuentemente el par sadismo-masoquismo como una unidad estática en la que se diluye la lucha de clases, la novela de Fallada (y los ensayos de Kracauer) indica, por un lado, que la relación de sumisión se da siempre en el marco de una “libertad” capitalista: liberado de toda sujeción tradicional, el individuo puede elegir entre morir de hambre o ser quebrantado por la máquina. Dicho quebrantamiento es *vivenciado como dolor implacentero*. Por otro lado, tanto Fallada como Kracauer muestran que esta “orgía del capital” (MARX, 1985 I, p. 336) es

intrínsecamente ambigua: ha de exterminar la dignidad del padre para funcionar sin obstáculos, pero al mismo tiempo es precisamente la muerte simbólica del padre la que ha de permitir objetivamente la conciencia de clase, es decir, la efectivización del comienzo de la historia.

El miedo, coherentemente, proviene del conocimiento acerca de la precariedad, del desamparo de la situación del empleado. Precisamente porque consiguió un trabajo mediante una simple transacción, Pinneberg siente que pertenece más bien a los desempleados que vagan por el Tiergarten perdidos y desesperanzados. Tan traumática es la experiencia de su contratación en Mandel, que se da cuenta que él no es un hombre omnilateral, portador de cultura, sino una mercancía que vive, como el capital comercial que lo empleo, bajo el modo de continua metamorfosis formal: empleado-desempleado.

Refirámonos por el momento a los dos factores constituyentes de Pinneberg. Por un lado, el miedo en tanto rasgo de su “carácter”, en el plano subjetivo, que se tematiza a lo largo de la novela. Por el otro, su indeterminación tanto “biogénica” (el hecho de que su padre no exista ni en el recuerdo) como sociogénica (el hecho de que, dada su singular posición en el complejo productivo, no se sepa bien quién es). Veremos de qué manera el primer factor, que intuitivamente uno asociaría a procesos contingentes, estrictamente individuales, se encuentra estrechamente condicionado por el segundo.

Su condición de asalariado lo ubica efectivamente entre aquellos que se ven compelidos a vender su fuerza de trabajo; su forma efectiva de asalariado, sumada al segmento en que se ocupa como tal –la circulación de mercancías de consumo personal, privado– lo acercan a la configuración subjetiva que Marx hizo hacia 1852 de la pequeña burguesía:

No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos son todos *shopkeepers* o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en modo de vida: que, por lo tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos (...) (MARX, 1972, p. 311).

Hacia la década de 1920, la pequeña burguesía alemana solo poseía una existencia fantasmagórica en la medida en que había abandonado la historia, continuaba de manera efectiva en la conciencia de estos empleados

como mezcla de ser y aspiración, como quintaesencia del ser humano, sin historia, sin determinaciones. La prueba del carácter fantasmagórico de la pequeña burguesía durante la República de Weimar, la indicación del alcance de su efectividad, fue ofrecida por Kracauer en lo que se considera como su punto de inflexión teórica marxista: su reseña de la traducción de la *Biblia* al alemán por Martin Buber y Franz Rosenzweig. Allí, Kracauer indica que la nueva traducción proviene del empeño de traer la palabra de Dios, de manera inmediata, al presente alienado. Su objeto es apelar al “hombre entero”, la “comunidad entera”, como si se tratara de formas de existencia por fuera de un proceso histórico en sí alienante. El absurdo de tal empresa se devela según Kracauer en que la palabra de Dios no se vehiculiza en una variable lingüística igualmente divina, sino que se utilizan expresiones que

proceden de la empresa mitológica y del anticuado romanticismo de finales del siglo XIX que fueron asumidos por la clase media, la cual necesitaba cubrirse espiritualmente las espaldas y por entonces, a consecuencia de su adecuación con respecto a la situación social, probablemente poseían algún grado de realidad. Una comparación con el alemán de Lutero, que aún tiene vigencia, demuestra que, mientras, aquellas palabras han sido reducidas a ruinas junto al camino (KRACAUER, 2006, p. 113).

Si dos figuras destacadas de la intelectualidad de la época, tales como Buber y Rosenzweig, no repararon en el sinsentido en que caían, esto se debe a que se trataba de un fenómeno ideológico de distorsión masivo en esos años. En el caso del sector social que Pinneberg representa, Kracauer diría en 1931 que: “Todo empleado prefiere ser una personalidad a lo que él entiende por proletario” (SKW, 5-3, p. 459). El recurso a una determinación asociada a un sector social objetivamente desaparecido (nótese que solo en Ducherow hay un médico, por lo demás mentiroso y tramposo; en el sistema de salud berlinés, Fallada únicamente presenta enfermeras; otro tanto sucede con abogados, curas, maestros, estudiantes: simplemente no existen en la novela) tiene como finalidad la diferenciación respecto del proletariado, un sector que, tanto para Fallada como para Kracauer, es el único capaz de salvar al empleado. Pinneberg le propone casamiento a una muchacha (empleada comercial ella también, aunque hija de proletarios) con la que espera un hijo y, cuando anuncia sus planes en casa de sus suegros, se desata una discusión en torno al significado de ser empleado:

–Empleado, lo que me faltaba por oír –dice Mörschel–. Ustedes se creen mejores que nosotros, los obreros.

–No lo creo.

–Sí que lo cree. Y ¿por qué lo cree? Porque su patrón no les aplaza una semana el cobro del jornal, sino el mes entero. Porque hacen horas extra no remuneradas, porque cobran

menos de lo que estipula el convenio, porque jamás hacen huelga, porque son los sempiternos esquirolas...  
–No siempre se trata únicamente de dinero –se defiende Pinneberg–. Nosotros también pensamos distinto a la mayoría de los trabajadores, tenemos otras necesidades...  
(FALLADA, 1955, p. 18).

Las otras necesidades que Pinneberg tiene, en tanto empleado, son cigarras, ropa planchada, diario, cine, manteca, café. Se trata de bienes de consumo que solo están para marcar una diferencia con el proletariado. Diferencia efectiva porque obstaculiza cualquier hermandad política, falsa porque se trata de una simple fachada. Otto Suhr muestra en 1928 un análisis estadístico de la distribución del salario de la familia alemana cuyo jefe es un empleado de comercio: los empleados gastan menos que los proletarios en comida, pues derivan sus ingresos a bienes meramente simbólicos de adscripción al sector. Otro tanto sucede con su vestimenta: invierten tanto en ropa como en alquiler (SUHR, 1928). Pinneberg, impresionado por la precariedad de la casa de la familia de su joven esposa, nunca pudo alquilar algo mejor. En esta tensión entre la efectividad de la conciencia pequeño-burguesa y su falta de sostén material, no es fortuito que Pinneberg lidie, como si fuera una pesadilla, con una imagen invertida del pequeño burgués: el marginado social, aquel que vive como lumpenproletariado o desempleado. El empleado de comercio alemán, su concepción atípica, sus categorías conservadoras, su doble moral, su noción ahistórica, existencialista, es el punto de encuentro entre el antiguo profesional y el proxeneta; que se encuentre entre los primeros en apoyar y contribuir al nazismo (que por cierto, aunque solo podamos rozar el tema, conjuga categorías ideológicas del prusianismo con llamamientos a satisfacción de impulsos sumamente particulares de los más denigrantes), no es, desde una posición retrospectiva, nada sorprendente.

### **3. ¿Pablos o Charlot?**

“Pero en la cercanía, toda la historia se desata en mil problemas individuales” dice el narrador de *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?* (FALLADA, 1955, p. 30) y, en efecto, puesto que la visión de larga distancia está alienada (como en las secretarias que mecanografían), la conducta del empleado consiste en apariencias que solo desde cierto ángulo se mantienen. Apenas uno se acerca, se desenmascara a Pinneberg como lo que realmente es: un pobre tipo hijo de una prostituta que avanza desamparado a una condición de marginado. Tal recurso de la distancia como procedimiento narrativo para ilustrar cuán relevante es la brecha entre la

esencia y la apariencia de las relaciones sociales de las que proviene el empleado de comercio berlinés constituye un factor formal preponderante en la novela de Fallada. Un tipo recurrente de manifestación de este procedimiento es la narración duplicada en *tempi* diferentes del mismo evento. Primero se narra una sucesión de acciones de manera rápida, de manera que solo el lector atento puede inferir la miseria de Pinneberg a partir de algún que otro motivo que parece, por el momento, ser de naturaleza “libre”, por usar el par categorial de Boris Tomachevski. Mediante un giro analéptico del *syuzhet* vuelve a narrarse la misma sucesión; ahora adquieren, sin embargo, aquellos motivos un carácter “ligado”: se detiene en ellos de manera tal que emergen las relaciones elementales que hacen de Pinneberg lo que realmente es. La escena que sucede inmediatamente a su despido es un claro ejemplo de este procedimiento formal: solo en su “revisión a cámara lenta” vemos que el héroe ha, efectiva e irrevocablemente, ingresado en las filas de los marginados. Vive de prestado en una choza a 40 kilómetros de Berlín, sin calefacción, con un techo agujereado y su único ingreso es proporcionado por su mujer, que realiza esporádicas tareas domésticas<sup>7</sup>. Se trata, indudablemente, de uno de tantos otros procedimientos que la literatura adopta de formas visuales del reflejo en boga durante esos años: la fotografía y el cine. De hecho, Fallada recurre a varios de tales procedimientos: a la manera de un guión cinematográfico, nos encontramos frente a una prosa que prioriza la indicación de acciones puntuales antes que de procesos complejos; estos resultan de la actuación de los personajes. El uso casi absoluto del tiempo verbal presente como tiempo de la narración refiere no solo a la “presencia” de la imagen visual, sino también al hecho de que en el cine la procesualidad de las cosas coincide con aquella de la cotidianidad (a diferencia de cualquier otro arte)<sup>8</sup>. Las elipsis son afrontadas exclusivamente mediante cambios de escena (como la que sucede al despido) y por lo tanto han de ser inferidas a partir de la relación sujeto-objeto de la nueva configuración (en la escena en cuestión, sabemos que algún tiempo transcurrió por el tipo de cama en la que Pinneberg despierta etc.).

---

<sup>7</sup> La proliferación de asentamientos marginales en las afueras de Berlín a causa de la crisis económica alemana es un fenómeno histórico también retratado por Slatan Dudow, Hans Eisler, Bertolt Brecht y Ernst Ottwalt en la película de 1932 *Kuhle Wampe oder Wem gehört die Welt?* (*Kuhle Wampe o ¿a quién le pertenece el mundo?*), pero, a diferencia del paraíso proletario que la película hace de estos asentamientos ilegales, en Fallada la miseria no ofrece esperanza alguna. Machado ha dado cuenta del juicio negativo que esta película generó en Kracauer y del debate subsecuente entre este y Bloch acerca del film (MACHADO, 2010).

<sup>8</sup> La idea fue planteada por Lukács en su estética de vejez (LUKÁCS, 1982 IV, pp. 173 ss). Nosotros tratamos ciertas peculiaridades del reflejo cinematográfico en García Chicote (2015).

El foco en la relación entre esencia y apariencia asume hacia el final de la novela claridad: antes de visitar a su amigo Heilbutt, un antiguo colega suyo de principios y ética intachables que logró realizar el sueño de todo pequeño hombre gracias a la pujanza, en tiempos de crisis, de la industria pornográfica, Pinneberg se observa a sí mismo en el reflejo de un espejo colocado en la vitrina de un comercio:

Pinneberg se para delante de una tienda de modas, con un espejo grande precioso. Pinneberg se mira de cuerpo entero, no, ya no tiene buen aspecto. Los pantalones de color gris claro tienen muchas zonas negras por impermeabilizar el tejido con alquitrán; el abrigo está muy raído y descolorido, los zapatos, llenos de parches; en realidad Puttbreese tiene razón, llevar corbata con semejante indumentaria es una bobada. Es un empleado sin trabajo venido a menos, cualquiera se percataría a 20 pasos. Pinneberg se lleva la mano a la corbata, se la quita y la guarda en el bolsillo. (FALLADA, 1955, p. 295)

Comparado con la pose que adoptara ante al padre de su prometida, su nuevo estado solo puede mantener la existencia fantasmagórica del pequeño-burgués a una distancia de 20 pasos. Quien se acerque, disolverá aquella apariencia y verá quién es el hombre que tiene en frente: un marginal. Al final de la historia, el personaje está tan demacrado por la golpiza que le propina un policía (recordemos que Akaky también es maltratado por un policía luego de haber sido robado) que ni siquiera la oscuridad de la noche puede velar su marginalidad: se esconde para que nadie lo vea.

Ciertos rasgos de esta escena permiten una comparación entre Pinneberg y otros desahuciados de la literatura y el cine universales. Ante todo, el pícaro. En *La vida del Buscón*, de Quevedo, Pablos divisa en el camino a un “hidalgo” “con su capa puesta, espada ceñida, calzas atacadas y botas, y al parecer bien puesto, el cuello abierto, más de roto que de molde... Sospeché que era un caballero que dejaba atrás su coche”. Pero cuando Pablos le pregunta por el coche, el presunto hidalgo se da vuelta, confundido, y deja ver su espalda: “y al volver atrás, como hizo fuerza, se le cayeron las calzas, porque se le rompió una agujeta que traía, la cual era tan sola que, tras verme muerto de risa, me pidió una prestada. Yo (...) vi que, de la camisa, no se veía sino una ceja y que traía tapado el rabo de medio ojo” (QUEVEDO, 1993, pp. 141 ss). La simulación exige el emplazamiento en cierta medida consciente de un número considerable de capacidades porque implica la reposición, mediante tomas de posición auténticas (no distorsionadas) de una falta natural (en realidad, siempre una falta social que se vive como natural e irrestituible: falta de sangre, de designio etc.). Puesto que no es fortuito quién pertenece, en sociedades precapitalistas, a tal o cual estamento, sino que esto se halla claramente dispuesto por

regulaciones que tienen una apariencia trascendente, cualquier “ascenso social” genuino se torna imposible (aunque en nuestros tiempos el ascenso sea tan raro como ganar la lotería, es, desde el punto de vista de su autenticidad ideológica, objetivamente posible). Porque nadie puede contrariar las leyes divinas, el pícaro ha de fracasar, pero su intento es también índice del emplazamiento en cierta medida no distorsionado de todas sus capacidades. Sin desconsiderar otros factores tanto o más relevantes, podría decirse que en la fama que gana en el siglo XVII la literatura picaresca – incluso en cenáculos aristocráticos como en el caso de Quevedo– incide esta “realización” (limitada) que se aprecia en torno al pícaro. Cuando, por el contrario, da exactamente igual quién detenta tal o cual adscripción a una determinada clase, esto es, en la medida en que la clase es una categoría que tiende a ser exclusivamente económica (es decir, cuando aquello que Marx llama “orgía del capital” ha cuantificado ya todos sus contenidos), la simulación pasa a ser un modo de comportamiento que excede la toma de decisiones del individuo y que, si bien asume por momentos la apariencia de una forma de vida más libre, es en definitiva la manera en que se “condena” al individuo que está llamado a seguirla.

En el caso de *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, en esta determinación no picaresca de la simulación traslucen sus funciones opresivas. La derrota que experimenta Pinneberg al verse en el espejo en una tienda de moda es la del fracaso de la apariencia: la frase “llevar corbata con semejante indumentaria es una bobada” señala el fin de su pertenencia al mundo de los empleados (llamados, también, “Stehkragenproletarier” –“proletarios de cuello blanco”). Pero si el empeño por cubrir una falta con la apariencia es lo que permite la entrada –momentánea– al mundo del *Glanz* pequeño-burgués, es el mismo empeño lo que acelera su salida de él: cuando cobra su primer sueldo, que resulta ser mucho más bajo de lo que esperaba y por el que no se había informado “porque no todo se trata de dinero” en la vida, Pinneberg gasta tres cuartos de su mensualidad en un toilette, un mueble que en la lógica de la novela solo tiene sentido como tema opuesta al mobiliario “sucio”, proletario, de la familia de su esposa. Este mueble, destinado a “limpiar” a su mujer de las raíces proletarias, que no tiene ninguna función y que demanda un cuidado extremo, funde prácticamente a la joven familia, pero no es desprendido siquiera cuando se ven forzados a mudarse a la choza en las afueras de Berlín.

El toilette en tanto símbolo de la simulación del empleado para la diferenciación respecto del proletariado y la identificación con el privado pequeño burgués muestra en qué medida dicha simulación aparece *primero* como una elección personal (deseo de vivir limpiamente, a diferencia de la familia proletaria de su esposa) y *luego* revela el carácter de imposición: un asalariado que asuma una apariencia de hombre privado es, desde el punto

de vista del capital, simplemente un hombre que se deja explotar casi sin ofrecer resistencia, un hombre que renuncia sin resistencia al control subjetivo de sus capacidades para la reproducción de su vida (esto no significa de ninguna manera que el individuo sea masoquista). Por ello, la simulación del empleado, si bien una categoría central de su existencia, no puede ser equiparada con la gran simulación picaresca del XVII español ni con otros ejemplos contemporáneos que fundan su simulación sobre factores precapitalistas del desarrollo desigual y que por lo tanto adquieren rasgos pícaros (piénsese en el campesino de *El soldado Schwejk*, de Hašek, o en el protagonista de *La tregua*, de Levi). La simulación del empleado es, en Fallada, una forma de dominio.

De la forma de manifestación del empleado como privado pequeño burgués, de la forma de su explotación sobre este tipo de manifestación, se sigue que el empleado, como participante objetivo de un segmento de transición objetivamente dado en la producción de mercancías, experimente el mundo sumido en el miedo de una trágica soledad, en el convencimiento de que solo una lucha eterna entre el mundo y el individuo puede servir de alegoría de la historia universal. El miedo en Pinneberg y su esposa es un elemento recurrente que atraviesa la mayoría de los capítulos: se basa en la conciencia de que se encuentran solos en un entorno que les es tan superior como adverso. El carácter de su soledad es, como dijimos, *simplemente la forma aparental efectiva en la que se lleva a cabo su explotación*: si se toma al personaje como empleado comercial, lo acompañan en la Alemania de fin de la década de 1920 tres millones y medio de colegas; si se lo toma como desempleado, el número asciende a seis millones. El mismo Pinneberg accede por un instante, solo parcialmente y en el medio de la desesperación, a esta comprensión cuando dice: “Eso es... porque nosotros no somos absolutamente nada. Estamos solos. Y los otros, que son exactamente como nosotros, también están solos. Cada uno tiene su propia opinión. ¡Si por lo menos fuésemos trabajadores! Se dicen ‘camaradas’ los unos a los otros y se ayudan...” (FALLADA, 1955, p. 259).

La verdad revelada, que convierte la *vivencia* dolorosa en *experiencia* de clase y que coloca a la novela de Fallada en serie con *El capote* de Gogol en el momento en que un joven burócrata reconoce en el “no me molesten” de Akaky el “soy su hermano” (GOGOL, 1994, p. 93), vuelve a las tinieblas una vez que Pinneberg logra resolver el problema individual que lo acucia en ese momento. Lo que aquí importa es que la novela como configuración apunta al valor histórico y abstracto de los sentimientos de aislamiento, soledad, miedo etc. Disposiciones que, repetimos, provienen de la imagen pequeño-burguesa que poseen los empleados. Si el demócrata del siglo XIX, que representaba los intereses políticos de la pequeña burguesía, creía, según Marx, que las condiciones especiales de su emancipación eran las

condiciones universales en cuyo marco solo la sociedad moderna podía ser salvada y la lucha de clases evitada, es porque al constituir una “clase de transición, en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con todo el resto de la nación que los circunda, forman *el pueblo*” (MARX, 1972, p. 313). Por lo tanto, el ideólogo que tenga voluntad política de interpelar a los empleados comerciales deberá invertir el triunfalismo demócrata mediante inyecciones de angustia y odio. El contador Lauterbach, colega nazi de Pinneberg, que suele presentarse al trabajo con el cuerpo destrozado por sus andanzas a la Sociedad 10 de diciembre y demuestra gran satisfacción por el nuevo diseño de su uniforme SA, a nada le teme más que al tedio: es este miedo el que lo ha convertido en un fascista convencido. No es fortuito que Fallada reemplazara al nazi Lauterbach por un colega fanático del deporte y el tiempo libre en la edición de la novela de 1935.

A pesar de las similitudes entre el personaje de Gogol y el de Pinneberg, hemos señalado diferencias sustanciales entre ellos, que provienen de la distancia temporal de sus configuraciones. La posición de Akaky frente al consumo sigue siendo, a mediados del siglo XIX, la de un rechazo espontáneo, inconsciente al capital. Es sugerente que la compra de un capote, condicionada no por factores de simulación (libres o impuestos), sino por el riesgo concreto de la hipotermia, impulse una serie de acontecimientos y acciones que terminen en la creación de un fantasma que recorre Rusia, restituyendo propiedad sustraída. El espectro de Akaki señala la necesidad objetiva de tal restitución a escala histórico-universal, así como la posibilidad de un accionar heroico que surja de la negación extrema de una vida que en el principio solo quería no ser molestada. El “¿y ahora qué?” de Fallada no arroja la necesidad objetiva de ninguna justicia sobre los daños perpetrados sobre el pequeño Pinneberg, sino que simplemente anuncia la imposibilidad de una continuación de su vida sobre las premisas que lo componen y que buscaban cierta emancipación con respecto de los procesos sociopolíticos formadores de sectores (la apariencia emancipada de la pequeña burguesía, diría Marx). Es por esto que la escena de la vidriera recuerda también las películas de Chaplin. Sobre el vínculo directo entre Charlot y los empleados comerciales ha advertido Walter Benjamin en un breve escrito de 1929. Allí arguye que los desempleados de cuello blanco que vagaban por el Strand londinense (esto es, aquellos que también llamaron la atención de Engels en 1894) habían servido de fuente inspiradora para creación de Chaplin (WBGs III, p. 158). Por su parte, Kracauer se dedicó al análisis de las potencialidades revolucionarias en sujetos como Charlot,

desustanciados de toda determinación pequeño-burguesa (SKW 6.1, p. 269).

