



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VINÍCIUS PEREIRA BEZERRA**

**O *METABOLISMO SOCIAL* DA EMANCIPAÇÃO: MARX E AS FORÇAS  
PRODUTIVAS**

**FORTALEZA**

**2019**

VINÍCIUS PEREIRA BEZERRA

O *METABOLISMO SOCIAL* DA EMANCIPAÇÃO: MARX E AS FORÇAS PRODUTIVAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- B469m Bezerra, Vinicius Pereira.  
O metabolismo social da emancipação : Marx e as forças produtivas / Vinicius Pereira Bezerra. – 2019.  
142 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.  
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
1. Forças produtivas. 2. Metabolismo social. 3. Emancipação humana. 4. Marx. I. Título.
- CDD 100
-

VINÍCIUS PEREIRA BEZERRA

O *METABOLISMO SOCIAL* DA EMANCIPAÇÃO: MARX E AS FORÇAS PRODUTIVAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.  
Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira  
Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

---

Prof. Dr. Samarone Carvalho Marinho  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Márcio Egídio Schäfer  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A Jorge Antônio Soares Leão, ex-professor, amigo e colega de ofício, quem me avassalou o espírito lançando-me ao universo da filosofia, o primeiro a me apresentar as ideias de Marx.

A Romildo dos Santos Silva, ex-professor e amigo, com quem minha leitura de Marx deu um salto ontológico, e de quem aprendi que, na batalha das ideias, o fundamento está na *força do argumento* e não no *argumento da força*.

## AGRADECIMENTOS

A Sylmara Durans, minha companheira, pelas alegrias e dissabores compartilhados intensamente no itinerário claudicante destes últimos quatro anos e meio, especialmente pela paciência e perseverança e a renovada capacidade de diálogo, e a nossa pequena Flora, que, com sua alegria e pulsão de vida, ajudou a recolocar a locomotiva em seu trilho. Também à Elza, que se juntou a nós no começo do percurso do doutorado, fiel companheira na hora da escrita. Amo vocês!

Ao meu amado amigo Luiz Eduardo Lopes Silva, sem a sua amizade e constante diálogo intelectual e filosófico não teria conseguido chegar até aqui. Esta tese tem dele uma dívida incalculável e impagável, de uma trajetória nossa que se afinou em 2008 e hoje se afirma num *projeto de vida* chamado Rede de Estudos Periféricos. *É nós e é a gente, pai!*

Aos meus pais, Sílvia e Nauro, que me educaram no alicerce do amor, da autonomia e da coragem para desafiar estreitas convenções sociais. A meu pai Justo, com quem desenvolvi uma sincera cumplicidade que fez nossa relação alcançar um novo patamar. A meus irmãos Rogério, Hugo, Héctor, Jonas, Raisal e Samora, com quem formei meu caráter, e pelas milhares de influências. Aos meus sobrinhos.

À família Durans Diniz: Seu Genésio, D. Gracimar, Geisymar, Ana, Marcelo e Carlos pelo apoio constante. Também aos novos sobrinhos.

Ao Prof. Eduardo Ferreira Chagas, meu orientador, pela confiança depositada e pela liberdade conferida ao meu processo de pesquisa e pensamento. Com ele aprendi bastante sobre a relação Feuerbach-Marx.

Ao Prof. Samarone Carvalho Marinho, amigo de longa data, um erudito com quem sempre aprendo sobre os mais variados temas e quem me inspirou na forma ensaística de escrever, para nem mencionar a poética. Sua presença na banca é o coroamento de um longo diálogo filosófico.

Ao Prof. Renato Almeida de Oliveira, não apenas pela sua participação nas bancas de qualificação e defesa, mas pela boa vontade e disponibilidade em me auxiliar nos trâmites da reta final do doutorado.

Ao Prof. João Emiliano Aquino, pela pronta disponibilidade em participar da banca de defesa, e pelas contribuições que já vem dando à tese com a sua produção teórica.

Ao Prof. Márcio Egídio Schäfer, pela disposição e aceite não apenas na banca de defesa, mas numa interlocução filosófica e teórica mais ampla.

Aos meus *Hermanos* Adroaldo Almeida, Paulo Garcês, Adriano Lopes, Edu e minhas *Hermanas* Simone Maranhão, Cris Gonçalves e Silvia Cella. Com vocês minha existência se torna cheia de sentido, não apenas pela visão de mundo compartilhada, mas pelo amor e afeto que costura nossos corpos e mentes.

Ao amigo José Arnaldo Ribeiro Jr., pela amizade e dedicação, sempre disposto à leitura, sugestões e crítica dos meus escritos, não tendo sido diferente com a tese.

Aos amados Bia e Edimar, e ao Zema, sei que desejaram a realização deste momento com expectativa.

Aos amigos permanentes e extemporâneos do Grupo de Estudos em Marxismo e Ontologia Edu, Arnaldo, Sama, Syl, Jorge, Davi, Irlene, Rodolfo, pela qualidade do nosso estudo coletivo.

À minha amiga Rafaela Araújo, que há muito partilha comigo as alegrias e dores do curso nada sereno da vida, acadêmica ou não.

Ao meu amigo Yuri Brito, alguém que festeja comigo essa conquista tal como é a festa de nossa amizade.

À minha amiga Talia Gabrielle, com quem há muito mantenho acesa a chama da filosofia e da amizade.

À minha amiga Rafaela Teixeira, pelo cuidado comigo desde a época da seleção do Doutorado, com quem minha amizade se sedimentou nestes últimos anos.

À minha amiga Talita Leandro, cuja amizade se iniciou no primeiro período do Curso e ganhou uma afeição muito especial.

Às minhas amigas Heicner e Gaia, aunque estemos lejos se les piensa y se les extraña un montón!

Ao meu amigo Esteban Carillo, un hermano de alma, que me enseñó a Bolaño y a Nicanor Parra, te quiero!

Aos amigos Joivaldo, Isla e Heitor, pelos muitos bons momentos compartilhados ao longo destes últimos quatro anos.

Aos amigos Áurea e Inácio, pelo estímulo e apoio recíproco em nossa caminhada.

Aos amigos Alderico e Socorro, pelo carinho e apoio.

À minha amiga Tálity Makerly, pela força e cumplicidade.

À minha querida Júlia Bastos, de quem tenho muito estima e carinho, além do apreço pela inteligência filosófica.

À minha amiga e professora Moni King, pelo espanhol elegante que me ensinou, mas que não posso garantir se aprendi bem.

Ao meu amigo Franklin, que me levou à *arte suave*, e que está na torcida pelo meu êxito, como eu torço por ele no seu Doutorado.

Aos amigos e amigas do Maracanã, Herlinton, Carmozene, Clede, Khey, Nilda, Elaine, Rita, Loraine e Dani, pelas nossas trocas e lutas.

À Dra Melissa Sardinha, em nome de toda a equipe profissional da CLIAP, por terem restituído minha saúde e me permitido voltar à escrita na fase final da tese.

À professora Lucimeire Amorim, diretora geral do IFMA Campus São Luís-Maracanã, e a todos os colegas servidores e funcionários, bem como ao Instituto Federal do Maranhão, pela concessão da licença de afastamento para realização integral do doutoramento.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, pela solução dos problemas quando surgidos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão (FAPEMA) pela concessão, através do edital 18/2015, de bolsa de estudos de Doutorado, sem a qual não teria conseguido levar a pesquisa a cabo neste interstício com a qualidade que empreendi.

A máquina tem tanto de categoria econômica quanto o boi que puxa o arado. A utilização atual das máquinas é uma das relações do nosso regime econômico contemporâneo, mas o modo de exploração das máquinas é algo totalmente diverso das próprias máquinas. A pólvora continua pólvora, quer se empregue para produzir feridas, quer para estanca-las (MARX, 2009, p. 249).

## RESUMO

O presente trabalho constitui um estudo sobre a teoria das forças produtivas de Karl Marx. Intentamos recuperar e reconstituir, mediante o escorço da análise imanente do texto filosófico-científico, o tratamento conferido por Marx em sua obra acerca da díade forças produtivas/relações de produção e sua pulsante contradição, com o *metabolismo social* que engendra em nossa época no sentido da criação de condições objetivas à emancipação humana, de um lado, mas, subsumida à relação de autovalorização do capital, produz e se exprime como uma brutal contenda de classes passando às raias da auto extinção humana, de outro. Assim, em uma primeira aproximação, examinamos a relação entre Marx e Feuerbach como momento em que Marx elabora os fundamentos de seu novo materialismo filosófico e histórico, definido como uma *ontologia materialista do ser objetivo*. Em seguida, como fulcro da tese, trata-se de demonstrar que a base material da grande indústria – a *máquina automática* – constitui a *premissa social objetiva* da emancipação humana, correspondendo ao enunciado marxiano acerca da necessidade de forças produtivas avançadas como requisito à superação do capital. Para tanto, reproduz, pormenorizadamente, o argumento de Marx no tocante à teoria do valor-trabalho e à teoria das forças produtivas, buscando mostrar o nexu ontológico entre ambas, e, sob esta chave heurística, a crítica de Marx à economia política clássica, em seu mais importante desdobramento, como enunciação da *diferença específica* entre maquinaria e capital. Por fim, procura-se discutir sobre como a contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção vem a luz como *lutas de classes* e, com o auxílio de Paulo Arantes, refletir sobre os impasses à emancipação na atual quadra histórica.

**Palavras-chave:** Forças produtivas. *Metabolismo social*. Emancipação humana. Marx.

## ABSTRACT

The present work constitutes a study on the theory of the productive forces of Karl Marx. We try to recover and reconstitute, through of the immanent analysis of the philosophical-scientific text, the treatment conferred by Marx in his work on the dyad of productive forces/relations of production and its pulsating contradiction, with the *social metabolism* that engenders in our time in the sense of the creation of objective conditions for human emancipation, on the one hand, but, subsumed by the relation of the self-valorization of capital, produces and expresses itself as a brutal contest of classes passing to the lines of human self-extinguishment on the other. Thus, in a first approximation, we examine the relationship between Marx and Feuerbach as the moment in which Marx elaborates the foundations of his new philosophical and historical materialism, defined as a *materialist ontology of an objective being*. Then, as a thesis, it is a question of demonstrating that the material basis of the great industry - the automatic machine - is the *objective social premise* of human emancipation, corresponding to the Marxian statement about the need for advanced productive forces as a requirement for overcoming capital. In order to do so, it reproduces in detail Marx's argument regarding the labour theory of value and the theory of productive forces, seeking to show the ontological nexus between both, and, under this heuristic key, Marx's classical political economy critics, in its most important unfolding, as an enunciation of the *specific difference* between machinery and capital. Finally, we try to discuss how the contradiction between productive forces and social relations of production comes to light as class struggles and, with the help of Paulo Arantes, to reflect on the impasses to emancipation in the current historical quarter.

**Keywords:** Productive forces. Social metabolism. Human emancipation. Marx.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>ONTOLOGIA E OBJETIVIDADE EM FEUERBACH E MARX.....</b>	<b>29</b>
<b>2.1</b>	<b>Da centralidade do ser objetivo em Feuerbach.....</b>	<b>31</b>
<i>2.1.1</i>	<i>A virada de 1839.....</i>	<i>33</i>
<i>2.1.2</i>	<i>Sinnlichkeit e objetivação genérica na mediação Eu-Tu.....</i>	<i>37</i>
<b>2.2</b>	<b>Ontologia e objetividade em Marx.....</b>	<b>40</b>
<i>2.2.1</i>	<i>Feuerbach e Marx: a Differentia Specifica.....</i>	<i>43</i>
<b>3</b>	<b>VALOR, FORÇAS PRODUTIVAS E EMANCIPAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>49</b>
<b>3.1</b>	<b>A teoria do valor-trabalho: trípole da mercadoria revelada.....</b>	<b>51</b>
<b>3.2</b>	<b>A esfinge do dinheiro: decifração de seu enigma.....</b>	<b>58</b>
<i>3.2.1</i>	<i>O curso das formas do valor.....</i>	<i>62</i>
<i>3.2.2</i>	<i>Trabalho concreto como trabalho social.....</i>	<i>65</i>
<b>3.3</b>	<b>Um longo e penoso processo de desenvolvimento: o leito das forças produtivas</b>	<b>67</b>
<i>3.3.1</i>	<i>A cooperação.....</i>	<i>71</i>
<i>3.3.2</i>	<i>Da manufatura à grande indústria.....</i>	<i>74</i>
<b>3.4</b>	<b>Marx contra a mistificação do marxismo.....</b>	<b>83</b>
<i>3.4.1</i>	<i>Robert Boyer e Benjamin Coriat.....</i>	<i>88</i>
<i>3.4.2</i>	<i>Lukács e István Mészáros.....</i>	<i>92</i>
<b>4</b>	<b>FORÇAS PRODUTIVAS, LUTAS DE CLASSES E EMANCIPAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>106</b>
<b>4.1</b>	<b>Capital e violência: xifópagos.....</b>	<b>106</b>
<b>4.2</b>	<b>Lutas de classes, emancipação e forma política.....</b>	<b>109</b>
<b>4.3</b>	<b>Emancipação ou extinção?.....</b>	<b>114</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>129</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>135</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Pensar o problema das forças produtivas hoje é uma tarefa de monta, parece-nos, sob duplo aspecto: 1. desde o cidadão comum, causa arrepio e se impõe como enigma flagrar o acentuado contraste entre uma época com elevado nível de desenvolvimento material e tecnológico e o sem-número de problemas societários que seguem se agravando (aumento da exploração do trabalho, violência urbana, sociedades prisionais, Estado penal, predação ambiental, refugiados, “terrorismos” etc.), a considerar, de modo sinóptico mas algo crucial, a ampliação do fosso da desigualdade social mundial e as consequências nefastas que daí decorrem<sup>1</sup>, e não seu estreitamento como supõe a, ainda e amiúde evocada, ingênua concepção de desenvolvimento e progresso; 2. as respostas filosóficas ao problema (comumente tratado como *problema da técnica*), mesmo quando pretendem um desiderato crítico, oriundas de solo marxista ou não-marxista, não raro são prenes de fetiches analíticos na medida em que se amalgamam como “uma espécie de crítica que sabe julgar e condenar o presente, sem compreendê-lo” (MARX, 1989, p. 578).

É mister esclarecer, todavia, que esta tese não busca realizar uma revisão crítica das diversas formulações filosóficas que se debruçaram sobre o tema nos últimos dois séculos, nem pretende dar cabo da questão tal qual esta se apresenta em nossos dias. Intentamos recuperar e reconstituir, mediante o escorço da análise imanente e concreta do texto filosófico-científico, o tratamento conferido por Marx em sua obra acerca da díade forças produtivas/relações de produção e sua pulsante contradição, com o *metabolismo social* que engendra hoje no sentido da criação de condições objetivas à emancipação humana, de um lado, mas, subsumida à relação de autovalorização do capital, produz e se exprime como uma brutal contenda de classes passando às raias da autoextinção humana, de outro.

Metodologicamente, importa aclarar, portanto, o que estamos chamando de *análise imanente e concreta do objeto* de nossa investigação:

*In limini*, a subsunção ativa aos escritos investigados é sempre o ponto de partida e passo fundamental do autêntico procedimento de rigor; por isso mesmo, não perde de vista a íntima vinculação dos mesmos à trama real e ideal dos quadros temporais a qual pertencem, e com a qual estabelecem liames complexos de confluência e ruptura, num amplo gradiente de complicadas variações, que em outros passos exige esclarecimento. [...] a destacada *análise concreta* – inclusive enquanto condição de possibilidade à efetiva integração de seus momentos analíticos, sempre reconhecidos e reconhecíveis em seus graus de maior ou menor concretude e abstratividade – exige a captura *imanente* da entificação examinada, ou seja, a *reprodução analítica* do

---

<sup>1</sup> É o que informa o “Relatório sobre desigualdade global” coordenado pelos economistas Thomas Piketty e Lucas Chancel de 2017: <https://exame.abril.com.br/economia/desigualdades-crescem-no-mundo-principalmente-nos-estados-unidos/>

discurso através de seus próprios meios e preservado em sua identidade, a partir da qual, e sempre no respeito a essa integridade fundamental, até mesmo em seu “desmascaramento”, busca esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades (CHASIN, 2009, p. 40).

O que nos motiva a volver, a partir do rastreamento íntimo na obra de Marx, a um tema aparentemente já canônico e resolvido dentro do marxismo como o tema das forças produtivas?

A concepção positivista do desenvolvimento histórico, com seu tratamento etapista e mecanicista de progresso, exerceu um papel ideológico de proa na Modernidade, tendo, no século XIX, penetrado em diversos círculos sociais, desde camadas intelectuais aburguesadas na França até a inspiração de correntes comtianas no movimento de trabalhadores que pleitearam ingresso na Associação Internacional dos Trabalhadores. Não por acaso, emergiram, a partir destes dois ângulos fundamentais da luta de classes, reações críticas contundentes ao positivismo, a exemplo da teoria da história de Marx e da crítica nietzschiana que, por seu turno, se dirige às raízes iluministas de sua formulação, para quem Kant é o adversário-mor. O positivismo é a expressão mais adequada do triunfo aberto da burguesia, quando a luta de classes abandona seu estágio de latência, importando assim não mais a investigação científica da realidade mas tão-somente a sua justificação através de uma apologética despidoradamente burguesa. Marx faz essa constatação no prefácio da 1ª edição de *O Capital*, ao apontar como essa reação ideológica se exprimia claramente, no âmbito da economia política, em Bastiat e Stuart Mill, considerados por ele como epígonos da economia política *vulgar*, encerrado o ciclo da economia política clássica, representada por nomes como Smith e Ricardo porquanto mantinham um respeitável padrão de cientificidade. Na medida em que faz as vezes da melhor expressão ideológica dos interesses da burguesia, o positivismo seguiu se renovando e espraiando seu arco de influência, inclusive, paradoxalmente, sobre formas do pensamento social assumidamente anti-positivistas, como o marxismo ou o pós-modernismo. O papel exercido na influência intelectual das elites brasileiras e no estabelecimento da República, demonstra-o Ivan Lins em seu *História do positivismo no Brasil*. A vulgata stalinista é a expressão clara do enrijecimento positivista do marxismo, ao passo que a recusa positivista da metafísica (aliás também presente no marxismo) é levada a termo como recusa cabal de quaisquer formas do pensamento ontológico e fundado na objetividade, como é o caso do neopositivismo lógico e do pós-modernismo. Ou seja, um conjunto de categorias ontológicas fundamentais da realidade e da racionalidade ontológica donde se inscreve a tradição materialista e imanentista oriunda de Marx (em contraposição à racionalidade fenomênica advinda da tradição burguesa cartesiano-kantiana) são francamente rechaçadas, tais como

essência e aparência, necessidade e liberdade, objetividade e subjetividade, matéria e espírito, forma e conteúdo, concreto e abstrato, totalidade, racionalidade, contradição, verdade, progresso e emancipação. Numa palavra, olvida-se o *ser* e a díname de suas formas cambiantes de autodesenvolvimento.

Neste contexto, o ambiente intelectual dominante, à direita e à esquerda, vai sendo preenchido pela ovação estrondosa do *subjetivismo* de matriz kantiana e sua rejeição da objetividade (a incognoscível coisa-em-si) – algo que é levado à consagração com o perspectivismo nietzschiano – de modo que o caro tema das forças produtivas passa a ser reduzido a um enunciado pejorativamente cognominado de “determinismo tecnológico”, visto que, nesta apreensão, todo determinismo é denegado como mecânico e rígido, unilateral e linear, e o desenvolvimento histórico é concebido como uma destinação teleológica de um sujeito da razão, fazendo passar a concepção de emancipação humana como simples decalque da noção iluminista de *Aufklärung*.

Mauro Iasi demonstrou a artimanha deste procedimento na crítica pós-moderna no tocante ao problema da emancipação humana, registrando com perspicácia como a mensagem é “encaminhada para vários marxistas, alguns a acolhem e assinam o recibo” (IASI, 2007, p. 60).

Penso que a manifestação clara desta tendência anti-objetivista e subjetivista por excelência na consciência da época contemporânea se encontra no contágio de uma postura tecnofóbica, na admoestação da técnica como a grande vilã do sistema capitalista, chegando inclusive a ser colocada por alguns marxistas, para a nossa estupefação, como a substância mesma do processo de extração de mais-valia, como é o caso de Robert Boyer e Benjamin Coriat, como veremos.

Não queremos restaurar, no entanto, uma caricatura que anui às forças produtivas um caráter de neutralidade, de autonomia em relação à sociabilidade, fazendo dos sujeitos reais meros títeres justapostos às circunstâncias que os extrapolariam. Não pretendemos fazer das forças produtivas a imagem schopenhauriana da *vontade*, embora, sob o regime do capital, elas operem ativamente na reprodução de uma *força cega e irracional* que arrasta aos atores sociais e à natureza em sua roda-viva incontrolável, a *lei do valor*.

Diversos autores do marxismo brasileiro – vergados pela influência dos marxismos italiano, francês e húngaro-germânico – vão consentir num tipo de conseqüência tecnofóbica resultante de uma, a nosso ver, parcial leitura do materialismo objetivista de Marx (ou seria uma inconsciente assimilação da gnosiologia kantiana?), enfatizando o primado da relação de

produção sobre as forças produtivas, numa cocção mal ajambrada da velha antinomia objetividade-subjetividade. Parecem declinar do fundamento maturado por Marx que estabeleceu que “na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 1991, p. 29). Numa palavra, pretendemos examinar a ligação íntima entre forças produtivas e emancipação humana, investigando os sentidos em torno da “potencialidade revolucionária do sistema fabril” (*id.*, 1989, p. 576) em meio à sua contraditória imersão no movimento da *forma valor* e nas relações burguesas de propriedade.

Não se trata com isso de, pelo avesso, fazermos tábula rasa da subjetividade “na produção social da própria vida”, ou de estornar o elemento ativo da ação recíproca dos homens, remetendo assim ao patamar da ontologia medieval no trato com o sujeito, mas de considerá-las a atividade e subjetividade humanas não como simples território do arbítrio – como fazem parecer os adeptos do pântano de relativismo epistemológico – mas formas de ser determinadas por condições histórico-naturais objetivas, sendo, portanto, formas subjetivadas de objetivação social. Isto minora ou diminui a importância da consciência ou da subjetividade no processo de exteriorização das relações sociais? Absolutamente não, pelo contrário, pautamo-las em sua correspondência efetiva e concreta no feixe de relações que é o *trabalho associado*, em que a teleologia é sem dúvida um aspecto crucial, para mencionar apenas um.

Desta forma, em face desta ambientação, buscamos nesta Introdução preparar o terreno filosófico (que avança ademais até o primeiro capítulo) que assenta o debate categorial econômico-histórico da teoria do valor-trabalho e da teoria das forças produtivas. Ademais, procuramos nesta Introdução apresentar o problema atinente às forças produtivas mediante dois momentos: através de uma breve análise marxizante da comédia *Pluto* (O Dinheiro) de Aristófanes, e na sequência, através de um singelo excuro (“Apenso sobre Nietzsche”) sobre a constituição de ontologias antimaterialistas que vão exercer hegemonia filosófica no século 20 e entram em rota de colisão com a ontologia materialista marxiana.

É bússola do nosso estudo o Livro I de *O Capital*, entretanto, não sem considerarmos alguns momentos fundamentais da evolução filosófica marxiana que cosem um ponto de vista estruturante em seu pensamento. A nosso juízo, um desses momentos está nos anos iniciais da década de 1840, onde Marx rumina os fundamentos do seu novo materialismo filosófico e histórico. Abordaremos esta viragem através do rastreamento da relação entre Marx e Feuerbach como a elaboração de uma *ontologia materialista do ser objetivo*. O primeiro

capítulo da tese, intitulado *Ontologia e objetividade em Feuerbach e Marx*, se deterá sobre esta discussão. Em seguida, alinhavados os fundamentos filosóficos das categorias, vamos discutir sobre o primado das forças produtivas na teoria de Marx, e sua correlação com a teoria do valor-trabalho, através do capítulo que constitui o coração da tese intitulado *Valor, forças produtivas e emancipação humana*. O terceiro capítulo – *Forças produtivas, lutas de classes e emancipação humana* –, procura discutir sobre como a contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção vem a luz como lutas de classes e, com o auxílio de István Mészáros e Paulo Arantes, refletir sobre os impasses à emancipação na atual quadra histórica.

Por fim, devo assumir a inteira responsabilidade, além do conteúdo e suas lacunas, pelas passagens traduzidas citadas de textos em inglês e espanhol, a exceção dos versos de Allen Ginsberg citados no segundo capítulo que tem tradução de Luis Dolhnikoff.