El “¿y ahora qué?” de Fallada designa la destrucción total de la esperanza que permitía a Pinneberg la aspiración a una vida privada, la misma esperanza que, por la puerta trasera, alimentaba la precarización del empleado (es decir, en estos términos, confirmaba la imposibilidad objetiva de una tal vida privada). Anuncia el “¿y ahora qué?” la necesidad lógica de que tal destrucción desemboque en la politización de Pinneberg, es decir, en su entrada en la esfera de pública de la acción política. Como tal, la esperanza era una forma superficial de existencia: atentaba contra la interioridad del individuo y homogeneizaba conductas en pos de la dominación. Dicha esperanza, no obstante, estaba destinada, por su lógica interna, al límite crítico. Sin esperanza ni interioridad, vuelto algo así como un Charlot, el individuo se politizaría. Pero, a diferencia de Gogol, que entendía, aun de manera fantasmal, que un desposeído tomaría con el tiempo conciencia de clase, Fallada coloca a Pinneberg frente a un doble umbral. La destrucción de la esperanza habilita objetivamente al pequeño hombre a tomar dos caminos totalmente diferentes. El primero lo entierra aun más profundamente en la sociedad burguesa, aquello que Hegel llama “reino animal del espíritu” y nosotros “capitalismo”: ese es el camino de su colega nazi que se jacta de los golpes que propina y recibe en su tiempo libre. El segundo, que implica el reconocimiento del otro como un igual en todos los niveles de la vida (“se dicen camaradas unos a otros y se ayudan”), realiza su genericidad. Pinneberg duda toda la novela entre el nazismo y el comunismo, su relativa independencia frente a ambos se basa en aquella esperanza que ahora no existe más. He aquí la ambivalencia de la destrucción del bagaje ideológico de la pequeña burguesía impulsada por el modo de producción capitalista en el sustrato histórico del mundo de los empleados. Parafraseando el argumento central de un ensayo de Kracauer acerca de la fotografía, la caída de la esperanza en los sectores medios, su *emancipación* respecto de ella es, para Fallada (como para Kracauer), “una secreción del modo de producción capitalista”; con ella se abre un abanico de posibilidades que colocan a la historia humana en un juego de “salta la banca” (SKW 5.2, p. 695) del que podría resultar el fascismo, o tal vez otra cosa, dignamente humana. Sea como fuere, la racionalización de las formas en las que el ser social se reproduce *no* avanza por una inexorabilidad que justifique el inconformismo conformista de intelectuales romantizados, sino que llama a la verdadera alianza de las armas y la crítica.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- BALZAC, H. *Un ménage de garçon*. Paris: Alexandre Houssiaux, 1855.
- BAND, H. *Mittelschichten und Massenkultur*. Siegfried Kracauers publizistische Auseinandersetzung mit der populären Kultur und der Kultur der Mittelschichten in der Weimarer Republik. Berlín: Lukas Verlag, 1999.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. 8 t. Ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972.
- CHILDERS, Th. *The Nazi Voter*. The social foundations of fascism in Germany, 1919-1933. Chapel Hill y London: University of North Carolina Press, 1991.
- FALLADA, H. *Kleiner Mann – Was nun?* Berlín: Aufbau Verlag, 1955.
- FREUD, S. *Studienausgabe*. 11 t. Ed. de A. Mitscherlich, A. Richards y J. Strachey. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1969-1975.
- GRISKO, M. *Hans Fallada – Kleiner Mann – Was nun? Erläuterung und Dokumente*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- KRACAUER, S. *Werke*. 9 t. Ed. de I. Mülder-Bach e I. Belke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2004-2011.
- \_\_\_\_\_. *Estética sin territorio*. Ed. y trad. de V. Jarque. Murcia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Los empleados*. Ed. y trad. de M. Vedda. Barcelona: Gedisa, 2008.
- LUKÁCS, G. *Werke*. 18 t. Ed. de F. Bensele. Neuwied y Berlín: Luchterhand; Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1965-2005.
- \_\_\_\_\_. *La peculiaridad de lo estético*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982.
- MACHADO, C. E. J. “La crítica de Siegfried Kracauer a la novela reportaje o ‘el caso Brecht’”. Trad. de C. Czysezon. En: MACHADO, C. E. J.; VEDDA, M. (Ed.). *Siegfried Kracauer, un pensador más allá de las fronteras*. Buenos Aires: Gorla, 2010, pp. 149-70.
- MARX, K. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Ed. Ciencias del Hombre, 1972.
- \_\_\_\_\_. *El capital*. México: Siglo XXI, 1985.
- QUEVEDO, F. *Vida del buscón*. Ed. de D. Ynduráin. Madrid: Cátedra, 1993.
- SPEIER, H. *German White-Collar Workers and the Rise of Hitler*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- SUHR, O. Der Haushalt der Angestellten. *Afa-Bundeszeitung* 10 (1-1928), 3-4, 1928.

## **Os comunistas e a arte: a recepção da estética lukacsiana no Brasil<sup>1</sup>**

Leandro Candido de Souza<sup>2</sup>

### **Resumo:**

O presente trabalho reflete sobre o impacto inicial da estética lukacsiana nas disputas ideológicas ocorridas no Brasil durante as décadas de 1960-70. Seu objetivo, portanto, é avaliar a importância dada a György Lukács na elaboração coletiva de uma política cultural de tripla responsabilidade histórica: reconstruir o marxismo após a denúncia dos crimes de Stalin, dar continuidade aos estudos sobre a formação dos sistemas (mercados) nacionais e combater a ditadura militar iniciada com o golpe de estado de 1964. Para isso, comentaremos brevemente as obras de jovens que gravitavam ao redor do eixo Rio-São Paulo do Partido Comunista Brasileiro e que se encarregaram dessa recepção. Destacadamente três: Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), Leandro Konder (1936-2014) e José Chasin (1937-1998).

**Palavras-chave:** György Lukács; estética marxista; política cultural; desestalinização; ditadura militar.

## **The communists and art: the reception of Lukacsian aesthetics in Brazil**

### **Abstract:**

This work reflects upon the initial impact of Lukacsian aesthetics on the ideological disputes that took place in Brazil during the 1960s and 1970s. Its goal, therefore, is to evaluate the importance given to György Lukács in the collective development of cultural policy with a triple historical responsibility: rebuild Marxism following the denunciation of Stalin's crimes, provide continuity to the studies about national system (market) formation, and combat the military dictatorship that began with the 1964 coup d'état. In order to do this, we will briefly comment on the work of youths that gravitated around the Rio-São Paulo axis of the Brazilian Communist Party and who assumed responsibility for its interpretation. We highlight three: Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), Leandro Konder (1936-2014), and José Chasin (1937-1998).

**Keywords:** György Lukács; Marxist aesthetics; cultural policies; destalinization; military dictatorship.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Coloquio Internacional "György Lukács – Ernst Bloch. Marxismo y Filosofía", promovido em Buenos Aires, entre os dias 9 e 10 de novembro de 2015, pela Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires, *Revista Herramienta*, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e Grupo de Pesquisa Literatura e Modernidade Periférica da UnB.

<sup>2</sup> Doutor em história pela PUC-SP, pós-doutorando pela Unesp (FCL-Assis), com financiamento Fapesp.

## I

A recepção brasileira das ideias estéticas de György Lukács é um importante capítulo nas disputas ideológicas dos anos 1960 e 1970 e está diretamente ligada ao processo de reformulação da política cultural do Partido Comunista. Em outras palavras, a tentativa de reconstruir o marxismo após a denúncia dos crimes de Stalin coincidia com a responsabilidade de interpretar o fracasso histórico da burguesia brasileira decretado pelo golpe de 1964. Aparentemente, a luta contra o nazismo e a campanha pela entrada do Brasil na II Guerra Mundial, que ajudou a reorganizar o PC durante o Estado Novo, como registrou Antônio Albino Canelas Rubim (2007, p. 421), foi sucedida por uma dissensão no partido acerca do caráter progressista da burguesia nacional e, conseqüentemente, acerca do *eurocentrismo* presente na não apreensão da peculiaridade do seu atraso.

Em uma visão retrospectiva, no capítulo introdutório à antologia *O marxismo na América Latina*, Michael Löwy reconheceu essa concepção de uma “aliança progressista” como decorrência da mais danosa tendência intelectual legada pelo sistema colonial à classe trabalhadora latino-americana. Segundo o autor, essa associação só foi possível devido à aplicação mecânica ao Novo Continente de um modelo de desenvolvimento social e econômico válido para a história europeia. Tratava-se de um problema conceitual que tinha implicações políticas bem práticas, pois, ao considerar o passado colonial análogo ao feudalismo, os primeiros intérpretes marxistas quase sempre reconheceram as burguesias nacionais como progressistas, porque seriam anti-imperialistas, ao mesmo tempo em que definiriam o campesinato regional como hostil ao coletivismo socialista. Ambas levavam à conclusão de que a revolução socialista, por aqui, não estava na ordem do dia<sup>3</sup>.

O que mais impressiona nesse caso é perceber a força exercida pelos conceitos na compreensão de uma realidade em movimento. Desde o levante de 1935 da Aliança Nacional Libertadora (ANL), as sucessivas tentativas de reformas nacionais e democráticas de caráter aliancista demonstraram a falta de cumplicidade entre comunistas e burguesia nacional, afinal, “a burguesia progressista – industrial, comercial e intelectual – que se comprometera com o movimento não deu um único passo para juntar-se à revolução. (...) Após os levantes (...) toda a burguesia uniu-se a Vargas para acabar com o ‘comunismo’” (LÖWY, 1999, pp. 25-8).

---

<sup>3</sup> Essa associação entre *feudalismo-colônia*, traço fundamental do “marxismo-leninismo” que aqui se desenvolvia, foi apresentada pela primeira vez por Octávio Brandão em *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revolta de São Paulo e a guerra de classes no Brasil – 1924*, publicada em 1926, sob o pseudônimo de Fritz Mayer.

Ainda assim, consolidava-se a tão propalada aliança antifascista de partidos comunistas, socialistas e democrático-burgueses.

Um terceiro fator nos permite mediar as posições de Antônio Canelas Rubim e Michael Löwy na caracterização do período. Esses intelectuais eurocêntricos – nossos primeiros esquerdistas – foram empurrados para uma aliança antifascista no momento em que se deflagrou no terreno cultural uma frente cosmopolita não propriamente ampla, mas diversificada, que compartilhava o objetivo comum de produzir uma cultura artística experimental e desvinculada de tradições regionais tidas, desde então, como “arcaísmos”.

A formação, a partir dos anos 1950, de um projeto transnacional para a cultura brasileira, nucleado pelo cosmopolitismo do mercado, forçou a aproximação entre nacionalistas de aspirações democráticas e comunistas, como se pôde verificar, desde então, em muitos episódios de nossa história, como no I Congresso Brasileiro de Escritores<sup>4</sup>, na “Carta aberta aos músicos e críticos do Brasil”, publicada por Mozart Camargo Guarnieri em 1950, ou nas muitas fundações de revistas e jornais de tiragem e circulação variadas<sup>5</sup>.

A influência desses aspectos também foi levantada pelo sociólogo Marcelo Ridenti, em *O fantasma da revolução brasileira*, ao descrever o PCB no pré-64 como proponente “nacional-reformista” contraposto a elementos atrasados que, contando com apoio do imperialismo, não desejavam um evoluir econômico autônomo. Formou-se um “nacionalismo de esquerda” empenhado na revolução burguesa contra as características feudais e semifeudais que travavam o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas (RIDENTI, 1993, p. 77). Ideia complementada por Celso Frederico, ao reconhecer que a culminação da movimentação cosmopolita com o golpe de 1964 “fez da resistência cultural um polo de aglutinação dos opositores do regime” (FREDERICO, 2016).

## II

Um ano antes do golpe, dois jovens ligados à revista *Estudos Sociais* – Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho – escreveram a Lukács

---

<sup>4</sup> Realizado entre os dias 22 e 27 de janeiro de 1945, o evento confirmava a necessidade de uma arte interessada na “legalidade democrática”, na reivindicação de um pleito eleitoral mais justo e na “cooperação internacional” para chegar a uma “industrialização econômica autônoma”.

<sup>5</sup> Um minucioso relato da formação do movimento comunista no Brasil foi fornecido por Leandro Konder em *A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30* (2009). Mais especificamente acerca da participação comunista no projeto nacional-popular, consultem-se os trabalhos de Dênis de Moraes (1994), *O imaginário vigiado: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil, 1947-1953*; Celso Frederico (2007), *A política cultural dos comunistas*; A. A. C. Rubim, *Partido Comunista, cultura e política cultural* (1986); e Luiz Antônio Afonso Giani (1999), *As trombetas anunciam o paraíso: a recepção do realismo socialista no Brasil, 1945-1958* (da “Ode a Stalingrado” a “Rebelião em Vila Rica”).

comunicando-lhe o interesse em publicar seus trabalhos, notadamente aqueles ligados à estética. Essa vontade era consequência direta dos primeiros contatos com a obra do húngaro, iniciados com a importação de edições e que depois passou pela publicação do prefácio de *A destruição da razão*, em 1959<sup>6</sup>, até chegar ao ensaio de Michael Löwy, “Consciência de classe e partido revolucionário” (1962), na *Revista Brasileira*<sup>7</sup>.

No total, foram 34 cartas trocadas pelos dois jovens com o experiente filósofo que então redigia sua *Ontologia*. Hoje estas cartas (1961-70) estão reunidas em *Lukács e a atualidade do marxismo*, organizado pelos professores Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa. Ao que tudo indica, o clima de asfixia dogmática que reinava dentro e fora da política do Partido era menos intenso no campo cultural, que progressivamente se tornou um refúgio para a nova geração de militantes (FREDERICO, 2016).

Leandro Konder começou a militar no Partido em 1951 e em 1959 leu *La signification presente du réalisme critique (Realismo crítico hoje)*. Escreveu para Lukács pela primeira vez em 1961 e em 1965 publicou alguns escritos lukacsianos dos anos 1930-40, em *Ensaio sobre literatura: introdução aos escritos de Marx e Engels*. No ano seguinte, traduziu *A necessidade da arte* de Ernst Fischer e, um ano depois (1967), lançou *Os marxistas e a arte*, no qual realizou uma leitura lukacsiana da história das ideias estéticas marxistas. O registro geral do livro era o mesmo estabelecido pelos escritos sobre o realismo.

Voltando ao ano de 1963, em 15 de agosto, uma semana depois de Leandro Konder perguntar a Lukács sua opinião sobre a obra de Antonio Gramsci, Carlos Nelson Coutinho repetiu a pergunta de seu amigo (COUTINHO, 2005, p. 201). Coutinho ainda pediu ao húngaro para comentar alguns expoentes do que ele considerava a atual “investigação marxista”: Jean-Paul Sartre (1905-1980), Lucien Goldmann (1913-1970), Roger Garaudy (1913-2012) e Galvano Della Volpe (1895-1968).

Lukács lhe respondeu brevemente em 31 de agosto: “Portanto, se você quer efetivamente estudar o marxismo, deve estar muito atento à questão de saber se os autores podem ou não ser considerados marxistas. O ceticismo quanto a isso não exclui, naturalmente, que tanto Sartre como

<sup>6</sup> Publicado com o título “O irracionalismo, fenômeno internacional do período imperialista” (1959).

<sup>7</sup> Michael Löwy publicou seu primeiro ensaio, dedicado ao *Manifesto* da Federação Internacional de Arte Revolucionária Independente (Fiari), na revista literária *Espiral*, editada por Roberto Schwarz, em 1959. Essa sua relação liminar com as vanguardas, e mais especialmente com o surrealismo, acrescidos das leituras de Walter Benjamin, Leon Trotsky e Lucien Goldmann o conduzirão a uma relativização da influência lukacsiana, a partir da identificação de um “romantismo revolucionário” que persiste no século XX. Segundo o autor, mais do que uma escola artística, este romantismo constitui um vasto movimento cultural de protesto contra a civilização capitalista, apoiado em valores pré-capitalistas que portam tanto tendências regressivas quanto utópico-emancipadoras (LÖWY, 2011, pp. 11-24).

Goldmann sejam escritores muito talentosos [*sehr geistvolle*] e muito interessantes” (COUTINHO, 2005, p. 203). Sobre Gramsci, Lukács nada diz.

Em 1965 Coutinho publicou seu primeiro ensaio de inspiração lukacsiana, sobre Graciliano Ramos, depois coletado em *Literatura e humanismo*, de 1967. O recurso à *tipicidade*, à *particularidade* como mediador lógico da dialética, a contraposição entre *narração* e *descrição*, *realismo* e *naturalismo* e “a defesa da *humanitas* contra a alienação” (COUTINHO, 1967, p. 152), tudo isso ecoa as obras de Lukács publicadas no período: *Ensaio sobre literatura* (1965), *Introdução a uma estética marxista* (1968) e *Georg Lukács, marxismo e teoria da literatura* (1968). Todas elas foram preparadas pela dupla Konder-Coutinho para a casa editorial Civilização Brasileira.

Não é difícil notar, também, o flerte com a aplicação de modelo. Sua crítica ao monólogo interior em James Joyce e Clarice Lispector (“abstrações vazias e pseudopfundas”, elementos “desorganicamente justapostos”), bem como seu reconhecimento da apropriação de recursos “técnicos” das vanguardas em Graciliano Ramos possuem um paralelismo explícito com *Realismo crítico hoje*, que seria publicado, também com supervisão de Coutinho, em 1969. Mesmo ano da publicação de *Conversando com Lukács* pela Paz e Terra.

Desde 1965, Lukács não só ajudava Coutinho a compreender o fracasso do antigo projeto nacional-popular do PC, mas, principalmente, permitia-lhe indicar, no campo da crítica literária, os caminhos para uma superação. Essa é a ideia que atravessa todo o livro: a forja de uma “ideologia humanista” ou “humanismo revolucionário” assumidamente em dívida com Lukács e que tem sua centralidade estética no *realismo*.

O maior brilhantismo de *Literatura e humanismo*, porém, não está aí, mas na aparição precoce de uma marca constitutiva do pensamento de Carlos Nelson Coutinho. A impossibilidade de confrontar certas ideias de Lukács (como as que dizem respeito a Soljenítsin, por exemplo<sup>8</sup>) fazia que Coutinho se sentisse obrigado a buscar em outros pensadores uma comprovação, contraponto ou endosso para as teses lukacsianas. Foi

---

<sup>8</sup> Cf. “Problemas da literatura soviética” (COUTINHO, 1967, pp. 227-54). Quando escreveu esse atualizadíssimo ensaio, em 1966, Coutinho dispunha de duas únicas traduções: a novela *Une journée d'Ivan Denissovitch* (traduzida pela Julliard em 1963) e a coletânea com as narrativas *La maison de Matriona*, publicada pela Julliard no mesmo ano em que o jovem filósofo escreveu seu ensaio. Até 1966, Coutinho nem sequer havia lido os estudos lukacsianos sobre o autor de *Um dia na vida de Ivan Denissovitch*, os quais só viriam à luz em 1970. Suas referências de então eram duas recentes entrevistas de Lukács: a Antonin Liehm (*La Nouvelle Critique*, n. 156-7, Paris, 1964, pp. 58-70) e a S. L. Shneiderman (*The New York Times Book Review*, 9 mai. 1965, pp. 30-2). Alexandre Soljenítsin seria retomado, na quarta parte de “O significado de Lima Barreto para a literatura brasileira”, a partir da categoria da *bizarrice* tratada por Lukács nas reflexões sobre o escritor dos Gulags.

provavelmente esta impossibilidade teórica que provocou o encontro quase simultâneo com o Gramsci de *Literatura e vida nacional*, preconizando uma relação fecunda e duradoura.

O mesmo se repete em “Kafka, pressupostos históricos e reposição estética” (1976), em que reencontramos a imagem da *via prussiana*, desenvolvida dois anos antes para designar o sentido da formação da sociedade brasileira em “O significado de Lima Barreto para a literatura brasileira”<sup>9</sup> (COUTINHO, 1974, pp. 1-56). Mas, agora, essa imagem aparece conjugada à ideia de “revolução passiva” de Antonio Gramsci (COUTINHO, 2005, p. 240). Um esforço que chegará a seu ponto alto em “A democracia como valor universal” (1979), já sob influxo do eurocomunismo (NETTO, 2010, p. 235).

O encaminhamento da discussão nos leva, portanto, a um terceiro nome até agora negligenciado: José Chasin. Desde que Caio Prado Jr. propôs, em *A revolução brasileira*, de 1966, reinterpretar a constituição da sociedade brasileira após as traições da burguesia dita progressista, colocou-se na ordem do dia a necessidade do renascimento de uma interpretação marxista do fracasso dessa mesma burguesia. Esta proposta caiopradiana será completada anos depois por J. Chasin em sua tese doutoral sobre a liderança integralista de Plínio Salgado, em que encontramos inevitáveis citações dos textos de Coutinho sobre Graciliano Ramos e Lima Barreto (CHASIN, 1999, pp. 568-84).

Chasin, que em 1962 escreveu uma monografia sobre Karl Mannheim influenciada por *História e consciência de classe*, também se correspondia com Lukács. Desde 1963, então com 26 anos, Chasin expressou seu desejo de publicar alguns textos lukacsianos pela Brasiliense (CHASIN, 1963, p. 2). O principal fruto editorial deste contato foi *Existencialismo ou marxismo*, publicado em 1967 pela editora Senzala, fundada pelo próprio Chasin.

Caio Navarro de Toledo indicou uma negligência em sua leitura do livro *Lukács e a atualidade do marxismo*. Uma ausência que se repete na entrevista concedida por Leandro Konder a Emir Sader, Maria Orlanda Pinassi e com participação de Carlos Nelson Coutinho, publicada na revista *Margem Esquerda* n. 5 (KONDER, 2005). A passagem é extensa e, talvez por isso, imprescindível:

No entanto, um reparo crítico não poderia deixar aqui de ser feito. É de se estranhar que, na entrevista concedida sobre a recepção de Lukács no Brasil, Coutinho e Konder em nenhum momento destacaram a importância da (extinta) revista *Temas de Ciências Humanas* na divulgação de textos de Lukács no Brasil. (A editora da revista teve, inclusive, o trabalho pioneiro de

---

<sup>9</sup> Seu intuito era substituir a antiga nomenclatura de “sociedade semicolonial em crise”, “economia semifeudal” ou “economia semifeudal dependente”, que abunda em seus primeiros textos.

publicar, entre nós, uma tradução de dois capítulos da *Ontologia*). Igualmente, na entrevista omite-se a contribuição editorial da revista *Ensaio*, dirigida até recentemente pelo filósofo, de orientação lukacsiana, José Chasin<sup>10</sup>. Como bem se sabe, desde os anos 70, essa revista publica, regularmente, importantes textos e entrevistas de Lukács e ensaios de estudiosos internacionais (entre eles, N. Tertulian, I. Mészáros e outros) e brasileiros que tematizam, especialmente, as últimas obras do pensador húngaro. (TOLEDO, 2016, p. 6)

O resultado teórico dessa aproximação Chasin-Lukács, no entanto, só se mostraria de modo sistemático na referida tese, defendida em dezembro de 1977 e publicada pela primeira vez em 1978. Nela o aporte lukacsiano – já beneficiado pelas traduções para português e castelhano – permitiu a apreensão da *via colonial* de entificação do capitalismo brasileiro a partir da leitura lukacsiana da miséria alemã, sem mesclas. Alguns dos trabalhos citados são *Goethe y su época*, *El asalto a la razón*, *Aportaciones a la historia de la estética* e *Conversando com Lukács*. Em outros textos da mesma época, mais precisamente de 1977, Chasin também mencionava *Teoria do romance*, *História e consciência de classe* (“Sobre o conceito de totalitarismo”) e *Prolegômenos a uma estética marxista* (“A ‘politização’ da totalidade: oposição e discurso econômico”).

Segundo Antonio Rago Filho, com sua tese Chasin provoca uma “verdadeira revolução científica na esfera da *crítica ontológica da ideologia* e na captura da *particularidade histórica* da objetivação capitalista no Brasil” (RAGO FILHO in CHASIN, 1999, p. 610). Por isso, não é coincidência que, no corpo teórico de Chasin, o conjunto de estudos que dá continuidade a essa temática tenha recebido o nome de *A miséria brasileira: 1964-1994 – do golpe militar à crise social*.

A análise de Chasin demonstra como a especificidade do atraso brasileiro, bem como sua subordinação imanente, implica uma incompletude que se manifesta no inacabamento de suas classes sociais. A debilidade do capital atrofico, que não pode se completar por via autônoma devido à fragilidade formativa de uma burguesia dependente do capital transnacional, tornou-a incapaz de impor-se ao domínio imperialista internacional. Por causa da subordinação ideológica e material em que se encontra desde o nascimento, a burguesia nacional garante sua acumulação sem precisar se empenhar em reformas democrático-burguesas, valendo-se, para isso, da participação minoritária em um consórcio internacional de exploração das nações advindas das antigas colônias.

---

<sup>10</sup> “Registre-se, porém, que, de forma criteriosa, José Paulo Netto, em seu texto, reconhece que o ex-editor da *Ensaio* teve papel decisivo, dentro da universidade brasileira, na orientação de pesquisas filosóficas em torno da *Ontologia do ser social*, exatamente a obra que motivou a organização desta antologia.” (N.A.)

Quando a burguesia brasileira se achegou a esses objetivos, capitaneada por Jango e impulsionada pelos movimentos sociais, ela logo recuou. Isso significa dizer que a *superexploração* da força de trabalho e o conseqüente *alijamento* das classes populares com relação ao mercado interno correspondem, no campo do trabalho, à *exploração dual* (compartilhada) de mais-valia. Este mercado, por sua vez, acaba também não se concluindo autonomamente, vendo-se não apenas na dependência de uma suplementação externa de capitais, mas em plena impossibilidade de desempenhar sua tarefa histórica na formação do capitalismo brasileiro: as reformas burguesas.

### III

Voltando à coletânea *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira* – em que apareceu o importante ensaio de Coutinho sobre Lima Barreto –, cumpre-nos mencionar a complementaridade da contribuição de Leandro Konder. Em seu estudo, Konder nos apresenta uma refinada associação entre a “vitória do realismo” e a defesa da poesia lírica de Carlos Drummond de Andrade, indicando que permanecia a preocupação com a definição dos gêneros literários assumida em *Os marxistas e a arte* (1967). A junção da herança dos “padrões humanistas da burguesia em ascensão” com as “formas clássicas consagradas pela tradição realista” confirmava que o realismo continuava sendo uma questão central para o marxismo (KONDER, 2013, p. 142).

Aqui o realismo é mais do que um estilo ou visão do mundo. Ele é assumido como um contrato que cauciona a possibilidade de significado na relação entre autor e público pela mediação da obra relativamente autônoma (obra que *suspende* o cotidiano, diria o Lukács da *Estética*). É esse contrato que está ausente nas “vanguardas subjetivistas” que promovem “a dissolução da forma artística” e a “confusão dos gêneros”.

Posteriormente, Leandro Konder reconheceu que, já no início dos anos 70, ocorreu a mudança de paradigma que havia sido pressentida por Coutinho: “Depois de Lukács veio o Gramsci. O Carlito [Carlos Nelson] já se antecipava nisso, foi ele quem descobriu a originalidade de Gramsci” (KONDER, 2005). Outra figura central do lukacsianismo brasileiro, José Paulo Netto<sup>11</sup>, afirma em seu posfácio de 2010 à segunda edição de *O*

---

<sup>11</sup> José Paulo Netto entrou para o partido em 1963 e, nos anos seguintes, integrou o grupo lukacsiano de Juiz de Fora, ao lado de Gilvan Procópio Ribeiro e Luiz Sérgio Henriques (FREDERICO, 2016). Influenciado pelas ideias lukacsianas, publicou importantes estudos no campo de estética e política cultural, como “Lukács e a teoria do romance” (*Revista de Cultura Vozes*, n. 6, ano 68, 1974), “A teoria do romance do jovem Lukács” (*Revista de Cultura Vozes*, n. 10, ano 70, 1976), “Depois do modernismo” (*in* COUTINHO *et. al.*, 1974, pp. 105-138), “Possibilidades estéticas em *História e consciência de classe*” (*Temas de Ciências Humanas*, n. 3, 1978) e “Lukács e a problemática cultural da era stalinista” (*Temas de Ciências Humanas*, n. 7, 1979).

*estruturalismo e a miséria da razão* (NETTO, 2010) que não existem duas fases em Coutinho, uma lukacsiana e outra gramsciana. Segundo José Paulo Netto, o comunista baiano sempre considerou haver uma complementaridade entre os dois filósofos.

Essa relação íntima entre Lukács-Gramsci no pensamento de Coutinho foi minuciosamente analisada pelo pesquisador Vladimir Luis da Silva em sua dissertação “*Via prussiana*” e “*revolução passiva*” no pensamento de Carlos Nelson Coutinho: transposição ajustada ou decalque (2012), posteriormente publicada como *A “imagem do Brasil” na obra de Carlos Nelson Coutinho: a hipótese da “via prussiana” e da “revolução passiva”* (2015). Já na bibliografia de Coutinho, essa “polêmica” reaparece, com cuidado autobiográfico, no capítulo “Lukács e Gramsci: apontamentos preliminares para uma análise comparativa” (dedicado a José Paulo Netto), em *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política* (COUTINHO, 2011, pp. 149-68).

Uma troca de paradigma que, de todo modo, comprova como Lukács foi a referência inicial para esse renascimento do marxismo brasileiro no momento de sua maior crise, entre a denúncia dos crimes de Stalin e o Ato Institucional n. 5 (AI-5) de dezembro de 1968. Sua obra permitia, no plano da elaboração estético-cultural, renovar o projeto *nacional-popular* sem sucumbir ao “cosmopolitismo decadente” e, no plano político-econômico, aprofundar a explicação do processo de entificação particularmente violento e autocrático do capitalismo brasileiro. Um esforço de revisão dos desvios stalinistas – primeiro pelo recurso ao *realismo*, depois pela *via prussiana* – que pode ser verificado em outros dois jovens leitores de Lukács no período.

O poeta Ferreira Gullar, por exemplo, aborda essa problemática em *Vanguarda e subdesenvolvimento* (GULLAR, 1969, pp. 11-86), a partir da conjugação de Lukács com os aprendizados adquiridos com Mário Pedrosa durante suas experiências como artista neoconcreto. Assim como faziam os herdeiros de Astrojildo Pereira e Nelson Werneck Sodré (Konder e Coutinho), Gullar propunha um aprofundamento popular do realismo lukacsiano para disputar a hegemonia cultural, reivindicando assim uma universalidade que  , ao mesmo tempo, particular (local) e de aspira o internacionalista. Semelhante ao que encontramos em “*Cultura e ideologia*” (1969) ou “*Cultura e política no Brasil contemporâneo*” (1972), escritos por Coutinho.

Neste último estudo, aliás, o autor apontava de maneira clara a combina o entre “a repressão aos intelectuais progressistas após o AI-5” e a iniciativa estatal de política cultural visando a neutralizar a resistência cultural comandada pela esquerda (FREDERICO, 2007, p. 352). Algo que foi posteriormente confirmado por outro atento leitor de Lukács, Roberto

Schwarz<sup>12</sup>: “Em 1968, através do Ato Institucional n. 5, a ditadura estendeu à oposição de classe média e alta, bem como ao campo da cultura, a repressão que até aquele momento havia reservado ao movimento popular” (SCHWARZ, 1999, p. 124). Uma ideia que o crítico literário já havia apresentado em seu mais que conhecido “Cultura e política: 1964-1969”, originalmente publicado em *Les Temps Modernes* (n. 288, Paris, em julho de 1970) e recolhido em *O pai de família e outros estudos* (SCHWARZ, 1978, pp. 61-92).

O consenso final foi o de que a perseguição da especificidade determinativa do atraso brasileiro implica a percepção dos efeitos de um passado colonial que persiste no “verdadeiro capitalismo” aqui instalado. Essa decalagem temporal fez que o capitalismo só estabelecesse sua base industrial no Brasil quando Rússia e Alemanha (formas também atrasadas de capitalismo) já estavam acomodadas como países imperialistas, o que conferiu ao nosso atraso um aditivo de subjugo: “De sorte que o ‘verdadeiro capitalismo’ alemão é tardio, se bem que autônomo, ao passo que o brasileiro, além de hipertardio, é caudatário das economias centrais” (CHASIN, 2000, p. 17). A princípio, a reordenação categorial proposta pelo húngaro serviu a essa dupla responsabilidade que envolvia a superação do etapismo e da conciliação de classes. Somente depois viria – especialmente pelo caminho seguido por Chasin – o desenvolvimento dos lineamentos de sua *Ontologia*.

### **Referências bibliográficas**

CHASIN, J. *Carta a György Lukács*, São Paulo, 20 mar. 1963. 2p. Datiloscrito em francês, pertencente ao arquivo de J. Chasin. Disponível em <<https://www.facebook.com/200537659969589/photos/ms.c.eJwzsTQ2NDYxsza3NjczNTXQM4HwjSF8UxjfyMTAxNjIyBjOh8ibAQCbHwzS.bps.a.493134594043226.110137.200537659969589/493134687376550/?type=3&theater>>, acessado em 16 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *A miséria brasileira: 1964-1994 – do golpe militar à crise social*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

\_\_\_\_\_. *O integralismo de Plínio Salgado*. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio [1978]. 2. ed. Belo Horizonte/São Paulo: UNA Editora/Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e humanismo: ensaios de crítica marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

---

<sup>12</sup> Em seu mapeamento da recepção de Lukács no Brasil, Celso Frederico operou essa mesma aproximação entre os dois autores, considerando a leitura de Schwarz “inteligente e flexível” e a de Gullar uma apropriação “flexível e inteligente” das ideias do húngaro.

- \_\_\_\_\_. *A democracia como valor universal: notas sobre a questão democrática no Brasil*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Lukács, Proust e Kafka: literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_ *et. al. Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FREDERICO, Celso. “A política cultural dos comunistas”. In: MORAES, João Quartim de. *História do marxismo no Brasil* v. 3 Teorias. Interpretações. 2. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007, pp. 337-372.
- \_\_\_\_\_. *A recepção de Lukács no Brasil*. Disponível em: <<http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/rececao-de-lukacs-no-brasil>>, acessado em 20 ago. 2016.
- GIANI, L. A. A. *As trombetas anunciam o paraíso: recepção do realismo socialista na música brasileira, 1945-1958* (da “Ode a Stalingrado” a “Rebelião em Vila Rica”). 1999. Tese (Doutorado) apresentada à FCL-Unesp, Assis.
- GULLAR, Ferreira. *Vanguarda e subdesenvolvimento: ensaios sobre arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- KONDER, Leandro. Entrevista a Emir Sader e Maria Orlanda Pinassi. *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, São Paulo, n. 5, pp.11-29, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30 [1988]*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os marxistas e a arte: breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista [1967]*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- LÖWY, Michael. Consciência de classe e partido revolucionário. *Revista Brasiliense*, n. 41, pp. 138-160, São Paulo, 1962.
- \_\_\_\_\_. Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário. Trad. Rodrigo Czajka. *Temáticas*, Campinas, n. 37-38, pp. 11-24, jan.-dez. 2011.
- \_\_\_\_\_ (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Claudia Schilling e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.
- LUKÁCS, György. “O irracionalismo, fenômeno internacional do período imperialista”. *Estudos Sociais*, n. 5, pp. 56-80, mar.–abr. 1959.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre literatura: introdução aos estudos estéticos de Marx e Engels*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

- \_\_\_\_\_. *Existencialismo ou marxismo*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969a.
- \_\_\_\_\_. *Realismo crítico hoje*. Trad. Ermínio Rodrigues. Brasília: Coordenada-Editora de Brasília, 1969b.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e teoria da literatura* [1968]. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MORAES, Dênis de. *O imaginário vigiado: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil, 1947-1953*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.
- NETTO, José Paulo. “Posfácio”. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão* [1972]. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- RIDENTI, M. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. “Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil”. In: *História do marxismo no Brasil* v. 3. Teorias. Interpretações. 2. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007, pp. 373-469.
- \_\_\_\_\_. *Partido Comunista, cultura e política cultural*. 1986. Tese (Doutorado) apresentada à USP, São Paulo.
- SCHWARZ, Roberto. “Cultura e política, 1964-1969”. In: *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp. 61-92.
- \_\_\_\_\_. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, Vladmir Luis da. “Via prussiana” e “revolução passiva” no pensamento de Carlos Nelson Coutinho: transposição ajustada ou decalque. 2012. Dissertação (Mestrado) apresentada à PUC-SP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. *A “imagem do Brasil” na obra de Carlos Nelson Coutinho: a hipótese da “via prussiana” e da “revolução passiva”*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2015.
- TOLEDO, Caio Navarro de. “Resenha: Lukács e a atualidade do marxismo”. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/resenhatoledo.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/resenhatoledo.pdf)>, acessado em 20 ago. 2016.

## **Karl Jaspers: Irracionalismo filosófico e conservadorismo político**

Ronaldo F. S. Gaspar<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Nas primeiras décadas do século XX, sob o influxo da fenomenologia e da revalorização do existencialismo kierkegaardiano, Karl Jaspers produziu uma obra influente em diversos campos do conhecimento: filosofia, psicologia e política. Em sua avaliação desta obra, Lukács a inscreveu na grande vertente filosófica do moderno irracionalismo alemão, que, na teoria e na prática, atingiu seu ponto culminante no regime de Hitler. Neste artigo, objetiva-se analisar a controversa relação de Jaspers com este regime, bem como algumas de suas ideias filosóficas e políticas convergentes com uma das principais fontes ideológicas deste: a *Kriegsideologie*. Portanto, avalie-se que, mesmo que esta não fosse a intenção de Jaspers, suas ideias contribuíram para o adensamento do ambiente sociocultural propício ao fortalecimento do irracionalismo filosófico e do conservadorismo político, ambos componentes fundamentais do nazismo.

**Palavras-chave:** Karl Jaspers; filosofia política; irracionalismo; conservadorismo.

## **Karl Jaspers: Irrationalism philosophical and political conservatism**

### **Abstract:**

In the first decades of the twentieth century, under the influence of phenomenology and Kierkegaard's existentialism revaluation, Karl Jaspers produced an influential work in various fields of knowledge: philosophy, psychology and politics. In his assessment of this work, Lukacs entered in the great philosophical slope of modern German irrationalism, which, in theory and in practice, reached its culmination in Hitler's regime. This article aims to analyze the controversial Jaspers relationship with those arrangements as well as some of his philosophical and policies ideas that are convergent with a major ideological sources of this: the *Kriegsideologie*. Therefore, it is considered that even if this was not the intention of Jaspers, his ideas contributed to the consolidation of the socio-cultural environment conducive to strengthening the philosophical irrationalism and political conservatism, both key components of Nazism.

**Keywords:** Karl Jaspers; political philosophy; irrationalism; conservatism.

---

<sup>1</sup> Professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

## ***Jaspers e o canto de sereia do nacionalismo conservador e do nazismo***

Muito conhecido por suas obras sobre filosofia e psicologia, Karl Jaspers também foi um pensador político importante, tendo tratado de temas que gozam de grande relevância até os dias atuais, como a ascensão/participação das massas na política, a democracia e o socialismo. Muitas ideias das quais tratou – e o modo como o fez – continuam, sob novas ênfases e roupagens, presentes em escritos e discursos políticos da atualidade. Não bastassem suas influentes reflexões, seu trabalho como professor também merece destaque, pois, afinal, ele foi o orientador (para a elaboração da tese de doutorado), exerceu forte influência e, ainda, cultivou longa e profunda amizade com uma das mais importantes pensadoras da política do século XX, Hannah Arendt.

Num comentário sobre a importância de Jaspers para Arendt, Young-Bruehl, a principal biógrafa da pensadora alemã, embora salientando com justeza o predomínio da influência filosófica de Martin Heidegger, afirmou:

O método com que Arendt entrelaçava diversos e frequentemente contraditórios contextos conceituais, sua maneira de sistematizar, procede de Jaspers (...). Entretanto, tanto a maneira com que Arendt combinou em sua obra as orientações de Jaspers, como a linguagem com que expressou suas ideias, ela as deve muito mais a Heidegger. (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 140)

Mesmo que considerasse Heidegger “o filósofo mais importante da modernidade ocidental” (ADLER, 2007, p. 118), por conseguinte, Arendt contou com o auxílio de Jaspers para, em política, tentar um afastamento – nem sempre frutífero – dos conceitos da filosofia heideggeriana.

O traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar conceitos filosóficos heideggerianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para a renovação da compreensão da política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política. (DUARTE, 2000, pp. 320-1)

Num testemunho eloquente acerca dessa importância que a pessoa, a filosofia e as ideias políticas de Jaspers exerceram em sua trajetória pessoal e intelectual – especialmente em sua abertura para a reflexão e a ação políticas –, a própria Hannah Arendt, na dedicatória à edição alemã de seu livro *Sech essays* (1942), escreveu:

O que aprendi com você, e que me ajudou nos anos seguintes a encontrar meu caminho na realidade sem lhe vender minha alma, como antes as pessoas vendiam a alma ao demônio, é que a única coisa importante não é a filosofia, e sim a verdade, que a pessoa tem de viver e pensar em campo aberto, e não dentro de sua pequena concha, por mais confortável que seja, e que a necessidade, sob qualquer forma, é apenas um fogo-fátuo que tenta nos seduzir para desempenhar um papel, em vez de tentarmos ser seres humanos. (ARENDT, 2008a, p. 241)

E mais:

Naqueles tempos [i.e., antes da ascensão do nazismo – RG], algumas vezes senti a tentação de imitá-lo, mesmo em sua maneira de falar, porque essa maneira, para mim, simbolizava um ser humano que lidava com o mundo de um modo aberto e direto, um ser humano sem segundas intenções (...). E, em todo caso, sua vida e sua filosofia nos oferecem um modelo do tipo de diálogo que os seres humanos podem travar, apesar das condições dominantes do dilúvio. (ARENDT, 2008, pp. 242; 244)

Os “anos seguintes”, nos quais Arendt não pôde mais contar com o auxílio de Jaspers para encontrar seu caminho, foram os anos da dominação nazista, o que a obrigou, em razão de sua condição de judia, a abandonar a Alemanha e, posteriormente, com o início da guerra, a França, onde ficou exilada por sete anos.

Essa apreciação amplamente favorável de Arendt torna-se ainda mais sedutora e (quase) indubitável quando lembramos que, nos terríveis anos do governo de Hitler, enquanto Heidegger – outrora grande amigo e companheiro da “comunidade de luta” de Jaspers (HOLZAPFEL, 2007) – inscreveu-se como membro do partido nazista, aderiu ao regime e tornou-se reitor da Universidade de Freiburg, o também eminente filósofo Jaspers nunca ocupou nenhum cargo ou tomou parte em qualquer organização ou movimento do nacional-socialismo. Ao contrário, embora não tenha sido obrigado a deixar a Alemanha, foi empurrado ao ostracismo intelectual por vários anos pelo fato de ser esposo de uma judia. “Desde 1933 fora-lhe retirado o direito de tomar parte na administração da Universidade; em 1937, o de ensinar; em 1938, o de fazer publicações. Em 1945, graças a uma indiscrição, foi informado de que seria deportado com a mulher, no dia 14 de abril.” (HERSCH, 1982, p. 8) Com a intervenção aliada, o casal Jaspers foi salvo pelas tropas americanas.

Pois bem, nesses breves e econômicos traços, sem que os fatos sejam esmiuçados, a perseguição sofrida por Jaspers e a conseqüente perda de direitos civis a que foi submetido revelam uma figura avessa ao nazismo e de reputação ilibada. No entanto, tal brevidade e economia resultam numa versão da história demasiadamente linear, coesa, a qual, infelizmente, não corresponde à realidade. Isso porque, se as relações do filósofo com o regime

nacional-socialista não atingiram, de maneira alguma, o nível do envolvimento de Heidegger, elas foram muito mais contraditórias do que uma versão de peremptória não adesão permite transparecer – uma versão, inclusive, de cuja autenticidade, ao fim da guerra, Jaspers procurou convencer as autoridades aliadas (LOSURDO, 2003, p. 49). E, a bem da verdade, análises de textos e documentos da época revelaram que a relação de Jaspers com o nazismo não foi de inquestionável rechaço, pois, se nunca aderiu *praticamente* ao regime ou apoiou o racismo e outras ideias segregacionistas, o modelo de ser humano “sem segundas intenções” que Arendt tanto admirava teve, nos anos iniciais da Chancelaria de Hitler, uma atitude bastante ambígua em relação ao regime, ao *Führer* e às expectativas nacionais por ele despertadas.

Domenico Losurdo, em suas investigações sobre as origens da *Kriegsideologie*<sup>2</sup> e as relações da filosofia de Heidegger com ela, mostra-nos como, às vésperas de Hitler ascender ao poder, Jaspers ainda endossava plenamente os juízos nacionalistas de Max Weber<sup>3</sup>, pensador que, apesar de suas concepções liberais – veementemente repudiadas por Heidegger –, apoiou a “grande e maravilhosa guerra, (...) independente do resultado final” (LOSURDO, 2003, p. 9). Nesse endosso, um prefácio de 1932 aos escritos de Weber, intitulado “Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken im Forschen und Philosophieren” [“Max Weber, a essência alemã no pensamento político, na pesquisa e na filosofia”], Jaspers utilizou-se de conceitos muito característicos da *Kriegsideologie*, tais como historicidade, povo, “essência alemã”, “destino comum”, “vontade de destino”, “comunidade de solo”, “culpa a respeito do ser” etc. (LOSURDO, 2003, pp. 41-56), os quais eram também muito presentes no ideário nazista<sup>4</sup>. Sua defesa do pronunciado nacionalismo de Max Weber foi tão enfática que ele se indispôs até mesmo com sua discípula dileta, Hannah Arendt,

---

<sup>2</sup> A *Kriegsideologie* (“ideologia da guerra”) é um conjunto de ideias e valores forjados no contexto da “Grande Guerra” (I Guerra Mundial) que, em oposição aos valores iluministas (e racionalistas) da burguesia liberal e – de modo peculiar – dos socialistas, exaltava o sangue, a terra, o povo, a morte na guerra; enfim, ideias e valores que, de inspiração romântica, eram francamente irracionalistas.