\*\*\*

### **Economia política e Utopia em *Pluto* de Aristófanes<sup>2</sup>**

“Mas de ti [Pluto] nunca ninguém ficou cheio. Se alguém recebe treze talentos, muito mais deseja receber dezesseis. E quando os alcança, quer quarenta ou diz que a vida não merece ser vivida” (fala de Crêmilo, 194-196).

“o dinheiro não é apenas *um* dos objetos da paixão de enriquecer, mas é *o* próprio objeto dela. Esta paixão é essencialmente *auri sacra fames* (a maldita ganância pelo ouro)” (MARX, 1991, p. 144).

A imagem alegoriza o paradoxo do mais celebrado e desejado dos deuses na modernidade: um velho cego e andrajoso, de desgraçada aparência, errante e incapaz de distinguir justos de injustos, virtuosos de ímpios na distribuição do poder nele encarnado; este é Pluto, deus comumente chamado Dinheiro ou Riqueza.

A derradeira comédia de Aristófanes, das onze peças completas suas que chegaram até o nosso tempo, narra, em corrosiva verve, o encontro entre o pobre agricultor Crêmilo e seu escravo Carião com o deus Pluto, quando saíam ambos do templo de Apolo, onde Crêmilo fora se consultar com o oráculo sobre qual educação dar a seu filho, se velhaca e inescrupulosa para permiti-lo alcançar a riqueza ou conforme os valores e a tradição.

A moléstia de Pluto, advinda de um castigo de Zeus para que ele não pudesse distinguir entre os homens aqueles sábios, justos e honestos, anima em Crêmilo o plano de lhe restituir a visão e, assim, tornar possível a realização da justiça econômica. Há dois momentos

---

<sup>2</sup> Versão com sensíveis alterações de BEZERRA (2019).

cruciais costurando a diegese: a concepção do referido plano, primeiro, e sua realização, na sequência (BARKHUIZEN, 1981).

Barkhuizen (1981) propõe uma interessante leitura interna, sustentando que o par “Illusion versus Reality” constitui o motivo da obra<sup>3</sup>. Segundo o autor, o plano utópico de Crêmilo, inicialmente concebido como mera reversão do quadro existente onde os pobres devem se tornar ricos e, inversamente, os ricos pobres, se altera e se expande ainda na primeira parte da peça, onde não somente os pobres se tornariam ricos, mas todos os homens. Além disso, de modo a escudar-se que os pobres enriquecidos pudessem se converter à maldade novamente, Pluto os tornariam não apenas ricos mas honestos e respeitadores da divindade (495-496 na peça).

Desta forma, conforme as diversas mediações textuais apresentadas pelo autor entre diferentes personagens, argumenta tratar-se de uma mera ilusão a utopia de enriquecimento geral porquanto “não há de fato relação alguma entre virtude e riqueza e pobreza” (BARKHUIZEN, *ibid.*, p. 22).

Muito embora articule o autor um argumento razoável acerca da comédia ora em questão, cabe ressaltar importantes mediações deixadas de lado em sua análise, escapando assim do caminho algo esquemático que formula, segundo observa Ramalho (1999).

Digno de menção é, por exemplo, o teor da utopia idealizada por Crêmilo. Apesar do universalismo invocado quando da redefinição do plano a ser levado a cabo, onde figuram “todos os homens” ou a “Humanidade”, vemos antes um universalismo restritivo, na medida em que exclui ateus e malfeitores (495-496) e os não-gregos, como se lê no princípio do embate entre Crêmilo e a Pobreza:

CRÊMILO  
460 Ora, em que é que nós te prejudicamos com isso, se proporcionamos o bem a todos os homens?  
POBREZA  
E que bem é que vocês poderão ter encontrado?  
CRÊMILO  
Que bem? Antes de mais nada, o de te expulsarmos da Grécia.

Mais que isso, porém, julgamos que Barkhuizen é incapaz de extrair o problema fundante acerca do que balizaria, face à díade “ilusão versus realidade” da utopia, sua implausibilidade. A nosso ver, o problema se manifesta através da alegoria de *Penia*, a Pobreza,

---

<sup>3</sup> O escoliasta bizantino Juan Tzetzes, por seu turno, assevera que o motivo extradramático da peça era permitir, de algum modo, a Aristófanes agradar e conseguir favores junto à então magistratura ateniense (RUIZ, 2017, p. 95).

arrima-se na ossatura material do modo de produção greco-antigo, sendo, portanto, de natureza econômica. Em seu *agôn* (415-626) com Crêmilo, a Pobreza assim o formula:

Se Pluto voltasse a ver de novo e se repartisse por igual, ninguém mais dentre os homens se preocuparia com a arte ou com a sabedoria. E tendo vós feito desaparecer estas duas, quem quererá trabalhar os metais, construir navios, coser tecidos, fazer rodas, cortar o couro, moldar tijolos, lavar, fazer correias ou “com o arado rasgando da terra a superfície, colher o fruto de Deméter”, se vos for possível viver na ociosidade, sem vos preocupardes com isso? (510-515).

Ora, mais do que o estatuto moral como chave de leitura<sup>4</sup>, simbolicamente em flagrante disjunção própria à nonsense narrativa ao fazer porta voz daquele ideário utópico a figura mesquinha e avara de Crêmilo, fica em relevo a colocação do problema pela Pobreza num argumento econômico em desfavor da utopia, logrando na arena discursiva escassear os argumentos de Crêmilo. É, portanto, sobre os limites e possibilidades da utopia apresentada na comédia que visamos, sob o ângulo da economia política, tratar nesta análise sobre a comédia *Pluto*. Para tanto, nos deteremos na correlação entre elementos extradramáticos, a sociedade grega então vigente, mediante a retomada da teoria do dinheiro de Marx, e a problemática interna acerca da realidade ou irrealidade acerca da já mencionada utopia de justiça econômica que forma o *leitmotiv* da narrativa. Usaremos livremente duas traduções portuguesas nas citações da obra. Por fim, traçaremos algumas considerações a fim de atualizar o problema frente à sociedade em que o dinheiro e sua acumulação se estabeleceram como prisma de sociabilidade, a saber, a moderna sociedade de produtores de mercadorias.

### **“São ouro, as notícias que nos dá”<sup>5</sup>: a peça e seu contexto**

Sabe-se que a base material da Antiguidade grega estava assentada na escravatura. Mesmo o engenhoso espírito grego em todos os domínios e os prodígios que legaram à humanidade a partir da industriosa herança de egípcios e mesopotâmios, não foram suficientes para demover o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e estabelecer, por conseguinte, uma alteração substantiva no processo de trabalho. Aristóteles, que elaborou um apanágio em favor do regime escravagista, não o fez sem antes vislumbrar e confrontar com o seu presente o único caminho que permitiria a ruptura com os grilhões do trabalho.

Se cada ferramenta, obedecendo a nossas ordens ou mesmo pressentindo-as, pudesse executar a tarefa que lhe é atribuída, do mesmo modo como os artefatos de Dédalo se moviam por si mesmos, ou como as trípodas de Hefesto se dirigiam por iniciativa própria ao trabalho sagrado; se, assim, as lançadeiras tecessem por si mesmas, nem o

<sup>4</sup> Há também o argumento moral da Pobreza, pautado na relação recíproca entre pobreza/riqueza e moderação/excesso.

<sup>5</sup> Diálogo do Coro a Carião (268), in: Aristófanos (2015).

mestre-artesão necessitaria de ajudantes, nem o senhor necessitaria de escravos (ARISTÓTELES *apud* MARX, 2013, p. 590).

É notável a avocação aristotélica do *princípio da automação*, ainda que no plano da abstração, face a uma sociedade marcada pela desigualdade entre os homens e as suas forças de trabalho, sobejamente dependente do trabalho manual assegurado à base de relações de domínio direto cuja linguagem é a *força*.

Taumaturga mirada de um gênio, cujo berço helênico pulsava inventividade, tendo feito avanços em diferentes domínios da técnica (matemáticas, arte militar, técnicas do mar, mecânica, ideias técnicas, hidráulica, filosofia), não obstante muito dessa fecundidade inventiva não tenha se lastreado na reprodução pelo trabalho, uma *esterilidade prática*, nos termos de Ducassé (1962). Os *moinhos de água de cereais* originados entre os gregos e aprimorados pelo Império romano são, no entanto, o germe das máquinas modernas que realizaram o princípio da automação (MARX, 1980, p. 95; 2013, p. 526).

Ao lado dos aspectos societários de fundo de uma formação econômica em que o trabalho agrícola, enquanto atividade dominante, não é voltado à troca mercantil, e sim à satisfação das necessidades, é pertinente sublinhar que a forma-mercadoria (portanto, também o dinheiro) desempenha um papel secundário e acidental em suas relações sociais de produção. A este respeito, a distinção aristotélica entre Economia e Crematística<sup>6</sup> evidencia a primazia econômica do *oikos* frente ao comércio. Ou seja, trata-se de uma época onde a *racionalidade* histórica se volta contra a usura e a acumulação, rejeita o dinheiro como vetor de sociabilidade<sup>7</sup>.

Tendo em vista tais aspectos, é esclarecedor trazer à luz os elementos da conjuntura histórica<sup>8</sup> em que a comédia aristofânica foi elaborada e representada, e fazer ver como esse espírito *auri sacra fames*<sup>9</sup> fora celebrado até confundir-se como ideal de felicidade (340).

---

<sup>6</sup> “Porque a crematística é uma dupla ciência, a primeira parte pertencendo ao comércio, a segunda à economia, sendo esta última necessária e louvável, ao passo que a primeira se baseia na circulação e é desaprovada com razão (por não se fundar na natureza, mas na trapaça mútua), o usurário é odiado com a mais plena justiça, pois aqui o próprio dinheiro é a fonte do ganho e não é usado para a finalidade para a qual ele foi inventado, pois ele surgiu para a troca de mercadorias, ao passo que o juro transforma dinheiro em mais dinheiro. Isso explica seu nome” (τόκος; juro e prole), “pois os filhos são semelhantes aos genitores. Mas o juro é dinheiro de dinheiro, de maneira que, de todos os modos de ganho, esse é o mais contrário à natureza.” (ARISTÓTELES *apud* MARX, 2013, p. 310).

<sup>7</sup> “A sociedade antiga denuncia o dinheiro como elemento corrosivo da ordem econômica e moral” (MARX, 1989, p. 147).

<sup>8</sup> Cotejamos as informações especialmente da excelente introdução de Souza e Silva (2015) à recente edição portuguesa da peça.

<sup>9</sup> Ao chegarem à casa de Crêmilo, diz ele a Pluto: “Mas entremos, pois quero que te vejam minha mulher e meu filho único que é quem mais amo, depois de ti” (250-251).

Sob o recrudescido ambiente social do pós-guerra (guerra de Corinto), *Pluto* foi representada em 388 a. C. Movidas pela contestação da hegemonia espartana conseguida no fim da guerra do Peloponeso, Atenas e aliadas, três anos após o conflito que se iniciou em meados de 395, viram a situação se agravar com o fim do apoio persa. Apesar da marcha bélica, a comédia alude apenas de passagem à sua ocorrência (170-180). De um lado, um campo de colisões definidas politicamente à margem da cidadania, de outro, a degenerescência da *polis*<sup>10</sup> vai esboroando o sentido de pertencimento coletivo ao ponto em que “todas as preocupações neste momento se focavam na crise social e económica, que tocava as raias da indignação” (SOUZA E SILVA, 2015, p. 11-12).

Se antes “*eudaimonia*, no conceito de um ateniense, se construía com base no prestígio da cidade pátria, numa descendência numerosa e promissora e numa morte gloriosa ao serviço do interesse colectivo” (*id.*, *ibid.*, p. 13), reservando-se ao dinheiro o lugar menor como aquele indicado por Aristóteles, não é esse o sentimento que irmana, guardadas as suas diferenças, patrão e escravo no desenrolar da peça. Para eles, é o então escasso dinheiro o senhor do mundo, quem, afinal, garante amor, sucesso e devoção religiosa, governança que extrapolaria o próprio senhor do Olimpo, Zeus.

A penúria real impele à dura luta pela sobrevivência; nesta contextura, a semiologia de Pluto e sua transição no ideário aclaram o motivo da utopia na obra, conforme generosa e elucidante passagem de Souza e Silva (1995, p. 14):

No mito, o deus Pluto era considerado filho de Deméter (*Hino Homérico a Deméter*, 488-489; Hesíodo, *Teogonia*, 969-973) e o seu poder estava, em primeiro lugar, associado a uma produção agrícola abundante; em consequência, era representado como um jovem portador de uma cornucópia recheada de cereais. Este era o tempo em que a cegueira não fazia parte da sua imagem. O seu culto estava estritamente ligado ao de Deméter e Perséfone (cf. *Tesmofórias*, 299). Deste pressuposto mítico e cultural, adveio o entendimento de que Pluto pudesse representar um modelo de vida utópico, perfeito, abundante, como que um regresso à Idade do Ouro, onde todos os bens se oferecessem espontaneamente ao Homem; este parece ter sido o sentido da comédia que, em 429 a. C., Cratino intitulou *Ploutoi*.

A despeito de a narrativa arrolar Crêmilo e Carião muito compinchas no propósito do dinheiro, não deixa igualmente de registrar o viés da coerção económica visto que Carião é um *escravo de dívida*<sup>11</sup>, tampouco a coerção física dos castigos (21;1145). Marx observa que a luta de classes no mundo antigo se revestia decisivamente sob a forma de uma luta entre

<sup>10</sup> “Ora, observa nas cidades os oradores, como eles, enquanto são pobres, são justos com o povo e com a cidade, mas quando enriquecem à custa dos dinheiros públicos, imediatamente se tornam injustos e conspiram contra a plebe e fazem guerra ao povo” (570), assevera a Pobreza.

<sup>11</sup> “Eu, por exemplo, sou escravo por causa de meia dúzia de patacas, eu que antes era livre” (147) in: ARISTÓFANES (1999).

*credores e devedores*, terminando, em Roma, com o abatimento do devedor plebeu, que é convertido em escravo (MARX, 2013, p. 278).

O aparecimento do dinheiro engendra novas funções, condutas, caracteres sociais, inclusive o tipo que “segue à risca o evangelho da renúncia” (*id.*, *ibid.*, p. 275), o *entesourador*, para quem a razão de ser é a razão do dinheiro, presente com frequência em peças de teatro da Antiguidade; “vender muito e comprar pouco são a suma de sua economia política” (*id.*, *ibid.*).

Haug aponta que a fixação no dinheiro, como fim da atividade social, subordina o modo de vida, a sensibilidade e racionalidade do indivíduo a este *télos*, onde o cálculo do valor e as necessidades primárias se chocam frontalmente. Estes choques estruturam e generalizam progressivamente uma moral social que abarca também os indivíduos não avaros (HAUG, 1989, p. 45).

Inicialmente inventado para facilitar a circulação comercial, servindo como garantia da troca e da transmissão recíproca, o dinheiro, de servidor das mercadorias transmuta-se em seu deus (MARX, 1991, p. 109). O que é, afinal, este controverso ente que suscita admiração e horror?

O dinheiro é irremediavelmente mercadoria “que serve para medir o valor e, diretamente ou através de representante, de meio de circulação” (*id.*, 1989, p. 144). O ouro (ou prata) opera como o representante material da riqueza material, encarna diretamente o trabalho social, sendo, portanto, dinheiro. Se o ser do dinheiro está na mercadoria, somente o seu escrutínio minucioso, ao longo de vários séculos, permitiu desvendar a sua natureza e o mistério de seu fetiche<sup>12</sup>.

Segundo argumentamos, os povos antigos possuíam um sistema de produção ajustado ao próprio consumo, em correspondência a um rol fixo de necessidades. Ou seja, estamos diante de uma sociedade em que a forma-mercadoria não é a forma social generalizada dos produtos do trabalho. A riqueza material se exprime aí como um conjunto de valores de uso<sup>13</sup>. Portanto, dado o desenvolvimento ainda incipiente da produção de mercadorias, torna-se

---

<sup>12</sup> Cf. a Parte I de *O Capital* e o *Para a crítica da economia política*; ver Germer (2013). Voltaremos com mais detalhes ao tema do dinheiro no Capítulo II.

<sup>13</sup> Em gratidão à visão recuperada, Pluto promove “uma avalanche de luxos” (805) na casa de Crêmilo, contada por Carião ao Coro: “A arca, temo-la cheia de farinha branca, os tonéis de vinho tinto, e com um aroma divino. Tudo quanto é baú está repleto de prata e ouro, que é um assombro. O nosso lagar está cheinho de azeite. Os frascos transbordam de perfume, o sótão de figos secos. Galhetas, pratos e panelas, sem exceção, transformaram-se em bronze. As travessas todas podres onde púnhamos o peixe são agora, como se pode ver, de prata. A cozinha, num relâmpago, tornou-se de marfim. Nós, os criados, jogamos ao par ou ímpar com moedas de ouro. Até para limpar o rabo deixamos de usar pedras; em nome do conforto, passamos a usar cabeças de alho. Neste preciso momento, o nosso patrão, lá dentro, com uma coroa na cabeça, está a fazer um sacrifício, de um porco, de um bode e de um cordeiro” (805-820). Marx (1991, p. 117) menciona como lei geral de que a conversão da moeda de ouro

assaz importante esta “primeira autonomização do valor de troca como dinheiro, ou entesouramento” (MARX, 1991, p. 116). Pois a forma simples do valor, por exemplo 1 kg de farinha = 1 litro de leite, já contém “o segredo da expressão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, por que são e enquanto são trabalho humano em geral” (MARX, 1989, p. 68).

Ora, dois produtos com qualidades distintas, resultados de trabalhos concretos distintos, entram numa relação de equivalência graças ao elemento que os unifica em meio à diferença, uma certa quantidade de trabalho humano em geral dispendida, mensurada em tempo, presente em ambos.

A lei do valor, em que o valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção, remete-nos ao fato de que o fundamento da vida social é o trabalho social, tomado como um complexo organismo interconectado por diferentes formas de trabalho concreto graças à divisão social do trabalho, em que cada produtor fornece um ou mais produtos à coletividade, do qual recebe, em troca, aquilo que necessita (GERMER, 2013). A *forma* ou o *como* a riqueza será produzida por relações determinadas de trabalho depende, por conseguinte, do *instrumental de trabalho* necessário desenvolvido para transformar a matéria natural em objetos úteis às necessidades humanas.

Por esta razão é que Marx defenderá com meridiana clareza que o modo de vida de uma dada sociedade, suas relações sociais de produção, circulação e consumo, é determinado pelo grau de desenvolvimento de suas *forças produtivas*.

Feitas estas considerações teóricas, voltemos ao *agôn* entre Crêmilo e Pobreza e à materialidade ou não da utopia posta em pugna.

### **“uma vida muito mais dolorosa do que a atual”: a utopia posta em questão**

Diante da interpelação ontológica da Pobreza sobre donde floresceriam os valores de uso da riqueza material na ausência de trabalhadores que os produzissem, vejamos o andamento da querela entre ela e Crêmilo.

CRÉMILO

Só dizes patacoadas. Todas essas tarefas que acabas de enumerar são os escravos que se vão encarregar delas.

POBREZA

E onde vais tu arranjar escravos?

CRÉMILO

---

e prata em objetos luxuosos se dá em tempos de paz, enquanto que a sua reconversão em moedas ou lingotes é típica de períodos de agitação social.

Compramo-los a dinheiro, homessa!

POBREZA

Bom, e para começar, quem é o tipo que os põe à venda, **520** se também ele tem dinheiro?

CRÊMILLO

Alguém com a mira no negócio, desses parceiros vindos da Tessália, onde traficantes de escravos é o que não falta.

POBREZA

Bom, e para começar, seguindo essa tua lógica, não vai haver um único traficante de escravos, homessa! Porque, quem é que, se tem a carteira cheia, vai querer arriscar o pêlo numa negociata dessas? **525** Resultado: vais ter de cultivar tu mesmo, de cavar e de fazer todo o outro trabalho pesado. A vida que vais levar vai ser bem mais pesada do que a que levas agora.

Vê-se que o intento da utopia de enriquecimento comum de Crêmilo é, de saída, uma contradição nos termos na medida em que mantêm intacta a base material que sustia a sociedade grega, o trabalho escravo e o regime de propriedade agrária a ele correspondente. Afinal, “Acumular escravos e terra torna necessário relações de servidão e assim por diante” (MARX, 1991, p. 115).

A ilusão da utopia na comédia, se couber reparo na interpretação de Barkhuizen, tem menos que ver com o aspecto moral (que, de fato, está presente nas intenções de Crêmilo, bem como na totalidade do argumento da Pobreza), e tanto mais com a terrenalidade de um baixo desenvolvimento das forças produtivas e a conseqüente imposição de um regime de sujeição brutal do homem sobre o homem. No agôn, é delineado um esquema em que a dupla Dinheiro/corrupção é afrontada pela Pobreza/virtude, porém articulando-se complementarmente.

N’A *ideologia alemã*, Marx e Engels comentam sobre as condições sociais nas sociedades modernas em que se forjaria “um poder contra o qual se faz uma revolução” de teor realmente universalista. Dizem eles que

é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a *carestia*, as lutas pelos gêneros necessários recomeçariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer (MARX & ENGELS, 2007, p. 38).

Ora, o que é a pobreza senão a contrafação de rudimentares forças produtivas incapazes de permitir uma abundante produção? Não seria esse o mais sisudo limite em que esbarraria a utopia naquele ambiente social? Que o diga Penia (ARISTÓFANES, 2015):

Ora, no que de mim depende, tudo o que te faça falta está à disposição, e com fartura. Porque eu vivo instalada entre os trabalhadores que nem patroa. Obrigo-os, à força de necessidade e pobreza, a procurar meios de vida (533-534).

Embora Penia ataque pontos cruciais atinentes aos limites da utopia sob aquela materialidade, “é evidente que a apregoada austeridade e os seus méritos não colhem auditório e aplauso” (SOUZA E SILVA, *ibid.*, p. 18). Ademais, na cena teatral, milagres acontecem. No templo de Asclépio, Pluto assiste à sua cura e encaminha em seguida o processo de redistribuição equitativa da riqueza, numa concertação moral da justiça econômica, pois empobrece os desonestos e ambiciosos (com a figuração do Homem Honesto e do Sicofanta na parte final).

Frisou-se, ao longo do texto, a respeito dos limites ontológicos que, efetivamente, desidratariam o realismo da utopia ficcionalmente celebrada na última comédia aristofânica, e como o principal deles municiou a batalha retórica contra o propósito utópico de Crêmilo por Penia. A irrealidade para se levar a efeito seu plano reside nos obstáculos societários de uma época que não dispunha de maduras condições, no âmbito da técnica, para permitir a socialização plena da riqueza, ao invés da generalização da escassez, na ausência do requisito indispensável para Marx, as forças produtivas avançadas. Isto é, o revestimento moral do argumento de Penia não impõe consentir a catecismos exegéticos que, no fim, se rendam à ideologia de que a desigualdade humana é irremovível e necessária ao equilíbrio coletivo.

A consecução exitosa do plano de Crêmilo sugere o apreço, no imaginário social, pela superação da servidão em suas diferentes formas, coisa que o pensamento utópico põe em causa.

Foram necessários muitos séculos até que, sob as retortas do capitalismo, as trípedes de Hefesto e os artefatos de Dédalo, tal como sonhara Aristóteles, pudessem ser conduzidas como autômatos, em vez de humanos, na forma da maquinaria moderna. Da Antiguidade até os dias de hoje, a igualdade – que consubstancia a lei do valor em qualquer sociedade, mesmo que os atores sociais não saibam do seu *modus operandi* – progrediu bastante, vigendo atualmente, no entanto, mais no *espectro da forma* do que no *autêntico conteúdo* das relações sociais. O circuito frenético das trocas mercantis mediante o dinheiro, numa sociedade em que a mercadoria protagoniza a ação social e não os homens, revitaliza o sonho aristotélico; não como utopia – a realização *ideal* da libertação que não se encaminha na vida *material* –, mas sim no necessário trânsito histórico prático rumo à emancipação humana.

### Apenso sobre Nietzsche

Esforços no sentido de elaboração de ontologias francamente não tecidas no processo de produção e reprodução do ser, sob a angulação das relações materiais, tais como aquela centrada na linguagem, conforme a inclinação habermasiana de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, ou centrada na política, como pretende Foucault em *A verdade e as formas jurídicas*, precisam ser apreendidas em seu pôr-se numa esteira cuja entificação tem seu marco decisivo no escopo filosófico de Nietzsche e, no sucedâneo, em Heidegger.