<sup>3</sup> Segundo Laura Adler, em seu nacionalismo, Max Weber chegou ao nível de afirmar que “liberdade rima com germanidade” (ADLER, 2007, p. 131). Ainda sobre esta questão, cabe assinalar que as conclusões de Losurdo se opõem àquelas de Young-Bruehl, para quem “Jaspers não compartilhou o ‘sentimento de grandeza prussiana’ ou o ‘espírito militar’ de Weber, apesar de tudo, e depois da morte deste chegou à conclusão de que tanto o nacionalismo político como a mentalidade militar no terreno político eram sumamente perigosos para a Alemanha” (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 134). Para essas informações, a biógrafa de Arendt se baseou na *Autobiografia filosófica* de Jaspers, publicada em 1967; enquanto Losurdo, para as suas, em textos e correspondências de Jaspers escritos na própria época dos acontecimentos.

<sup>4</sup> Note-se que não estamos aqui denunciando Jaspers como nazista, mas apenas apontando a presença de elementos conceituais similares entre seu pensamento e o dos nazistas, pois, com suas muitas diferenças, ambos nutrem-se da *Kriegsideologie*.

recriminando-a por sua recusa a identificar-se com o nacionalismo germânico. “Jaspers reafirma a Hannah seu orgulho em ser alemão nesse momento [3 de janeiro de 1933] e diz entender essa juventude nacionalista alemã que, é claro, se exprime num discurso confuso, mas manifesta boa vontade e um impulso autêntico para renovar o país.” (ADLER, 2007, p. 131) Arendt não concorda com tal nacionalismo e recusa a recriminação de Jaspers, respondendo: “para mim, a Alemanha é a língua materna, a filosofia e a criação literária” (ARENDRT *apud* ADLER, 2007, pp. 130-1). E obtém, por sua vez, a seguinte tréplica do seu mestre: “quando invoca a língua materna, a filosofia e a poesia, bastar-lhe-ia acrescentar o destino político e histórico e, então, [entre nós] já não haveria qualquer diferença” (JASPERS *apud* COURTINE-DÉNAMY, 1999, p. 18). Segundo Adler, o entusiasmo de Jaspers é tal que ele “pretende dar um conteúdo ético à palavra ‘alemão’” (ADLER, 2007, p. 131). De um modo mais explicativo, a mesma informação encontra-se em Courtine-Dénamy, segundo a qual “Jaspers surpreendia-se por Arendt, enquanto judia, desejar distinguir-se da essência alemã e justificava o seu subtítulo, explicando que, para além dos abusos do adjetivo ‘alemã’, tentara restituir-lhe um conteúdo ético, através da estatura de Max Weber” (1999, p. 18).

Além desse nacionalismo às vésperas da ascensão de Hitler ao poder, Jaspers, em abril de 1933, congratulou Heidegger pelo reitorado e, ainda que com ressalvas, aprovou seu famoso discurso pronunciado na posse (“A autoafirmação da universidade alemã”). Em suas próprias palavras:

Seu discurso tem substância genuína. E eu não falo de estilo nem de densidade, a qual – como a distância eu posso ver – faz desse discurso o documento único nesses dias, e que continuará como tal, de uma vontade singular na universidade atual (...). Em suma, estou realmente feliz que alguém possa falar assim, alcançando as origens e os limites autênticos. (JASPER *in* BIEMEL; SANER, 2003, p. 149)

No verão de 1933, ou seja, coetâneo ao período da reforma universitária promovida pelo regime nazista, Jaspers, mesmo após ter vedada sua participação na administração da universidade, elaborou suas próprias teses para a reforma, as quais eram bastante convergentes com as oficiais. Por isso, em 23 de agosto, ele escreveu a Heidegger e considerou “a nova organização do ensino superior, recém-decretada pelo Ministério da Cultura de Baden, cujo cerne era a introdução do *Princípio do Führer* e a retirada de poder dos órgãos do colegiado, um ‘passo extraordinário’”. Com isso, esperava que seu amigo sensibilizasse “os líderes do governo para que se pusessem em contato com ele, Jaspers”, pois, afinal, suas “próprias ideias de reforma não estão em ‘discordância’ com os princípios até agora ouvidos da parte do governo”, mas que ‘são unas’ com eles”. Seu desejo, portanto, era participar da reforma, dado que, “no diagnóstico, ele coincide em tudo com

Heidegger” (SAFRANSKI, 2000, p. 300). Também por isso se lamenta, dizendo: “não posso fazer nada sem ser solicitado, pois me dizem que como não-membro do partido e como esposo de uma mulher judia sou meramente tolerado, e não posso gozar de confiança” (JASPERS *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 300). Lamento que mereceu de Losurdo um comentário incisivo: “nesse momento, mais do que rechaçar o regime, o filósofo se lamenta de que o regime o rechace injustamente” (LOSURDO, 2003, p. 52).

Esse conjunto de informações nos permite, então, dizer que a admiração de Hannah Arendt não parecia ancorar-se numa avaliação distanciada e justa da conduta de Jaspers ante o regime nazista. Do mesmo modo, também não procede a afirmação de Jeanne Hersch, segundo a qual o “seu rompimento [de Jaspers] com o Reich radicalizara-se desde 1933” (HERSCH, 1982, p. 8). Na verdade, numa carta a Heidegger, datada de 10 de julho de 1949, o próprio Jaspers indicou a data de sua ruptura: “isto era claro desde 1934, quando meu velho pai de 84 anos me disse: ‘Meu garoto, nós perdemos a pátria!’” (JASPERS *in* BIEMEL; SANER, 2003, p. 167). Portanto, pelo relato tardio, foi a partir de 1934 que ele se afastou de modo mais contundente do regime. E mesmo assim não o fez integralmente, pois, “ao continuar profundamente ligado aos motivos da *Kriegsideologie*, Jaspers não pôde proceder a uma ruptura ou tomar distância clara a respeito do III Reich, que havia herdado tal ideologia” (LOSURDO, 2003, p. 56). Essa afirmação de Losurdo tanto é verdadeira que, em 1935, ou seja, dois anos após a ascensão de Hitler e a instauração plena da perseguição a comunistas e judeus – e, também, um ano após a data que o próprio Jaspers atribui como a de sua ruptura com o regime –, ele ainda advogava em favor do nacionalismo alemão. Assim, em suas reflexões sobre a distinção weberiana entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção, Jaspers ponderava que assumir esta última significaria “constranger os meus à mesma situação dos mais débeis no que diz respeito às relações do ser, dos impotentes, dos destinados à derrota” (JASPERS *apud* LOSURDO, 2003, p. 55). Por conseguinte, depreende-se daí que, naquele momento, ele “não só não deseja a derrota e a ocupação militar da Alemanha, mas que possui uma precisa crítica filosófica a todos aqueles que, provavelmente, deveriam desejá-la” (LOSURDO, 2003, p. 55).

Lapso de memória ou ocultação consciente? Pelo visto, sem menosprezar as tensões e críticas que efetuou ao nazismo, Jaspers omitiu para a posteridade as suas simpatias iniciais pelo regime de Hitler, pois, até 1935, ainda advogava em nome do nacionalismo alemão, que, naquele momento, estava consubstanciado no governo nacional-socialista.

Essas considerações acerca de suas relações com o nacionalismo conservador e o nazismo nos levam, obrigatoriamente, ao conteúdo das ideias filosóficas e políticas de Jaspers.

### ***Filosofia e política***

Dentre as muitas características da filosofia e do pensamento político de Jaspers, algumas, de modo explícito, permeiam amplamente suas reflexões. Na esfera estritamente filosófica, sobressaem a crítica à pretensão totalizante da razão<sup>5</sup>, a presença de certo “mistério” que emerge no limiar do conhecimento e a *angústia* como – e as *situações-limite* criadoras de um – estado de espírito favorável à conquista do “ser-si-próprio”. Na esfera política, obviamente perpassada pela anterior, predominam os sentimentos de uma *ruptura histórica* – e, típicos da filosofia conservadora, seus pares integrados, *historicidade* e *destino* –, uma *nostalgia aristocrática* das formas de viver e das produções espirituais e personalidades do passado, um arraigado *pavor à ascensão das massas populares à esfera pública*, um *repúdio sistemático ao socialismo* e, especialmente no pós-guerra, frisando as reservas de praxe (monopólios, desigualdade, concentração do poder), um *leve apreço pela democracia burguesa*. Destarte, na abordagem desse complexo de questões, começemos, por sua posição na articulação conceitual de seu pensamento filosófico e político, pelas críticas jasperianas à pretensão totalizante da razão<sup>6</sup>.

Nessas críticas, Jaspers trata os resultados da pretensão totalizante da razão como “conhecimento dogmático” (absoluto) dotado de “objetividade rigorosa” – suporte da expectativa de prever e controlar o próprio curso da história<sup>7</sup> – e, na senda de Kierkegaard, nulificador do indivíduo. Numa assertiva em que, ao pretender repeti-lo, radicaliza o gérmen irracionalista no pensamento de Kant, o filósofo escreve: “se existe a unidade da vida (que permitiria compreender como a vida brota do inerte), essa unidade permanece inatingível, no infinito. Realizando surpreendentes descobertas *in partibus*, a ciência de nossos tempos não faz senão adensar o mistério *in totum*” (JASPERS, 1971, p. 20). Para Jaspers,

---

<sup>5</sup> Sobre esse e outros aspectos de sua filosofia, Jaspers foi bastante influenciado por Max Weber. Segundo Young-Bruehl, “à medida que Jaspers adentrava na filosofia, a pedra angular de sua técnica de pensamento foi o método que aprendeu em suas conversas com o sociólogo Max Weber”. Mesmo após enveredar pelos caminhos de sua própria filosofia, em sua obra *Filosofia*, “a presença de seu amigo e mentor é evidente em cada página (...) e vai mais além de uma mera influência intelectual, constituindo um exemplo humano. Quando, em 1920, Max Weber morreu, Jaspers recordava, ‘sentia como se o mundo houvesse mudado. O grande homem que, em minha opinião, o havia justificado e animado já não estava entre nós” (YOUNG-BRUEHL, 2006, pp. 127-8).

<sup>6</sup> Essas críticas, inclusive, foram retomadas por Arendt.

<sup>7</sup> “Não se pode moldar o destino a fórmulas ideais.” (JASPERS, 1968, p. 169)

pela pretensão e pelos resultados, “*esta perspectiva de conjunto*, este querer conhecer em que consiste, histórica e atualmente, a totalidade, é erro de base; o ser da totalidade é ele próprio problemático”. Daí que, para que alcance um conhecimento justo e, nos parâmetros que ele define, verdadeiro, é fundamental que o pensador “não se arrogue o conhecimento da totalidade” (JASPERS, 1968, pp. 44-5). E uma das causas desse erro está na incompreensão de que “a totalidade nunca é (...) pura e simplesmente o todo” (JASPERS, 1968, p. 132). Sendo o próprio transcendente parte integrante da totalidade, “o saber total é impossível porque o todo que nos envolve não é um objeto” (JASPERS, 1965, p. 239). A totalidade “é a tensão entre valores incompatíveis. Não constitui para nós objeto concreto, mas, num vago horizonte, o *espaço de encontro do homem com a transcendência*, realização das obras humanas, glorificação do sobrenatural ao nível da natureza, predestinado, embora, a submergir no abismo, reduzido a nada” (JASPERS, 1968, p. 171). Não há, portanto, resolução racional para esta questão: “quanto mais conhecemos, tanto maior nos parece o mistério da totalidade” (JASPERS, 1965, p. 179). Para Jaspers, isso não significa que não exista unidade dos objetos do mundo. Há, mas esta unidade não é unidade *em-si*, pois a ciência apreende os objetos deslocados do todo e, ao fim, a razão efetua, *para-nós*, a unidade rompida pelo intelecto, que, em sua tarefa analítica, deslocou os objetos do “abrangente” (“englobante”). Encontramo-nos aqui em pleno coração do idealismo subjetivo, haja vista que, no limiar do salto para a transcendência,

é a razão que impõe e instaura a unidade, ligando entre si as modalidades do englobante, bem como os fenômenos que nele se produzem. Trata-se de uma necessidade cuja existência se eleva das raízes da própria razão. A unidade requerida pela razão é *condição de sentido*. Mas é a existência vivente que acredita no sentido e põe a razão em movimento. É ela que dá à razão a eficácia de um englobante que está aberto a tudo e quer unir todas as coisas (HERSCH, 1982, p. 39).

Outrossim, para Jaspers, a tentativa de apreensão da realidade (social ou natural) como totalidade constitui, além de um equívoco teórico, um sinal de presunção intelectual e de imperdoável arrogância. O tom místico, a nota pessimista e a repreensão moral que ecoam dessas assertivas explicitam que, para ele, há sempre uma dimensão misteriosa, transcendental – nas origens, no futuro, para além do homem e seu mundo –, que é incomensurável e incognoscível à existência humana<sup>8</sup>, e qualquer tentativa de conhecê-la merece reprovação intelectual e moral.

Em benefício do filósofo da existência, se é que podemos dizer assim, essas críticas à totalidade não eram exclusividade da sua filosofia, mas

---

<sup>8</sup> “O conhecimento do homem cessa, ao alcançar, face ao transcendente, os seus próprios limites.” (JASPERS, 1968, p. 251)

comuns a muitos teóricos que, em oposição ao fascismo (e ao nazismo), viam nesta categoria uma das fontes filosóficas da *planificação total* e, com ela, uma ameaça às liberdades burguesas. Para Lukács, dentre as muitas definições de totalidade, a mais influente, radical e caricatural foi a formulada por Othmar Spann. Nela, “a sociedade, enquanto totalidade, significa (...) a supremacia absoluta da ordem e da hierarquia, o que quer dizer que a totalidade exclui a causalidade e, mais ainda, a evolução” (LUKÁCS, 1979a, pp. 238-9). Devido a essas características, mesmo que Spann não tenha sido um fascista, suas ideias eram perfeitamente compatíveis com a perspectiva de constituição de uma sociedade hierárquica e organicamente estruturada, como apregoava o mito fascista da superação da própria história com o advento de uma sociedade imutável e eterna. Não é casual, portanto, que sejam numerosos “aqueles que acreditam que ela [a categoria de totalidade] provém do vocabulário do fascismo” (LUKÁCS, 1979a, p. 238) e, ao mesmo tempo, também aqueles que, na crítica à categoria de totalidade formulada por Spann, suprimiram “toda ideia de totalidade”. Para efeito de uma compreensão mais adequada do problema, cabe sublinhar que essas críticas não se dirigiam apenas às ideias fascistas e suas aspirações sociopolíticas, mas, de um modo geral, também àquelas filosofias que, muito distantes do fascismo, advogam um conhecimento objetivo da realidade: a filosofia hegeliana e o marxismo.

Lembremos que na época em que Jaspers desenvolveu suas reflexões sobre o tema, anos 1920, a União Soviética e suas experiências de planificação econômica já constituíam uma realidade e, pelos efeitos sobre a consciência e a luta proletária de outros países, um exemplo ameaçador à sociedade burguesa<sup>9</sup>. Nesse sentido, suas críticas à categoria de totalidade visavam, afora a tentativa de resolução de um problema eminentemente filosófico, a atingir tanto o fascismo quanto o comunismo, como podemos ver nessa afirmação: “é pois compreensível que *quase todos fracassem* [na busca pela organização racional da existência]. Como fugas para soluções de facilidade surgem o bolchevismo e o fascismo” (JASPERS, 1968, p. 142). Procedendo assim, além da comum arbitrariedade de subsumir ideários *radicalmente distintos* sob a mesma formulação abstrata – equívoco que, diga-se, também está presente em certas ideias de Hannah Arendt –, ele recusou, sob o pretexto de que uma ação desse tipo pressupõe o “conhecimento total” da realidade, a intervenção consciente dos homens na história. Em sua concepção, tal fato ocorre porque os adeptos dessa intervenção esquecem-se de que “há um outro limite da história: não percebemos o conjunto da história como um todo lógico. A ciência empírica

---

<sup>9</sup> Como demonstraram as Revoluções de 1919 e 1923 na Alemanha.

da história sempre se põe frente ao azar. Tal é a característica essencial de seu objeto” (JASPERS, 1971, p. 29).

Com essa exclusão da categoria da totalidade da ciência da história – isto é, do conhecimento científico do homem sobre si mesmo –, Jaspers assevera que sua assunção no *corpus* de qualquer pensamento filosófico-científico somente pode ser o resultado de uma profunda incompreensão da própria natureza da história humana, incompreensão que impulsiona o homem a querer conduzir sua história à maneira das coisas do mundo da técnica. Diz ele: “pode-se planejar na esfera do mecânico e racional, não na esfera do vivo e espiritual”. Sendo que a crítica a essas arbitrarias tentativas de planejamento passaria pela compreensão de que “a tendência à planificação total tem essas duas fontes principais: o exemplo da técnica e a sedução do suposto saber da história em sua totalidade” (JASPERS, 1965, p. 240). Desse modo, devido tanto ao caráter idealista e politicista de sua filosofia como, certamente, à influência sofrida pelos caminhos – e descaminhos – do desenvolvimento da União Soviética, Jaspers identifica comunismo e fascismo à “planificação total”, e esta, por sua vez, ao totalitarismo. Resultado: *sua vinculação da categoria de totalidade ao totalitarismo é, ao mesmo tempo, uma refutação do comunismo*<sup>10</sup>. E, assim como tantos outros pensadores do seu (e do nosso) tempo, ele utiliza, ante o rol das correntes de pensamento, o marxismo como objeto *privilegiado* de sua crítica à totalidade<sup>11</sup>.

Um considerável exemplo de como, em larga medida, Jaspers efetua o combate ao marxismo e ao comunismo por meio da crítica à pretensão totalizante da razão pode ser lido em seu livro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Origem e meta da história)*, de 1949, no qual esta crítica ocupa por inteiro o subcapítulo intitulado *Sozialismus*. Nele, logo após reconhecer o socialismo<sup>12</sup> como “o traço fundamental de nossa época” (JASPERS, 1965, p. 225), o filósofo estabelece uma cadeia de relações na qual vincula a

<sup>10</sup> Nos anos 1930, lembra Losurdo, “‘totalitário’ ou ‘totalitarismo’ não eram termos gratos aos representantes e ideólogos do III Reich que, em suma, os utilizavam para designar polemicamente a União Soviética” (2003, p. 199).

<sup>11</sup> Segundo Jaspers, “o marxismo, a psicanálise e a teoria das raças são hoje em dia a mais espalhada camuflagem do homem (...). Os mais relevantes, todavia, são os juízos particulares enunciados pelo marxismo” (JASPERS, 1968, pp. 242-3). Ou ainda, numa outra versão: “psicanálise e marxismo não passam de caricaturas de filosofia (...) o marxismo, a psicanálise e o racismo (...) são – desde o momento em que perdem o caráter científico para se tornarem concepções do mundo – os três grandes adversários espirituais do homem de nossa época” (JASPERS, 1971, p. 92). Portanto, o marxismo, que Jaspers identifica como o cerne da sociologia, deveria restringir-se a uma análise científica e deixar o caminho livre à filosofia, pois somente “o conhecimento [*Einsicht*] filosófico pode nos liberar da prisão neste mundo” (JASPERS, 1971, p. 41). Não é casual, portanto, que, ao recuperar essa ideia, Arendt tenha considerado Marx o “pai do método sociológico” (ARENDR, 2008, p. 394).

<sup>12</sup> “Se pode caracterizar o comunismo, em sua diferença com o socialismo, como a absolutização de tendências verdadeiras em princípio.” (JASPERS, 1965, p. 245)

referida pretensão à dialética, ao marxismo, à inexorabilidade do processo histórico, à planificação – especialmente a plenitude desta, a *planificação total* – e ao comunismo. Por isso, após frisar que o “socialismo moderno” não se resume ao marxismo, afirma que ele,

na forma do marxismo (comunismo), parte também de um conhecimento total do curso das coisas humanas. Em virtude do método da dialética histórica, que se pretende científica, concebe-se a realização do comunismo como fatal e inexorável. A verdadeira ação do comunista descansa na certeza desta força que ele não faz mais do que acelerar (JASPERS, 1965, p. 225).

O raciocínio de Jaspers sobre o tema é relativamente simples. De modo sintético, ele sustenta que a planificação é uma característica básica da existência humana, pois “qualquer necessidade é a origem da planificação”; e ainda, que a necessidade bélica “é a fonte da planificação total”. O comunismo, que nasce no interior dos conflitos sociais e por meio da violência (revolucionária), constitui o ideal de uma sociedade totalmente planejada, e esta, por sua vez, exige um conhecimento total da realidade e um poder estatal absoluto. Diante disso, os problemas resultam do fato de que “ninguém pode ver claramente o entrelaçamento das realidades econômicas” e “nem é possível uma vontade e nem um conhecimento de conjunto” (JASPERS, 1965, pp. 229; 238). Igualmente, que “não se pode refrear a planificação total econômica limitando-a à esfera da economia, pois se torna universal para a vida dos homens. A regulação da economia leva à regulação de toda a vida pelas consequências das formas de vida que engendra” (JASPERS, 1968, p. 232). Por isso, o comunismo, que pretende converter o homem “em Deus”<sup>13</sup>, em artífice de sua própria história<sup>14</sup>, só pode ser a imputação arbitrária de uma visão unilateral e monocausal<sup>15</sup> acerca da realidade, e que, na prática, só pode assumir a forma de uma sociedade totalitária. Nesse sentido, sua concretização, longe de realizar as

---

<sup>13</sup> “Quando o homem crê abarcar o todo, em lugar de perseguir no mundo os fins concretos alcançáveis, se converte, por assim dizê-lo, em Deus. Perde a relação com a transcendência, coloca-se antolhos, em virtude dos quais perde a experiência da origem e fundamento das coisas em favor de uma aparência: o mero movimento do mundo, o estabelecimento da justa organização do mundo para sempre.” (JASPERS, 1965, p. 249) Nessa visão demiúrgica há uma crítica velada ao marxismo, crítica que sua mais conhecida discípula incorporou às próprias ideias filosóficas e políticas.

<sup>14</sup> Sob esse aspecto, assim como muitos outros pensadores de sua época, Jaspers atribui à técnica (ao controle racional das ações incidentes sobre o objeto) uma das fontes do anseio por uma “planificação total” da sociedade. Diz ele: “é como se o homem que planeja pudesse ver ao homem com plena sapiência, como se quisesse produzi-lo à maneira que o artista extrai do material dado sua obra de arte; uma petulância em que o homem se coloca sobre o homem” (JASPERS, 1965, p. 244). Ou ainda, anteriormente: “é a superstição científica de um poder fazer universal o que impulsiona pelo caminho da planificação total” (JASPERS, 1965, p. 240).

<sup>15</sup> “O erro da concepção total fica patente no pensamento monocausal.” (JASPERS, 1965, p. 242) Crítica de Weber a Marx, recuperada por Jaspers e, envolta na crítica à ideologia, anunciada por Arendt sob a denominação de “chave explicativa” da história.

intenções originárias dos “princípios socialistas”, resulta no oposto delas. Isso porque,

enquanto as pretensões socialistas se mantêm no concreto, são válidas, sempre dentro de certos limites. Só quando se perde de vista o concreto e se supõe possível a fantasia de um mundo humano feliz, se tornam abstratas e absolutas. O socialismo se converte, então, de ideia em ideologia (JASPERS, 1965, pp. 246-7).

De fácil compreensão, as suas críticas à totalidade e a sua conceituação de ideologia receberão, mais adiante, um tratamento adequado. Por ora, lembremos apenas que, na linha da *apologia indireta* da sociedade burguesa, a leitura de Jaspers não desqualifica os “princípios socialistas” de modo absoluto e, publicamente – em privado a situação era diferente, pois, como demonstram as cartas trocadas com Arendt, as críticas eram veementes e, em alguns casos, até mesmo vulgares –, nem o próprio Marx, a quem, eventualmente, reconhece conquistas intelectuais<sup>16</sup>. Ela, ao contrário, implica uma postura conciliatória em relação a esses princípios, mas somente naqueles aspectos que, a seu ver, não afetam a essência da sociedade burguesa<sup>17</sup>. É isso que, a partir do que vimos acima, permite-nos entender a seguinte afirmação do filósofo:

Na *economia de livre mercado* não há modo de progredir sem uma ampla planificação – ainda que neste caso limitada –, na qual está incluído o *laissez-faire* e o restabelecimento das condições sob as quais pode existir a concorrência como método de seleção e crédito. O plano de não planejar cria marcos e possibilidades pela virtude das leis. (JASPERS, 1965, p. 233)

O planejamento, então, deve ser implementado para garantir a concorrência e não para suprimi-la, pois

somente na luta da concorrência, livre de prescrições legais, se pode esperar de modo confiante o desenvolvimento e o progresso, a busca e o ensaio de inovações, a perspectiva de novas

---

<sup>16</sup> Em suas palavras, “Marx não é a sociologia. Freud não é a psicologia” (JASPERS, 1971, p. 91). Ou, então, sobre o papel da técnica na revolução de nossas formas de viver desde fins do século XVIII: “Karl Marx foi o primeiro a reconhecê-lo em grande escala” (JASPERS, 1965, p. 134).

<sup>17</sup> De acordo com Lukács, referindo-se às filosofias burguesas do período imperialista: nelas, “não são construções utópicas que faltam, visando à transformação da cultura, mesmo pelos meios revolucionários, (...) mas a intangibilidade da base social e econômica do capitalismo é sempre respeitada” (LUKÁCS, 1979a, p. 39). No caso de Jaspers, até mesmo as exigências democrático-burguesas, no que elas têm de mais progressista, são praticamente inaceitáveis. Por exemplo, tratando da igualdade, ele afirma: “a noção de igualdade, na medida em que se afasta da sua possibilidade original, concebida metafisicamente, e propende para o simples existir de fato, torna-se inautêntica, sendo, por isso, quase sempre, tacitamente recusada” (JASPERS, 1968, p. 302). Para quem, *especificamente*, ela “torna-se inautêntica” e quem a recusa Jaspers não diz, como se o reconhecimento da inautenticidade e a recusa fossem efetuados pelo próprio “homem”, e não pelos homens de uma ou mais classes sociais historicamente determinadas.

oportunidades; somente nela se alcança o êxito pela virtude da completa tensão de todas as forças espirituais, porque, quando falham, em seguida ameaça a bancarrota (JASPERS, 1965, p. 230).

Apesar de afirmar, por conseguinte, que “as *velhas oposições* quanto a perspectivas do mundo, como o individualismo e o socialismo, o liberalismo e o conservantismo (...) não correspondem já ao nosso tempo, embora sirvam ainda, por toda a parte, de emblema ou de motivo de insulto” (JASPERS, 1968, p. 225), Jaspers não faz nada mais do que subscrever com traços keynesianos o ideário liberal. E, também aqui, nas esferas econômica e política, não produziu nenhuma alternativa, nenhum “terceiro caminho”, mas apenas respaldou ideias preexistentes.

Em alguns excertos de seus textos – os quais indicam tanto seus desdobramentos irracionistas como o entrelaçamento de sua filosofia com a *Kriegsideologie* –, é bastante ilustrativo esse descrédito jasperiano acerca das capacidades da razão. Num deles, em nítidas tonalidades kantianas, o filósofo expôs assim as suas negativas acerca da possibilidade de um conhecimento objetivo e totalizante da realidade:

Vivemos na realidade como em um mundo de enigmas que se conflitam. Desmistificando os fenômenos, o conhecimento científico só consegue, por contraste, tornar mais clara e mais rica a ação desses enigmas (...). Uma realidade incognoscível precede a possibilidade do conhecer e não é alcançada pelo conhecimento. Para o tipo de conhecimento de que dispomos, o mundo é insondável (...) O mundo não é aparência, mas realidade. Realidade que é manifestação, fenômeno. Enquanto fenomenalidade, “possibilidade de manifestar-se” [*Erscheinungschafftingkeit*] o mundo encontra apoio na realidade, no abrangente que, de sua parte, jamais se manifesta como realidade no mundo, como objeto passível de estudo (...). O mundo real [*Realität*] é manifestação da realidade e não a realidade [*Wirklichkeit*]. (JASPERS, 1971, pp. 22; 24; 38; 41)

No contexto histórico da decadência burguesa, esse limite inexpugnável exprime o fracasso do conhecimento frente ao mundo e ao transcendente e, com isso, alimenta o absurdo pessimismo da redução do homem ao nada, pois as ações humanas efetuam-se, cada vez mais, assentadas na incerteza<sup>18</sup>. Isso ocorre tanto no âmbito individual quanto no coletivo – que, na sociedade burguesa, exprime-se na forma da política<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Lukács tem razão ao afirmar que, devido ao “total repúdio do valor de um conhecimento filosófico objetivo (...), Jaspers vai mais além do que todos seus predecessores pelo caminho de um relativismo radical da filosofia da vida” (LUKÁCS, 1959, p. 421).

<sup>19</sup> “Não há lugar para o definitivo conhecimento da essência do estado, nem mesmo como o de um monstro sob forma de estrutura legal. É, antes, a imensa, inextrincável teia da atividade e da vontade humanas nas suas situações concretas inseridas no seu processo

Entende-se, assim, a resignação de Jaspers que, ancorado nesse solo fértil para o niilismo e o intuicionismo filosófico e religioso, escreve: aquilo “que à divindade cabe saber não cabe ao homem querer saber”. Como sem o conhecimento não cabe ação coerente, mais adiante, apensa: “o que mais valha [fazer] ante a transcendência a ninguém cabe saber” (JASPERS, 1968, pp. 48; 153). E ainda, como se não bastasse a resignada assunção da incognoscibilidade do mundo e da história – isto é, o fracasso do conhecimento científico – e a identificação (mas não resolução) dos “mistérios da existência”<sup>20</sup>, Jaspers atribui às pretensões científicas o próprio fundamento da infelicidade humana. Em seus termos, “começa a infelicidade do gênero humano quando se identifica o cientificamente conhecido ao próprio ser e se considera como não-existente tudo quanto foge a essa forma de conhecimento” (JASPERS, 1971, p. 23). No entanto, longe de extrair plenamente todas as consequências de sua asserção, Jaspers, numa atitude típica dos pensadores que se inserem no caminho do irracionalismo moderno<sup>21</sup>, extrai aspectos surpreendentemente positivos destes limites inexpugnáveis do conhecimento. Um exemplo: “a dignidade do homem reside no fato de ele ser indefinível. O homem é como é porque reconhece essa dignidade em si mesmo e nos outros homens” (JASPERS, 1971, p. 54). Como em Heidegger, não são os aspectos positivos da existência que impulsionam o indivíduo a desenvolver uma postura consciente acerca de si e do mundo, pois a vida não ganha sentido e “não encontra sua realização verdadeira” senão nas situações-limite<sup>22</sup> (especialmente na mais

---

histórico que fomenta a cadência das ações de poder político, sem, todavia, ser, como totalidade, abrangível.” (JASPERS, 1968, p. 141)

<sup>20</sup> Em diversos momentos, Jaspers insiste em afirmar a existência de mistérios para o homem. Entenda-se: não se trata de mistérios que, pelo nosso nível de desenvolvimento cognitivo e material, ainda não conseguimos desvendar, mas que, de qualquer modo, são abertos ao desvendamento racional. Ao contrário, em suas reflexões, os mistérios são entendidos como elementos da história e do Ser que, em razão de sua natureza, são insondáveis à cognição humana. Um exemplo: “a palavra transforma-se e, no entanto, é o misterioso elemento com que o ser humano autêntico tateia no tempo” (JASPERS, 1968, p. 304). Outro: “o primeiro estágio da história foi de liberdade apolítica, viva (...). Como se teria originado essa liberdade ainda inconsciente de si mesma é mistério incompreensível” (JASPERS, 1971, p. 70). E mais um: “porque se tem produzido a nova ciência [isto é, a ciência moderna] é uma coisa que, por acaso, pode-se iluminar sob diversos pontos de vista, mas que, em última instância, não pode ser explicado. Como tudo o que é espiritualmente criado, pertence ao mistério da história” (JASPERS, 1965, p. 122).

<sup>21</sup> De acordo com Lukács, o irracionalismo “converte o problema mesmo em solução, proclamando a suposta impossibilidade de princípio de resolver o problema como uma forma superior de compreender o mundo em solução”, esse é o seu “traço característico decisivo” (LUKÁCS, 1959, p. 83). Uma clara inversão irracionalista do problema em solução pode ser encontrada, em Arendt (1972; 2008), na negação da causalidade na história.

<sup>22</sup> De acordo com a esclarecedora explicação de Hersch, “quando ele [Jaspers] fala de limite, não se trata nunca de um limite provisório, suscetível de ser transposto. O termo possui para ele um valor definitivo: todo o limite merecedor de tal nome é essencial para a condição humana, pois determina a estrutura; é, por definição, intransponível. Em compensação, todo limite implica a ideia daquilo de que separa, do que fica mais além (...).

incontornável delas, a morte), que são as experiências pessoais – por ele consideradas – autoesclarecedoras. Por isso que, em suas palavras,

uma dominação total da organização da existência destruiria o homem como existência e exigência face ao transcendente, sem jamais poder apaziguá-lo no plano do existir (...). Se ele vier a tornar-se inteiramente senhor do elemento adverso que comporta a organização da existência, acabará por perder-se no mundo que se haja criado. A situação espiritual do homem só existe, pois, no momento em que ele se reconhece inserido em situações-limite (JASPERS, 1968, pp. 95; 110).

Pouco importa, aqui, discutir se as filigranas de suas elucubrações sobre uma suposta “dominação total da organização da existência” – não é difícil compreender que, para ele, trata-se de uma sociedade comunista – encontram algum lastro teórico ou prático, dado que elas se assentam numa clara incompreensão do que, para o marxismo, é a totalidade e o próprio comunismo. Importa, isto sim, salientar como, no espírito dos teóricos que alimentam a *Kriegsideologie*<sup>23</sup>, Jaspers exalta situações problemáticas – desde a insegurança e a angústia<sup>24</sup> até as diversas “situações-limite”, como o nascimento, “as limitações particulares de minha existência, (...) a morte, o sofrimento, a luta, o erro” (JASPERS *apud* HERSCH, 1982, p. 65) – como motivações fundamentais para a consciência e a autoconsciência<sup>25</sup>.

---

Um obstáculo humanamente definitivo, implicando aquilo que impede de alcançar, oposto a uma subjetividade que o desejaria transpor, tal é o limite em Jaspers. Limite é o lugar de um *malogro*. Fracassa aí a existência. Mas, no fracasso, ela distingue o que está mais além do limite: a transcendência” (1982, p. 22).

<sup>23</sup> Em certos casos, inclusive, sua referência à guerra e sua capacidade de despertar as mais elevadas virtudes humanas é explícita. Diz ele: “ao indivíduo abandonado ao seu próprio vazio resta, por ora, como puro primeiro passo, um compromisso real com o outro, numa base de fidelidade. As comoventes notícias acerca de como, no fim da guerra, em frentes de combate movendo-se em retirada, soldados alemães resistiram dispersos, tendo-se por indivíduos numa atitude de autoafirmação e de autossacrifício, conseguindo o que nenhuma ordem de comando adregara conseguir, a saber, a desesperada tentativa de subtrair à completa destruição a sua terra natal mesmo nos últimos momentos, e de apagar na memória dos alemães a consciência de uma inexpugnabilidade, manifestam uma realidade, noutras circunstâncias, a bem dizer, inatingível como símbolo das virtudes do presente, símbolo de um ser humano que, perante o nada, na sua queda vertical, não podendo realizar o seu mundo como tal, se aposta a concretizar as exigências do futuro” (JASPERS, 1968, pp. 306-7).

<sup>24</sup> “Temos que afirmar a angústia. Ela é uma base para a esperança.” (JASPERS, 1965, p. 198)

<sup>25</sup> Para ele, “enquanto não experimentou a sensação de ver-se soterrado e não optou por ‘passar além’, em direção à transcendência, o homem não é verdadeiramente ele próprio” (JASPERS, 1971, p. 53). É esclarecedor notar que, com essa exaltação, Jaspers comporta-se de modo muito distinto daqueles pensadores do período da ascensão burguesa, que, sem jamais exaltá-las, apenas as compreendem como situações integrantes do curso da existência, como demonstra a seguinte afirmação de Spinoza: “o homem livre pensa muito mais em qualquer outra coisa do que na morte; sua sabedoria é meditação não sobre a morte, mas sobre a vida.” (SPINOZA *apud* LUKÁCS, 1979a, p. 87) Ou seja, ao contrário de Jaspers, não era o pessimismo – e nem o cândido otimismo –, mas o otimismo crítico que permeava as ideias dos filósofos do período da ascensão burguesa e, também, daqueles que,

Estas situações-limite abrem (...) uma perspectiva sobre a condição empírica: esta é questionada na sua totalidade; perguntamo-nos se ela é possível, ou impossível, ou possível de uma outra maneira. A condição empírica em geral é compreendida como um limite, experimentada na situação-limite que torna manifesto *o caráter problemático do ser no mundo e do meu ser nele*. (JASPERS *apud* HERSCH, 1982, p. 65)

Para o entendimento adequado desse aspecto do pensamento de Jaspers, é de suma relevância compreender que a consciência acerca da sua situação e do mundo que o indivíduo alcança por meio das perspectivas abertas pelas situações-limite nunca é uma apreensão racional – isto é, passível de expressão pelo discurso científico ou filosófico. Ela é o resultado de uma experiência, de uma percepção religiosa. E para essa experiência, ao contrário do que se possa imaginar, o intelecto não constitui um obstáculo, mas uma espécie de “abre-alas” *racional* para que aquela *experiência intuitiva* possa genuinamente ocorrer<sup>26</sup>. Segundo ele,

a unidade da natureza universal, do Um-Total que repousa em si mesmo é experiência possível para uma percepção religiosa do mundo. Considerando ao mesmo tempo, todas as coisas e tudo o que é particular e individual, essa percepção religiosa descobre no mundo uma linguagem cifrada. Os caracteres enigmáticos dessa linguagem nada são para a ciência, que não os pode provar nem refutar (JASPERS, 1971, p. 24).

Se, como vimos, para Jaspers, não há objeto sem sujeito e nem sujeito sem objeto, essa unidade da natureza que, ao mesmo tempo, engloba sujeito e objeto, ultrapassa a ambos e torna possível ao sujeito apenas uma apreensão do objeto *para-si*, jamais *em-si*, ele denomina *das Umgreifende (abragente, oniabragente ou englobante)*<sup>27</sup>. “Reconhecê-lo, nenhuma importância tem para o conhecimento científico ligado a objetos (...). É impossível o salto do intelecto até ele. Ele se vale do intelecto para o transcender, sem perdê-lo.” Como dissemos, o intelecto – isto é, as ciências – abre o caminho para “um tipo diverso de pensamento” (JASPERS, 1971, p. 44), ou seja, à intuição. Nesse salto reflexivo, a negatividade é novamente metamorfoseada em positividade: “é pelo fato de o homem *não poder conhecer-se em nenhuma das diferentes espécies de conhecimento* e que ele integra após o conhecimento objetivo ao seu processo filosófico, que ele *abrirá caminho através da situação, superando-se a si próprio*” (JASPERS, 1968, p. 229). Para as indagações que os conhecimentos filosófico e

---

há quase dois séculos, vêm ao encontro dos impulsos objetivos das forças revolucionárias do trabalho.

<sup>26</sup> Em suas próprias palavras, “o sentido da atividade filosófica é, hoje em dia, o de assegurar, por meios próprios, uma fé independente” (JASPERS, 1968, p. 219).

<sup>27</sup> “O abrangente, que aflora na manifestação da dicotomia, não é nem sujeito, nem objeto. À sua captação denominamos conhecimento fundamental, distinguindo-o do conhecimento da natureza e do conhecimento da história.” (JASPERS, 1971, p. 45)

científico não podem responder, e que, por essa irresolução, enredam o indivíduo num beco sem saída intelectual, só podem brotar respostas, “por estranho que pareça, de uma decisão”. Qual? A de experimentar a plenitude da existência (expor-se aos golpes do destino, assumir sua liberdade e as situações-limite), assumir o abrangente e, pela apreensão das cifras, “ouvir” a “fluida linguagem dos enigmas (...), a linguagem da Transcendência” (JASPERS, 1971, pp. 41; 43; 113). Pois, “uma vez tomada a sério a existência, o elemento que a ultrapassa virá ao seu encontro” (JASPERS, 1968, p. 230). Em suma, não é o pensamento que, pelo intenso trabalho de prospecção executado pelo sujeito, reproduz o objeto como totalidade objetiva<sup>28</sup> sob a forma conceitual<sup>29</sup>, mas é o sujeito-objeto (abrangente) que, nos limites do pensamento, pela *decisão existencial*<sup>30</sup> do sujeito, virá ao encontro deste pelas vias da intuição<sup>31</sup>.

Lukács, em sua longa reflexão sobre o moderno irracionalismo alemão, demonstra que as raízes da proeminência da intuição sobre o pensamento discursivo estão fincadas nas antinomias kantianas e na resistência/incapacidade do filósofo de Königsberg de resolvê-las dialeticamente (cf. LUKÁCS, 1970, pp. 5-23). Nas décadas posteriores, o valor filosófico da intuição ascendeu sob o influxo das obras do velho Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard e dos adeptos dessa tradição que, em diversos casos, levaram a filosofia a desaguar violentamente nos mares da

---

<sup>28</sup> Para o marxismo, como se sabe, essa reprodução conceitual jamais implica conhecimento absoluto do concreto.

<sup>29</sup> Tanto que, em sua análise da produção artística, o desprezo jasperiano pela elaboração conceitual explicita-se numa frase exemplar acerca do romance: “procurar alcançar a realidade à maneira realista é devorar em si próprio o arrojo de tentá-lo”. Em contraposição, “a arte no passado, *plástica, musical ou poética*, assumia o homem na sua totalidade, de modo que, por ela, se atualizava ele na sua transcendência” (JASPERS, 1968, pp. 201; 200). Ou seja, as artes aparentemente “mais intuitivas”, não-rationais, permitiriam um acesso ao divino que o romance, à sua maneira realista, não proporciona. Encontra-se aqui, então, um claro paralelo com o valor atribuído por Heidegger à poesia.

<sup>30</sup> Por seu turno, “a *indecisão* torna-se forma de apaziguamento, fomentado pelo interesse geral das estruturas da existência”. Na condição de ser indeciso, o homem é inautêntico. E mesmo que decida, “a decisão só é absoluta ao nível do destino pessoal e parece sempre relativa quanto ao destino do gigantesco mecanismo do mundo atual” (JASPERS, 1968, p. 269). Ocorre, porém, que “o homem não pode desistir de si próprio. Como potência de liberdade ele é, ou a autêntica conversão dela, ou a sua *inversão* em que nunca encontrará a paz”, pois “o instinto vital reclama, embora no nada, permanecer si-próprio” (JASPERS, 1968, pp. 257-9). Por conseguinte, vê-se como um irracional “instinto vital” e uma “decisão” – isto é, um “elemento subjetivo” – constituem o fundamento da *autenticidade* do indivíduo num mundo que, carcomido pela técnica e pelas massas, é profundamente *inautêntico*.

<sup>31</sup> Para Jaspers, “a independência absoluta é impossível. No pensamento, dependemos da intuição, que tem que ser-nos dada” (JASPERS, 1991, p. 95). Com clareza, Hersch explica assim esta intuição jasperiana: “a existência situada, aplicando-se a uma ‘leitura’ verdadeira, receberá da escrita cifrada uma instância absoluta, incondicionada. Esta leitura, diz Jaspers, é ‘ação interior’ [*inneres Handeln*], um processo pelo qual cada um decide o que quer ser e se torna ele mesmo, e que é, ao mesmo tempo, escuta da transcendência” (HERSCH, 1982, p. 28).

teologia, com sua pletera de enigmas, sinais, revelações etc<sup>32</sup>. Demonstra também que, dentre os inúmeros problemas relacionados à via intuitiva do conhecimento, os principais são seu *caráter aristocrático*<sup>33</sup> e, devido à revelação imediata e à impossibilidade de comprovar racionalmente suas “aquisições”<sup>34</sup>, sua promoção da *ideia de eleição*<sup>35</sup>. De um modo ou de outro, ambos fomentam o – e, ao mesmo tempo, nutrem-se do – desprezo pelas massas populares e pela democratização radical das formas de participação política. Para seus aristocráticos adeptos, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a ascensão das massas populares, com suas aspirações, exigências e sublevações, constituem uma ameaça aos seus privilégios e à sua distinção social. Uma pequena, mas consistente, demonstração da correção da análise lukacsiana pode ser encontrada logo no início de *Die geistige Situation der Zeit (A situação espiritual do nosso tempo)*, um livro no qual, sem o esmaecimento de floreios exagerados, Jaspers franqueia seus sentimentos:

O tempo (...) foi abalado no século passado por um *sentimento de perigo*: o homem sente-se ameaçado (...). O sentimento de

---

<sup>32</sup> Nesse sentido, cabe um reconhecimento a Kant que, apesar das antinomias em que se enredou, “à diferença de seus contemporâneos e sucessores reacionários, ele não quer fazer com que a finalidade desemboque aberta e diretamente na teologia” (LUKÁCS, 1970, p. 17).