Gostaria de realçar, mediante o exame analítico imanente ao texto, um aspecto importante germinado no seio do pensamento nietzschiano, sem querer, com isso, procurar sugerir que a obra do filósofo alemão se reduza a tal característica. Nietzsche possui uma obra complexa, com evidente influência nos mais diversificados campos da atividade humana, por isso mesmo seu legado não poderia deixar de estar envolto nas contradições de diferentes momentos históricos e nas formas de recepção de seu pensamento.

Em seu opúsculo de 1873 *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, único esboço mais específico produzido por Nietzsche em torno de uma teoria do conhecimento, e capítulo genético do propósito maior de sua obra, a saber, a crítica da metafísica clássica, o filósofo alemão problematiza o conhecimento humano mediante a crítica do conceito de verdade. Seu intuito seria deslindar as bases morais que este conceito encerraria. Para ele, tese fundamental do texto em tela, a verdade nada mais é do que uma ilusão gramatical do sujeito.

Segundo Nietzsche, o intelecto, este “meio para a conservação do indivíduo” (NIETZSCHE, 1974, p. 45), é o eixo que assegura as duas funções do conhecimento: ocultar e dominar a natureza. Tal inclinação não seria outra coisa senão uma pretensão de autoafirmação, um desejo ególatra ao qual o homem estaria investido. Neste espírito é que se dirige a crítica nietzschiana à própria capacidade humana de conhecer<sup>14</sup>. Nem o intelecto nem qualquer outra coisa confeririam ao homem um lugar destacado no mundo. O esforço humano para afirmar e reafirmar esta imputada ilusão ocorreria por meio da criação do mundo simbólico (MARÇAL, 1985, p. 10), que camuflaria e ocultaria as suas fraquezas e os perigos reais a que estaria sujeito em nome das ilusões que o confortam, ao jogo teatral que passa a assimilar. Este conjunto de símbolos, produto do intelecto, seria projetado sobre a natureza impondo-se como controle da atmosfera ameaçadora da própria vida – e é isto o que garantiria a sua reprodução.

---

<sup>14</sup> “Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter” (NIETZSCHE, 1974, p. 45).

Segundo Christoph Türcke (1993, p. 42), “Conceitos são recursos estabelecidos para a manutenção da vida. Eles não dizem nada o que as coisas são em si mesmas, mas apenas as dispõem conforme as nossas necessidades. Nietzsche parece argumentar exatamente neste sentido”.

Este seria precisamente o disfarce a que as forças intelectivas recorrem. E este disfarce do intelecto – o “impulso à verdade” (NIETZSCHE, 1974, p. 46) – se apoia exatamente na pulsão para a formação de metáforas, isto é, essa “força produtora de sentido simbólico” (MARÇAL, 1985, p. 10). Para Türcke (1993, p. 48), a metáfora é categoria-chave da teoria nietzschiana do conhecimento, pois que “toda formação de linguagem e conceito é metáfora; toda linguagem é linguagem figurada”.

A verdade como correspondência, ou “verdade-adequação” (LEGROS, 1993), sofreria um duro golpe à medida que as suas vigas de sustentação – o intelecto e a metáfora – pereceriam diante da constatação tanto do caráter arbitrário da linguagem<sup>15</sup> quanto do caráter moral de seu conteúdo, convencionado pelos indivíduos<sup>16</sup>.

O cinzel nietzschiano a respeito do caráter ilusório das metáforas e do intelecto humano, todavia, só adquire plena significação quando se compreende que “o homem não deve perceber estes propósitos de seu intelecto como tais, isto é, como produção sua, pois é a ilusão objetivista de que suas ilusões são conhecimento que lhe confere segurança” (MARÇAL, *ibid.*). Isto quer dizer que é deste objetivismo enquanto *inconsciência* nos indivíduos que brota as representações que são tomadas como realidade. Como afirma Nietzsche (1974, p. 50), o homem “Esquece, pois, as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas mesmas”. O objetivismo seria condição indispensável de existência de uma espécie que sobrevive apenas por conta da inteligência. Ou seja, se o objetivismo se desvanece, a “verdade-identidade” (LEGROS, *ibid.*) não se torna outra coisa senão um puro convencionalismo linguístico. “A possibilidade da verdade, entendida como a objetividade da validade de proposições, está dada com a própria língua, uma vez que a compreensão lingüística exige o

---

<sup>15</sup> “Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma *Schlange* (cobra): a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e portanto poderia também caber ao verme. Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta ora por aquela propriedade de uma coisa!” (NIETZSCHE, 1974, p. 47).

<sup>16</sup> “Acreditamos saber de algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1974, p. 47).

reconhecimento intersubjetivo de regras ou normas” (MARÇAL, 1985, p. 11). Desta feita, que é para Nietzsche a verdade? Nada mais que uma obrigação moral, inculcada pela sociedade de modo a garantir sua sobrevivência. Cabe notar que, neste aspecto, verdade e mentira tornam-se uma mesma coisa só. A verdade – tomada aí como norma moral – não passaria de mentira convencionalizada pelo “rebanho”, a mentira que é “um estilo obrigatório para todos” (NIETZSCHE, 1974, p. 49). Nestes termos, eis a tese central de Nietzsche (1974, p. 48) assim anunciada:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

Ora, o excuro deste seminal texto nietzschiano evidencia como sua invectiva gnosiológica, recusa clara a uma ontologia materialista da natureza, consubstancia, por seu turno, uma ontologia antimaterialista e irracionalista. Opera tanto um tenaz corte entre representação e realidade, visto que “não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”, quanto leva ao limite a negação do ser-em-si da natureza em geral, quando sustenta que “não é verdade que a essência das coisas se manifeste no mundo empírico” (NIETZSCHE, 1974, p. 48). Há um indisfarçável e radicalizado neokantismo, de viés irracionalista entrementes, na apreensão nietzschiana da problemática do conhecimento e da realidade, cuja carnadura é outrossim eivada pelo positivismo, pois é imputado ao sujeito a regência daquilo que *se crê objetivo*, quando intimamente mediado pelo artificioso signo linguístico<sup>17</sup>.

Nota-se que a perspectiva da realidade como um constructo cria uma severa interdição entre a linguagem e sua conexão com a realidade extralinguística, esfacela a relação entre palavras e coisas, o que por sua vez desemboca na proposição de que apenas conhecemos o que construímos, o que, em Nietzsche, se revela ainda ilusório.

A subsunção da ontologia geral (do ser em geral) à ontologia da vida humana (do ser social), e o seu corolário que atribui à linguagem o primado do ser, ganhará um desenvolvimento assaz sofisticado e autoconsciente enquanto questão ontológica a partir da obra de Heidegger.

---

<sup>17</sup> “Depois de 1848, desde o colapso da filosofia hegeliana e sobretudo desde o início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, não se tinha mais compreensão alguma para problemas ontológicos. Os neokantianos eliminam da filosofia até mesmo a incognoscível coisa-em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com sua realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 298).

Cumprir destacar que, o que em Nietzsche aparece enquanto investida gnosiológica que deságua em sisudas aporias em relação à crítica da razão, em Heidegger é depurado para um tratamento ontológico, mediante uma aparelhagem categorial e um arranjo discursivo que tanto não repisem aquelas aporias nietzschianas quanto postulem uma terceira via entre idealismo e materialismo (ROUANET, 1989). Não obstante, é possível observar no segundo Heidegger uma radicalização, a seu modo vernacular, das posições filosóficas antimaterialistas urdidas em *Verdade e Mentira* de Nietzsche, qual seja, a liquidação do em-si do mundo natural através da ruptura entre ser e objetividade (DELLA FONTE, 2006).

Sem exigências de minúcia no que compete às diferenças e evoluir do pensamento entre primeiro e segundo Heidegger, para efeito de síntese, cabe-nos apontar que a sua nova posição ontológica assume claramente a linguagem como vetor pelo qual o *Dasein* pode se instituir, na medida em que o mundo é apresentado como estrutura de significação consoante a um modo de ser do *Dasein*. Anota-se em *Ser e Tempo* que “a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como [...] o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 54). Ademais, sentencia Della Fonte (2007, p. 9): “o segundo Heidegger não chega a dizer que Ser é linguagem, mas continua a acreditar na centralidade da linguagem na elaboração do problema ontológico: a linguagem é a morada do Ser, *locus* da revelação de verdade”.

Fundeadas sobre o solo ontológico instituído por Nietzsche e Heidegger, as tendências em curso no pensamento filosófico e social no século 20, em grau maior ou menor de consciência a propósito daquela herança, têm gravitado em torno da primazia da linguagem, das representações ou do discurso, o que, em meados dos anos de 1960, se consumou no brocardo da *linguistic turn*. Destaca Moraes (2004, p. 343) advertidamente:

Foi a sedução da assim chamada virada lingüística, então levada a extremos pela suposição de que há uma anterioridade da linguagem em relação ao mundo real e assim, o que se pode experimentar como “realidade” nada mais seria do que um constructo ou um “efeito” do sistema particular de linguagem ao qual pertencemos.

Este arrazoado é caudatário da necessidade de sinalizar, na concatenação íntima do argumento, que este é o núcleo duro filosófico programático da *agenda pós-moderna* (Cf. DELLA FONTE, 2006; MORAES, 2004). Mas não raramente sua influência encontra acolhida entre a mixórdia das esquerdas, inclusive entre leituras supostamente marxistas sobre o caro tema da técnica, como o caso exemplar de Kostas Axelos (1969) e seu *Marx, pensador de la técnica*, de quem Vittorio Morfino (2009) já demonstrou o quadro heiddegeriano de sua interpretação, aventando que o verdadeiro *conceito ausente* do livro é o *conceito de técnica*.

Além desta sinóptica arqueologia filosófica do problema, vale lembrar que na esteira material desse desenvolvimento filosófico no século 20, temos o aparecimento do *complexo industrial-militar*, a “longa guerra civil imperialista de 1914-1945” e a Guerra Fria com seu guarda-chuva termonuclear (ARANTES, 2008), onde a indústria metalmeccânica desempenha um papel preponderante na forma do taylorismo-fordismo. É mister alertar que essa base material taylorista-fordista produziu um poderoso *efeito enganador* sobre amplos setores do pensamento social, inclusive sobre distintos marxismos, no que tange ao controverso *problema da técnica*, a que se pode aludir, de passagem, *e. g.*, para a polêmica entre Benjamin Coriat e Radovan Richta<sup>18</sup>. Retomaremos essa discussão no segundo capítulo, mas, antes de disso, julgamos necessário retomar os fundamentos da ontologia materialista de Marx, para o qual o capítulo que segue está dirigido.

---

<sup>18</sup> Para uma exposição sobre a polêmica entre ambos ver SILVA (2006).

## 2 ONTOLOGIA E OBJETIVIDADE EM FEUERBACH E MARX<sup>19</sup>

“Os filósofos não rompem da terra como os cogumelos. São fruto da sua época, do seu povo. Daí extraem as seivas mais subtis, as mais preciosas e as menos visíveis para as exprimirem nas ideias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não é exterior ao mundo...” (MARX, 1971, p. 14).

Em *Para uma ontologia do ser social*, colhemos de György Lukács (2012) uma posição decisiva acerca do pensamento de Marx, segundo a qual este teria instituído uma forma radicalmente nova de se fazer filosofia e ciência, porquanto sua obra ser fundada e perpassada por um inaugural tratamento ontológico do ser em suas determinações categoriais mais complexas, ou seja, as determinações correspondentes ao período societário onde o capital estabelece uma madura regência, a época contemporânea que vêm transcorrendo desde a primeira metade do *Dezenove* até os nossos dias<sup>20</sup>.

Parte importante deste novo tratamento conferido por Marx ao estatuto do ser e suas formas cambiantes seria ter encontrado uma justa solução à relação entre objetividade e subjetividade, entre ser e consciência, que tinha na história da filosofia se enredado em impasses insolúveis até ali, visto que ora se exagerava em demasia um polo (o ser objetivo), ora o outro (a subjetividade, o pensamento, a razão), formando um quadro amiúde deformado do processo de entificação.

Ainda segundo o filósofo húngaro, na urdidura ontológica de Marx, “o primeiro e indispensável pressuposto” consiste em que “a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral”. Descuidar deste alicerce seria recair certamente “em permanente confusão entre a realidade objetiva e seu espelhamento imediato, que – considerado no plano ontológico – é sempre subjetivo” (LUKÁCS, 2012, p. 27).

Reputamos a Ludwig Feuerbach, todavia, o fato de ter instaurado de modo luminoso este pressuposto tão caro ao desenvolvimento do pensamento de Marx, o que, a um só tempo, repõe em traço mais adequado o feito de cada um deles, a relação entre ambos, e a correção materialista encontrada na história da ontologia que, principalmente em relação à

<sup>19</sup> Versão com sensíveis modificações de BEZERRA (2018).

<sup>20</sup> Marx salienta que o modo de produção capitalista atinge sua maturidade em meados dos anos 1825 quando da emergência da primeira crise econômica de superprodução; este amadurecimento chega à sua realização mais efetiva na medida em que o proletariado passa a imiscuir-se na arena da luta de classes, acontecimento testemunhado pelas revoluções europeias de 1848 como a primeira sublevação histórica daquele sujeito como *classe para-si* e também como sua primeira grande derrota histórica para a burguesia.

Feuerbach, faça jus à grandeza do seu empreendimento, com frequência apenas reservado ao apagar das luzes do idealismo clássico alemão.

Longe de aventar que seja Feuerbach aí o primeiro materialista, afinal é amplamente sabido o longo percurso desde o materialismo antigo, passando pelo nominalismo e pelos modernos materialismos inglês e francês, até sua pronta elaboração nos termos do materialismo histórico-dialético, processo este concomitante com a complexificação social e o progresso da ciência, o que é meritório destacar é que ele deitou raízes para a emergência de um novo materialismo a partir de um fecundo solo preparado por Hegel. A nosso ver, dois aspectos chave promanam da filosofia feuerbachiana e são, apesar de seus limitados desenvolvimentos posteriores ou mesmo desacertos analíticos, superados no seio do novo materialismo de Marx: o reconhecimento da radical prioridade do ser objetivo no compósito da realidade e da mundanidade e, nesta providência, a dação de uma linha materialista fundamental para a compreensão da subjetividade. É cioso observar que a noção de superação de ambos os aspectos em tela no interior do materialismo marxiano reclama o sentido que já fora aclarado por Hegel no tocante a esta categoria, para o qual a *superação* consigna a *conservação*.

Sobre o ambiente intelectual e político alemão dos anos 1840, com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder soberano, quando então se assistia no interior da decomposição da escola hegeliana ao acirramento de posições entre os jovens hegelianos de esquerda e “a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista” (ENGELS, s/d, p. 176), Engels assevera que o aparecimento de *A essência do Cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*], em 1841, provocou grande agitação entre seus coetâneos e, entre as polêmicas que se gestavam entre os neohegelianos em seus debates com o sistema hegeliano e sua concepção de realidade, diz ele, “essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono”. E destaca, em sua ardente reminiscência, passados quarenta e sete anos:

Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em “feuerbachianos”. *Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela* – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em *A Sagrada Família* (ENGELS, s/d, p. 177, destaque meu).

O próprio Marx, em missiva a Feuerbach, a 11 de agosto de 1844, comenta que escritos seus como *Princípios da Filosofia do Futuro* e *A essência da fé* deram um “fundamento filosófico ao socialismo” (MARX, 1974, p. 179).

A considerar o triunfo da filosofia burguesa contemporânea que vai do neopositivismo ao pós-modernismo, toda ela angulada por um crasso *subjetivismo*, ou interpretações do pensamento de Marx que obnubilam aquele primeiro pressuposto ancorado

em uma ontologia geral<sup>21</sup>, retomar os lineamentos de uma ontologia materialista do ser objetivo é exigência de primeira ordem no plano teórico da reabilitação de Marx.

Neste capítulo, buscamos avançar no desenvolvimento aproximativo da apreensão marxiana do estatuto categorial como *Daseinsformen*<sup>22</sup>, mediante a sua confrontação com a fortuna crítica herdada de Feuerbach, posto o quão importante isto se revela no entendimento da díade objetividade-subjetividade e, por extensão, dos problemas que envolvem esse par modal no que compete à análise das forças produtivas, como veremos adiante no próximo capítulo.

## 2.1 Da centralidade do ser objetivo em Feuerbach

“O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser”  
(Feuerbach, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*)

Sabe-se que o esforço teórico maior de Feuerbach foi proceder a um exame crítico contumaz da essência da religião e da teologia, expressem-se estas seja na forma do cristianismo ou das religiões pagãs, seja na forma da filosofia especulativa que, segundo ele, apenas revestia sob um invólucro racional a essência da consciência teológica, tudo isto a partir de um fundamento humanista que buscava revelar que o segredo da teologia é a antropologia, conforme sentença na abertura das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (1842).

*A essência do Cristianismo* (1841) tornou-se, neste plano, sua obra mais conhecida cujo sentido era apanhar na religião a duplicidade de sua essência, a saber, uma essência *geral* que indica que o objeto e o conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos, a própria essência humana objetivada; e uma essência *peculiar* que consiste exatamente na falta de consciência sobre este fato, isto é, que a consciência religiosa e seus predicados são os próprios predicados da essência humana objetivados. No que tange a esse traço peculiar, tem-se o movimento de objetivação (*Vergegenständlichung*)<sup>23</sup> da própria essência humana, onde “O homem transporta primeiramente a sua essência *para fora de si* antes de encontrá-la *dentro de si*”, onde “O homem objetivou-se [na religião], mas não reconheceu o objeto como sua

<sup>21</sup> Como se depreende, *e.g.*, em Grespan: “Sem dúvida esta objeção [de Marx à ‘forma mistificada’ da dialética de Hegel] alude ao caráter hiperbólico da dialética de Hegel, que vê todo o real – natureza e espírito – como contraditório, enquanto para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular” (Cf. GRESPLAN, 2002, p. 29-30).

<sup>22</sup> “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência [die Kategorien dahin Daseinsformen, Existenzbestimmungen]” (MARX, 2011, p. 59). (Cf. ALVES, 2013).

<sup>23</sup> O emprego das categorias exteriorização, objetivação e alienação em nosso texto coteja preferencialmente a tradução de *Entäusserung* por exteriorização, *Entfremdung* por alienação e *Vergegenständlichung* por objetivação. Acompanhamos as opções já adotadas em edições tais como em Fernandes (1989) e Marx (2015).

essência”, desta maneira, “julga ela [a religião] que o seu objeto, o seu conteúdo é sobre-humano” (FEUERBACH, 1989a, p. 56). Esta essência *peculiar*, portanto, é deveras **negativa** e marcadamente **teológica**, revela um conteúdo próprio da alienação humana<sup>24</sup>, pois “Para enriquecer Deus o homem deve se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada”, ou ainda, “*O homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo*” (*id.*, *ibid.*, p. 68.).

Sua tese postula que a religião é uma alienação da essência humana, uma forma de consciência do que haveria de melhor no humano – a sua universalidade e infinitude – projetada para fora dele, dele separada, e lhe exercendo domínio. O que implica em dizer que a religião não tem uma essência própria, um fundamento metafísico, antinatural e inumano, representado aí por Deus, pelo contrário, teria sua essência fundada no próprio homem. Por isso a religião, enquanto objeto de escrutínio filosófico, coloca uma questão fundamental e antropológica: descobre o homem, o poder de sua consciência, sua universalidade.

Entretanto, a antropologia patente de Feuerbach foi de tal modo realçada que se obscureceu os lineamentos materialistas que dão o substrato de sua filosofia ontologicamente interessada, pois, diz ele, “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (*id.*, 1988, p. 26).

Gíl Martínez (2016), em seu amplo mapeamento da recepção da filosofia de Feuerbach, considera que, entre os esforços de periodização de seu pensamento, aquele proposto por Xhaufflaire apresenta-se mais consistente, na seguinte consecução de temário: Razão (1825-1838), Antropologia (1839-1843) e Sensualidade e Natureza (1844-1872). O específico da filosofia feuerbachiana se encontraria nas noções de *Sinnlichkeit* (sensibilidade) e *Leiblichkeit* (corporeidade) como medida de realidade e como fundamento de cognoscibilidade e existência, além de sua antropologia orientada na relação recíproca do Eu e do Tu. O autor propõe que o conceito de *crítica* é o que melhor se presta como princípio explicativo imanente de continuidade e evolução da filosofia de Feuerbach. Apesar da evidente relevância do conceito, causa espécie o seu silêncio sobre como a ontologia constitui um campo de interesse fundante no manejo feuerbachiano dos problemas ou como o emprego ontológico da categoria de *ser* por Feuerbach institui uma angulação íntima e distintiva na viragem materialista por ele promovida<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> “É o que de fato afirma Feuerbach, em sua nova *teoria da alienação*, que denuncia no ser absoluto, ou seja, em Deus e no Espírito Absoluto da evolução intelectual hegeliana, a alienação da essência humana [...]. Tomar o predicado pelo sujeito, o pensamento pelo ser, separá-los, e dar ao primeiro autonomia e dominância é, na crítica de Feuerbach, o segredo oculto do método hegeliano e da própria religião cristã. É esta a inversão do conceito de alienação hegeliana que ele propõe em *A essência do cristianismo*” (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 52).

<sup>25</sup> “O conceito do ser, da existência é o conceito primevo, original, da verdade” [Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit] (FEUERBACH, 1989a, p. 62).

Sustenta a expertise que em 1839 se demarca o início do segundo período da produção feuerbachiana, de marca antropológica e com o acento mais característico de sua filosofia *sensualista*, momento em que vem a lume o seu aberto confronto com a filosofia hegeliana. Debruçando-nos especialmente sobre os textos desta fase, nosso mote, no entanto, buscará evidenciar o cariz propriamente ontológico que baliza sua reflexão.

### 2.1.1 A virada de 1839

*Para a crítica da filosofia de Hegel [Zur Kritik der Hegelschen Philosophie]*, texto produzido em 1839, representa a primeira obra de Feuerbach de caráter crítico *dialético* acerca estritamente da filosofia hegeliana. O ensejo de sua elaboração veio a partir do convite de Arnold Ruge, ainda em 1837, para que Feuerbach colaborasse nos *Hallische Jahrbücher* (Anais de Halle) dirigido pelo primeiro. Dois textos resultaram de sua colaboração, ambos publicados em 1839: *Sobre Filosofia e Cristianismo [Über Philosophie und Christentum]* e este *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Em realidade, o segundo texto advém do pedido de Ruge para que Feuerbach resenhasse o livro *Ideia e História da Filosofia [Idee und Geschichte der Philosophie]*, de 1838, de Karl Theodor Bayrholder, que defende, como outros neo-hegelianos do período, que a filosofia atingia com Hegel sua realização absoluta, a realização da razão una e universal, do puro *logos* da filosofia moderna em seu acabamento (CHAGAS; REDYSON, 2012). No texto, ele é mencionado apenas como “um hegeliano” – “um espírito perspicaz, pensante e livre” – que “procurou demonstrar formalmente, e à sua maneira com fundamento, que a filosofia de Hegel é ‘a realidade absoluta da ideia de filosofia’” (FEUERBACH, 2012, p. 26).

Este é o ponto nevrálgico que costura o tecido da crítica feuerbachiana ao longo do texto, sua tese magna: o exame radical da noção de Absoluto ou absolutidade, não apenas na filosofia de Hegel, mas no substrato em que se perfila no interior do moderno idealismo alemão, e mesmo no cerne da filosofia enquanto atividade abstrata. Dirige, todavia, este julgamento crítico num árido grau de complexidade envolvendo diversas facetas, algumas a seguir listadas e relacionadas ao problema de fundo, pois, afinal e quiçá impossível proceder de outro modo quando se tem diante de si o arcabouço filosófico mais avançado já produzido até aquele período, “A filosofia de Hegel é, de fato, o *sistema* mais consumado que alguma vez apareceu” (*id.*, *ibid.*, p. 30).

O problema é assim enunciado, tomado a pretexto do livro de Bayrholder:

[...] ele procede desde o início de maneira acrítica, uma vez que não coloca a seguinte questão: será *possível*, pelo menos em geral, que o gênero se realize absolutamente num *único* indivíduo, a arte num *único* artista, a filosofia num *único* filósofo? E contudo é esta a questão principal; pois de que me servem todas as provas de que *este* homem é o Messias, se eu pura e simplesmente não acreditar que um Messias qualquer aparecerá, tem de aparecer e pode aparecer? Por isso, onde essa questão não é levantada, pressupõe-se implicitamente que teria de existir e que existe realmente um Dalai Lama estético ou especulativo, uma transubstanciação estética ou especulativa, um Juízo Final estético ou especulativo (*id.*, *ibid.*, p. 26).