<sup>33</sup> “Não se trata hoje já de uma aristocracia sob a forma do *primado de uma minoria* na qualidade de *privilegiada hereditariamente* pelo poder, bens, educação ou realização de um ideal cultural, camada social posta à testa dos homens comuns, tendo-se tida por comunidade dos melhores (...). O *problema* da nobreza humana é, hoje, o de *salvar a ação dos melhores que são em menor número* (...). Os melhores do ponto de vista da nobreza do homem (...), os que são eles próprios diferentes, pois, daqueles que, no fundo, sentem apenas o vazio, nada conhecem salvo o que lhes é peculiar e fogem a si próprios (...). Começa nos nossos dias a *última campanha contra a nobreza*, dirigida não só no campo político ou sociológico, mas nas próprias almas. Querer-se-ia *anular* certo desenvolvimento (...), *o da personalidade*. A seriedade do problema (...) conduz à revolta do plebeísmo existencial por parte de cada um de nós contra o ser-si-próprio que a divindade misteriosamente nos exige (...). Esta *revolta visa a destruir a nobreza do homem* (...) levada a cabo, destroçará a humanidade nas suas próprias bases (JASPERS, 1968, pp. 293-6).

<sup>34</sup> Segundo Jaspers, “como ‘existências’, estamos em relação com Deus – a transcendência – mediante a linguagem das coisas, que a transcendência converte em cifras ou símbolos” (JASPERS, 1991, p. 28). Ou ainda, nas palavras esclarecedoras de Hersch: “se autêntica, esta linguagem cifrada não se deixa ‘traduzir’ em ‘linguagem ordinária’: isso equivaleria a separar o símbolo do simbolizado” (1982, p. 28).

<sup>35</sup> Em tons heideggerianos, Jaspers, ao tratar das dificuldades enfrentadas pelo indivíduo disperso na vida cotidiana, com seus afazeres e distrações, para dedicar-se à criação espiritual, atesta: “reencontrar-se a partir da dispersão exige força, a bem dizer, sobre-humana (...). Porque a nobreza só existe no voo em que o ser como tal se realiza, não *pode, só por si, predicar-se*. Não é, pois, uma categoria em que alguém possa inscrever ou não, mas o próprio homem ao nível das suas possibilidades de promoção. Dado que o indivíduo tende a achar satisfação no puro e simples existir, a força impulsiva da promoção só em poucos existe e, assim mesmo, nunca definitiva” (JASPERS, 1968, pp. 197; 302). Tal afirmação vem ao encontro daquilo que Lukács identificou já no velho Schelling: “ao novo irracionalismo se incorpora, assim, um motivo gnosiológico tomado da maioria das concepções religiosas do mundo, sob uma forma burguesa e laica: o conhecimento da divindade se acha reservado aos eleitos por Deus” (LUKÁCS, 1959, p. 120).

uma ruptura histórica é geral. A novidade, porém, não é já a revolução social a implicar destruição, transferência da propriedade, desaristocratização (...). Como traço específico da época moderna, temos, desde Schiller, a consciência da *dessacralização do mundo* (...). Essa dessacralização não é a do indivíduo descrente, mas a consequência de um desenvolvimento espiritual que neste caso conduz ao nada. (JASPERS, 1968, pp. 24; 31-4)

E mais adiante, num tom saudosista típico da aristocracia:

Nota-se hoje uma *perda da insubstituível substância* contínua, impossível de estancar. Os caracteres fisionômicos das gerações parecem, de há um século para cá, abastardar-se regularmente (...). A decadência tem uma causa espiritual. A *autoridade* fora o estilo dos vínculos humanos numa base de confiança; conferia ela um elemento legal e reatava o indivíduo à consciência do ser. Esta forma dissipou-se definitivamente no século XIX sob o fogo da crítica. (JASPERS, 1968, pp. 126-7)

Baseado nessa compreensão da crise, nutrindo sentimentos nostálgicos diante da dessacralização – isto é, do avanço da razão ante a fé –, negando a possibilidade de uma apreensão racional e totalizante das contradições e problemas da realidade e, ainda, transtornado pelo declínio da autoridade aristocrática e religiosa<sup>36</sup>, Jaspers não pode encontrar saída nas ações conscientes dos homens voltadas para o futuro. Ele volta-se, então, para o passado, no qual avalia encontrar o solo, o fundamento e a origem incorrupta do homem. “Urge, assim, um regresso às origens, ao ser *humano*, de que o estado e o espírito extraem sentido e realidade.” (JASPERS, 1968, p. 129) Nesse refúgio original, o mundo do seu (e do nosso) tempo se apresenta como o *lócus* da degeneração, por isso o ir adiante virtuoso é, inevitavelmente, um retorno ao passado<sup>37</sup>. E não há dúvida, o fundamento dessa degeneração é a emersão das massas populares, pois, do mesmo modo que “o estado, na sua qualidade de aliado dos

---

<sup>36</sup> Para o entendimento desse transtorno, lembremos que, para Jaspers, a Igreja é a fiadora dos valores espirituais e da liberdade. Em seus próprios termos, “a tensão entre liberdade e autoridade é tal que uma não pode subsistir sem a outra; se assim não fosse, de resto, cairia a liberdade no caos, e no despotismo a autoridade. Por isso o ser-si-próprio exige os poderes conservadores contra que se opõe, a fim de se realizar como indivíduo. Exige a tradição que só adquire existência duradoura quanto aos valores espirituais sob a forma de autoridade. Embora a Igreja não radique, no fundo, em valores de liberdade é, contudo, condição de existência da liberdade que a si mesma se produz. Conserva a dimensão espiritual, o sentido da inexorabilidade do real em face do transcendente, a profundidade das exigências impostas ao homem (...). Sem a religião nascida na tradição eclesiástica desaparecerá do mundo o ser-si-próprio e na ausência deste, como adversário e incentivo, uma verdadeira religião” (JASPERS, 1968, pp. 293; 323).

<sup>37</sup> Com variações que, para aquilo que estamos tratando, são de pouca relevância, podemos dizer que essa crítica ao progresso constitui uma característica, dentre tantos outros, das filosofias de Heidegger, Jaspers e Arendt. Aliás, para esta, o progresso é um “mito” (ARENDDT, 2008, p. 225). Isso ocorre porque, fundados numa visão idealista subjetiva, o critério por meio do qual avaliam progresso ou declínio é sempre arbitrário e relativista.

homens, é passível de degeneração, assim [ocorre com] o espírito, desde que não viva a partir das suas próprias origens uma vida autêntica, mas falseada ao serviço das massas numa mera mediatidade pragmática” (JASPERS, 1968, p. 177). Ressaltemos que, também como em Heidegger, essa jasperiana “glorificação romântica do passado”<sup>38</sup> (LUKÁCS, 1959, p. 424) é ambígua, tendo em vista que oscila entre a singularidade do povo<sup>39</sup> e a da Antiguidade ocidental<sup>40</sup>. E mais, para não deixarmos escapar o fio de Ariadne das afinidades, tal glorificação romântica, assim como o desprezo pelas massas e pela ameaça por elas representada (o jacobinismo)<sup>41</sup>, constitui um dos temas centrais da *Kriegsideologie*. Mas, enfim, as (muitas vezes) ríspidas palavras que se seguem adensam nossa compreensão acerca dos sentimentos de Jaspers, tendo em vista que tratam de dois fenômenos educacionais protagonizados pelas massas no século XX: a universalização da educação escolar básica e a ampliação do acesso ao ensino superior. Segundo ele:

Os valores do espírito decrescem na razão inversa da sua expansão às massas (...). Com a organização aplanante da massa *desaparece a classe culta*, que graças a uma instrução continuada desenvolvera uma disciplina de pensamento e de sentimento que lhe permitiu ser fiel ressonância de criações do espírito (...). A divulgação às massas do saber e da sua expressão leva ao *desgaste* das palavras e das frases. Neste caos da cultura, tudo se pode dizer sem que, contudo, o que se diga signifique (...). *O acesso das massas às universidades* tende a destruir a ciência

<sup>38</sup> “Só a memória como *integração* é suscetível de criar a realidade do ser-si-próprio do homem atual.” A salvação do homem exige, portanto, sua “recriação consequente forjada na memória do passado a partir da sua própria origem” (JASPERS, 1968, pp. 186; 305).

<sup>39</sup> Em termos muito semelhantes àqueles utilizados por Heidegger para a exaltação do enraizamento do destino individual – mas não na comunidade, no povo, e sim no estado –, Jaspers assevera que “a verdade (...) que, na sua essência, institui a comunidade, é afinal uma fé histórica que nunca poderá ser a de todos. A *verdade de um juízo razoável* é única para todos, mas a *verdade do que seja o próprio homem*, e que a sua fé lhe manifesta, separa os homens (...). A unidade do todo só é abrangível como perspectiva unitária relativa a um estado concreto, o espírito como vida ligada ao seu sedimento original, o homem como entidade única e insubstituível”. Daí que “a vontade histórica [do indivíduo] só poderá efetivar-se numa identificação com o seu estado. Ninguém abandona, sem dano, o seu país. No caso de a tal ser forçado, não perde, com efeito, a possibilidade de ser ele próprio, tampouco a sua consciência de destino, mas sim a plenitude de uma participação na totalidade como fundamento seu e seu mundo autêntico” (JASPERS, 1968, pp. 130; 145).

<sup>40</sup> “A Antiguidade deu origem, de fato, ao que, no Ocidente, o homem é suscetível de se tornar (...). Todos os grandes movimentos impulsionadores da cultura ocidental tiveram lugar num novo contato ou uma nova ruptura com a Antiguidade. Onde quer que ela seja esquecida, abrem-se as portas à barbárie (...). O nosso fundamento, embora sempre diverso, é a Antiguidade e só em segunda linha, e sem energia formativa, autônoma, o passado do respectivo país. Somos ocidentais no sentido de pertencermos a uma nação que é o que é ou se tornou por um fenômeno de metabolismo original da Antiguidade.” (JASPERS, 1968, p. 179)

<sup>41</sup> Lukács afirma que, “em Jaspers, palpita um ódio verdadeiramente zoológico contra as massas, um medo pavoroso ante elas, ante a democracia e o socialismo” (LUKÁCS, 1959, p. 424).

como tal (...). No fundo a ciência é o *domínio aristocrático* daqueles que por ela optam. A vontade original de conhecimento, única capaz de evitar uma crise da ciência, cabe exclusivamente ao indivíduo e ao risco que a si mesmo se impõe. (JASPERS, 1968, pp. 180; 211-2).

Se as massas populares são constituídas por uma imensa gama de indivíduos desqualificados em termos humanos (sentimentos, intelectualidade, moralidade), milhões de Midas às avessas que espalham a degradação e a corrupção dos saberes e dos costumes, não se pode conceber uma atuação resolutiva em relação aos problemas políticos pela virtuosidade de sua participação nessa esfera da vida humana. Sobretudo quando se acredita, como são os casos de Jaspers e Arendt, que “a política é o mais importante dos instrumentos no que diz respeito à nossa coexistência no mundo”, supondo-se que seu objetivo é tornar o homem “autenticamente ele próprio, livre para ordenar os negócios internos da nação e para afirmar-se face ao exterior” (JASPERS, 1971, pp. 67; 69). Porém, como avalia que as democracias – isto é, as democracias das sociedades capitalistas – expressam mais o nivelamento humano promovido pelo aparato técnico que nos reduz a mera função<sup>42</sup> do que a profunda educação política de todos, Jaspers sustenta que “a liberdade política dos homens é rara, inclusive excepcional (...). E a exceção maior, mais eficiente, mais considerável, é a Inglaterra, junto com os Estados Unidos da América”<sup>43</sup> (JASPERS, 1965, p. 221). Mas mesmo esta exceção deve ser matizada, pois, seja onde for, a democracia é um regime político muito contraditório: ao mesmo tempo em que “trata de promover a eleição justa para que se expresse a verdadeira, permanente e essencial vontade do povo” (JASPERS, 1965, p. 219), ela deve excluir “o domínio das massas (a oclocracia) que está sempre enlaçado à

---

<sup>42</sup> Como o maquinismo nivela a todos, “a estrutura política deste aparato de produção torna-se necessariamente uma democracia sob uma ou outra forma” (JASPERS, 1968, p. 53). Mas isso não é propriamente uma virtude histórica, pois, com isso, “o estado se coloca ao serviço da organização das massas, perdendo qualquer relação com o destino autêntico”. Quando isso ocorre, “impõe-se ao homem, como ser-em-si, opor-se, intimamente, ao próprio estado” (JASPERS, 1968, p. 175).

<sup>43</sup> Nesse aspecto, assim como o credo na excepcionalidade inglesa e estadunidense, o entusiasmo de Jaspers por essas democracias é amplamente compartilhado por Arendt, que considera seus regimes políticos as únicas democracias modernas bem-sucedidas e, portanto, as mais protegidas contra a ameaça do totalitarismo. “Onde ainda existem e funcionam sociedades e corpos políticos livres, e razoavelmente a salvo de um perigo imediato – e onde funcionam, a não ser nos Estados Unidos e talvez na Grã-Bretanha? –, devem sua existência aos hábitos, costumes e instituições formados num grande passado e cultivados ao longo de uma grande tradição.” (ARENDR, 2008, p. 306) Não deveria, aqui, se perguntar qual a relação disto com o pujante desenvolvimento do capitalismo industrial, o deslocamento das contradições por meio do imperialismo, o relativo isolamento geográfico ante as outras potências, a relativa fragilidade – por conta disto – dos movimentos socialistas, dentre tantos outros fatores? Ocorre que, dado o fundamento idealista de sua filosofia, a resposta para essas excecionalidades só pode ser encontrada nas esferas da consciência e da política.

tiranias”. Isso significa que “liberdade política é democracia, mas por virtude de *formas* e graus”; daí, para que não ocorra sua degeneração, a necessidade da “primazia de uma camada aristocrática que continuamente está se formando e substituindo, saída da população total em virtude do rendimento, do mérito, do êxito, na qual o povo se reconhece a si mesmo” (JASPERS, 1965, pp. 212-3). E, em conformidade com os outros aspectos de sua filosofia, a política também é (e deve continuar sendo), em seus postos fundamentais, acessível a um número reduzido de indivíduos e dependente da excepcionalidade destes para a consecução de seus objetivos. Enquanto na filosofia são os *homens autênticos* que, “estando na origem dos voos mais altos possíveis no mundo de hoje, só eles, no fundo, são suscetíveis de exprimir valores autenticamente humanos” (JASPERS, 1968, p. 299); na política, tais homens são os “grandes estadistas”. Todos, então, que vivem ou almejam viver numa democracia dependem deles, podendo-se dizer que “o mundo da liberdade estará perdido se não aparecerem, a cada geração e por meio da educação de homens livres, os grandes estadistas”. Por via de consequência, como poucas pessoas “percebem para que destino as está conduzindo a liberdade” (JASPERS, 1971, pp. 71-2), a democracia é, ao fim e ao cabo, mesmo que muitos participem, um regime político no qual poucos decidem acerca do “destino do estado”. E para Jaspers isto não é um problema; ao contrário, tem de ser assim<sup>44</sup>. Inclusive porque avalia que a democracia (burguesa) também é necessária como regime político adequado à contenção dos movimentos proletários em prol do socialismo<sup>45</sup>.

Por fim, cabe apenas apontar a profunda contradição que há no discurso jasperiano entre a sua compreensão da natureza da história humana – e, em específico, da esfera política – e o seu incentivo à intervenção dos homens na condução de seus destinos individuais e coletivos. Para Jaspers, o estado constitui a culminância existencial da coletividade: “a vontade ao encontro do estado é *a vontade do homem ao encontro do seu destino*”. Por conseguinte, não é em nada estranho que ele tenha atribuído à “consciência política” que anima os indivíduos em suas atividades nos negócios de estado uma função de grande relevo na história, pois, com ela, “pôde o homem alcançar o conhecimento da força como função executiva do poder que, sempre presente, decide da estática e da dinâmica das coisas” (JASPERS, 1968, pp. 132; 134). Em tempos de crise

---

<sup>44</sup> “São as minorias que escrevem a história (...). Só exclusivas minorias, na consciência de sua nobreza, sob o nome de vanguarda ou progressismo, voluntarismo ou partidarismo, ou sob a forma de primazia de sangue historicamente herdado, são capazes de unir-se, a fim de, por esse meio, assumirem o poder do estado.” (JASPERS, 1968, p. 300)

<sup>45</sup> Para Arendt, por exemplo, que identifica comunismo e totalitarismo, a democracia – que em momento algum é qualificada como burguesa – é o grande baluarte político que protege o mundo livre contra o comunismo. E mais, para ela, a grande divisão que havia no mundo durante o período da guerra fria não era entre formações sociais distintas, mas entre totalitarismo e mundo livre.

sociopolítica e humana aguda, porém, o homem perde-se na indecisão da vida inautêntica e, com isso, “o destino político de todos se afigura ser a própria *ausência de destino*<sup>46</sup>, porquanto ele só é possível onde o ser-si-próprio abranja a existência e pela sua atividade se comprometa a arriscá-la e realizá-la” (JASPERS, 1968, p. 156). Mas essa ação da qual depende o destino de todos não pode ser orientada por uma consciência política portadora de uma visão totalizante e objetiva das contradições que permeiam e convulsionam a vida social. Ao contrário, porque “a atividade política processa-se, antes, a partir de uma situação histórica concreta dentro de uma *ininteligível totalidade*” (JASPERS, 1968, p. 167), o indivíduo que compromete a sua existência nessa atividade o faz às cegas. Nem mesmo a filosofia, segundo Jaspers, teria capacidade de ascender a esta visão, pois “o homem não é aquilo que conhece nem conhece aquilo que é”. Seu ser é insondável. Por isso, “em lugar de conhecer a própria existência em função do transcendente, [o homem, por meio da filosofia] limita-se, pois, a introduzir um processo de clarificação” (JASPERS, 1968, p. 251). Nesse sentido,

resta ao homem, pois, o fato auditivo de uma língua que lhe dá acesso à concreta humanidade e através da qual, durante a sua vida, comunicará com o futuro. A consideração da totalidade histórica, pelo contrário, desvia do plano no qual a história se realiza, indizível e secreta. Qualquer tentativa de previsão a partir da história indica apenas um horizonte dentro do qual o indivíduo age (JASPERS, 1968, p. 314).

Esse horizonte individual aberto pela decisão e a “escuta” de uma linguagem cifrada pode, no máximo, permitir ao indivíduo comungar com a transcendência o destino da humanidade, dado que esta “tem uma origem única e uma meta final. Mas não conhecemos, em absoluto, nem esta origem e nem esta meta” (JASPERS, 1965, p. 18). Submisso a uma meta que o transcende, o ser humano apenas assume, altivo, que a “Sua consciência de ser se realiza com base em algo que ele jamais compreende, mas de que acredita participar uma vez que seja ele mesmo” (JASPERS, 1971, p. 48). Como vimos, o que lhe permite essa participação ativa num incógnito destino é a filosofia, pois ela é, “hoje, a única possibilidade que resta ao indivíduo conscientemente desabrigado”. E mais, “no modo da sua vida filosófica se inscreve o futuro do homem” (JASPERS, 1968, pp. 220; 304). Isto significa que à filosofia está vinculado o futuro do homem, a mesma filosofia que é para poucos – pois são poucos os dotados de nobreza suficiente para efetuar os esforços sobre-humanos exigidos para se desprender da “dispersão” –, incapaz de ascender a uma visão concreta e total da realidade humana e que, inclusive, é mais uma questão de fé do que

---

<sup>46</sup> Eis, aqui, um explícito ponto de convergência com as ideias de Heidegger.

de razão<sup>47</sup>, haja vista que seu mais importante resultado é clarificar os limites da existência e possibilitar ao homem assumir o seu destino e abrir-se para “escutar” a linguagem não-racional da transcendência.

Por trás dessas concepções tão diversas, oculta-se uma herança teológica (que se torna ainda mais oculta com o passar do tempo): a essência seria captável tão só por um pensamento divino, enquanto ao pensamento humano caberia apenas o mundo das aparências e dos fenômenos. (LUKÁCS, 1979b, p. 82)

Como a ação *política* ou *humanamente* emancipatória – uma ação necessariamente coletiva – exige uma leitura coerente e racional da realidade, inclusive das metas a serem alcançadas, só pode ser bastante limitado – ou reacionário –, portanto, o horizonte de uma ação norteada por uma filosofia que não nos orienta acerca do que, coletivamente, podemos almejar e não nos permite construir, mas apenas assumir, o nosso “destino”.

### ***Considerações finais***

Como vimos, as ambiguidades de Jaspers na relação com o regime de Hitler foram bastante tensas e contraditórias, passando de um relativo entusiasmo inicial à crítica e ao rechaço. Inexistentes para Hannah Arendt ou Jeanne Hersch, que viam em Jaspers um intransigente opositor ao nazismo, essas ambiguidades do relacionamento do filósofo não foram expressões de uma escorregadela ou equívoco prático, sem qualquer comprometimento de suas ideias. Ao contrário, sob muitos aspectos, suas ideias filosóficas e políticas eram bastante concernentes àquelas da *Kriegsideologie*, que, como foi assinalado, constituiu um dos principais mananciais ideológicos dos quais se nutriu o nazismo. Em suas obras percebe-se, então, um intenso nacionalismo e, num determinado momento, uma exaltação dos valores da guerra e do povo, ambos aliados à desconfiança acerca das potencialidades da razão e à valorização da intuição (de conotação religiosa). E, de modo distinto dos nazistas, que fundavam a legitimação político-ideológica e o controle das instituições políticas na participação/mobilização permanente das massas populares, Jaspers, mais identificado com os antigos valores aristocráticos, desconfiava dessa participação, propugnando uma democracia com predomínio prático (nas instituições político-culturais) dos homens com qualidades forjadas nas situações-limite (ou ao menos aptos a extrair força e esclarecimento delas) e, por meio da intuição, capazes de ouvir as “cifras do transcendente”.