As mediações que se vinculam ao problema enfrentado por Feuerbach em seu texto são:

1. A concepção de que a filosofia de Hegel é *uma filosofia determinada*;

[...] por mais que a filosofia de Hegel se distinga de todas as filosofias precedentes pela sua rigorosa cientificidade, pela sua universalidade e pela sua inegável riqueza de pensamento, ela é efetivamente uma filosofia determinada, particular (*id.*, *ibid.*, p. 28).

2. A ideia de Absoluto como uma “abstração irreal”, um absurdo, pois, tal qual o sobrenatural, a absolutidade pressupõe a *indeterminação*, estar acima das limitações de tempo e espaço; nota Feuerbach que este fundamento guarda vínculo com a teológica teoria da encarnação e da parúsia do cristianismo primitivo, onde encarnação e história são mutuamente excludentes;

O que um dia entra no espaço e no tempo tem também de se submeter às *leis* do espaço e do tempo. À entrada no mundo, como um guarda, encontra-se o *deus terminus* [Deus limite]. A condição para entrar é a autolimitação. Seja o que for que se torne real só se torna real como algo determinado.

[...] a crença dos Apóstolos e dos primeiros cristãos num iminente fim do mundo se encontrava intimamente associada à sua crença na encarnação. Com a manifestação da divindade num tempo e numa figura determinados suprimiu-se *já em si* o tempo, e mesmo o espaço, e por isso também nada mais se pode esperar a não ser o *efetivo fim* do mundo. Já não se pode pensar a história – ela é desprovida de finalidade e de sentido; *encarnação* e *história* são *absolutamente incompatíveis*; onde a divindade entra na história, suprime-se a história. Mas se apesar de tudo a história prossegue seu curso como antes, então a teoria da encarnação é refutada de fato pela própria história (FEUERBACH, *ibid.*, p. 26-7).

3. Sob a égide do primeiro enunciado (sobre a particularidade e determinidade da filosofia hegeliana), parte-se para sua demonstração mediante a análise imanente e genealógica (“*genético-crítica*”, como grafada no texto) da filosofia do velho mestre;

Feuerbach demonstra que o começo proposto por Hegel na *Ciência da Lógica* (começar pela noção de começo), calcado no aparente esvaziamento de *pressupostos*, porquanto esta inicia com o conceito de ser, o ser puro, indeterminado, e não qualquer ser *particular*, reflete uma adesão a um esquema delineado na própria filosofia, particularmente na filosofia

anterior, a de Fichte na *Doutrina-da-Ciência*<sup>26</sup>, de um lado, e a de Schelling, de outro, no *Sistema do Idealismo Transcendental*. Quanto ao “fundamento do começo da *Lógica*” (*id.*, *ibid.*, p. 38), diz Feuerbach,

Hegel é, neste aspecto, muito mais consequente, mais científico do que Fichte com o seu Eu = Eu. Mas sendo o começo o indeterminado, a progressão significa determinação. É apenas no decurso da exposição que se determina e se revela o que é isso com o qual eu começo. A progressão é, pois, uma regressão – eu regresso de novo àquilo de que parti – e ao retroceder volto a revogar a *sucessão*, a *temporalização* do pensamento: restabeleço a unidade perdida (*id.*, *ibid.*, p. 31).

Ora, esta “*temporalização* do pensamento” significa determinar-se no múltiplo e diverso mundo de entes, alienar-se como natureza e como história, processo que no fim, no entanto, precisa ser revogado em favor da “unidade perdida”. Também Marx aponta como este tratamento hegeliano da objetividade representa algo “escandaloso” (MARX, 2015, p. 378) na exteriorização do pensamento, isto é, macular-se na terrenalidade, movimento que no sucedâneo precisa ser acrisolado e purificado esboroando as próprias determinações do ser<sup>27</sup>. Ademais, se o fundamento hegeliano é, de saída, uma contradição nos termos, posto que alça a *identidade absoluta* ou o *ser puro indeterminado* como pressuposto genético do *ser*, enquanto pensamento elevado ao nível mais radical de abstração pelo qual se deveria apreender o começo da investigação lógico-filosófica (o conceito de ser), Feuerbach, em uma tenaz recusa anti-especulativa, inverte os termos da álgebra hegeliana e inquire com argúcia ontológica:

por que constituir em geral um tal começo? Será que o conceito de começo já não é um objeto da crítica, será ele imediatamente verdadeiro e universal? Por que é que, no começo, não hei-de poder prescindir justamente do conceito de começo, por que não hei-de poder referir-me ao imediatamente real? Hegel começa com o ser, ou seja, com o conceito de ser; por que não hei-de poder começar com o próprio ser, ou seja, com o ser real? (FEUERBACH, 2012, p. 29).

Da conclusão da *Lógica*, Feuerbach aduz que “O pensar é uma atividade *imediate* na medida em que é atividade *própria*” (*id.*, *ibid.*, p. 32). Com ela, contra Fichte, busca demonstrar que “Os modos da demonstração e do raciocínio não são, pois, *formas da razão* em si, não são formas no interior de pensar e conhecer; são apenas *formas de comunicação*, modos de expressão, apresentações e representações, manifestações do pensamento” (*id.*, *ibid.*, p. 35). Contra uma autossuficiência e restrição a si da fórmula fichteana, Feuerbach parece interpor o impulso originário e a vinculação ao outro (a mediação do Eu e do Tu), onde “a exposição do

<sup>26</sup> Para Fichte, a Doutrina da Ciência consiste na *ciência da ciência em geral*, ela descobre e demarca o “princípio absolutamente primeiro e único que comanda pura e simplesmente o saber humano” (FICHTE, 1980, p. 23). Trata-se de um princípio axiomático, não suscetível de prova, indemonstrável, certo de si, o fundamento de toda certeza e todo saber, que se põe a si mesmo; este princípio seria a proposição: *eu sou eu*.

<sup>27</sup> “ir além das determinações concretas, é um *evoluer* (*Entwicklen*) do pensar a partir de si mesmo” (Cf. HEGEL, s/d, p. 82).

pensamento tem como seu fim último o ato cognoscitivo do outro” (*id., ibid.*, p. 37)<sup>28</sup>. Desta forma, “A demonstração é portanto unicamente o meio pelo qual retiro aos meus pensamentos a forma do que é meu, a fim de que o outro os reconheça como os seus próprios” (FEUERBACH, *ibid.*, p. 36). Com isso, identifica também o limite formalista a que deságua a filosofia hegeliana em sua herança *sistemática*<sup>29</sup>, pois por mais que nele “O pensar sistemático não seja [é] todavia o *pensar em si*, o pensar *essencial*, mas apenas o pensar *que se expõe*” (*id., ibid.*, p. 30), “A exposição faz assim constantemente apelo a uma instância mais elevada em relação a ela, a uma instância apriorística. Ou não será isso que se passa com o ‘ser’ da *Lógica* de Hegel?” (*id., ibid.*, p. 39); Ora, o que Feuerbach faz é apanhar a contradição insolúvel entre o circuito sistemático logicista que hipostasia o ser e a riqueza ontológica das determinações em sua processualidade dialética (da percepção deste segundo traço vem a assertiva ainda no início do texto de Feuerbach de que a característica peculiar da filosofia de Hegel, contra a cantilena salomônica da mesmidade, é a *diferença*)<sup>30</sup>.

Essa contradição no interior da filosofia de Hegel tem direta relação com o seu pressuposto *acrítico* – o Absoluto como resultado, como *demonstração* – que marca a identidade sujeito-objeto, espírito-natureza, repetindo a contradição fichteana entre o Eu puro e o eu empírico (*id., ibid.*, p. 40). A meu ver, duas consequências são ressaltadas desta contradição fundante:

- a) A falsidade e irreabilidade do começo, o ser puro em sua unidade com o nada, revelam a verdade posta empiricamente pelo real, ou seja, “só o ser *determinado* é ser” [*Nur bestimmtes Sein ist Sein*, II 179], “todo o ser é ser determinado”, “no conceito de ser reside o conceito de determinidade absoluta”. Assim, “Como pode então a *Lógica*, como pode em geral uma filosofia determinada, demonstrar a sua verdade e realidade, se

<sup>28</sup> Neste ponto, é razoável notar que, apesar do timão crítico feuerbachiano, sua base é ainda essencialmente de tipo gnosiologizante, pois as formas da demonstração e do raciocínio – que em Hegel se encontram sob a forma do silogismo lógico – enquanto “meio homogêneo de pensamento” (LUKÁCS, 2012, p. 221) face à heterogeneidade do real, têm sua gênese na práxis e são seu reflexo, ou seja, são algo mais do que “manifestações do pensamento”. A este respeito esclarece Lukács: “Não é a forma do silogismo que se ‘realiza’ na práxis, mas são os elementos formais universalíssimos contidos em todo ato prático que se condensam na prática do pensamento humano de forma cada vez mais abstrata, até que, ‘em virtude desses bilhões de repetições’, adquirem a solidez de um axioma” (*id., ibid.*, p. 220). Entendemos, todavia, que o próprio Feuerbach avança sobre o tema numa direção ontológica quando, em 1843 na *Filosofia do Futuro*, vai afirmar: “As *leis da realidade* são também *leis do pensamento*”, e continua: “Na realidade efectiva, os *contrários* estão sempre conexos apenas mediante um termo médio. Este termo médio é o *objecto*, o sujeito dos *contrários*” (FEUERBACH, 1988, p. 90).

<sup>29</sup> “Com efeito, sistema é apenas um círculo fechado em si, que não prossegue em linha reta ao infinito, mas que no fim retorna ao seu começo” (FEUERBACH, *ibid.*, p. 30).

<sup>30</sup> Cf. a respeito o rigoroso estudo de Lukács (2012), *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel*, bem como o valioso *Feuerbach* de Engels, já mencionado.

começar com uma contradição em relação à realidade sensível, em relação ao entendimento da realidade, e *não resolver essa contradição?*” (*id.*, *ibid.*, p. 41).

- b) A identidade sujeito-objeto traz consigo o primado do tempo em detrimento do espaço, o que significa, primeiramente, subsumir a autonomia e totalidade da natureza (do ser, da matéria) à atividade histórico-social humana (por conseguinte, suspender sua autonomia) e, secundamente, subsumir o próprio *desenvolvimento histórico* em seus diferentes graus no seio do Absoluto, convertendo esse desenvolvimento em simples predicado, momento da absolutidade; o *ser sensível* é tornado uma exteriorização e predicado do Espírito, da Ideia, posição que configura uma “concepção anti-histórica da natureza” (ENGELS, s/d, p. 183), algo que contrasta justo com o brilhantismo e pioneirismo hegeliano que lançou luzes sobre o caráter de historicidade do mundo humano-social (LUKÁCS, 2012, p. 207). Diante do rebaixamento hegeliano da natureza, é possível entender como se explica a guinada materialista de Feuerbach e sua exaltação da natureza, sob o fluxo das descobertas e avanços das ciências naturais até aquele período, o que representou a força e potência do seu pensamento, ao lado de sua importante crítica da alienação religiosa e do estabelecimento do princípio da relação “de homem a homem” como fundamento da sociedade, igualmente representou o beco sem saída em que desembocou tanto sua filosofia da natureza quanto sua concepção liberal de sociedade, algo que será ressaltado mais a frente no tocante à sua diferença específica com Marx.

### **2.1.2 Sinnlichkeit e objetivação genérica na mediação Eu-Tu**

Evidenciou-se o teor da crítica anti-especulativa feuerbachiana como reclamo do princípio da imanência, que se colige em torno da categoria do ser enquanto sensível, enquanto *Sinnlichkeit* (sensorialidade, sensibilidade), enquanto datidade exterior ao pensamento. Este fulcro de “realização-negação da filosofia especulativa” (AQUINO, 2014, p. 256), como impostação anunciada na agenda inadiável da *nova filosofia*<sup>31</sup>, reaparecerá com notável força nos escritos seguintes que vão até 1843. As *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (1842) assinalam nesta direção que:

---

<sup>31</sup> Cf. *Necessidade de uma reforma da Filosofia* (1842), texto que se apresenta mediante o desígnio das exigências de uma “nova época”, carecimento que não se satisfaz com as respostas dadas pela velha filosofia (panteísmo, empirismo, idealismo transcendental e filosofia especulativa) que são criticamente avaliadas em *Princípios da Filosofia do Futuro*.

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição do pensamento e do ser, como a exprimiu particularmente *Kant*, mas, cuidado!, é apenas a supressão desta contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo* elemento – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, – o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado*. [...] Este pensamento realizado e alienado é a natureza, o real em geral, o ser. Mas, qual é o verdadeiro real neste real? É o pensamento – que bem depressa se despoja do predicado da realidade para, de novo, estabelecer a sua falta de predicados como sua essência verdadeira. Mas, justamente por isso, Hegel não chegou ao ser *como ser*, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou unicamente os objetos como *predicados* do pensamento que a si mesmo se pensa. [...]

A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstrato (FEUERBACH, 1988, p. 30-1).

Conforme já exposto, é da crítica à plataforma hegeliana da identidade espírito-natureza<sup>32</sup> que Feuerbach vai deslindar a asserção de uma percuciente objetividade materialista do ser, que naquelas *Teses* se apresenta em passagens cruciais, tal como se pode ler numa das mais exemplares:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser é o sujeito, o pensamento, o predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido (*id., ibid., 31*).

Podemos afirmar que desde a ontologia de Parmênides, que postulava a unitária realidade do ser enquanto pensar, pois o existir equivalia a não-ser, até a tentativa de solução de Hegel das antinomias entre o idealismo subjetivo de Kant-Fichte e a filosofia da natureza de Schelling, Feuerbach coloca a descoberto “novas premências ontológicas” (CHASIN, 2009, p. 42), isto é, **da legalidade própria e autônoma da matéria, do ser objetivo e sensível, da natureza, em relação à consciência e à subjetividade, e que não existe nem dispõe de realidade qualquer coisa que não seja matéria e sensibilidade**, colocando assim a noção da imaterialidade ou não-materialidade como uma absurdidade, algo que só se pode pensar no plano da mais irreal abstração.

Já n’A *essência do Cristianismo* se anota que “O objeto sensorial está *fora* do homem”, “O objeto sensorial é em si um objeto indiferente, independente da intenção, do juízo” (*id., 1989a, p. 55*), ou ainda que “o mundo em geral existe fora da minha ideia, fora de mim

<sup>32</sup> “Na natureza, nenhum outro se conhece a não ser a Ideia, mas esta na forma da *exteriorização*; no espírito, é igualmente a mesma *enquanto é para si*, e *em si e para si devém*” (Cf. HEGEL, *ibid.*, § 18). Noutra passagem, se diz: “Assim se afirma, pois, imediatamente que a ideia só é *mediante* o ser e, inversamente, o ser só *mediante* a ideia, é o verdadeiro” (Cf. HEGEL, *ibid.*, § 70).

mesmo, um ser diverso da subjetividade” (FEUERBACH, 1989a., p. 150). E nas *Teses Provisórias* dirá: “Um ser *sem afecção* é um ser *sem ser*. Mas um ser *sem afecção* nada mais é do que um *ser sem sensibilidade, sem matéria*” (*id.*, 1988, p. 27).

É pois algo diáfano o que se extrai destas diversas asseverações de Feuerbach: um materialismo imanentista pautado no ser objetivo e sensível e, sob ele, uma chave para a compreensão da subjetividade, pois “O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento”.

Quando, em 1859, Marx afirmar, numa passagem que se tornaria emblemática: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1991, p. 30), não se pode olvidar a indelével presença de Feuerbach aí, a despeito de o conteúdo e a compreensão do primeiro nesta assertiva ir mais-além do que coube às intuições e descobertas do segundo.

Destarte, é prudente indagar: qual a essência do ser segundo Feuerbach? “A essência do ser *enquanto ser* é a essência da natureza” (FEUERBACH, *ibid.*, p. 32).

O estatuto do ser material, a natureza enquanto fundamento de si mesma é rastreada a partir de suas próprias determinações legais, isto é, a relação de causalidade e o par espaço-tempo como suas qualidades imanentes, pois “O *espaço* e o *tempo* são as formas de existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é *existência*” (*id.*, *ibid.*, p. 26).

Assim, em termos sistemáticos, podemos dizer que a natureza para Feuerbach compreende: a) uma verdade dada aos sentidos, que existe independentemente da consciência humana, e que também não é resultado do arbítrio de um deus fictício; b) a matéria como incriada, eterna, *causa sui*; c) que ela é necessária, regida por legalidade própria; d) correspondente apenas a si mesma (CHAGAS, 2009).

Se se temos de um lado o primado da natureza, do outro, o modo de ser pertencente ao homem é aquele objetivado enquanto essência-gênero, que só se realiza, no entanto, como alteridade, pela mediação do *outro*. Trata-se de uma filosofia com desiderato no reconhecimento de uma objetividade relacional, o que se traduz na noção de que o ser de um ente é posto e objetivado não por si mesmo, como na autossuficiente fórmula fichteana, mas pelo outro ser a ele exterior. A sua essência está fora de si, está no outro, cujo carecimento e necessidade permitem fazer dele seu objeto e sua afirmação objetiva.

A este respeito, sentencia Aquino:

é o sensível enquanto condição humano-genérica, posta como relação padecente do homem com o outro homem e, por meio deste, com os objetos sensíveis que lhes estão opostos. Se um objeto somente me é acessível mediante o outro homem, assim o é

porque, enquanto objeto, se constitui de uma objetivação humano-genérica no estrito sentido de uma objetivação na e da relação Eu-Tu (AQUINO, 2014, p. 261).

Neste passo, elucida Adriana Serrão:

Em termos ontológicos, existência equivale a coexistência; todo ser é ser em relação, simultaneamente activo e receptivo, sujeito e objecto. Em termos antropológicos, o homem é ser incarnado (um corpo-sujeito), no mundo e com os outros, na relação recíproca de Eu e Tu: "Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro" (SERRÃO, 2015, p. 51).

Anos mais tarde, nas *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851), Feuerbach sintetiza o conjunto de suas preocupações remetendo-se exatamente a esta articulação bilateral:

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem (FEUERBACH, 1989b, p. 27).

## 2.2 Ontologia e objetividade em Marx

“Um ser não objetivo é um não-ser”  
(Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*)

O primeiro pressuposto ontológico de Marx, nos termos da postulação de uma ontologia geral como substrato de uma ontologia do ser social qual indicado ainda no *introtitus*, foi enunciado numa formulação singular nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, período em que ele, radicado em Paris, transitava da fase *pré-marxiana* para o talhe propriamente *marxiano* que enforma sua investigação<sup>33</sup>. Aí ele sentencia: “Um ser não objetivo é um não-ser” (MARX, 2015, p. 376). A afirmação de Marx coloca, numa franca retomada de Feuerbach, uma posição que reconhece a objetividade como lastro de todos os seres, processos e relações, isto é, que existe um mundo de seres autônoma e independentemente da subjetividade, da especulação, da consciência, e sem a qual o mundo objetivo produzido pela *atividade sensível humana* não pode ser compreendido nas determinações que lhe configuram como tal.

No Caderno III dos *Manuscritos* – o excerto “Crítica da dialética e filosofia de Hegel em geral” – está presente claro tributo a que Marx paga a Feuerbach, no seu avanço fundamental à crítica hegeliana, distanciando-o “de todas estas condutas frívolas do idealismo que expira sob a forma de crítica (o jovem hegelianismo)” (MARX, 2015, p. 362).

Diz Marx:

---

<sup>33</sup> Sobre essa caracterização do período de gênese do caráter específico na direção da maturidade da reflexão de Marx, cf. Chasin (2009).

*Feuerbach* é o único que tem uma relação *crítica, séria*, com a dialética de Hegel e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, é em geral o verdadeiro superador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da obra e a simplicidade sem alarde com que F[eueroch] a dá ao mundo estão em um espantoso contraste com a atitude inversa (*id., ibid., p. 363*).

A filosofia de Feuerbach avançaria em três frentes: a) mediante a crítica da filosofia enquanto pensamento religioso sob invólucro especulativo-racional, sendo vista assim como “uma outra forma e modo de existência da alienação da essência humana” (*id., ibid., p. 363*); b) ao fundar uma autêntica teoria materialista cuja base seria a relação do “homem ao homem”; c) ao opor o positivo Absoluto (negação da negação) por um princípio positivamente fundado em si mesmo (o ser material, a natureza).

Ainda este excerto dos *Manuscritos* tenciona decididamente procurar **demonstrar**, contra “todas as ilusões da especulação” (*id., ibid., p. 379*), o **caráter objetivo de todo ser**, tanto da natureza, por seu garante ineliminável como primária objetividade, quanto do ser social enquanto desenvolvimento complexo desta objetividade, porém com uma regência própria, específica, refutando de conjunto o pressuposto idealista da consciência como matriz da materialidade (“que põe a coisidade” [*id., ibid., p. 373*], o objeto) ou como pertencente em sinal de identidade a ela mesma. “O ser objetivo opera objetivamente, e não operaria objetivamente se o objetivo não residisse na sua determinação essencial. Ele só cria, põe objetos, porque é posto por objetos, porque é, à partida [*von Haus aus*] natureza” (*id., ibid., p. 375*).

[o homem] em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser *que sofre*, condicionado e limitado, tal como o são o animal e a planta; i. é, os *objetos* dos seus impulsos existem fora dele, como *objetos* independentes dele; mas esses objetos são *objetos* da sua necessidade, *objetos* essenciais, indispensáveis para a ação e confirmação das suas forças essenciais. [...] *Ser* objetivo, natural, sensível e do mesmo modo ter objeto, natureza, sentido fora de si ou ser propriamente objeto, natureza, sentido para um terceiro, é idêntico. A *fome* é uma *necessidade* natural; precisa, por isso, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a necessidade confessada do meu corpo de um *objeto* que lhe é exterior, indispensável à sua integridade e exteriorização da sua essência. O Sol é o *objeto* da planta, um objeto que lhe é indispensável, que lhe confirma a vida, tal como a planta é objeto do Sol, como *exteriorização* da força despertadora de vida do Sol, da força essencial *objetiva* do Sol (MARX, 2015, p. 375-6).

Fica faceado que “O homem é imediatamente *ser da natureza*” (*id., ibid., p. 375*), e tal como os outros seres, sua condição corpórea, sensível, lhe participa primariamente da objetividade. Ou seja, os *objetos* de suas *necessidades* existem fora dele, como *objetos* independentes, indispensáveis, no entanto, à *exteriorização* de sua própria existência. Concepção até aí fiel a Feuerbach que, nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, já dissera: “só um ser sensível precisa de outras coisas fora dele para a sua existência” (FEUERBACH, 1988, p. 41). Essa dimensão do carecimento dos seres é sinônimo de *padecimento*, sofrimento, por ter

seu ser fora de si. “Ser sensível é ser *que sofre*” (*id., ibid.*, p. 376), pois “Um ser *sem afecção* é um ser *sem ser*” (FEUERBACH, *ibid.*, p. 27).

O que é ser objetivo? É o ser que tenha fora de si um objeto sensível, pela qual sua qualidade pode *pôr-se*, sua essencialidade pode exteriorizar-se, tanto quanto este *ser-outro*. Portanto, não somente *padecimento* conforma o ser, mas *atividade*, que o impele intensamente ao objeto do seu carecimento, “para se satisfazer, para se saciar”. A objetividade do ser se perfaz relacionalmente, qual Feuerbach já havia sentenciado:

Mas o que um ser é só se conhece a partir do seu *objecto*; o objecto a que se refere um ser nada mais é do que a sua essência *revelada*. Assim, o objecto dos animais vegetarianos é a planta; é por este objecto que eles se distinguem essencialmente dos outros animais, os carnívoros. Assim, o objecto do olho é a luz, não o som, nem o odor. É porém no objecto do olho que se torna manifesta a sua essência. É, pois, a mesma coisa não ver ou não ter olhos. Por conseguinte, também na vida designamos as coisas e os seres apenas segundo os seus objectos. O olho é o “órgão da luz”. O que trabalha a terra é um camponês; quem tem a caça como objecto da sua atividade é um caçador; quem apanha peixes é um pescador, e assim por diante (FEUERBACH, 1988, p. 42).

A relevância nuclear deste arcabouço em torno do ser objetivo, de um materialismo monista, radical e unitário, que, entretanto, não negligencie a captura adequada da forma como se põe a objetividade própria ao ser social, se constata na fala do maduro Lukács quando de sua autocrítica em conhecido prefácio de 1967 de *História e consciência de classe* ao referir-se justamente a este traço dos *Manuscritos de 1844*:

De qualquer modo, ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetificação como propriedade material primária de todas as coisas e de todas as relações. A isso se somava a compreensão, já mencionada, de que a objetificação é um tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – de domínio humano sobre o mundo, ao passo que a alienação representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais (LUKÁCS, 2003, p. 46).

Ora, é quando as exigências de investigação acerca do “domínio humano sobre o mundo” se impõem em seu melhor fulgor materialista, isto é, quando as condições societárias alcançam seu amadurecimento sob o regime do capital, vemos então as consonâncias entre Feuerbach e Marx se debilitarem e entre eles se acentuar o distanciamento marcado pela crítica marxiana explícita que se enfeixa em posições de fato bastante distintas. Pois dar as determinações específicas da sociabilidade capitalista, tomadas em perspectiva com o largo desenvolvimento histórico, ademais da sintonia com as descobertas das ciências naturais, permite capturar os liames adequados da relação natureza-sociedade, relação que, em Feuerbach, se mostra bastante problemática. É razoável, desta forma, assinalar alguns aspectos desta cisão entre ambos.

### 2.2.1 Feuerbach e Marx: a *Differentia Specifica*

Alinhamo-nos a Garcia na percepção de que os enunciados ontológicos e o materialismo prospectados por Feuerbach esbarram em sisudos limites “em decorrência de sua falsa concepção ontológica de fundo”, quando ele se torna “incapaz de apreender a gênese, formação e função sociais da consciência dos indivíduos” (GARCIA, 2011, p. 11). Este aspecto crucial, bem observado, está intimamente articulado aos demais elementos que cosmem a *differentia specifica* entre os dois filósofos. Senão vejamos.

A crítica decisiva da identidade sujeito-objeto e da identidade entre objetivação e alienação em Hegel, já endereçadas por Feuerbach, será a porta de entrada de Marx para uma impostação ontológica superior àquilo que restava deficiente tanto no materialismo de Feuerbach quanto no idealismo hegeliano.

Para Marx, o inteiro processo de desenvolvimento da *Consciência* no devir, na lógica-ontológica de Hegel (LUKÁCS, 2012), mediante oposições e negações em seu incessante movimento, tem sua sùmula na contradição entre pensamento abstrato e realidade sensível (existência sensorial real); retiramos duas implicações de monta daí: a) a *desumanização* efetiva produzida pelo trabalho alienado é apenas concebida como “momento” da exteriorização/alienação da Consciência/Infinito/Ideia; a respeito desta inversão hegeliana Marx afirma: “O que vigora como essência posta e a ser superada da *alienação* é não que a essência humana se *objetive inumanamente*, em oposição a si própria, mas, antes, que ela se *objetive em diferença* de e em *oposição* ao pensar abstrato” (MARX, 2015, p. 367-8); b) este estreito limite da alienação assim apreendida, posto que tomada positivamente como objetivação *posta* pelo pensamento, produz uma interdição mais de fundo acerca do caráter ontológico da realidade, suprimida em favor de um idealismo que não tem um princípio positivamente fundado (o ser, a realidade material). O estatuto a que se converte o objeto é, no fundo, conforme argumenta Marx, negativo, uma *nadidade* (*Nichtigkeit*). A primazia do saber como precípua atividade objetiva abre guerra contra a *objetividade enquanto tal*, chegando ao limite de sua abdução. Segundo Marx, em Hegel “só o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da natureza e da natureza gerada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que são *produtos* do espírito abstrato e, nessa medida, portanto, momentos *espirituais, seres de pensamento*” (*id.*, *ibid.*, 368-9).

Nota-se que a crítica de Marx a Hegel, diferentemente de Feuerbach, retém aquilo que se mostra *ativo* na dialética hegeliana, a história enquanto autoprodução humana que remodela a natureza, no sentido de uma objetivação *subjetivada* que não é redutível simplesmente ao concurso das forças naturais, ou seja, “A *humanidade* da natureza e da natureza gerada pela história”. Desta forma, ele articula uma posição ontológica nova, que apreende na relação entre objetividade e subjetividade “uma concepção do ser social dialeticamente unitária”, no dizer de Lukács (2012, p. 29).

“O homem, porém, é não apenas ser da natureza, mas ser da natureza *humano*”. Se é verdade que primariamente o homem participa da objetividade natural, dada a sua corporalidade e materialidade como os demais seres, a unidade que envolve esse pertencimento não pode ser confundida com pura identidade. Observa Marx que “nem a natureza – objetivamente – nem a natureza subjetivamente está imediatamente dada, de um modo adequado, ao ser *humano*” (MARX, *ibid.*, p. 377). Dar aos objetos da natureza outra forma, adequada às necessidades sociais, uma forma humana, que n’*O capital* Marx chamará de *metabolismo*, uma alteração substantiva nas formas da matéria, consiste *pari passu* na elaboração de uma “objetividade humana”. Coube a Marx a grandiosidade da descoberta de que esta transitividade material entre natureza e sociedade reside no *trabalho*, na *atividade vital*, na *vida produtiva*. O homem ergue todo o tecido social mediado pela sua *atividade vital* a partir da base física da natureza. Ele *humaniza* a natureza, fazendo-a material onde imprime sua finalidade consciente pelo trabalho, criando uma progressiva riqueza *humana*, uma constelação de objetivações exteriores a ele, por isso mesmo “tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica de que ele vive” (MARX, 2015, p. 310). O ser humano produz-se a si mesmo no e pelo trabalho universalmente, como *ser genérico*, onde a vida individual só pode constituir-se como tal enquanto *vida genérica*. Trata-se do ser para si mesmo, que participa com sua singularidade, e como condição mesmo para a própria singularidade, na universalidade da atividade humana, nas objetivações pelas quais ele exterioriza sua subjetividade, a si mesmo. Universalidade não quer dizer imutabilidade do ser pairando no transcurso do tempo, e sim processualidade (a história) que marca a *exteriorização de vida*, pois *a história é o ato de nascimento que se supera*. Sobre isso, e em realce do papel ontológico da atividade sensível do trabalho, escreveu Marx:

[...] só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, *a objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente (*werkstätig*), realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (MARX, 2015, p. 313).

No plano do ser material, sensível, é importante destacar como Feuerbach apanha a objetividade num plano estrito da senso-percepção, ou seja, num nível puramente empírico que acaba por comprometer enormemente a compreensão da objetividade social que, simultaneamente, estabelece uma unidade com a natureza que é de identidade e de não identidade. Em Feuerbach, o lastro da objetividade social é em larga medida redutível à natureza. “Contemplai a natureza, contemplai o homem!, pois ambos se confundem” (FEUERBACH, 1988, p. 32), afirma nas *Teses Provisórias*. Chega mesmo a sentenciar que, diante da alienação vigente, “O retorno à Natureza é a única fonte de salvação” (FEUERBACH, 2012, p. 62).

Dizer que Feuerbach não faz distinção entre homem e natureza seria algo incorreto, além de injusto. Todavia, das determinações que ele apresenta nesta diferenciação, se confirmam a concepção metafísica de natureza que possui e a compreensão bastante limitada, no sentido de um materialismo contemplativo, acerca da entificação social, em que pese seu avanço e contribuição para a definição de uma ontologia materialista do ser objetivo. Como já fora citado, o filósofo afirma “o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem”.

Vimos que Feuerbach se opõe eloquentemente à “onipotência da razão” especulativa, redimensionando a relação entre matéria e espírito, ser e consciência, objetividade e subjetividade, predicado e sujeito, ao arrolar a *Sinnlichkeit* como fundamento do ser objetivo. O que figura e é realçado, todavia, como distintivo no ser objetivo humano é o elemento da consciência e da inteligência. Ou seja, ele “não concebe o sensível como uma atividade sensorial humana prática” (MARX, 2006, p. 58). Este ponto é, seguramente, o nó górdio donde brota a ambivalência de seu pensamento, na medida em que sua concepção de mediação, frente a imediatidade de seres e relações, é essencialmente subjetiva. Pois empresta Feuerbach à consciência e à atividade genérica os atributos da universalidade, da totalidade, da infinitude, que, por seu turno, não pertenceriam à própria *coisa* e aos nexos objetivos entre seres humanos reais e empíricos.

Desta forma, a parte ativa do humano, seu engendramento efetivo, é apanhada apenas enquanto atividade da consciência, enquanto comportamento teórico, captando assim a vida prática e a atividade material “apenas em sua forma de manifestação judaica, suja” (*id.*, *ibid.*, p. 57), tal como diz Marx nas *Teses Ad Feuerbach*.

Feuerbach, mesmo com o imenso avanço materialista ontológico que promove, ainda se vê envolto na atmosfera da exaltação idealista da consciência, em detrimento da atividade prático-sensível, e desta como fundante das objetivações nas quais o homem exprime sua essencialidade. Por isso, a sua concepção de essência humana é pautada num dramático fetichismo, que coloca a tríade razão, amor e vontade como predicados imutáveis do humano, que ao mesmo tempo conformam a essência humana e são moldados por ela (FEUERBACH, 1989a, p. 45; RANIERI, 2006, p. 68). Para Marx, a essência humana se refere ao “conjunto das relações sociais”, que deve “ser apreendida e racionalmente entendida” como “atividade prática”, observando sua “base terrenal” e sua “trajetória histórica” (MARX, *ibid.*, p. 58).

Podemos dizer de Feuerbach, pois, acompanhando a Sampaio e Frederico, que “a ambígua unidade imediata sujeito-objeto universal de sua gnosiologia humanista” (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 75) encerra a chave problemática da interpretação de seu pensamento que, não por acaso, incidiu e se desdobrou em posições radicalmente distintas e mesmo antagônicas, a exemplo do materialismo marxiano e da gnosiologia antimaterialista de Nietzsche.

O ponto de vista feuerbachiano acerca da essência humana se corrobora contemplativo quando verificamos o laço que este possui com o gênero humano (*Gattungwesen*), para ele assaz passivo e confirmado na *afecção*. Enquanto a letra marxiana, em passagem já mencionada, assevera “É exatamente na atuação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa”, para Feuerbach o plexo Eu-Tu que pautaria a relação genérica tem por excelência um móvel padecente, “uma generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos”. Tratar-se-ia muito mais de uma visão que, “pressupondo um indivíduo humano abstrato” (MARX, 2006, p. 58), tomaria o lado “prático”, a mediação Eu-Tu, como atividade autônoma, autossuficiente e teórica, mais bem traduzida pelo signo da comunicação e da linguagem (AQUINO, 2014, p. 259).

Outro aspecto distintivo a ser notado é a concepção liberal de sociedade de Feuerbach. Apesar da fecundidade de sua nova teoria da alienação aplicada ao objeto religioso e filosófico, há uma resistência sua em estendê-la a outros objetos da socialidade, como o Estado e a política por exemplo, que, àquela época, agitavam as inquietações teóricas e práticas dos herdeiros críticos do hegelianismo. Marx e Engels buscam emular a Feuerbach a tomar parte nos debates públicos sobre a situação europeia e prussiana, ao passo que este mantém reserva. O próprio Marx lhe envia, junto à carta supracitada, a sua *Crítica da filosofia do direito*

de Hegel. *Introdução*, redigida em 1843, à qual não obtém devolutiva. Mas lá já sublinha Marx: “O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2010a, p. 145). E antes, em *Sobre a questão judaica*, assinalaria: “Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana” (MARX, 2010b, p. 38).

Este percurso e enriquecimento da teoria da alienação marxiana, nestes anos iniciais da década de 1840, que vai da análise das formas de autoconsciência invertida até rastrear suas raízes no “*factum* nacional-econômico, a alienação do trabalhador e da sua produção” (MARX, 2015, p. 314), se exprimirá numa concepção crítica de sociedade e Estado bem mais avançada do que aquela propugnada por Feuerbach, quando este defende:

O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou actividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares; mas, na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os “estados”; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal (FEUERBACH, 1988, p. 35).

A aproximação que realizamos entre Feuerbach e Marx buscou salientar os aspectos de consonância entre ambos, e a virada ontológica decisiva que o pensamento do primeiro anuncia e como Marx reteve um pressuposto grandioso apresentado por ele. Evidentemente, isto não bastou para fazer da ontologia do ser objetivo em Marx idêntica à Feuerbach.

Resta demonstrado que Feuerbach elabora uma instigante crítica filosófica pautada num mirante ontológico, ao resgatar um potente materialismo objetivo e ao abrir uma via para uma igual compreensão materialista da subjetividade. Sua crítica ao sujeito-objeto idêntico hegeliano não chega, no entanto, às suas últimas consequências, de modo que esta debilidade permanece no âmbito de sua leitura do mundo humano e do papel desempenhado pela subjetividade na objetivação e cognição da realidade.

Estas antinomias na filosofia feuerbachiana se expressam nos limites de sua compreensão da objetividade sociohistórica e das saídas apontadas para além da alienação, a saber, pautadas num liberalismo político acrítico e numa solução moral baseada no “Autodomínio racional em relação a si mesmo, e amor – sempre o amor! – em nossas relações com os outros” (ENGELS, s/d, p. 190).

Recorrendo uma vez mais à síntese lukacsiana, observa-se que:

O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de

posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 283).

É mister ter tais considerações em vista para uma avaliação adequada que ressalte e restitua a grandiosidade do feito de cada um destes filósofos que puderam, enfim, abrir uma nova etapa na história da ontologia enquanto problema humano, importando-nos em especial o processo de emergência do novo *tertium datur* marxiano.

### 3 VALOR, FORÇAS PRODUTIVAS E EMANCIPAÇÃO HUMANA

“Um negro é um negro. Somente sob determinadas condições ele se torna escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Apenas sob determinadas condições ela se torna capital. Arrancada dessas condições, ela é tão pouco capital quanto o ouro é, em si mesmo, dinheiro, ou o açúcar é o preço do açúcar [...]. O capital é uma relação social de produção. É uma relação histórica de produção”, Karl Marx, “Lohnarbeit und Kapital” [Trabalho assalariado e capital] em *Nova Gazeta Renana*, n. 266, 7 abr. 1849 (MARX, 2013, p. 1484).

“Que sentido tem, no desenvolvimento da humanidade, essa redução da maior parte da humanidade ao trabalho abstrato? (MARX, 2015, p. 253).

Argumentamos que, sob a influência do materialismo radical de Feuerbach, Marx transitou, nos anos iniciais da década de 1840, rumo a uma *ontologia materialista do ser objetivo* que balizou a sua reflexão e análise tanto econômica quanto histórica até o fim de seus dias. Depurada a ambivalência feuerbachiana entre materialismo e idealismo, Marx consignou à objetividade o lastro de todos os seres, processos e relações: a) a objetividade dialética primária da natureza como ser autônomo e independente da consciência e da subjetividade; b) apenas através do intercâmbio permanente com esse *mundo objetivo natural* pode subsistir o *mundo objetivo humano-social*; c) embora parte e extensão do mundo da natureza, a objetividade do mundo humano possui determinações e uma legalidade próprias, sendo, portanto, uma qualidade nova e ontologicamente distinta de ser; d) que o pensamento e a consciência são objetivações subjetivadas do ser material natural-social; e) que a essência do ser objetivo é relacional, por ter fora de si seu próprio ser, portanto, só podendo se expressar mediante a relação com um *ser-outro*; f) que a noção de imaterialidade ou não-materialidade é, por si mesma, uma noção absurda, uma abstração irreal (BEZERRA, 2018).

Esse arrazoado filosófico angula as duas teorias científicas que conformam o alfa e o ômega do pensamento de Marx: a teoria do valor-trabalho e a teoria das forças produtivas (teoria da história). É com elas que Marx desvenda a alma social do capital (a forma mercadoria do valor) e o mecanismo de sua reprodução (a mais valia), e enxerga, num ponto de vista que é ao mesmo tempo científico e ético-político, a real possibilidade histórica da emancipação humana. Longe de ser um mero ato da vontade ou de um princípio inventado por um pretense “reformador do mundo”, “As proposições teóricas dos comunistas [...] São apenas a expressão

geral das condições efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se desenvolve diante de nossos olhos” (MARX & ENGELS, 2005, p. 51-52).

Desta forma, para discorrermos sobre o substrato material das condições objetivas da emancipação humana, julgamos necessário reconstituir o argumento de Marx em ambas as frentes teóricas em dois momentos fundamentais em *O capital*: no caso da teoria do valor-trabalho, retomando a tríade de capítulos que forma a primeira seção e o alicerce da exposição marxiana; no caso da teoria das forças produtivas, através da análise da transição do feudalismo ao capitalismo e da evolução do processo de trabalho capitalista presente na tríade de capítulos da Parte Quarta (Cooperação, Manufatura e Divisão do Trabalho e Maquinaria e Grande Indústria). Esperamos demonstrar o solidário nexos ontológico entre elas.

No primeiro caso, trata-se de decifrar o valor no movimento das mercadorias como “Forma objetiva do trabalho social despendido para produzir uma mercadoria” (MARX, 1987, p. 617), acompanhando o curso de seu desenvolvimento até a forma dinheiro e à forma capital. Neste ínterim, a descoberta marxiana da dupla natureza do trabalho representa um ponto de viragem na compreensão e crítica da economia política, através do esclarecimento do fenômeno do dinheiro e na demonstração de como a forma capitalista de produção de mercadorias (unidade do processo de trabalho e do processo de produzir mais valia) é uma relação historicamente determinada. Nos ocuparemos da discussão nos tópicos 3.1 (“A teoria do valor-trabalho: trípede da mercadoria revelada”) e 3.2 (“A esfinge do dinheiro: decifração de seu enigma”), pedindo a parcimônia do leitor pela aridez do caminho necessário a ser percorrido.

No caso das forças produtivas, trata-se de mostrar, no desenvolvimento do processo de trabalho no capitalismo mas não somente nele, a prioridade ontológica das forças produtivas sobre as relações de produção como fundamento do *metabolismo social*. Revela-se de suma importância precisar e detalhar as características do processo de trabalho manufatureiro e a superação de sua base técnica em direção à maquinaria moderna na cooperação na grande indústria, pois é esta base material (a máquina automática) quem confere realidade histórica à emancipação. Veremos que as contradições da forma mercadoria do valor vão se exprimir de maneira contundente na materialidade destes processos de trabalho. Por esta razão, veremos que é através da teoria do valor-trabalho que Marx demoverá da maquinaria a imputação de uma condição imanente de capital, como arditosamente insistia a economia política burguesa, restituindo-lhe seu lugar no seio do trabalho associado, bem como esclarecendo o real mecanismo da exploração capitalista (a mais valia) como proveniente *unicamente* da

exploração do trabalho assalariado. Nos ocuparemos da discussão no tópico 3.3 (“Um longo e penoso processo de desenvolvimento: o leito das forças produtivas”).

Por fim, vamos criticar o ponto de vista de um conjunto de expressivos intelectuais marxistas (Robert Boyer e Benjamin Coriat, Lukács e István Mészáros) que se debruçaram sobre o tema da tecnologia e das forças produtivas oferecendo, entretanto, uma estreita interpretação a seu respeito, colidindo amiúde com a essência da teoria de Marx, a teoria do valor e das forças produtivas. Veremos que a materialidade do processo de trabalho taylorista-fordista no século XX, em grande medida, obnubilou seu entendimento sobre a questão. O tópico 3.4 (“Marx contra a mistificação do marxismo”) contém o referido debate.

### 3.1 A teoria do valor-trabalho: trípole da mercadoria revelada

“A forma geral do valor [...] evidencia que o caráter social específico desse mundo é constituído pelo caráter humano-geral de trabalho” (*id., ibid.*, p. 76).

Ao leitor de *O capital*, seja aquele mais ou menos familiarizado, não resta dúvidas de que o começo da *opus magnum* marxiana, abrangendo os seus três primeiros capítulos, representa um dos momentos de maior dificuldade, senão o maior, da exposição. Parecem residir aí as “veredas abruptas” (*id., ibid.*, p. 19) que precisam ser trilhadas a quem busque alcançar os “cimos luminosos” da compreensão racional do modo de produção capitalista em suas relações de produção e circulação, alerta o próprio Marx no prefácio à edição francesa da obra.

Importa indagar, sem delongas, a fim de esclarecimento: qual o problema analítico crucial de sua investigação? Marx se detém na *análise da forma valor da mercadoria, que encontra no dinheiro sua forma desenvolvida*, figura “vazia e simples” (*id., ibid.*, p. 4) que até ele, todavia, permaneceu incompreendida pela filosofia e pela economia. O estudo da *forma valor* se dá mediante análise da substância e da magnitude (ou grandeza) do valor, cujo ponto de partida, no entanto, é um ente concretamente posto – a mercadoria – e não um conceito *a priori* ou uma categoria pura deduzida do pensamento, pois “nem ‘o valor’ nem ‘o valor de troca’ são para mim os sujeitos, mas sim *a mercadoria*” (*id.*, 2017, p. 255). Note-se, desde já, que a noção marxiana de sujeito refere-se a *um objeto real* em seu enlace ativo com os circuitos da socialidade, nada tem que ver com um *cogito desencarnado* (ALVES, 2013, p. 364).

A exposição parte da forma mais imediata e elementar da riqueza nas sociedades modernas, sua figura celular – a mercadoria –, para, seguindo um método microscopista de decomposição e aproximações sucessivas cujo médium é a “capacidade de abstração” (MARX,

1989, p. 4), descobrir seus desenvolvimentos até as suas formas mais complexas, como a forma capital. O tratamento em torno às suas determinações essenciais do *começo*, não já sem uma angulação histórica operando no escrutínio das categorias, vai, ao longo do livro, encontrando concreções subsequentes que correspondem ao curso genético em que tais categorias puderam generalizar sua forma social, onde o *fim* da exposição é também um facho de luz sobre a gênese. A transição da manufatura à grande indústria, referenciada pelo marco de origem da expropriação sanguinária traçada na acumulação primitiva, explicita as fases decisivas do desenvolvimento capitalista até seu estágio de maturidade alcançado no século XIX. O desfecho, atinente à teoria moderna da colonização, dá conta da forma – a forma colonial – pelo qual o capital pôde expandir-se na direção da consolidação do mercado mundial.

Como pano de fundo da análise, vai a compreensão de que a riqueza material é sempre resultado da conjunção entre matéria fornecida pela natureza e trabalho, que “O homem, ao produzir, só pode atuar como a própria natureza, isto é, *mudando as formas da matéria*” (*id.*, *ibid.*, p. 50, destaque meu). O elemento específico do trabalho cumpre ser bem considerado, pois a descoberta de Marx acerca da *forma mercadoria do valor* se funda, como será destacado, na natureza do próprio trabalho.

Por que, então, partir da mercadoria? O que a *forma mercadoria* simultaneamente oculta e revela? O que é, afinal, o valor? Que tipo de objetividade possui o valor e quais as formas pelas quais ele se manifesta?

Aclarar a esta pletera de indagações é algo indispensável para que se apanhe, de um lado, os fundamentos da teoria do valor-trabalho e o teor da crítica marxiana à economia política<sup>34</sup>, e, de outro, o papel de centralidade das forças produtivas como elemento da evolução social, particularmente até a conformação da base material da grande indústria moderna, e o conseqüente nexa ontológico entre estas e a noção de emancipação humana esquadrihada por Marx em seus escritos.

A mercadoria, isoladamente considerada, em um primeiro nível de aproximação de seu ser, é um objeto externo que satisfaz necessidades humanas, na forma de meio de subsistência, objeto de consumo ou meio de produção. Ela é valor-de-uso e “valor”. Sua constituição é de duplo caráter, como valor-de-uso é um objeto útil, se presta a uma utilidade,

---

<sup>34</sup> “[...] no meu entender, a economia política clássica é toda a economia que desde W. Petty, investiga os nexos causais das condições burguesas da produção, ao contrário da economia vulgar que trata apenas das relações aparentes, ruma, continuamente, o material fornecido, há muito tempo, pela economia científica, a fim de que sirva ao uso diário da burguesia, limitando-se, de resto, a sistematizar pedantemente e a proclamar como verdades eternas, as ideias banais, presunçosas dos capitalistas sobre seu próprio mundo, para eles o melhor dos mundos” (*id.*, *ibid.*, p. 90).

realizando-se no consumo. É, por isso, “o conteúdo material da riqueza” (*id., ibid.*, p. 42), mas, ao mesmo tempo, essa corporeidade intrínseca sem a qual nenhum objeto pode ser, nas sociedades mercantis, se converte no “veículo material do valor-de-troca”. O valor-de-uso se refere ao aspecto da qualidade, ao passo que o valor-de-troca “revela-se, de início, na relação quantitativa entre valores-de-uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam” (*id., ibid.*, p. 43), se refere ao aspecto da quantidade. Por que se disse acima que a mercadoria, em seu duplo caráter, é valor-de-uso e valor, e não valor-de-uso e valor-de-troca, segundo certo costume esquemático? Desconsiderar o que é, de fato, o valor-de-troca, e como ele é simples meio do valor, forma que só se exprime não em face da mercadoria isoladamente considerada, mas na relação de troca entre duas mercadorias diferentes, nisto repousa parte considerável da incompletude analítica da economia política.