Comungando, enfim, com ideias filosóficas antitéticas à razão – especialmente, como ficou explícito em seu tratamento da categoria da

---

<sup>47</sup> “À nobreza do ser humano pode chamar-se, outrossim, vida filosófica. O homem enobrece-se ao situar-se na verdade de uma fé.” (JASPERS, 1968, p. 303)

totalidade, à razão dialética – e aos valores da burguesia do período revolucionário, bem como ao pensamento marxista e ao movimento comunista, a defesa da democracia efetuada por Jaspers, sobretudo no pós-guerra, não poderia ser vigorosa e consistente, dado que lhe faltavam os necessários pressupostos teóricos. Por isso, de modo semelhante a muitos críticos atuais, que rejeitam o secundário para fortalecer o essencial da ordem prevalecente, Jaspers, em seu tempo, nos termos de Lukács, fazia uma apologia indireta da sociedade burguesa. Ou seja, se atentarmos para o conteúdo e o tom de muitos discursos/textos “críticos” à ordem que vicejam em nossos dias, veremos que, pelas avessas – isto é, pela crítica a ele –, Jaspers ainda tem muito a nos ensinar.

### **Referências bibliográficas**

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. São Paulo: Record, 2007.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- BIEMEL, W.; SANER, H. (Org.). *The Heidegger-Jaspers correspondence (1920-1963)*. Nova York: Humanity Books, 2003.
- COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HERSCH, J. *Karl Jaspers*. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- HOLZAPFEL, C. La “comunidad de lucha” Jaspers-Heidegger: auge y caída de una amistad. *Revista de filosofía*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2007.
- JASPERS, K. *Razão e anti-razão em nosso tempo*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Origen y meta de la historia*. Madri: Revista de Occidente, 1965.
- \_\_\_\_\_. *A situação espiritual de nosso tempo*. São Paulo: Moraes Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- LOSURDO, D. *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la “ideología de la guerra”*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_\_. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Ciências Humanas, 1979a.

\_\_\_\_\_. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel.* São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha.* São Paulo: Geração Editorial, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: una biografía.* Barcelona: Paidós, 2006.

**Resenha**  
**As anotações de Lukács a propósito de uma ética**  
**The Lukács notes concerning an ethics**

Ranieri Carli<sup>1</sup>

LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

Como é do conhecimento geral, Lukács morreu deixando inacabado o projeto de escrever uma ética para a teoria social que se funda em Marx. Não apenas esse projeto ficou inconcluso, mas, também, a segunda parte de sua *Estética*, a sua *Ontologia do ser social* e os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, para não mencionarmos os escritos de juventude, como a *Estética de Heidelberg*, *A filosofia da arte*, *Dostoiévsky*, entre outros. Quando escrevia a sua *Estética* da maturidade, o filósofo húngaro a interrompeu porque percebeu o caráter urgente de se elaborar a ética; no instante em que se pôs a escrevê-la, aquela que seria a sua introdução avolumou-se de tal maneira que se transformou nos textos em torno da *Ontologia*; e, antes que finalizasse a *Ontologia*, Lukács já havia rascunhado algumas notas do que seria sua *Ética*.

Com efeito, saiu a lume uma versão em português de suas *Notas para uma ética*, em edição bilíngue do Instituto Lukács, a cargo de Sérgio Lessa. Além de traduzi-las, Lessa também se responsabilizou por uma introdução, imprescindível para a compreensão das (às vezes) enigmáticas notas de Lukács. De fato, dada a sua riqueza ímpar, com uma exposição clara de quem deseja ser inteligível para seu leitor, a introdução de Lessa é tão importante para o debate acerca da ética em Lukács quanto a própria publicação das observações esparsas do pensador húngaro.

Reproduzindo a edição húngara das notas, organizada por György Mezei, a cuidadosa publicação do Instituto Lukács assegura um conjunto de informações sobre a elaboração peculiar a Lukács, desde o conteúdo das pastas e dos envelopes em que o filósofo guardava os materiais de seu estudo até os livros mencionados por ele que correspondem à formulação das notas, de Sêneca a Hartmann, passando por Shakespeare, Goethe, Hegel, Marx e tantos outros.

A propósito do caráter fragmentário das notas, Lessa afirma, na introdução ao livro:

As *Notas para uma ética* não possuem elevado significado científico ou filosófico. São uma indicação muito difusa e imprecisa do que Lukács pretendia com sua *Ética*. São por

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense – Rio das Ostras.

demais iniciais e pessoais para serem um guia ou orientação seguros. Toda cautela e toda precaução em seu emprego se fazem, por isso, imprescindíveis. Todavia, as notas compõem a melhor indicação disponível do que viria a ser a *Ética* que pretendia escrever Lukács e, por isso, é um material do qual o estudioso das obras de maturidade de Lukács – esperamos – tirará proveito. (2014, p. 55)

É correto que as notas só sugerem o que seria a *Ética* que estava por vir. Um bom número das anotações está marcado com a sentença: “para elaborar”, o que dá o tom de seu caráter embrionário; de todo modo, mesmo aquelas que não estão assinaladas pela sentença mereceriam uma elaboração posterior. O registro das notas revela que o trabalho de Lukács estava apenas por começar.

Como a experiência da *Ontologia do ser social* já havia exibido com clareza para Lukács, ademais, o projeto inicial de uma pesquisa pode se avolumar para além das proposições que lhe dão a partida; para falar com suas categorias, uma posição teleológica assume o caráter de causalidade que foge às intenções primeiras do sujeito que a pôs; isto quer dizer que a *Ética* poderia ser muito mais ampla do que o projetado nas notas (o que saberíamos com certeza apenas se a tivéssemos à mão).

Como a citação de Lessa acima demonstra, no entanto, trata-se do único material disponível que indica as pretensões de Lukács quanto a seu futuro livro; a sua leitura, portanto, é de vasto proveito para o estudioso das obras de maturidade de Lukács, sem a qual é possível incorrer em equívocos de interpretação.

Desde o início, é visível como Lukács pretendia se debruçar sobre a *Ontologia do ser social* para edificar sua ética. A ideia de que não há ética sem uma ontologia é verificável à proporção que caminhamos por entre as anotações, até chegarmos às palavras exatas: “nenhuma ética sem ontologia” (LUKÁCS, 2014, p. 181). São várias as referências que nos remetem aos temas já abordados na *Ontologia*. É perceptível que Lukács colocaria a ética dentro do quadro de recuo das barreiras naturais que o homem percorreu desde o primeiro ato do trabalho, a atividade que fez florescer categorias como a teleologia, a liberdade, a consciência, o valor e o dever-ser, que irão posteriormente preencher as posições éticas dos indivíduos singulares em seu confronto com a moralidade cotidiana.

Percebe-se igualmente que Lukács retomaria a discussão com a religião e as questões éticas que se envolvem nas práticas religiosas. Assim como se dá na *Ontologia*, a religião seria estudada na *Ética* como “a perda de sentido da realidade” (LUKÁCS, 2014, p. 151). A cisão do homem em classes sociais é o fundamento terreno pelo qual se compreende a necessidade social da religião. E, aqui, Lukács daria uma importância para a atualidade da carência religiosa em sociedades de capitalismo tardio,

especialmente os Estados Unidos; constam estudos de autores como Wright Mills e Veblen para entender a sociedade americana, feita de homens moldados pelas instituições; é interessante que Lukács (2014, p. 165), para falar de “empregados de colarinho branco”, refira-se também a Franz Kafka, um romancista pelo qual o filósofo não alimentou inicialmente uma simpatia (cf. LUKÁCS, 1991); com sua brevidade, a alusão a Kafka é de alta relevância para a história das ideias estéticas de Lukács.

Ao lado da manipulação religiosa das sociedades de capitalismo tardio, Lukács cuida também da religiosidade implícita nas teses das escolas que traduzem de forma fetichizada a manipulação que advém do capital monopolista, como o existencialismo e o neopositivismo; por exemplo, “a ontologia posta por Heidegger aceita todo o religioso” (LUKÁCS, 2014, p. 155).

A par disso, Lukács anota “o fascinante no Jesus humano” (2014, p. 153) para chamar a atenção para a conduta ética da figura de Cristo, uma conduta que o humanismo invertido da religião permite dentro de seus limites.

A relação que o sujeito ético estabelece com a generalidade a que pertence é esboçada por Lukács, por exemplo, na passagem a seguir: “impotência e poder da ética: aproximação ao que é próprio da humanidade. Da humanidade e formação dos seres humanos inteiros”; ou, então: “*ética individuum* como momento consciente do gênero” (LUKÁCS, 2014, p. 173; grifos originais). Esses instantes significam que, ao longo de sua *Ética*, Lukács teria o espaço ideal para desenvolver a noção de que o sujeito ético é aquele que se sensibiliza a tal ponto que está habilitado a elevar-se à consciência de gênero nas atividades de sua prática cotidiana; a constante referência nas *Notas para uma ética* ao “meio-termo” de Aristóteles significa que Lukács aproveitaria o lugar da *Ética* para fixar a sua categoria central: a particularidade, compreendida exatamente como o meio-termo aristotélico, isto é, o sujeito ético como quem, de uma só vez, não cancela a sua singularidade e não se entende despreendido da universalidade do gênero humano; ao contrário, compreende-se enquanto um meio-termo entre os dois polos, o singular e o universal, enquanto um membro singular de uma universalidade concreta. Entre outros, ver a referência das *Notas para uma ética* ao meio-termo de Aristóteles em Lukács (2014, p. 201).

Há, porém, uma afirmação de Lukács que é de peso histórico para os pesquisadores de sua obra tardia. No preciso momento em que está estudando as esferas da vida social que não possibilitam o erguer-se ético do sujeito na direção da consciência de gênero, Lukács nomeia o direito, a moral e, na mesma medida, a política. Eis a sua nota: “política, direito,

moral: (V) Trazer-à-função (desenvolver e preservar) do respectivo *zoon politikon* (nunca totalidade do humano)” (LUKÁCS, 2014, p. 185). Tais dimensões da vida social (política, direito e moral) teriam a função de “preservar” o respectivo *zoon politikon*, o estado de coisas em que o homem historicamente se apresenta, e nunca se remetem à “totalidade do humano”. Ao que tudo indica, pela continuação da nota, Lukács pretendia opor a essas esferas “a filosofia e a arte” como dimensões que justamente possibilitam a elevação do singular à “totalidade do humano” (2014, p. 185).

Tal observação acerca da política entra em colisão com os dizeres da *Ontologia*, pelos quais Lukács define a política como universal, atentando para o fato de que “não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de políticas” (2013, p. 502).

Não é o lugar para nos estendermos sobre o assunto, muito embora o que foi dito nos parágrafos acima nos exija uma formulação bastante ampla do que escrevemos em outro espaço (cf. CARLI, 2013); com toda a cautela que sua leitura nos demanda, é possível observar nas *Notas para uma ética* que Lukács estava disposto a tomar a política como uma esfera pertencente às formas de sociabilidade que estão cindidas em classes antagônicas; trata-se de uma suposição pertinente, dado o texto que Lukács nos deixou de herança. De qualquer forma, cautelosamente ou não, com as *Notas para uma ética* à frente dos olhos, há que se mensurar com maior exatidão a ideia de que a política em Lukács possui a universalidade que veríamos no trabalho, na linguagem e na sociabilidade, por exemplo.

É de se lamentar que Lukács não tenha tido energias para desenvolver às últimas consequências o grande projeto da *Ética*, como qualifica Tertulian (1999). Isso vale também para a *Estética* e os textos da *Ontologia*. As suas *Notas para uma ética* deixam um sabor no paladar do estudioso de Lukács que, embora não nos sacie, permite vislumbrar de onde partiria o pensador marxista.

Louva-se, por fim, o empenho na divulgação em nosso meio da obra de Lukács, da qual participam tanto Sérgio Lessa quanto o Instituto Lukács, especialmente ao se focar na obra tardia do pensador húngaro – que gravitam ao redor da *Estética* e da *Ontologia* –, aquela que Lukács via como sendo o coroamento de sua trajetória intelectual.

### **Referências bibliográficas**

CARLI, Ranieri. *A política em Lukács*. São Paulo: Cortez, 2013.

LESSA, Sérgio. “Introdução”. In: LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014, pp. 7-56.

LUKÁCS, G. *Realismo crítico hoje*. Brasília, DF: Thesaurus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

TERTULIAN, Nicolas. O grande projeto da Ética. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. 1, pp. 125-138, 1999.

**Resenha**  
**A propósito de *Reboquismo e dialética* de Lukács**  
**On Lukács' *Tailism and dialectic***

Claudinei Cássio de Rezende<sup>1</sup>

LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

**R**eboquismo e dialética carrega consigo desde o seu título uma característica que foi pedra angular no itinerário de György Lukács, de sua transição ao marxismo aos últimos dias de sua vida, inclusive depois de sua guinada à ontologia: participar ativamente dos rumos do movimento comunista internacional e da construção do socialismo; plataforma ornada a partir de sua posição leninista de igualdade substantiva por meio de uma democracia de conselhos [*Rätedemokratie*], reiterada em seu escrito de 1968 sobre o processo de democratização. Seu título, então, já alude a esta peculiaridade distintiva lukacsiana, pois, por qual razão, senão a de estar envolvido com o debate que se travava na construção do socialismo russo, Lukács teria escolhido a expressão *Chvostismus* para rebater seus críticos László Rudas e Abram Deborin<sup>2</sup>, replicando seus comentários acerca de *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2003)? Tal expressão denota que Lukács estava no *front* dos debates sobre a teoria revolucionária do período de transição da Rússia numa gestão de conselhos que se atrofia no *comunismo de guerra* (cf. SERGE, 1993, especialmente pp. 385-412). Lênin, em *Que fazer?* (1986a), no outono de 1901, já dialogava com os *narodniks* (populistas) sobre a importância da liderança operária na revolução democrática, especialmente porque já se evidenciava a parca capacidade da burguesia russa de se colocar à frente do processo de modernização naquela Rússia atrasada. Por sua vez, os *narodniks* questionaram o papel da liderança dos bolcheviques na ditadura do proletariado, o que fez Lênin designá-los de agentes do reboquismo<sup>3</sup>, uma corrente espontaneísta que acreditava ser prescindível a consciência de classe a ser adquirida pelas massas no processo revolucionário. Como uma cauda [*chvost*], tais populistas eram arrastados pelo movimento espontâneo

---

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp) e professor convidado de história da arte na Cogea PUC-SP.

<sup>2</sup> Os ensaios de Deborin e Rudas foram publicados na revista *Arbeiterliteratur* editada por Johannes Wertheim, Viena, Verlag für Literatur und Politik, 1924. Abram Deborin (1881-1963) foi filósofo, aluno de Plekhânov e redator-chefe da *Pod Znameniem Marksizma*. László Rudas (1885-1950), filósofo húngaro, fundou o Partido Comunista Húngaro e foi redator da revista *Vörös Újság*.

<sup>3</sup> A expressão de Lênin se refere a "*Chvostismus*", transliteração ocidental que em russo é proveniente do prefixo "XBOCT". Com raiz fonética equivalente, em alemão, por sua vez, o substantivo "cauda" é grafado *Schwanz*.

em procrastinação completa, rebocados sem ação e sem poder de decisão diante do determinismo objetivo. Não seria preciosismo demais mencionar que os debates de Lênin durante sua deportação geraram uma firme posição contrária ao movimento espontâneo, evidenciando desde logo a necessidade do partido revolucionário *no contexto russo*, o que se pode ver no seu escrito de fins de 1897, intitulado *A que herança renunciamos?* (LÊNIN, 1986b). Visto que esta expressão já fazia parte do vocabulário dos revolucionários naquelas primeiras décadas do século XX, Lukács transportou a neologia russa *Chvostismus* para dentro de seu texto germanófono e não tratou de explicar o termo por supô-lo óbvio aos leitores daquela circunstância histórica. De algum modo, estavam somente anunciadas em germe algumas conclusões que aparecerão bem mais tarde em sua *Ontologia*, especialmente a de que os homens se põem no mundo por meio de atos teleológicos, mas que tais atos colocam em movimento uma cadeia em conjunto de pores finalísticos cujos resultados não são completamente controlados pelo indivíduo singular, e são, portanto, elementos causais-postos (em antagonismo à causalidade meramente espontânea da natureza orgânica não-social). Por outro lado, já estava bem demarcada uma das mais importantes contribuições lukacsianas ao marxismo, a saber, a inexistência de um determinismo objetivo que se poria como um finalismo histórico, bem como já se anuncia que suas reflexões levariam ao encontro do que em Marx pode ser vislumbrado como uma irreversibilidade dos processos históricos<sup>4</sup>. Isto se revela especialmente a partir do momento em que Lukács amplia e remodela o conceito de *Chvostismus*, demonstrando que, ao mesmo tempo em que Ruda ignora a práxis e acaba sendo rebocado pelos acontecimentos à rabeira da história, ele também, por via de consequência, aceita passivamente que a história é um acontecimento que se desenrola a despeito dos homens e de sua consciência do mundo. A história se desenvolve inexorável e progressivamente, num fatalismo evolutivo, numa “ideologia do progresso inevitável”, pode-se concluir, a partir das concepções de Ruda. Tais concepções estão fortemente fincadas no marxismo oficial e determinista dos anos 1920, absolutamente contrário a toda a preocupação lukacsiana de uma vida: a circunscrição da irreduzibilidade da subjetividade do sujeito e seu campo de possibilidades diante do mundo, moldando numa via dialética o seu próprio gênero – questão pontuada por Nicolas Tertulian (2015) em seu posfácio a esta obra de Lukács agora trazida à luz. Portanto, uma díade presente em Lukács desde a sua juventude e que se aprofunda e expande na maturidade: a preocupação em torno da subjetividade, como uma delimitação do

---

<sup>4</sup> Tal reflexão pode ser vista nos *Grundrisse* (MARX, 2011a, particularmente as reflexões de Marx sobre Bastiat), mas aparece numa fórmula sintética em que Marx, parafraseando Vico, diz no *18 Brumário* (MARX, 2011b, p. 25) que os homens são os atores de sua própria história, no entanto, atuam a partir de condições históricas transmitidas pelo passado, não escolhendo, então, todas as variáveis das suas alternativas de ação. Cf. também Wilson (1986), particularmente o capítulo sobre Vico.

verdadeiro ser do homem; e a sua posição política sempre presente de participar ativamente dos rumos daquilo que ele próprio sempre acreditou potencializar a emancipação humana.

Supostamente escrita entre 1925 e 1926 – Michael Löwy (2015, pp. 13-23), convincentemente, aponta para o ano de 1925, porque o seu estilo de escrita sugere que tenha sido uma resposta imediata aos seus críticos, que direcionaram seus escritos em 1924 contra a concepção de consciência de classe elevada à categoria geral abstrata; e porque a orientação filosófica lukacsiana sofre uma guinada em 1926; o que a faz situada entre o escrito *Lênin* (LUKÁCS, 2012) e o *Moses Hess e o problema da dialética idealista* (LUKÁCS, 1977b, pp. 641-86) –, esta resposta aos críticos de *História e consciência de classe* foi originalmente composta em alemão num documento de 92 páginas e permaneceu inédita até 1996, quando László Illés a trouxe a público na revista *Magyar Filozófiai Szemle*, após descobri-la nos arquivos do Komintern, no antigo Instituto Lênin da União Soviética – ausentes apenas suas últimas páginas, pelo que se pode sugerir por meio do andamento das conclusões ali enunciadas por Lukács. Esta resposta, como enunciou Lukács, não é exatamente uma defesa de seu livro *História e consciência de classe*, mas um ataque ao “menchevismo escancarado de Deborin e o reboquismo de Rudas” (LUKÁCS, 2015, p. 34). Traduzindo e disponibilizando este texto pela primeira vez em português, a Boitempo faculta aos estudiosos lusófonos a possibilidade da leitura desta fase de ordenamentos e reviravoltas importantes no pensamento lukacsiano<sup>5</sup>, ampliando a Biblioteca Lukács, sob coordenação de José Paulo Netto, que conta já com seis títulos, dentre os quais destacamos a monumental *Ontologia* (LUKÁCS, 2012b; 2013), publicada integralmente, incluindo os seus *Prolegômenos* (LUKÁCS, 2010), considerados por Nicolas Tertulian, com toda razão, um autêntico testamento filosófico lukacsiano.

Uma nota que extrapola o campo das meras curiosidades foi exposta por Illés, quando descobriu o texto original datilografado:

É provável que Lukács o tenha enviado de Viena diretamente ao Instituto Lênin ou a alguma instância ou redação. Na página que envolve o escrito datilografado, há a seguinte anotação a lápis em língua russa: “K. F. Inst. Lênin. Descartar? Escrito incompreensível de um choramingas que não expressa seu ponto de vista de forma clara e direta – 31.10.1941. Podvoiskii”. (LUKÁCS, 2015, p. 27)

É certo que Lukács já admitia ter perdido tal resposta, como menciona o editor húngaro ao se remeter ao “Prefácio” de 1967 de *História e consciência de classe*. Löwy sustenta que a razão da não publicação desta resposta pode estar relacionada ao órgão ao qual Lukács submeteu seu

<sup>5</sup> Sobretudo, porque, dos escritos lukacsianos dos anos 1920, temos, também pela editora Boitempo, o opúsculo *Lênin* (LUKÁCS, 2012a). Cf. com atenção a apresentação de Miguel Vedda acerca da guinada de Lukács de 1919 a 1924, na qual a vida cotidiana passa a ser o palco de resolução de toda a práxis social.

escrito: provavelmente ao *Pod Znameniem Marksizma*, revista que havia outrora publicado a crítica de Deborin. Isto também explicaria a razão de o original estar em Moscou, dado como perdido pelo próprio autor – Löwy também sustenta que este foi o motivo de Lukács utilizar a expressão *Chvostismus*, “conhecida somente dos leitores russos” (LÖWY, 2015, p. 15), todavia, parece-nos mais sustentável, assistindo ao itinerário biográfico de Lukács, que o filósofo húngaro estava na cabeceira dos debates sobre a teoria da revolução social. Quanto à ideia de que Lukács não teria publicado seu texto por temer uma reação negativa do Partido, não nos parece adequada por vários motivos, dentre os quais destacamos que o contexto de 1925 era bastante diverso daquele pelo qual o stalinismo veio a ser conhecido dez anos depois, e some-se a isto o fato de Lukács ter publicado uma crítica à sociologia de Bukharin, figura muitíssimo mais expressiva no movimento revolucionário do que Rudas ou Deborin. Outra hipótese verossímil é a de que possa ter abandonado a veleidade de tal publicação por já não mais compactuar com a ideia central ali exposta, vindo naquele momento a constituir um novo direcionamento filosófico; motivo pelo qual Lukács possivelmente jamais tentou publicar tal texto depois de um suposto indeferimento de publicação por parte dos editores soviéticos, perdendo seu original. Löwy adverte que, nesta época da negativa de seu escrito, Lukács passava por uma rota de descrédito no poder da iniciativa subjetiva (esta, guia central de *Reboquismo e dialética*) (LÖWY, 2015, p. 22). Mas, como quer Löwy, qual seria a razão de uma reconfiguração filosófica tão súbita de Lukács entre seu escrito datilografado no calor dos acontecimentos de 1925, no qual se tem uma apologia do subjetivismo revolucionário, à *reconciliação com a realidade* presente no ensaio sobre Moses Hess? Provavelmente a desilusão violenta frente ao fracasso da revolução mundial e ao arrefecimento das ondas revolucionárias no centro europeu, restando a forma inacabável do *socialismo em um só país* (cf. DEUTSCHER, 1968)<sup>6</sup>. Razão pela qual Lukács assume uma posição anti-trotskista nos anos seguintes, até então inédita no percurso do filósofo, especialmente a partir de 1927 (cf. em LUKÁCS, 1926 referência favorável a Trotsky; 1927, pp. 189-90; LÖWY, 2015), e nunca mais abandonada, nem mesmo no momento em que defendeu a necessidade do monstrengo jurídico soviético dos Processos de Moscou, nos diálogos de sua autobiografia com Eörsi<sup>7</sup> ou em outros

<sup>6</sup> Particularmente, uma indicação teórica que possivelmente dá as bases da posterior análise de Mészáros acerca da economia soviética pode ser vista nesta obra e em Ernest Mandel (MANDEL, 1985).