Sem determinar com clareza o que é o valor, e por que nele está a chave de intelecção do problema e não no valor-de-troca, torna-se inviável apreender como suas distintas formas se prestam ao processo de valorização, ao processo de produzir mais-valor. Pois “o valor-de-troca só pode ser a maneira de expressar-se **a forma de manifestação de uma substância que dele se pode distinguir**” (*id., ibid.*, destaques meus). Essa substância é uma qualidade a que se reduzem, na relação de troca, as mais distintas mercadorias, ela é o **trabalho humano abstrato**.

Ao repelir as incorreções de Adolph Wagner a respeito de sua teoria do valor n’*O Capital*, Marx salientara:

Em nenhum lugar eu falo da “*substância social comum do valor de troca*”, mas sim que valores de troca (não existe *valor de troca* sem ao menos dois deles) representam algo *a eles comum*, algo totalmente independente “de seus valores de uso” {i.e., aqui, sua forma natural}, a saber, o “*valor*” (*id.*, 2017, p. 255).

Substância, no entanto, cujo modo de manifestação ocorre através da mensuração, da quantificação do dispêndio do trabalho abstratamente considerado, a que se chama **magnitude ou grandeza do valor**. Desta forma, quem determina a grandeza do valor é o *tempo de trabalho socialmente necessário* para a produção de um valor de uso.

A bem definir-se, a substância do valor:

Nada deles [produtos do trabalho] resta a não ser a mesma **objetividade impalpável**, a massa pura e simples do trabalho humano em geral, do dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma como foi despendida. Esses produtos passam a representar apenas a força de trabalho humana, gasta em sua produção, o trabalho humano que neles se armazena. Como configuração dessa substância social que lhes é comum, são valores, valores-mercadorias (*id.*, 1989, p. 45, destaque meu).

Ora, a teoria ricardiana do valor postulou, com acerto, que “o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho<sup>35</sup> gasto durante sua produção<sup>36</sup>” (*id.*, *ibid.*). Sustida nisto, se desdobra como lei econômica do valor que “A grandeza do valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade, e na inversa da produtividade, do trabalho que nela se aplica” (*id.*, *ibid.*, p. 47).

Não determinou, todavia, Ricardo *qual* trabalho cria valor, como e por que o cria. Evidentemente, tais limites esbarraram frente ao fenômeno do mais-valor. Os economistas burgueses, fixados na análise dos preços das mercadorias, absorveram sua atenção essencialmente na magnitude do valor, ignorando o valor, sua substância e forma, o que não apenas faz perder de vista sua especificidade e a série de metamorfoses por que passa em seu evolucionar, mas também tornam as categorias econômicas próprias ao modo de produção capitalista naturais e eternas.

A este respeito, Marx não deixa dúvidas:

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, **o valor e sua magnitude**, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, *por que o trabalho é representado pelo valor do produto de trabalho e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor*. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo (*id.*, *ibid.*, p. 89-90, destaques meus).

E continua, ao destacar a prioridade da descoberta da forma do valor como o segredo oculto da mercadoria, por onde se revelará os seus atributos fetichistas:

Uma das falhas principais da economia política clássica é não ter conseguido deavassar, - partindo da análise da mercadoria e, particularmente do valor da mercadoria, - a forma do valor, a qual o torna valor-de-troca. Seus mais categorizados representantes como A. Smith e Ricardo, tratam com absoluta indiferença a forma do valor ou consideram-na mesmo alheia à natureza da mercadoria. O motivo não decorre apenas de a análise da magnitude do valor absorver totalmente sua atenção. Há uma razão mais profunda. *A forma do valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, mais universal do modo de produção burguês, que, através dela, fica caracterizado como uma espécie particular de produção social, de acordo com sua natureza histórica*. A quem considere esse modo de produção a eterna forma natural da produção social, escapará, necessariamente, **o que é específico da forma do valor e, em consequência, da forma mercadoria e dos seus desenvolvimentos posteriores, a forma dinheiro, a forma capital etc.** Encontram-se, por isso, economistas que concordam plenamente em ser a magnitude do valor medida pelo tempo de trabalho, mas sustentam em relação ao dinheiro, figura conclusa do equivalente geral, as ideias mais contraditórias e extravagantes (*id.*, *ibid.*, p. 90, destaques meus).

A nosso ver, o desvelamento marxiano acerca da forma do valor é decisivo, pois, diferentemente da sociedade vigente de produtores de mercadorias, abre uma greta para o

<sup>35</sup> “trabalho humano homogêneo” (*id.*, *ibid.*).

<sup>36</sup> “uma força média de trabalho social” (*id.*, *ibid.*).

advento de uma sociedade em que os produtos do trabalho humano não se convertam em mercadoria, em que “Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria” (*id., ibid.*, p. 47), isto em forma generalizada, social<sup>37</sup>. Significa pôr em causa, ademais, a lógica da produção de mercadorias, baseada na divisão social do trabalho, em que se confrontam os produtos de trabalhos privados e autônomos, independentes entre si.

O movimento de aproximação de Marx capta, antes, os aspectos mais imediatos e fenomenais da mercadoria, a sua *forma natural* enquanto valor de uso e seu caráter de portadora de valor de troca. Em seguida, ao investigar o valor de troca, o descobre como *forma de aparição* do valor, o que demanda a análise deste último. A tríade que enforma e parametriza os valores-mercadorias envolve em linhas sinópticas:

DO VALOR:	{	<p><i>Substância</i> do valor: é o trabalho abstrato</p> <p>Medida de sua <i>magnitude</i>: é tempo de trabalho através de sua duração</p> <p>Sua <i>forma</i>: valor-de-troca</p>
-----------	---	--

Vê-se que há, no esboço das propriedades atinentes à mercadoria, uma tríade do valor expressa na relação de troca. Para o vendedor, a mercadoria opera como um não-valor-de-uso, ao passo que para o comprador ela funciona como valor-de-uso potencial. Nesta relação, patenteia-se a ambivalência do valor-de-uso: conteúdo material da riqueza que, ao mesmo tempo, se anula para converter-se em mero veículo material do valor-de-troca, tal qual o trabalho útil-concreto se torna simples meio para a manifestação do trabalho humano em geral. Tangenciar essa **forma antitética da mercadoria** implica ofuscar como este traço fundamental se inscreve em seus desenvolvimentos, como na antítese entre mercadoria e dinheiro, e, na raiz de nossa sociabilidade, entre trabalho assalariado e capital.

O aludido duplo caráter da mercadoria, sua dupla forma como valor-de-uso e valor, advém da natureza dupla do trabalho, a que correspondem o trabalho concreto e o trabalho abstrato, respectivamente. Já vimos que a substância criadora de valor é o trabalho abstrato.

A mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como duas coisas: valor-de-uso e valor-de-troca. Mais tarde, verificou-se que o trabalho também possui duplo caráter: *quando se expressa como valor, não possui as mesmas características que lhe pertencem como gerador de valores-de-uso*. Fui quem, primeiro, analisou e pôs em evidência essa **natureza dupla do trabalho** contido na mercadoria. Para compreender a economia política é essencial conhecer essa questão (*id., ibid.*, p. 48, destaques meus).

<sup>37</sup> “desde que os homens, não importa o modo, trabalhem uns para os outros, adquire o trabalho uma forma social” (*id., ibid.*, p. 80).

A descoberta de Marx consiste em apanhar a “cisão do produto do trabalho em coisa útil e em valor” resultante da natureza dúplice do trabalho (Cf. CHAGAS, 2011). Seu ponto de partida é o da sociedade de produtores de mercadorias, qual seja, aquela em que a troca se generalizou como forma social e, portanto, “se produzem as coisas úteis para serem permutadas considerando-se o valor das coisas já por ocasião de serem produzidas”. Neste caso, se observa que “manifestam, efetivamente os trabalhos dos produtores duplo caráter social”. A saber:

De um lado, definidos de acordo com sua utilidade, tem de satisfazer determinadas necessidades sociais e de firmar-se, assim, como parte componente do trabalho total, do sistema da divisão social do trabalho que espontaneamente se desenvolve. Por outro lado, só satisfazem as múltiplas necessidades de seus produtores, na medida em que cada espécie particular de trabalho privado útil pode ser trocada por qualquer outra espécie de trabalho com que se equipara (*id., ibid.*, p. 82).

Ora, interessa a Marx centralmente o valor, deslindar sua natureza, bem como seu modo de manifestação, e as metamorfoses quando de sua forma mercadoria na “relação de valor” entre os produtos do trabalho. O que descobre é que o trabalho humano abstrato, o trabalho gerador de valor, subsume, na relação de valor, o trabalho útil-concreto na medida em que, no produto do trabalho, o seu conteúdo material, sua forma corpórea natural, é apenas a forma de expressão do valor. Assim, os mais distintos produtos dos trabalhos privados mais variados somente ganham “existência social” à medida que se reduzem todos à mesma homogênea massa abstrata de trabalho humano. A igualdade dos diferentes trabalhos particulares fica disfarçada sob a forma de igualdade de valor entre os heterogêneos e materialmente distintos produtos do trabalho, ou, dito de outro modo, o caráter social dos trabalhos privados somente se revela enquanto relação de troca entre os produtos, estes investidos como coisas sociais que valem e se relacionam entre si; parecem, assim, dotados naturalmente da propriedade de ter valor, de condição de valor, pois tem de tomar a benção ao equivalente geral, ao próprio valor em sua forma dinheiro, parecendo, assim, que este último é quem confere valor às coisas. Pois a forma do trabalho abstrato manifestar-se, a forma do valor, se dá pela quantificação, pela mensuração do “dispêndio da força humana de trabalho” (*id., ibid.*, p. 80) através da duração, na forma do valor-de-troca.

Acercando-nos à mercadoria, podemos destacar os seguintes caracteres:

1) que ela só assume o traço de mercadoria em razão de sua duplicidade enquanto objeto útil e veículo de valor (*id., ibid.*, p. 54); 2) para criar mercadoria é preciso produzir valor-de-uso para outrem, na base de um regime de trocas (*id., ibid.*, p. 48); 3) a divisão social do trabalho é condição necessária para a produção de mercadorias, a recíproca, porém, não é verdadeira (*id., ibid.*, p. 49); 4) valores-de-uso se convertem em mercadorias por serem produtos

de trabalhos privados e independentes uns dos outros (*id.*, *ibid.*, p. 81); 5) há uma contradição interna, oculta na mercadoria, entre valor-de-uso e valor, que se exprime na forma de oposição externa entre duas mercadorias; 6) a objetividade do valor é ela mesma contraditória, ao se revelar mercadoria, é simultaneamente perceptível e imperceptível aos sentidos, objeto físico (com qualidade específica) convertido em puro depósito de valor, realizando-se apenas na relação social da troca;

O empenho em determinar a natureza da mercadoria, destringir seus atributos na relação de valor, pondo em relevo o trabalho gerador de valor e sua forma, longe de ser mero exercício escolástico, vai na direção de explicitar os meandros que ligam e separam mercadoria e dinheiro, produção e circulação, até a determinação do mais-valor como pedra de toque da produção capitalista.

*Não custa enfatizar uma vez mais que, à correspondência entre forma-mercadoria e forma-valor, o valor é uma categoria econômica cuja expressão é relacional, um tipo peculiar de ser objetivo oriundo de relações propriamente humanas, ou, nos termos da letra marxiana, “seu [trabalho humano] valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra” (id., ibid., p. 55).*

À guisa destes descobrimentos, pôde Marx conformar uma nova teoria do valor, mais além de Smith e Ricardo, sustido na devassa do elemento do trabalho e seu dúplice caráter, estabelecendo em conscienciosa crítica “a diferença entre mim e Ricardo, que só se ocupou, de fato, do trabalho como *medida da grandeza do valor*, e por isso não encontrou nenhum nexo entre sua teoria do valor e a essência do dinheiro” (*id.*, 2017, p. 255).

O dinheiro é a figura de valor acabada e desenvolvida da forma mercadoria. Em torno à perscrutação de sua gênese, Marx destaca que desde a forma mais simples da expressão de valor na troca entre duas mercadorias se encontra o segredo do mistério que envolve o dinheiro. Sustenta ele:

Todo mundo sabe, mesmo os que nada mais saibam, que as mercadorias possuem **forma comum de valor**, que contrasta com a flagrante heterogeneidade das formas corpóreas de seus valores-de-uso. Esta forma é **a forma dinheiro do valor**. Importa realizar o que jamais tentou fazer a economia burguesa, isto é, *elucidar a gênese da forma dinheiro. Para isso, é mister acompanhar o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor existente entre as mercadorias, partindo da manifestação mais simples e mais apagada até chegar à esplendente forma dinheiro. Assim, desaparecerá o véu misterioso que envolve o dinheiro (id., 1989, p. 55, destaques meus).*

### 3.2 A esfinge do dinheiro: decifração de seu enigma

“o valor transforma cada produto do trabalho num hieroglifo social” (*id., ibid.*, p. 83).

Como e por que o dinheiro se tornou, de forma generalizada em nossa sociedade, um objeto venerando? Coisa que apaga, na relação de troca, as qualidades peculiares que formam o ser de cada objeto ou dos indivíduos, reduzindo tudo à esfera do *quantum*, como ele se converteu na fixação e meta da *atividade vital*?

O dinheiro é uma categoria econômica resultante do desenvolvimento da forma mercadoria, processo que se deu sob a base do progressivo intercâmbio de mercadorias no curso do tempo. Da oposição imanente entre valor-de-uso e valor que a natureza das mercadorias silenciosamente reúne à exigência de exteriorizar esta oposição, as necessidades oriundas da troca demandaram uma “forma independente para o valor da mercadoria” (*id., ibid.*, p. 97), algo que somente se realizou a partir da duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro. Trata-se de uma mercadoria especial, que monopoliza a função de expressar o valor no mundo das mercadorias.

Forma burguesa da riqueza, o dinheiro encarna grandezas puramente abstratas. Riqueza tornou-se, face ao arrimo da produção capitalista de mercadorias, sinônimo de quantidade abstrata. Não figura mais em primeiro plano a riqueza enquanto uma miríade de valores de uso voltada primariamente à satisfação das necessidades humanas, mas sim como *valor*. Em razão da singular “coincidência entre suas propriedades naturais e suas funções monetárias” (*id., ibid.*, p. 99-100), os *metais nobres* – ouro e prata – desempenham o papel de dinheiro. Lembre-se, conforme salientamos na Introdução, a diferença patente entre a determinação antiga da riqueza como exprimindo a primazia do valor de uso, com o caso da “avalanche de luxos” promovida por Pluto na casa de Crêmilo (cf. rodapé 13), de sua determinação burguesa cuja expressão típica é sinônimo de acumulação de um signo simples e abstrato.

Insista-se que ambas as características do duplo caráter do trabalho coexistem na mesma mercadoria e são fundamentos indispensáveis dela. A distinção feita por Marx desse duplo caráter do trabalho não é uma distinção formal, e sim uma distinção de características imanentes que coparticipam no âmago da mercadoria. Assentado nisto, ele vai demonstrar como essa distinção é imprescindível para entender o processo de produção da *riqueza material* e do *valor*.

Uma quantidade maior de valor de uso cria, de per si, maior riqueza material: dois casacos representam maior riqueza que um. Com dois casacos podem agasalhar-se dois homens, com um casaco, só um, etc. Não obstante, ao acréscimo da massa de

riqueza material pode corresponder uma queda simultânea no seu valor. Esse movimento em sentidos opostos se origina do duplo caráter do trabalho. Produtividade é sempre produtividade do trabalho concreto, útil, e apenas define o grau de eficácia da atividade produtiva adequada a certo fim, em dado espaço de tempo. O trabalho útil torna-se, por isso, uma fonte mais ou menos abundante de produtos na razão direta da elevação ou queda de sua produtividade. [...] A mesma variação da produtividade que acresce o resultado do trabalho e, em consequência, a massa dos valores de uso que ele fornece reduz a magnitude do valor dessa massa global aumentada quando diminui o total do tempo do trabalho necessário para sua produção. E vice-versa (*id.*, *ibid.*, p. 53-54),

A passagem assevera que o *trabalho útil* que produz diferentes valores de uso está na razão direta da produtividade do trabalho, isto é, quanto maior é a produtividade do trabalho, mais ele produz valores de uso, maior é a produção de riqueza material. Ao passo que o *valor* é determinado pelo trabalho humano em geral (ou trabalho abstrato), que é expresso pela quantidade de tempo de trabalho, estando na razão inversa da produtividade. A ilustração que faz Marx desta lei através de um “símbolo” da riqueza cobiçada é auto evidente: “Se se conseguisse, com pouco trabalho, transformar carvão em diamante, este poderia ficar mais barato do que tijolo” (*id.*, *ibid.*, p. 47). Ou seja, quanto menos tempo se gasta para produzir uma mercadoria menor seu valor, isto é, quanto maior a produtividade, menor será seu valor. Isso demonstra que o *valor* e a *riqueza material* não só não são a mesma coisa, como são grandezas de razão inversa.

Com isso, a distinção do duplo caráter do trabalho é importante porque um (o trabalho útil, concreto) gera valor de uso, riqueza material, particular e concreta, e o outro (o trabalho abstrato, dispêndio geral de força humana de trabalho) gera valor, *riqueza abstrata em geral*. De tal forma, a par da correlação na distinção do duplo caráter do trabalho, tem-se, de um lado, trabalho útil concreto, produzindo valores de uso que se confrontam entre si pelas suas diferentes *qualidades*. E, de outro lado, temos trabalho abstrato, dispêndio de força humana de trabalho que gera valores e que, por sua vez, só se relacionam entre si mediante suas diferentes *quantidades*.

Observamos que Marx argumenta que a economia política burguesa vinha sustentando as mais “contraditórias e extravagantes” ideias acerca do dinheiro. Centrada na magnitude do valor, e mesmo na correta compreensão de sua determinação pelo tempo de trabalho humano, deixou escapar a *forma valor* (o valor-de-troca) como atributo pertencente à natureza da mercadoria. Convém sumariar tais ideias: (i) confundir o valor e sua forma, linha mestra na compreensão defeituosa sobre o dinheiro; (ii) sob a forma equivalente, toma-se a troca (a expressão do valor) por uma relação puramente quantitativa; (iii) a leitura de que é a troca quem regula a magnitude do valor da mercadoria, quando, ao revés, é a magnitude do

valor quem regula as relações de troca; (iv) ver no ouro e na prata simples valor imaginário; e, conseqüentemente, (v) tomar o dinheiro como um mero símbolo.

Este arrazoado que perfaz uma fenomênica compreensão acerca do dinheiro se amalgama ao seu próprio fetiche, à sua magia, rendendo-se à aparência ilusória do seu movimento. *Qual a falsa aparência produzida pelo dinheiro na relação de troca? Consiste na percepção de que todas as mercadorias expressam seus valores numa mercadoria especial porque ela é dinheiro, quando sucede o contrário: uma mercadoria é dinheiro porque todas as demais mercadorias nela representam seus valores.*

Crêmilo, por exemplo, assevera a Pluto em tom categórico: “E os negócios não se resolvem todos, graças a ti? Tu és de tudo o agente exclusivíssimo, quer do bem, quer do mal, fica-o sabendo” (180).

Não apenas a economia burguesa debatia-se frente à figura do dinheiro à época de Marx, vários segmentos no interior do movimento dos trabalhadores na Inglaterra e na França lutaram para reformar o sistema monetário capitalista. Buscavam suprimir o dinheiro, substituindo-o por certificados ou cupons de horas trabalhadas que lhes dariam direito a bens, deixando intacta, no entanto, a produção capitalista privada de mercadorias. Tais intentos, demarcados no espectro do socialismo pequeno-burguês, estavam orientados a extirpar “a ‘oposição entre mercadoria e dinheiro’, eliminando, portanto, o dinheiro que só existe nessa oposição. É como se pretendessem abolir o papa e deixar de pé o catolicismo” (*id.*, *ibid.*, p. 97). Desta feita, Marx se empenha em demonstrar que o modo de produção capitalista demanda um meio de troca próprio – o dinheiro – que, por seu turno, desempenha funções vitais no sistema, não sendo, pois, algo inofensivo como um bilhete de teatro, coisa a que se assemelhariam os tais certificados propostos pelos astutos socialistas (MARX, 2009a; HEINRICH, 2013).

A condição dos *produtores autônomos e atomizados de mercadorias*, instituída pela divisão societária do trabalho e por esta interligando aqueles entre si, faz do mercado o espaço-meio onde os produtos do trabalho ganham caráter social, na medida em que atuam como valores. Neste íterim, o dinheiro opera como meio de socialização econômica. Os produtores não importam aí como pessoas, sua relação social se dá mediante as mercadorias às quais são proprietários, são como sombras evanescentes da dança das mercadorias, figurando o dinheiro como coreógrafo, como o agente *coisificado* da coesão social. Esse fenômeno é o fetiche do dinheiro, a magia que o envolve, dotando-lhe de propriedades transcendentais “por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio

trabalho” (MARX, 1989, p. 81). Por isso, a relação social aparentemente estabelecida entre os homens se converte, de fato, na “forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”.

Quando afirmo que casaco, botas etc. estabelecem relações com o linho, como encarnação universal do trabalho humano abstrato, causa espanto o absurdo da afirmação. Mas, quando os produtores de casaco, botas etc., estabelecem relação entre essas mercadorias e o linho (ou entre elas e o ouro ou a prata, o que nada muda na substância da coisa), como equivalente universal, ou encarnação universal do trabalho humano, é precisamente sob aquela forma absurda que expressam a relação entre seus trabalhos particulares e o trabalho social total (*id.*, *ibid.*, p. 84-85).

Inversão que se patenteia, recorrendo novamente à comédia aristofânica, na imputação de Crêmilo e Carião a Pluto, acerca da gênese da divisão social do trabalho:

CRÊMILLO

160 Graças a ti foram descobertas, entre os homens, todas as artes e manhas: um de nós, sentado, remenda os sapatos, outro é ferreiro, outro ainda é carpinteiro...

CARIÃO

Outro é ourives, com o ouro que lhe dá...

CRÊMILLO

165 E outro é gatuno, por Zeus, outro ainda é arrombador.

CARIÃO

E o tintureiro...

CRÊMILLO

E o que lava as peles...

CARIÃO

E o que amacia os couros...

CRÊMILLO

E o que vende cebolas...

[...] PLUTO

Infeliz de mim! Quanto tempo isso me escapou! (ARISTÓFANES, 1999).

Ora, as qualidades transcendentais do dinheiro são predicadas pela própria forma mercadoria, decorrem do caráter social do trabalho produtor de mercadorias. O fetiche do dinheiro é, desta forma, o fetiche da mercadoria em fulguração desenvolvido. Assim, a definição dialética da *forma mercadoria*<sup>38</sup> esclarece a maneira como se processam e resolvem as contradições indicadas pertencentes à imanência da relação de valor, particularmente entre valor-de-uso e valor. Segundo Marx,

a troca de mercadorias encerra elementos contraditórios e mutuamente exclusivos. A *diferenciação das mercadorias em mercadorias e dinheiro não faz cessar essas contradições, mas gera a forma dentro da qual elas se podem mover*. Este é, afinal de contas, o método de solucionar contradições reais (*id.*, *ibid.*, p. 116, destaque meu).

Entendemos que, prescindindo da determinação da forma social donde emana a cadeia de contradições do valor, se inviabiliza a captura também contraditória pela qual se dá o uso societário das forças produtivas e sua inscrição no presente, que é, sempre, uma dada

<sup>38</sup> “[...] a função da forma é a de revestir de coerência aquilo que é contraditório e tenso. É por isso negação mediadora das relações que expressa” (MARTINS, 1986, p. 13).

realidade, mas também a possibilidade que dormita sob as propriedades objetivas das forças produtivas no caminho da liberação do jugo do trabalho enquanto “maldição de Jeová”, que, segundo firmou a mitologia cristã, fora lançada a Adão e determinava que “Do suor do teu rosto comerás o teu pão” (Gên., 3:19).

Dois procedimentos cosem a tessitura analítica marxiana a fim de explicitar a *forma absurda* do mundo das mercadorias que coloca as relações sociais de ponta-cabeça. O primeiro deles consiste na regressão à forma mais simples da relação de valor entre duas mercadorias, para aí descobrir, no cerne das contradições, o germe portador que leva à forma dinheiro, passando pela análise do evoluir das formas do valor (forma simples ou fortuita, forma total ou extensiva, forma geral ou equivalente, forma dinheiro)<sup>39</sup>. Neste momento, entram em cena linho e casaco na exposição marxiana. O segundo procedimento envolve contrastar diferentes formas de produção com a produção capitalista, ou seja, firmar os pés da dialética do valor no chão da história como irremovível critério de verdade, de modo a saber se os produtos do trabalho assumem o mesmo caráter misterioso qual se nos apresentam sob a forma mercadoria<sup>40</sup>.

### 3.2.1 O curso das formas do valor

A forma simples do valor, quando não entra ainda em consideração o dinheiro, remete à equação:

20 metros de linho = 1 casaco, ou

20 metros de linho valem 1 casaco

ou, em termos abstratos,

$x$  de Mercadoria A =  $y$  de Mercadoria B

[forma relativa de valor] [forma de equivalente]

Há dois polos na equação da expressão de valor ou relação de valor. O linho representa a *forma relativa do valor*, enquanto o casaco representa a *forma de equivalente*. Ambas as mercadorias atuam com papéis distintos. Para se descobrir o valor do linho, é preciso que ele se expresse em outra mercadoria diferente do próprio linho, afinal 20m de linho = 20m

<sup>39</sup> “O valor é o cimento ou a argamassa da sociabilidade e o dinheiro sua forma concreta de existir. Desse modo, não é o dinheiro que produz essas contradições e oposições (*Widersprüche und Gegensätze*); ao contrário, é o desenvolvimento dessas contradições e oposições que produz o poder aparentemente transcendental do dinheiro (*die scheinbar transzendente Macht des Geldes*)” (ALVES, 2013, p. 162).

<sup>40</sup> “Todo o mistério do mundo das mercadorias, todo o sortilégio e magia que enevoam os produtos do trabalho, ao assumirem estas a forma de mercadorias, desaparecem assim que examinamos outras formas de produção” (*id.*, *ibid.*, p. 85).

de linho não exprime qualquer valor, apenas diz de uma quantidade determinada de valor-de-uso, o linho. O valor do linho tem de ser expresso relativamente, ou seja, por relação a outra mercadoria. O linho, na equação, tem papel ativo, já o casaco atua passivamente. O casaco empresta seu corpo, seu material, para que o valor do linho possa se expressar, tornando-se, assim, *forma de existência do valor, figura do valor*. Da contraposição entre a forma relativa e a forma equivalente, é relevante destacar:

A forma relativa do valor e a forma de equivalente se pertencem, uma à outra, se determinam, reciprocamente, inseparáveis, mas, ao mesmo tempo, são extremos que mutuamente se excluem e se opõem, polos da mesma expressão do valor. Essas formas são aplicadas a duas mercadorias diferentes, sempre que a expressão do valor as relacione uma com a outra. [...] Na mesma expressão do valor, a mesma mercadoria não pode aparecer, ao mesmo tempo, sob as duas formas. Elas se repelem polarmente (*id., ibid.*, p. 56-57).

*A forma equivalente da expressão de valor é a forma embrionária do dinheiro. A despeito de ser resultado de um trabalho concreto distinto (o trabalho do alfaiate) daquele que produz o linho (o trabalho do tecelão), possuindo, portanto, uma qualidade e utilidade distintas do linho, o casaco pode igualar-se a este visto que em sua produção realmente se gastou uma massa de trabalho humano sob a forma do trabalho do alfaiate. Sob esta condição de valor corporificado, simples encarnação de valor, pode o casaco operar como figura de valor do linho, “O casaco, nessa relação, passa por uma coisa através da qual se manifesta o valor, ou que representa o valor por meio de sua forma física palpável” (*id., ibid.*, p. 59). Por isso, como valores, as mercadorias se reduzem a trabalho humano abstrato, substância que lhes confere alma igual, sem importar ainda a forma quantitativa em que aparecem e se tornam comensuráveis (porquanto tornam-se valores-de-troca). Por essa razão, recobra o autor d’*O capital*: “Linho = casaco é o fundamento da equação” (*id., ibid.*, p. 57).*

Correlata ao processo de formação da consciência humana se dá a *ontologia relacional da expressão de valor da mercadoria*. Quando o outro, em seu ser concreto determinado, torna-se, para mim, a fim de que me reconheça também humano, o veículo em que o gênero homem se manifesta. Conforme comenta Marx:

O que sucede à mercadoria, ocorre, de certo modo, ao ser humano. O homem se vê e se reconhece primeiro em seu semelhante, a não ser que já venha ao mundo com um espelho na mão ou como um filósofo fichtiano para quem basta o “eu sou eu”. Através da relação com o homem Paulo, na condição de meu semelhante, toma o homem Pedro consciência de si mesmo como homem. Passa, então, a considerar Paulo, - com pele, cabelos, em sua materialidade paulina, - a forma em que se manifesta o gênero homem (*id., ibid.*, p. 60).

A contradição imanente à mercadoria patenteia-se quando, ainda na relação simples de valor entre duas mercadorias, a forma de equivalente, representada pelo casaco, encerra as seguintes oposições: (i) o valor-de-uso torna-se a forma de manifestação do seu contrário, o

valor; (ii) o trabalho concreto torna-se forma de manifestação do seu contrário, o trabalho abstrato; (iii) o trabalho privado torna-se a forma de manifestação do seu contrário, o trabalho social.

Na medida em que várias outras mercadorias comparecem à performance da expressão de valor, reclamando seu lugar na dança mediante a determinação de seus valores, mais dificuldades se colocam para alcançar a unitariedade da forma de expressão do valor, por fim representada pelo dinheiro. Os choques, na expressão de valor, entre forma relativa e forma equivalente progridem *pari passu* ao progresso da forma valor, numa transitividade que vai da expressão fortuita do valor (forma A), passando pelas formas extensiva ou total (forma B) e geral ou equivalente (forma C) até chegar à expressão do valor numa “forma unitária de manifestação do trabalho humano” (*id.*, *ibid.*, p. 73), representada por uma mercadoria especial que funciona como mercadoria-dinheiro (forma D) ao ponto em que, com a generalização da produção capitalista e das trocas mercantis, “a forma unitária do valor relativo do mundo das mercadorias [adquire] consistência objetiva e validade universal” (*id.*, *ibid.*, p. 78).

Essa *forma comum de valor* das mercadorias franqueada ao dinheiro o poder de exprimi-la desdobra-se das transfigurações presentes na forma de equivalente, onde este polo da equação da troca parece eivar-se naturalmente da condição de valor, desgarrando-se, pois, das demais mercadorias, para, em exercício exógeno, valer-se do poder aparentemente transcendente que se tornou seu monopólio. Destarte, “Ouro e prata já saem das entranhas da terra como encarnação direta de todo trabalho humano” (*id.*, *ibid.*, p. 103), fixam-se na função de dinheiro “por força de hábito social” (*id.*, *ibid.*, p. 78).

A forma relativa do valor de uma mercadoria (o linho) expressa seu valor por meio de algo totalmente diverso de seu corpo e de suas propriedades (o casaco); essa expressão está assim indicando que oculta uma relação social. O oposto sucede com a forma de equivalente. Ela consiste justamente em que o objeto material, a mercadoria, como o casaco, no seu estado concreto, expressa valor, possuindo de modo natural, portanto, forma de valor. Isto só vigora na relação de valor em que a mercadoria casaco ocupa a posição de equivalente em face da mercadoria linho. Ora, as propriedades de uma coisa não se originam de suas relações com outra, mas antes se patenteiam nessas relações; por isso, parece que o casaco tem, por natureza, a forma de equivalente, do mesmo modo que possui a propriedade de ter peso ou conservar calor. Daí o caráter enigmático da forma de equivalente, o qual só desperta a atenção do economista político deformado pela visão burguesa, depois que essa forma surge, acabada, como dinheiro. Empenha-se, então, em explicações para dissolver o misticismo que envolve o ouro e a prata, acrescentando-lhes mercadorias menos esplendentes e sempre recitando, monótona e prazerosamente, o catálogo das mercadorias vulgares, que, noutra tempo, desempenharam o papel de equivalente das demais. Não suspeita que a mais simples expressão de valor, como 20 metros de linho = 1 casaco, já requer a solução do enigma da forma de equivalente” (*id.*, *ibid.*, p. 66, destaques meus).

Longe de obedecer a qualquer espécie de teleologia histórica do valor, tais desenvolvimentos da forma valor responderam a necessidades históricas da reprodução social

à medida que o intercâmbio material entre os homens foi se ampliando, bem como quando se desconstruíram os pressupostos que calcavam uma desigualdade *natural* para as forças de trabalho tal qual se dava nas sociedades pré-capitalistas.

Contra toda apologética que, no fim, implique em olvidar a peculiaridade histórica da dominação do trabalho abstrato presente na produção capitalista, o que significa introduzir, à socapa, a ideia de que a forma mercadoria de reprodução social pelo trabalho pertence indistintamente às diferentes épocas, num tipo de desígnio da natureza humana como *ser mercante*, Marx não dispensa o critério da comparação e do contraste a fim de ressaltar que esta *metafísica espectral das mercadorias* é fruto de relações tipicamente burguesas. Afinal, “Em todos os estágios sociais, o produto do trabalho é valor-de-uso; mas, só um período determinado do desenvolvimento histórico, em que se representa o trabalho despendido na produção de uma coisa útil como propriedade “objetiva”, inerente a essa coisa, isto é, como seu valor, é que transforma o produto do trabalho em mercadoria” (*id.*, *ibid.*, p. 70).

### **3.2.2 Trabalho concreto como trabalho social**

Mesmo no hipotético caso das robinsonadas da economia burguesa, ardil onde caçadores e pescadores primitivos eram transformados em donos de mercadorias, se observa, de fato, que Robinson em sua ilha, para satisfazer suas diversas necessidades, tem de laborar em distintos trabalhos úteis, como “fazer instrumentos, fabricar móveis, domesticar lamas, pescar, caçar”, e que tais atividades “não passam de formas diversas de sua própria atividade, portanto, de formas diferentes de trabalho humano”. Ocorre que a totalidade das relações entre Robinson e as coisas que formam a riqueza criada por ele é transparente e límpida, possuindo, ademais, “tudo o que é essencial para caracterizar o valor” (*id.*, *ibid.*, p. 85-86).

Na idade média europeia, o modo de produção feudal estava fundado numa relação de dependência fundamental entre os estratos sociais, não há ainda a figura do indivíduo independente, um produto de relações sociais modernas. “A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material, quanto as outras esferas da vida baseadas nessa produção”. Servos, vassalos, leigos, de um lado, senhores feudais, suseranos e clérigos, de outro. Os trabalhos dos primeiros ingressam na “engrenagem social como serviços e pagamentos em produtos”. Neste caso, verifica-se que a “forma diretamente social do trabalho é aqui a forma concreta do trabalho, sua particularidade, e não sua generalidade abstrata, como ocorre com a produção de mercadorias”, com isso “não se faz mister que os trabalhos e os

produtos assumam a feição fantasmagórica, diversa de sua realidade”. O tempo de trabalho segue atuando como pêndulo da regulação social, igual que o trabalho produtor de mercadorias, “mas cada servo sabe que quantidade de sua força pessoal de trabalho despende no serviço do senhor”. Desta forma, a socialização econômica entre os produtores se realiza enquanto expressão da atividade pessoal, “as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações entre coisas, entre produtos do trabalho”.

Se recuarmos à “indústria patriarcal rural de uma família camponesa” (*id.*, *ibid.*, p. 86), deparamo-nos com uma forma comunal de trabalho, trabalho diretamente associado. Produção voltada à auto conservação, encontramos “trigo, gado, fio, tela de linho, peças de roupa etc.” que, do mesmo modo que nas duas formas de produção supra indicadas, não veste o invólucro da forma valor, tais produtos tampouco se relacionam como mercadorias. “As diferentes espécies de trabalho que dão origem a esses produtos, lavoura, pecuária, fiação, tecelagem, costura etc. são, na sua forma concreta, funções sociais, por serem funções da família que tem, como a produção de mercadorias, sua própria e espontânea divisão do trabalho”. Contam as diferenças de sexo e idade e a sazonalidade das estações do ano que molduram as condições naturais de trabalho como o marco regulatório da distribuição daqueles ofícios e o tempo de sua duração para cada membro familiar.

Aventada também a hipótese comunista, pense-se numa “sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social”. Nesta sociedade de produtores livremente associados se reproduzem “todas as características do trabalho de Robinson” (*id.*, *ibid.*, p. 87), contudo o produto total não é resultado exclusivo de trabalho pessoal senão que já é imediatamente produto social, em que uma parte se destina a ser novo meio de produção, continua assim desempenhando função social, a outra se destina ao consumo dos membros da comunidade, pelo que necessita ser distribuída entre eles. A organização produtiva da sociedade e o nível de desenvolvimento de suas forças produtivas estabeleceria o grau com que se daria a forma dessa distribuição.

Anotamos que o fetichismo da mercadoria tem, segundo Marx, um símile com o fenômeno religioso. Diz ele que o Cristianismo, e sua veneração do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada ao mundo das mercadorias. Destaca, em chave interpretativa, que o reflexo religioso do mundo real está diretamente relacionado ao grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho. Ao baixo grau de desenvolvimento destas, como se verifica em

distintas sociedades antigas (comunidade primitiva, sociedades escravagistas, modo de produção asiático etc.), há uma correspondente em inibidas relações na produção material, inibição real que se exprime, idealizadamente, em religiões naturais ou religiões nacionais.

Nível de desenvolvimento das forças produtivas, forma correspondente de produção e reprodução material pelo trabalho, formação da consciência e reflexo ideal da sociabilidade real, eis o esteio do móvel analítico marxiano acerca da entificação multifária do ser objetivo, incluída aí a prospecção sobre a *base material* que permitiria dissipar o “véu nebuloso e místico” que envolve a sociabilidade hodierna. Leciona o filósofo de Trier:

A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. ***Para isso, precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, só podem ser o resultado natural de um longo e penoso processo de desenvolvimento*** (*id.*, *ibid.*, p. 89, destaque nosso).

Estimamos que esta “série de condições materiais de existência” que sustém a angulação emancipatória de Marx se entrevê como resultado do desenvolvimento capitalista, encontrando na maquinaria moderna o fulcro, condição de possibilidade primeira, para sua realização. Conquanto imersa na cadeia de contradições que a forma mercadoria enfeixa, a máquina automática é para Marx, a nosso juízo, o fundamento, o lastro que conforma a base material sem a qual é impossível a superação do trabalho assalariado (e do capital) e a instituição consciente de uma regência social que é “obra de homens livremente associados”. Ao propósito de demonstrá-lo se dirige nossa tese, para a qual este capítulo é o eixo axial.

### 3.3 Um longo e penoso processo de desenvolvimento: o leito das forças produtivas<sup>41</sup>

“O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz” (*id.*, *ibid.*, p. 204).

“O sistema capitalista surge sobre um terreno econômico que é o resultado de um longo processo de desenvolvimento. A produtividade do trabalho que encontra e que lhe serve de ponto de partida é uma dádiva não da natureza mas de uma história que abrange milhares de séculos” (*id.*, 1987, p. 587-8)

A primeira parte deste capítulo buscou colocar em evidência as categorias econômicas fundamentais – mercadoria e dinheiro – que compõem o quadro da riqueza no modo de produção capitalista, configuração tornada possível pela dúplice natureza mesma do

---

<sup>41</sup> Acompanhamos a Moraes Neto (1986a) e Silva quanto ao emprego da noção de “leito”, isto é, “no sentido de “leito de rio”, ou seja, o caminho que as águas percorrem até chegarem ao seu destino final” (SILVA, 2009, p. 145).

trabalho. Além de realçar a peculiaridade histórica que define este modo de produção como uma “sociedade de produtores de mercadorias”, a gênese das categorias é o caminho do procedimento materialista marxiano que permite apreender o processo de como o dinheiro se transforma em capital<sup>42</sup>, como a forma capitalista de uso dos meios materiais de produção de mercadorias constitui a “estrutura do processo vital da sociedade” hoje em voga. É digno de menção que a dupla natureza do trabalho, sob o regime capitalista, se exprime numa relação em que *o processo de valorização é dominante (processo de produzir mais-valia) enquanto o processo de trabalho é subordinado*. Veremos mais adiante que a inadequada compreensão da teoria do valor impede a captura da essência do capital como relação social de produção e, em seu ínterim, da maquinaria automática como seu meio material operatório.

Mais do que desvendar as leis econômicas da sociedade mais complexa e desenvolvida que se tem notícia – a moderna sociedade do capital –, Marx estava convencido de ter descoberto, junto com isso, as leis econômicas que regem todas as sociedades, fundado numa cognição materialista e dialética da entificação e desenvolvimento sociohistóricos que só podem ocorrer na base de um permanente intercâmbio com a natureza.

Em Marx, as forças produtivas possuem um papel determinante no desenvolvimento da sociedade. Seu contraditório vínculo com as *relações sociais de produção* constitui o elemento movedor dos diferentes modos de produção, a saber, das formas de organização da sociedade humana, e a causa desta contradição seria o desenvolvimento das forças produtivas. Neste aspecto, as forças produtivas, em conexão com as relações de produção daí decorrentes, constituem a chave da concepção materialista da história, posto que para a captura das causas do movimento da materialidade é necessário identificar as contradições que lhe impulsionam, processo que, em última análise, irradia das contradições que movem a matéria (GERMER, 2009). Diz Marx: “A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção de sua vida e assim elucida as condições de sua vida social e as concepções mentais que delas decorrem” (MARX, 1989, p. 425).

Marx designa por forças produtivas um complexo resultante do intercâmbio entre Natureza, força de trabalho e meios materiais de produção, o que envolve aspectos objetivos e subjetivos intimamente vinculados. As variantes que fundam este *complexo em perene movimento* estão bem determinadas na sua exposição: “A produtividade do trabalho é

---

<sup>42</sup> “Não é pelo fato de, na sua transformação em capital, o dinheiro se converter nos fatores do processo de trabalho – e adotar necessariamente, portanto, a forma de material de trabalho e dos meios de trabalho – que o material de trabalho e os meios de trabalho se tornam por natureza *capital*; também o ouro e a prata não se convertem por natureza em dinheiro só por este ser representado, entre outras coisas, pelo ouro e pela prata” (MARX, 2004, p. 62-63).

determinada pelas mais diversas circunstâncias, entre elas a destreza média dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e sua aplicação tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção, e as condições naturais” (*id.*, *ibid.*, p. 47). Este conjunto de circunstâncias arma o modo de produção e reprodução social, que se marca por *relações sociais de produção*, numa palavra, o modo de vida de uma dada época é determinado pelo grau de desenvolvimento de suas forças produtivas. Ambas estão imbricadas, ontologicamente articuladas, de modo que não se trata de uma via de mão única, em que a segunda é mero epifenômeno da primeira, afinal *é o pôr em movimento* dessas forças, é o ir-sendo das relações sociais que engendram e compelem que lhes consubstancia a existência, lhes modifica e transforma o conteúdo no sentido das mais diversas expressões de vida que a experiência humana consegue testemunhar até o presente. É a longa e adversa saga humana em busca da autoconservação, através do progressivo conhecimento e domínio das forças naturais mediante as forças do trabalho social. Trata-se de um ponto de vista que vertebra o argumento de Marx desde os *Manuscritos de 1844* até seus escritos de maturidade<sup>43</sup>. N’*O capital* pontua que “O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz” (*id.*, *ibid.*, p. 204). Ademais, junto com Engels, franqueou n’*A ideologia alemã* que a “história é ao mesmo tempo a história do desenvolvimento das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento dos próprios indivíduos” (MARX & ENGELS, 2007, p. 68).

Diferente da imagem rousseauiana de perfectibilidade no decurso histórico, tem-se uma evolução social forjada nos choques de classe e com a natureza consoante à contradição do par modal forças produtivas/relações de produção, que se exprime na forma de *lei social*, como se evidencia na assertiva de que “todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio” (*id.*, *ibid.*, p. 61).

Em uma longa carta de Marx a Pavel Vasilyevich Annenkov, datada de 28 de dezembro de 1846, durante o seu exílio em Bruxelas, escrita imediatamente após a sua leitura

---

<sup>43</sup> Ainda no Caderno I dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx apresenta copiosas passagens de Wilhelm Schulz (de seu *Die Bewegung der Production* [O movimento da produção]) salientando o nexos decisivo entre forças produtivas e emancipação humana, como se pode ler de relance: “Um povo para se formar de um modo espiritualmente mais livre, não pode permanecer na escravatura das suas necessidades corpóreas (*körperlichen Bedürfnisse*), não pode continuar a ser servo do corpo. Antes de mais nada, tem de lhe restar *tempo para poder* também criar espiritualmente e fruir espiritualmente. Os progressos no organismo [Organismus] do trabalho ganham esse tempo. [...] Mas para o futuro da vida dos povos as forças naturais desprovidas de entendimento, que operam nas máquinas, serão nossas escravas e servas” (SCHULZ *apud* MARX, 2015, p. 255-257).

da *Filosofia da miséria* de Proudhon (que aliás lhe pareceu “muito ruim mesmo”), há aí o esboço das teses principais que apareceriam, no ano seguinte, na sua impiedosa *Miséria da filosofia*. Uma das mais importantes constatações de Marx é o reconhecimento da profunda ignorância de Proudhon acerca do “desenvolvimento histórico da humanidade”, e por conseguinte dos seus *desenvolvimentos econômicos*, para, então, lecionar em síntese magistral o caráter ontológico-objetivo do seu novo materialismo relacional:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disso. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes: numa palavra, uma determinada sociedade civil. A uma determinada sociedade civil corresponde um determinado estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil. [...] É supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas *forças produtivas* – base de toda a sua história –, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. As suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Essas relações materiais nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual (MARX, 2009, p. 244-245).

A passagem merece atenção na medida em que traça os caracteres fundamentais das forças produtivas e seu caráter basilar na própria concepção materialista de história, podendo-se extrair, para efeito de concatenação, que: 1. As forças produtivas são fator *determinante* ou *condicionante* da ação recíproca entre os homens, ainda que esta – *determinada* – seja transformadora e ativa; 2. Forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens; 3. As forças produtivas são a base da história (da forma da produção, do comércio e do consumo e, por conseguinte, das “formas de constituição social”: família, ordens ou classes sociais); 4. Toda força produtiva é uma força adquirida das gerações precedentes (caráter *cumulativo* objetivo da atividade social); 5. O gênero humano se funda na conexão material entre as diferentes gerações no tempo tornada possível graças às forças produtivas; 6. O nível de universalidade do gênero humano está na razão direta do grau de desenvolvimento das forças produtivas; 7. As forças produtivas são “formas necessárias” em que se realiza a atividade material e individual.

Para uma mirada em pormenor, destacam-se no compósito das forças produtivas:

- a) as *forças produtivas naturais do trabalho*, que integram as “riquezas naturais de meios de subsistência, isto é, solo fértil, águas piscosas etc. e riquezas naturais de meios de trabalho, a saber, quedas d’água, rios navegáveis, madeira, metais, carvão etc” (MARX, 1987, p. 588). Entre as primeiras civilizações é a primeira espécie de riquezas naturais que atua decisivamente no processo social, enquanto que a segunda espécie persevera nos estágios sociais mais complexos;
- b) as *forças produtivas sociais do trabalho*, que incluem as componentes já mencionadas supra como a habilidade média do trabalhador e a ciência e sua aplicação tecnológica etc., devendo-se detalhar como integrantes dos meios de trabalho:
  - i) o *sistema ósseo e muscular da produção* (os meios mecânicos);
  - ii) o *sistema vascular da produção*, composto de tubos, barris, cestos, cântaros etc.
  - iii) o *campo de operação*, que agrega edifícios de fábricas, canais, estradas etc.