<sup>7</sup> Vejamos, nas palavras de Eörsi que abrem a autobiografia de Lukács: “Pertencer ao partido era para ele uma necessidade vital. *‘Right or wrong, my party’*, com esta frase, que soa bastante estranha na boca de um filósofo, ele justificava por que nem mesmo na época dos expurgos tinha se insubordinado contra o stalinismo. Nem mesmo intimamente! Ademais, sustentava essa posição apontando também motivos históricos, como na entrevista que concedeu à *New Left Review*, só publicada após sua morte, no número de julho/agosto de 1971. Nela, repetiu enfaticamente sua convicção: ‘Só nas fileiras do movimento comunista é que se podia lutar de maneira eficaz contra o fascismo. Hoje ainda sou dessa mesma opinião’. Mas, por volta de 1970, o crítico que sabia apreciar as obras dos

escritos políticos<sup>8</sup> sobre o stalinismo, no final de sua vida. Não se pode esquecer que em setembro de 1922, em “Observações metodológicas sobre a questão da organização”<sup>9</sup>, Lukács defendeu abertamente a posição trotskista contra Kautsky.

No seu ensaio *Por uma sociologia dos intelectuais revolucionários*<sup>10</sup>, Löwy aponta para os impactos que *História e consciência de classe* teve entre os mais diversos intelectuais de sua geração, de Kosík a Goldmann, e destaca que as principais críticas imediatamente dirigidas a Lukács partiram de Rudas e Deborin, e que tais críticas foram situadas “no terreno do materialismo pré-dialético” (LÖWY, 1998, p. 204) – daí a ideia da reivindicação *dialética* de Lukács. Deborin se ancora em Plekhânov na demonstração de um marxismo naturalista-finalista, duramente criticado por Lukács; Rudas, por sua vez, “compara as leis marxistas da sociedade com a lei da evolução de Darwin, para chegar à surpreendente conclusão de que o marxismo é ‘uma pura ciência da natureza’” (LÖWY, 1998, p. 204). Lukács, portanto, assumia que deveria enfrentar seus críticos partindo exclusivamente das críticas elaboradas por estes, que poderiam ser sintetizadas em duas frentes principais: dialética da consciência de classe e a questão da dialética da natureza – deixando de fora a questão da reificação, talvez a parte mais substancial de *História e consciência de classe*, muito provavelmente porque tal debate se ausentou em Rudas e Deborin, apontando para, ao menos, uma aceitação destes dois autores à posição original acerca da reificação em Lukács.

---

irmãos Mann e de Attila József só poderia manter-se fiel a essa convicção suprimindo generosamente os fatos. À guisa de argumentação, também tinha afirmado várias vezes que, durante o conflito entre Stalin e Hitler, por obrigação moral, fora preciso adiar qualquer crítica à União Soviética. Mas, mesmo que assim fora naquela época, por que ele não rompeu o silêncio mais tarde? Por que, após seu regresso à Hungria, mesmo no estreito círculo dirigente dos comunistas húngaros, que não conheciam pessoalmente a União Soviética, ele agiu como se nada soubesse dos terríveis grilhões da existência física e espiritual, da atmosfera de medo geral, dos campos de concentração que funcionavam como excelentes campos de extermínio, ou seja, da orientação stalinista do desenvolvimento soviético? A sequência da entrevista à *New Left Review* responde a esta pergunta: ‘Sempre fui da opinião que, mesmo na pior forma de socialismo, se pode viver melhor do que na melhor forma de capitalismo’. No número de maio de 1969 da revista *Neues Forum* diz a mesma coisa de maneira ainda mais direta: ‘Mas, mesmo o pior socialismo é sempre melhor do que o melhor capitalismo. Só aparentemente isto é um paradoxo’. Quem defende esta opinião não precisa de motivos históricos especiais ou de considerações morais para se tornar membro de um partido que dirige a construção desse adorado socialismo.” (EÖRSI *apud* LUKÁCS, 1999, p. 11)

<sup>8</sup> “Permitam-me uma breve digressão sobre o significado das reabilitações. Sem dúvida todos aqueles que, nos anos 30 e mais tarde, foram injustamente perseguidos, condenados e assassinados por Stalin, devem ser reabilitados quanto às ‘acusações’ inventadas contra eles (espionagem, sabotagem etc.). O que não implica que devam ser ‘reabilitados’ também os seus erros políticos e as suas perspectivas falsas. Sobretudo no caso de Trotsky, que foi o principal defensor teórico da tese de que a construção do socialismo em um só país era impossível.” (LUKÁCS, 1977a, p. 3)

<sup>9</sup> Ensaio que encerra *História e consciência de classe* (2003, pp. 523-94).

<sup>10</sup> Publicado no Brasil com título *A evolução política de Lukács 1909-1929* (LÖWY, 1998).

O texto em questão de Lukács, porém, mantinha a mesma força dialética de *História e consciência de classe*, que tanto chocou seus críticos. Embora Deborin apontasse alguns elementos de fraqueza no texto de Lukács, isto se devia ao fato de que na ocasião Lukács ainda não tinha plena consciência refletida sobre o peso da natureza no intercâmbio orgânico com a sociedade e, portanto, do papel fundador do trabalho nas forjas do ser social. Quem melhor compreende a questão do interesse lukacsiano por uma ontologia da natureza é Nicolas Tertulian. O que difere a obra de maturidade lukacsiana de sua posição acerca da natureza e da dialética do sujeito na juventude é justamente uma melhor apreensão das posições teleológicas dos indivíduos singulares moventes no interior do gênero humano. Para Lukács, “não se tratava de uma redução da sociedade ao *status* de uma ‘segunda natureza’, e portanto de uma ‘naturalização’ da sociedade, mas, pelo contrário, de definir sua heterogeneidade qualitativa”, esclarece Tertulian (2015, p. 139). Justamente por identificar na teleologia o fenômeno originário da vida social, Lukács preservou a ideia da práxis como geradora de toda sociabilidade; mas, diferentemente de outrora, o velho Lukács leva em consideração um elemento central, uma práxis muito mais realista, que modifica o resultado de sua análise: o papel da causalidade posta como fundamento ontológico da práxis. Isto significa que Lukács clarifica a ideia original contida em *História e consciência de classe*, agora percebendo que a atividade finalística passa pela mediação das redes causais objetivas.

Neste sentido, Lukács percebeu os limites da ciência positivista, quando questionou a autenticidade das críticas de Rudas e Deborin acerca de um suposto *subjetivismo* em sua obra precedente, atribuindo tal problemática às análises de seus críticos. Especialmente pelo motivo de os enunciados críticos estarem parcamente elaborados, Lukács redesenhou a questão em outros termos: (i) o que se deve entender por sujeito?; e, derivando desta questão, a proposição mais cara a Lukács, jamais abandonada e reforçada em sua obra tardia, a saber: (ii) qual é a função do sujeito no processo de desenvolvimento histórico? Lukács só pôde apresentar a nova formulação da questão por perceber o determinismo objetivo de seus críticos, o homem apresentado como passivo nos processos históricos inexoráveis, que fincava então a sua base sustentadora no positivismo (na consideração de que a ciência só pode ter como objeto aquilo que está completamente isento de qualquer participação subjetiva). No limite, percebia Lukács, para Deborin não existiriam classes sociais, porque a sociedade humana lutaria contra as forças elementares da natureza; enquanto que, para Rudas, toda situação histórica se desenvolveria “*independentemente* – ainda que através – da *consciência humana*” (LUKÁCS, 2015, pp. 35-6). Não nos importa até aqui que Lukács recaísse na questão, mais tarde por ele mesmo suplantada no célebre “Prefácio” de 1967, do *ponto de vista da totalidade*, cuja manifestação

ocorreria no proletariado, para o filósofo húngaro, de modo completamente diferente do que se passou em toda a história genérica humana precedente. A base do conhecimento (e a potencialidade de sua apropriação pelo sujeito) é um tema que percorre, deste modo, as duas seções do livro de Lukács, tanto em relação aos problemas da consciência de classe como em relação à dialética e à apreensão do mundo – com destaque especial ao modo pelo qual Lukács pôde perceber como as leis da ciência da natureza estiveram mediadas, no século XIX, pela racionalização do mundo burguês (diferentemente da inversão acima aludida, de Rudas).

Löwy destaca que, enquanto em *História e consciência de classe* havia uma tentativa bastante original de integrar Rosa Luxemburgo ao leninismo, em *Reboquismo e dialética* Lukács a apresenta como referência negativa de um puro espontaneísmo, em contraste com a organização do partido. E complementa afirmando que a relação entre a “consciência atribuída” e a consciência empírica é percebida como processo dialético em que a classe, assistida por sua vanguarda, “alça-se à consciência atribuída [*zugerechnetes Bewusstsein*] através de sua própria experiência de luta”, fazendo que

em *Reboquismo e dialética* a tese estritamente não dialética de Kautsky de que o socialismo é “introduzido a partir de fora” na classe pelos intelectuais – uma visão mecanicista assumida por Lênin em *Que fazer?* (1902), mas descartada após 1905 – é apresentada como a quintessência do “leninismo”. Enquanto em *História e consciência de classe* Lukács insistiu que “o conselho de trabalhadores é a superação econômica e política da reificação capitalista”, *Reboquismo e dialética* ignora os soviets e se refere somente ao partido, chegando ao ponto de identificar a ditadura do proletariado com a “ditadura de um partido comunista real” (LÖWY, 2015, p. 17).

István Mészáros, por sua vez, muito prematuramente – na verdade, desde 1968, com seu ensaio sobre *O conceito de dialética em Lukács* (MÉSZÁROS, 2013), reiterado poucos anos depois em sua tese sobre *A teoria da alienação em Marx* (MÉSZÁROS, 2006)<sup>11</sup> – criticava a posição lukacsiana da mediação pela idealidade da ética em seus escritos estéticos por estarem em franca oposição e contraste com Marx. Na ocasião de 1968, enquanto Lukács (2008) fazia uma transigente e deliberada defesa do indefensável *socialismo de tipo soviético*, Mészáros alertava para uma questão central: a ruptura entre ser e dever-ser não estava superada em Lukács. E é deste modo que o autor inaugurava seu ensaio, com tal epígrafe de impacto. De sorte que o papel atribuído ao *dever-ser moral* na obra de Lukács, especialmente no tocante às questões da ontologia tornada possível, não surpreenderam Mészáros. O ponto central da crítica de Mészáros reside no fato de que as mediações entre o indivíduo dotado de alternativas objetivas em seus pores teleológicos e o conjunto da humanidade em geral

<sup>11</sup> Vale notar que Mészáros começou a escrever a tese em 1959.

são realizadas a partir de uma invocação ao imperativo moral de um *dever-ser pressuposto*. Ao não conseguir traçar uma estratégia de transição para o sujeito coletivo revolucionário, isto é, a classe ou sua fração de vanguarda, Lukács foge da mediação entre sujeito e classe, tergiversando sobre o dualismo à medida que hipostasia a consciência ética. Mais adiante, em *Para além do capital*, Mészáros diz:

a conexão orgânica, firmemente assegurada na juventude, entre “personalidade total” do indivíduo e a sua dedicação à causa do socialismo pela ação disciplinada (no interior da estrutura do partido) é reafirmada em seus últimos trabalhos com ênfase ainda maior, ainda que aí não haja qualquer referência a um sujeito coletivo historicamente concreto nem à sua articulação institucional/organizacional. Sob este aspecto, é interessante lembrar que Lukács, na *Ontologia do ser social*, reformula a conexão orgânica eticamente pertinente em termos da correlação necessária entre a personalidade-a-ser-feita dos indivíduos particulares e a “grande causa” pela qual se torna possível triunfar sobre seu próprio particularismo limitado, participando assim no processo de desenvolvimento da humanidade que realiza a “humanidade-para-si” (MÉSZÁROS, 2002, p. 878)

Na incapacidade de Lukács de romper com a estrutura soviética stakhanovista de reprodução do modo de produção do capital, com sua divisão social hierárquica nas fábricas e na sociedade em geral, inclusive com discrepâncias salariais, o filósofo húngaro se limitou a entregar ao campo das alternativas do indivíduo o papel resolutivo dos problemas do mundo ocidental, sem, com isso, voltar a pensar na central questão das classes. A questão é: teria o socialismo de tipo soviético eliminado as classes sociais, ou seria mesmo o socialismo realmente existente e, portanto, possível, segundo Lukács, uma forma mais hipertrofiada do estado e da política, com uma condição ainda mais aviltante de trabalho que a famigerada fórmula fordista? Carecendo de qualquer tentativa de conceituar as condições materiais objetivas de mediação na era da transição a partir das condições sociais reais e históricas concretas, o papel que Lukács designa à ética era o mesmo que ele atribuía à consciência do proletariado encarnada no partido em *Reboquismo e dialética*. Se, por um lado, nos escritos de juventude o partido aparece idealizado e caracterizado como a mediação concreta entre o homem e a história, por outro, no Lukács maduro, apenas a ética assume a função equivalente, por meio de seu papel ideal de mediação entre o particularismo limitado dos indivíduos e a generidade finalmente universal. Mészáros apresenta tal limite lukacsiano do seguinte modo:

A tarefa de identificar as mediações materiais historicamente possíveis e socialmente específicas entre o presente e o futuro é contornada por uma solução hipostasiada dos dilemas que devem ser enfrentados pelos indivíduos nas complicadas vicissitudes da vida cotidiana. Tal solução substitui aquelas mediações materiais pelo imperativo de uma mediação ideal do

dualismo praticamente insuperável dos dois polos na consciência moral. Nesta perspectiva, Lukács postula que os indivíduos, em resposta aos desafios particulares que são chamados a enfrentar em suas vidas cotidianas, tomarão consciência das responsabilidades decorrentes do “seu pertencimento à espécie” e as abraçarão positivamente. No entanto, ele não faz qualquer menção à forma pela qual essa radical mudança motivacional poderia ocorrer em relação ao “socialismo realmente existente”. (MÉSZÁROS, 2002, pp. 878-9)

O resultado disto é que, para Lukács, a verdadeira sociabilidade seria a escolha dos indivíduos diante das alternativas na permanência de uma divisão social do trabalho, preso também à perpetuação da lei do valor. Para Marx, no entanto, a sociabilidade verdadeira corresponde ao seu ser *objetiva* e livremente constituído nas condições comunais desenvolvidas. Não é, por isso, produzida meramente na consciência; menos ainda na consciência individual particular dos indivíduos que, diante de alternativas, escolheria a mais ética viável por um apelo ao pertencimento genérico final. Em Marx, portanto, o que está em jogo no campo das possibilidades é a articulação de práticas materiais absolutamente tangíveis, o que conduz obrigatoriamente à objetividade: a viabilidade histórica do sistema comunal apresentado por Marx como uma *nova forma de mediar a troca metabólica entre homem e natureza por uma ainda inédita organização planejada do trabalho* só pode ocorrer se as condições de sua realização forem expressas em termos de tarefas concretas e seus correspondentes instrumentos – não se trata de projetar sobre a realidade objetiva um conjunto de imperativos morais como imagem ao avesso da sociabilidade existente, mas de construir materialmente as condições de superação da sociabilidade atual, verifica Mézszáros, apoiado em *O capital* de Marx. A apresentação lukacsiana – devidamente exposta por Marx de modo mais contundente – de uma cisão entre indivíduo e cidadão no liberalismo burguês não garante a Lukács de *O processo de democratização* o espírito crítico marxiano (e esta elaboração inicial de Lukács não integra o núcleo objetivo deste seu escrito) porque o filósofo tergiversa das questões centrais da teoria do valor e da superação do modo de produção do capital quando acredita que o próprio partido – que é o estado soviético – articularia a implementação de uma democracia de conselhos ao ouvir as vozes do subterrâneo (vale notar que à classe trabalhadora do defectível socialismo defendido por Lukács só restava o seu espaço nos subterrâneos da vida social)<sup>12</sup>. Lukács foi forçado pela lógica das

<sup>12</sup> Relata Mézszáros que em 1951 o governo húngaro aumentou o preço dos itens vitais de alimentação e vestuário em mais de 300%, enquanto os salários em apenas 18% e 21%. Na ocasião, discutiu-se o assunto na Associação Húngara de Escritores e os burocratas ouviram dos escritores e intelectuais que o povo *aprovava entusiasticamente* a medida do governo húngaro. Mantendo-se em silêncio durante todo o espetáculo de aviltamento dos trabalhadores do assim chamado socialismo, Mézszáros, com então 21 anos, foi indagado sobre o que ouvira dos populares nas ruas diante de tal medida do governo. E ele respondeu: “Eu não sei que parte do país meus amigos visitaram, mas onde eu vivo, que é um distrito da classe trabalhadora, as pessoas estão praguejando e maldizendo o partido e

transformações do socialismo de tipo soviético a encontrar um meio de superação dos estranhamentos pelo plano individual para que, com isso, pudesse manter erigido o sustentáculo soviético da gestão do capital sem a pluralidade de capitalistas; ainda que tivesse se voltado contra o *Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch, Lukács, o maior teórico do marxismo do século XX, teve de recair nos imperativos morais de um princípio de esperança das superações abstratas dos estranhamentos individuais – ou teria de romper em definitivo com a ideia de que o socialismo teria se efetivado no Leste Europeu.

### **Referências bibliográficas**

- DEUTSCHER, Isaac. *A revolução inacabada*. Rússia 1917-1967. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LÊNIN, V. I. “Que fazer?” *In: Obras escolhidas* v. I. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986a.
- \_\_\_\_\_. “A que herança renunciamos?” *In: Obras escolhidas* v. I. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986b.
- LUKÁCS, G. L’art pour l’art und proletarische Dichtung. *Die Tat*. Jena, v. 18, n. 3, jun. 1926.
- \_\_\_\_\_. Eine Marxkritik in Dienste des Trotzismus, Rezension von Max Eastman: *Marx, Lenin and the science of Revolution*. *Die Internationale*, v. 10, n. 6, pp. 189-90, 1927.
- \_\_\_\_\_. Carta sobre o stalinismo. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, v. 1, 1977a.

---

o governo”. Como era típico, Márton Horváth, membro do Politburo, afirmou a Mészáros que era para ele próprio formar a opinião contrária na classe trabalhadora, negando as barrigas vazias e em seu lugar colocando uma propaganda soviética ilusória. Revoltado com aquilo, no dia seguinte Mészáros foi ao encontro de seu mestre Lukács, a sua maior referência humana e intelectual, contar o que havia se passado na Associação Húngara. Lukács riu com certo sarcasmo e tentou explicar a Mészáros que uma medida equitativa do governo seria impossível, pois requereria elevadas somas com que a economia não conseguiria arcar (cf. Mészáros, 2015, pp. 59-62). Se, por um lado, são totalmente válidas as críticas de Nicolas Tertulian a Jürgen Habermas ao final de seu ensaio de apresentação do livro *Reboquismo e dialética*, de Lukács, por outro, não se pode tergiversar de questões centrais do marxismo, como a completa subversão do modo de produção do capital como alternativa para uma teoria da transição. Ainda que Lukács – diante da pobreza teórica do marxismo no século XX – tenha sido o mais importante filósofo marxista até então, não se pode tapar os olhos diante de uma contradição tão evidente que é a sua defesa da emancipação humana enquanto, ao mesmo tempo, compactuava com valores regressivos, como bem notou Antonio Rago Filho, dentre os quais os mais imperdoáveis podem ser listados como a “sua fidelidade ao ‘socialismo num só país’, ao frentismo da III Internacional Comunista, à sua reserva em analisar os Processos de Moscou e os encarceramentos, escravização e extermínio em massa pelos métodos stalinistas, reconhecidos pelas denúncias desses crimes no XX Congresso do PCUS de 1956 e, *last but not least*, ao seu desmerecimento às críticas de Trotsky à burocracia stalinista e à degeneração das instituições soviéticas sob mando de Stalin” (RAGO FILHO, 2014, p. 170). Não se pode esconder a dura realidade dos fatos, do mesmo modo que não se pode fazer *tabula rasa* da mais rica e proeminente teoria marxista que tem em Lukács sua forma mais complexamente elaborada.

- \_\_\_\_\_. “Moses Hess und die Problem des idealistischen Dialektik”. In: *Werke v. 2: Frühschriften II*. Darmstadt/Neuwied: Hermann Luchterhand, 1977b.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento vivido*. São Paulo: Ensaio Ad Hominem, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Socialismo e democratização*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Lênin*. Um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. Rev. Miguel Vedda. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LÖWY, M. *A evolução política de Lukács 1909-1929*. São Paulo: Editora Cortez, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio. Dialética revolucionária *versus* ‘reboquismo’: a resposta de Lukács à crítica a *História e consciência de classe*”. In: LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe*. São Paulo: Boitempo, 2015, pp. 13-23.
- MANDEL, Ernest. Marx e Engels: a produção de mercadorias e a burocracia – bases teóricas para a compreensão marxista da União Soviética. *Revista Ensaio*, São Paulo, Editora Ensaio, n. 14, 1985.
- MARX, K. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. Boitempo: São Paulo, 2011b.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. Igualdade substantiva e democracia substantiva. *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 25, pp. 59-62, out. 2015.

- RAGO FILHO, Antonio. “Lukács e a crítica à decadência ideológica”. *In: VAISMAN, E.; VEDDA, Miguel. Lukács, estética e ontologia.* São Paulo: Alameda, 2014.
- SERGE, Victor. *O ano I da Revolução Russa.* Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- TERTULIAN, Nicolas. “Posfácio: avatares da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de György Lukács”. *In: LUKÁCS, G. Reboquismo e dialética.* Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe.* São Paulo: Boitempo, 2015.
- WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia.* São Paulo: Cia das Letras, 1986.