Theotonio dos Santos coloca que a superestrutura jurídico-política e suas formas determinadas de consciência que se erguem da estrutura econômica (unidade de forças produtivas e relações de produção) estabelecem relações de correspondência e não-correspondência entre si, não sendo, assim, “correspondências permanentes, constantes, estáticas” (SANTOS, 1984, p. 29). Antes de tudo, é o motor das colisões no cerne da produtividade social quem engendra conjunções e disjunções nos diversos complexos do ser social.

Desta forma, a adequada caracterização das fases do desenvolvimento histórico da produção capitalista, presente na tríade dos capítulos Cooperação, Divisão do trabalho e Manufatura e Maquinaria e a Indústria Moderna de *O capital*, esmiúça as origens e penetração progressiva do modo *capitalista* de produção de mercadorias, com relevo para a evolução do processo de trabalho onde se explicita a tendência de ajuste da base material à forma social capitalista, bem como onde se encontra a crucial conceituação marxiana de *máquina*, pois “as categorias econômicas (...) trazem a marca da história” (MARX, 1989, p. 189).

### 3.3.1 A cooperação

“A cooperação é a forma fundamental do modo de produção capitalista” (*id., ibid.*, p. 385).

Nos primórdios da produção capitalista, o capital é ainda indiferente à natureza técnica dos meios de trabalho. A manufatura pouco se distingue do artesanato das corporações,

no que se refere ao modo de produção, excetuando-se o emprego ampliado do número de trabalhadores a um só tempo, num mesmo local ou no mesmo campo de atividade sob o comando do mesmo capitalista. É, portanto, uma diferença essencialmente quantitativa. Mas é importante sublinhar que “mesmo não se alterando o método de trabalho, o emprego simultâneo de grande número de trabalhadores opera uma revolução nas condições materiais do processo de trabalho” (*id.*, *ibid.*, p. 373).

Quais são as mudanças constituintes dessa revolução no processo de trabalho? Entre elas, se contam: (i) economia no emprego de meios de produção em função de seu uso comum; (ii) o trabalhador coletivo passa a ter, ainda que limitado, o dom da ubiquidade, com isso “Concluem-se ao mesmo tempo diversas partes do produto que estão separadas no espaço” (*id.*, *ibid.*, p. 376); (iii) redução do espaço de trabalho e aumento de sua eficácia; (iv) diminuição do tempo de trabalho social necessário e elevação da magnitude de valores de uso (produtividade); (v) concentração dos meios de produção e a conseqüente conjunção de vários processos de trabalho; (vi) emulação entre os trabalhadores provocada pelo contato social, potencializando, assim, a capacidade individual de cada um.

A esse concurso de forças que é a cooperação, Marx a define como “a forma em que muitos trabalham juntos, de acordo com um plano, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes mas conexos”.

Pode-se destacar que o trabalho combinado não remete à elevação da força produtiva individual, “mas da criação de uma força produtiva nova, a saber, a força coletiva” (*id.*, *ibid.*, p. 374).

A transição do mestre artesão em capitalista só pôde se dar mediante a acumulação de algum capital individual mínimo que permitisse ao nascente capitalista comprar as forças de trabalho dos novos assalariados e, desta forma, emprega-las de modo simultâneo em um determinado local. Além disso, a magnitude desse capital, ao lado de sua proporção antecipada que permitisse o dispêndio com o capital variável, precisa haver-se com o constante, em despesas com matérias-primas e com o instrumental de trabalho. Ou seja, é condição material para a cooperação dos assalariados e a extensão dessa cooperação, a concentração de grandes meios de produção nas mãos de cada capitalista. Essa magnitude mínima de capital é condição necessária para liberar o empregador do trabalho manual, realizando a sua transição formal em capitalista, ademais de permitir a transformação de diversos processos isolados e independentes num processo combinado e social.

Vê-se que “o comando do capital sobre o trabalho” (*id., ibid.*, p. 379) no campo da produção se impôs como condição necessária. Todo processo diretamente coletivo de trabalho, realizado em larga escala, exige uma função de regência e direção, em maior ou menor grau, para coligar e harmonizar as atividades individuais ao andamento do conjunto do organismo produtivo, afinal “Um violinista isolado comanda a si mesmo, uma orquestra exige um maestro”. Desta forma, “Essa função de dirigir, superintender e mediar assume-a o capital logo que o trabalho a ele subordinado se torna cooperativo” (*id., ibid.*, p. 380).

Esse estrato preposto pelo capital entre os trabalhadores produtivos e o capitalista comporá o arranjo da *burocracia privada*<sup>44</sup>. Este “tipo especial de assalariados” (*id., ibid.*, p. 381) manejará a *direção capitalista da fábrica*, que se revela, quanto ao seu conteúdo, por uma duplicidade espelhada pela dupla natureza do processo de produção dirigido, que é simultaneamente processo de trabalho social para produzir um dado produto e processo de produzir mais-valia, enquanto que, tangente à forma, ela é *despótica*. A correspondência entre forma despótica e o ímpeto voraz da valorização afiança a teleologia sangrenta auto-expansiva do Moloch-capital<sup>45</sup>; acionada, no esteio fabril, a dominação do trabalho morto sobre o trabalho vivo se realiza “como se tivesse o diabo no corpo” (*id., ibid.*, p. 220).

No que concerne à diferenciação entre as formas pré-capitalistas de cooperação (cooperação simples)<sup>46</sup> e a cooperação capitalista, Marx indica dois traços cruciais: nas primeiras, têm-se um emprego esporádico da cooperação em larga escala, que se baseia em “relações diretas de domínio e servidão”, especialmente a escravatura, ao passo que na segunda temos o emprego usual da cooperação, baseada, por sua vez, no trabalho assalariado livre. Excetua-se nesse esquadro a cooperação nas primeiras formações sociais humanas, como entre os povos caçadores-coletores ou na agricultura de comunidades indianas, onde prevalecia a propriedade comum dos meios de trabalho e o indivíduo estava atado naturalmente à comunidade ou à tribo “como a abelha está presa à colmeia” (*id., ibid.*, p. 383).

---

<sup>44</sup> Tragtenberg (1979), atento ao vínculo orgânico entre os fundamentos econômicos dos modos de produção e a emergência das estruturas de organização burocrática, defende que a estrutura administrativa (burocracia), seja na esfera pública ou privada, cumpre o papel de resguardo dos interesses das classes dominantes (poder); trata-se de uma mediação cujo fim essencial é assegurar a dominação, e para isso precisa ocultar suas próprias intenções, precisa 'fetichizar' seu próprio caráter de mediadora entre dominantes e dominados, parecendo assim algo 'natural' ao funcionamento das instituições.

<sup>45</sup> “Moloch whose mind is pure machinery! Moloch whose blood is running money! Moloch whose fingers are ten armies! Moloch whose breast is a cannibal dynamo! Moloch whose ear is a smoking tomb! [Moloch cuja mente é pura maquinaria! Moloch cujo sangue é dinheiro circulante! Moloch cujos dedos são dez exércitos! Moloch cujo tórax é um dínamo canibal! Moloch cuja orelha é uma cova fumegante!]", dizem os versos incendiários do poeta Allen Ginsberg em seu *Uivo*.

<sup>46</sup> “Quando os trabalhadores se completam mutuamente fazendo a mesma tarefa ou tarefas da mesma espécie, temos a cooperação simples. Acentuamo-la porque *ela desempenha importante papel mesmo no estágio mais desenvolvido da cooperação*” (MARX, 1989, p. 376, destaque meu).

Antagonizando com a economia camponesa e o exercício independente dos ofícios, a cooperação manufatureira representou um salto histórico sem precedentes ao ponto em que, na palavra de Marx, “a cooperação capitalista não se manifesta como forma histórica especial de cooperação, mas a cooperação é que se manifesta como forma histórica peculiar do processo de produção capitalista, como forma histórica que o distingue especificamente”.

A cooperação manufatureira desenvolve um novo tipo de força produtiva social cujo *aparecer* como “força produtiva do capital” (*id.*, *ibid.*, p. 384), mobilizando portanto de maneira efetiva sua produtividade, não pode se confundir com qualquer imanentismo à *forma capital* que assume no quadro das relações de produção que lutavam por se hegemonizar na ação social.

Sendo pessoas independentes, os trabalhadores são indivíduos isolados que entram em relação com o capital, mas não entre si. Sua cooperação só começa no processo de trabalho, mas depois de entrar neste deixam de pertencer a si mesmos. Incorporam-se então ao capital. Quando cooperam, ao serem membros de um organismo que trabalha, *representam apenas uma forma especial de existência do capital. Por isso, a força produtiva que o trabalhador desenvolve como trabalhador social é a produtividade do capital.* A força produtiva do trabalho coletivo desenvolve-se gratuitamente quando os trabalhadores são colocados em determinadas condições, e o capital coloca-os nessas condições. *Nada custando ao capital a força produtiva do trabalho coletivo, não sendo ela por outro lado desenvolvida pelo trabalhador antes de seu trabalho pertencer ao capital, fica parecendo que ela é a força produtiva natural e imanente do capital* (*id.*, *ibid.*, p. 382, destaque meu).

Com efeito, sendo a cooperação manufatureira o ponto de partida histórico da produção capitalista, é fundamental traçar os seus atributos essenciais, destacando a superação dessa base material em direção à forma de cooperação que, embora coexistindo com outras formas cooperativas, sacramentou a vitória das relações burguesas e, por conseguinte, a generalização do jugo do capital sobre o trabalho, a *cooperação na indústria*.

### **3.3.2 Da manufatura à grande indústria**

O esfacelamento do artesanato, enquanto ofício independente baseado na destreza especializada do artesão que cuida do inteiro processo de produção, dá lugar à manufatura, rebento que se forma articulando dois aspectos: a introdução da *divisão parcelar, sistemática ou manufatureira do trabalho*, que faz com que o processo de produção de uma mercadoria seja dividido em diversas operações parciais especializadas a cargo, cada uma, de um trabalhador exclusivo; e a combinação de ofícios antes independentes e distintos na esteira dessa nova organização do trabalho. Em suma, a substância da cooperação manufatureira

consiste em ser “um mecanismo de produção cujos órgãos são seres humanos” (*id.*, *ibid.*, p. 389).

O modo de produção capitalista impulsiona o recíproco condicionamento entre “a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo da divisão manufatureira do trabalho” (*id.*, *ibid.*, p. 408).

Mutuamente articuladas, são, porém, diferentes as duas divisões do trabalho em tela. Marx argumenta que:

A divisão do trabalho na sociedade se processa através da compra e venda dos produtos dos diferentes ramos de trabalho, a conexão, dentro da manufatura, dos trabalhos parciais se realiza através da venda de diferentes forças de trabalho ao mesmo capitalista que as emprega como forças de trabalho coletiva. A divisão manufatureira do trabalho pressupõe concentração dos meios de produção nas mãos de um capitalista, a divisão social do trabalho, dispersão dos meios de produção entre produtores de mercadorias, independentes entre si. Na manufatura, a lei de ferro da proporcionalidade submete determinadas quantidades de trabalhadores a determinadas funções; na sociedade, o acaso e o arbítrio desempenham livremente seu papel na distribuição dos produtores de mercadorias e de seus meios de produção entre os diferentes ramos do trabalho social (*id.*, *ibid.*, p. 407).

Não restam dúvidas sobre a economia dos meios de produção, de um lado, e a elevação da produtividade, de outro, advindas da cooperação manufatureira. Não à toa o entusiasmo smithiano com as vantagens produtivas da divisão parcelar do trabalho em sua análise da manufatura de alfinetes n’*A Riqueza das Nações*. Foi sobre essa base material, então a mais avançada em sua época, que floresceu a economia política científica de Adam Smith. Tal era sua preocupação com a totalidade na análise do fenômeno econômico que não deixou de observar também os efeitos deletérios sobre o trabalhador impostos pela manufatura e sua característica divisão do trabalho, sugerindo à competência do Estado administrar homeopáticas doses de instrução e cultura aos trabalhadores em razão do embotamento físico e espiritual desse processo de trabalho, ambiguidade que a literatura chamou de “angústia smithiana” (MORAES NETO, 2002; 2009; SILVA, 2006). Não apenas no âmbito da economia, também o maior expoente da filosofia burguesa – Kant – saudou com entusiasmo a nova base material<sup>47</sup>.

Que pensa, então, mais detidamente Marx acerca deste “mecanismo de produção cujos órgãos são seres humanos”? Antes de tudo, registremos que Marx, sem nunca deixar de lado sua fecunda descoberta sobre a *dupla natureza do trabalho*, está atento à sua *contraditória* forma de objetivar-se, decompondo, assim, na seara dos antagonismos, as potências da

<sup>47</sup> “Todas as indústrias, artes e ofícios ganharam muito com a divisão do trabalho. Necessariamente, à medida que cada um, em lugar de tudo fazer, limita-se a certo trabalho – que pela sua técnica se distingue de outros – pode executá-lo com a maior perfeição e com mais facilidade. Tem-se daí que, onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada homem é um artífice universal, reina ali, em seus ofícios, um estado de absoluta barbárie” (KANT, 2005, p. 14).

produtividade em meio aos grilhões que aferram o trabalhador à *subordinação formal* frente ao capital. Desta forma, a cooperação impõe “distinguir entre maior produtividade que se origina do desenvolvimento do processo social de produção e a que decorre da exploração capitalista desse processo” (MARX, 1989, p. 483).

Na medida em que o ofício segue sendo o suporte material do processo de trabalho, no qual as operações, simples ou complexas, são artesanalmente ou manualmente realizadas, isto é, em que “a habilidade profissional do artesão [é] o fundamento do processo de produção”, evidencia-se que a manufatura - uma forma peculiar de cooperação -, possui uma “estreita base técnica” (*id.*, *ibid.*, p. 389). Ou seja, trata-se ainda de um regime de produção marcado pela dependência do capital em relação ao trabalho vivo.

Sobre este aspecto, Moraes Neto (1986b, p. 31) destaca:

A máquina, assim caracterizada, é a forma adequada do capital; com sua introdução, o capitalismo encontra sua base técnica adequada, ajustando plenamente a base material à forma social. A forma pretérita de produção sob o capitalismo, a manufatura, não consegue realizar esse ajuste; a base material é demasiadamente estreita quando o processo de trabalho tem características manufatureiras, quando se fundamenta no trabalho manual do trabalhador parcial com sua ferramenta. E quais são as limitações dessa base técnica? Em primeiro lugar, o processo de trabalho manufatureiro é necessariamente empírico, não é passível de análise científica; o aumento de produtividade é sempre restringido, portanto, pelo fato de o trabalho manter-se como trabalho manual. Em segundo, o necessário isolamento das diferentes etapas do processo implica a movimentação contínua de materiais entre trabalhadores parciais. Além disso, há o problema da reprodução de uma força de trabalho que ainda detém conhecimentos, habilidades - os artífices da manufatura - reprodução esta que está fora do controle do próprio capital, no processo de aprendizagem, coisa que os trabalhadores mantêm como forma de resguardar seus privilégios de ofício.

A manufatura produz, deste modo, a “virtuosidade do trabalhador mutilado” (MARX, 1989, p. 390). Se, de um lado, há um ganho de força produtiva em relação ao artesanato em razão da natureza geral da cooperação – mais do que em virtude da forma particular da divisão parcelar do trabalho –, de outro, o persistente *princípio subjetivo* do processo de produção, em que as fases de produção dependem do ritmo e tempo de cada trabalhador parcial, quando confrontado à grande indústria mecanizada, revela-se “uma limitação peculiar, custosa e imanente ao princípio da manufatura” (MARX, 1989, p. 395). *A irremovível limitação da manufatura está relacionada ao próprio limite humano face à exigência de produção em escala ampliada, já que “a força humana é um instrumento muito imperfeito para produzir um movimento uniforme e contínuo”* (*id.*, *ibid.*, p. 429, destaque nosso).

A expansão do mercado mundial e o sistema colonial desenvolveram a divisão social do trabalho, contando como as “condições de existência gerais” (*id., ibid.*, p. 405) do período manufatureiro.

A metáfora do caracol e sua concha é aquela de que se serve Marx para destacar a ruptura na organização do trabalho baseado nas corporações medievais, onde o trabalhador e seus meios de produção se ligavam de maneira indissociada, uma vez que a base da atividade manufatureira pressupõe “a separação do trabalhador de seus meios de produção e a conversão desses meios em capital”.

Se são numerosas as vantagens técnicas da manufatura, especialmente em relação à diminuição do *tempo de trabalho socialmente necessário* na confecção de artigos, o impacto dessa cisão do trabalhador e seu instrumental de trabalho é aviltante na medida em que “se apodera da força individual de trabalho em suas raízes” e o transforma “no aparelho automático de um trabalho parcial” (*id., ibid.*, p. 411). Assevera Marx que a manufatura:

Deforma o trabalhador monstruosamente, levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial, à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas, lembrando aquela prática das regiões platinas onde se mata um animal apenas para tirar-lhe a pele ou o sebo (*id., ibid.*, p. 412).

Apesar do seu “estreito fundamento técnico”, a manufatura abriu caminho para o advento da maquinaria. Ao estabelecer uma importante diferenciação das ferramentas, ao diversificar as formas de uma dada espécie de instrumento para cada uso determinado, bem como ao favorecer a especialização, onde cada ferramenta particular encontra-se com o seu trabalhador parcial exclusivo, a manufatura criou “uma das condições materiais para a existência da maquinaria, que consiste numa combinação de instrumentos simples” (*id., ibid.*, p. 392).

Desta forma, é sob o prisma inarredável da *contraditoriedade* que Marx analisa o desenvolvimento das forças produtivas, onde o progresso histórico compreende avanços e recuos, não obedece a qualquer espécie de escatologia, embora haja um *continuum* que se funda na articulação entre a teleologia do trabalho e o processo de conhecimento que enseja, através da práxis social onde os homens fabricam seus meios de vida, produzem, acumulam e transmitem conhecimentos por sucessivas gerações em seu intercâmbio com a natureza. É um truísmo referir que tal movimento histórico – longe do evolucionismo vulgar e das teorias burguesas do progresso – é forjado no *antagonismo das classes*. Parece-nos ser esse o fino talante marxiano acerca da cooperação capitalista em particular – para o qual a máquina automática representa a síntese superior –, e de sua teoria das forças produtivas em geral.

Portanto, ainda sobre a manufatura, diz ele que esta “Revela-se, de um lado, progresso histórico e fator necessário do desenvolvimento econômico da sociedade, e, do outro, meio civilizado e refinado de exploração” (*id., ibid.*, p. 418).

Ora, considerando os limites intrínsecos da cooperação manufatureira, o capital naturalmente buscou, conforme os desígnios de sua tendência auto-expansiva, livrar-se dos obstáculos que freavam o incremento de sua produtividade, tendo em vista a crescente demanda dos então novos mercados coloniais. Nesse caso, o principal entre estes obstáculos situava-se no elemento *subjetivo* da divisão parcelar do trabalho, a mencionada dependência do capital frente ao trabalho vivo. A oficina que se originou da divisão manufatureira do trabalho engendrou outrossim máquinas. A manufatura, “ao atingir ela certo estágio de desenvolvimento, entrou em conflito com as necessidades de produção que ela mesma criou” (*id., ibid.*, p. 422). Desta feita, assistiu-se à transição da base material manufatureira na cooperação para a grande indústria mecanizada. Do ponto de vista do trabalhador, passou-se da *subordinação formal* à *subordinação técnica, material* ou *real* ao capital.

“Na manufatura, o ponto de partida para revolucionar o modo de produção é *a força de trabalho*, na indústria moderna, *o instrumental de trabalho*” (*id., ibid.*, p. 424, destaques meus). A maquinaria<sup>48</sup> passa, então, a um lugar de centralidade na composição da nova forma de cooperação nascente. As sucessivas transformações no instrumento de trabalho forjam a máquina-ferramenta<sup>49</sup>, que é, dentre as três partes da maquinaria, o ponto de partida da revolução industrial do século XVIII. Note-se que o capital atua no manejo dos elementos *objetivos* do processo de trabalho a fim de conformá-lo segundo suas determinações, e, assim, *inaugurar uma irreversível tendência de ‘superfluidade’ para o trabalho vivo* visto que o *trabalho morto e passado* se torna a base técnica do sistema fabril<sup>50</sup> ou, como diz Marx, as máquinas “eliminam o ofício manual como princípio regulador da produção social” e, por conseguinte, “não há mais necessidade técnica de fixar o trabalhador a uma operação parcial, por toda a vida” (*id., ibid.*, p. 422). Ignorada essa profunda tese de Marx e seus corolários,

---

<sup>48</sup> “Toda maquinaria desenvolvida consiste de três partes essencialmente distintas: o motor, a transmissão e a máquina-ferramenta ou máquina de trabalho. O motor é a força motriz de todo o mecanismo. [...] A transmissão é constituída de volantes, eixos, rodas dentadas, turbinas, barras, cabos, cordas, dispositivos e engrenagens de transmissão da mais variada espécie” (*id., ibid.*, p. 425-426).

<sup>49</sup> “Os aparelhos e instrumentos com que trabalhavam o artesão e o trabalhador manufatureiro nela [máquina-ferramenta] reaparecem de modo geral, embora muitas vezes sob forma muito modificada; não são mais instrumentos do homem e sim ferramentas de um mecanismo, instrumentos mecânicos. [...] A máquina-ferramenta é portanto um mecanismo que, ao lhe ser transmitido o movimento apropriado, realiza com suas ferramentas as mesmas operações que eram antes realizadas pelo trabalhador com ferramentas semelhantes” (*id., ibid.*, p. 426).

<sup>50</sup> O *scholar* estadunidense Nick Nesbitt (2017) denomina essa tendência de *capitalismo pós-humano*. Cf.: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/09/1918777-nos-150-anos-do-capital-professor-defende-que-voltar-a-marx-e-essencial.shtml>

inviabiliza-se o entendimento razoável das transformações do capitalismo contemporâneo e seus impactos para o processo de trabalho e para a constelação de problemas coligada a ele<sup>51</sup>.

É relevante observar que, apesar da superação técnica da divisão do trabalho pela maquinaria, ela permanece e é reconfigurada pelo capital na esfera fabril de modo a assegurar a “apendicização” do trabalhador à máquina, garantida pela disciplina de caserna da fábrica onde “O látego do feitor de escravos se transforma no regulamento penal do supervisor” (*id.*, *ibid.*, p. 485).

Diferentemente das ingênuas asseverações que sugerem que Marx viveu e formulou sua análise em uma materialidade ainda imatura do processo capitalista de trabalho, deve-se destacar, pelo contrário, o quão cômico ele estava acerca da contraditória totalidade do movimento do capital e suas implicações objetivas e subjetivas para o mundo do trabalho. Ganha relevo a apreensão do desenvolvimento objetivo do princípio automático, apenas vislumbrado por Aristóteles, como a base material da grande indústria, isto é, a máquina como “seu instrumento característico de produção” (*id.*, *ibid.*, p. 438). Para ele, o sistema automático é assim definido:

Quando a máquina-ferramenta, ao transformar a matéria-prima, executa sem ajuda humana todos os movimentos necessários, precisando apenas da vigilância do homem para uma intervenção eventual, temos um sistema automático, suscetível, entretanto, de contínuos aperfeiçoamentos (*id.*, *ibid.*, p. 434-435).

O patente avanço técnico no âmbito do trabalho social representado pela máquina não implica, em hipótese alguma, num acriticismo de Marx sobre os efeitos deletérios da *forma social* em que é explorada, convertendo-se em antagonista do trabalhador, posto que seja meio fundamental para produzir mais valia.

Recapitulando os impactos da “aplicação capitalista da maquinaria” (*id.*, *ibid.*, p. 465), por ocasião das leis coativas da concorrência, segue-se que: a) a máquina concorre com o trabalhador, barateando o valor da força de trabalho e despojando-o do mercado de trabalho (ampliando, assim, o exército industrial de reserva); b) permite o prolongamento da jornada de trabalho, seja na forma da extensão ou da condensação e da intensidade; c) absorve todos os membros da família sob o domínio direto do capital; d) estabelece uma disciplina de caserna no regime integral da fábrica; e) é usada pelo capitalista para reprimir revoltas e greves

---

<sup>51</sup> “Graças ao progresso da produtividade do trabalho social, quantidade sempre crescente de meios de produção pode ser mobilizada com um dispêndio progressivamente menor de força humana. Este enunciado é uma lei na sociedade capitalista onde o instrumental de trabalho emprega o trabalhador e não este o instrumental. Esta lei se transmuta na seguinte: quanto maior a produtividade do trabalho, tanto maior a pressão dos trabalhadores sobre os meios de emprego, tanto mais precária, portanto, sua condição de existência, a saber, a venda da própria força para aumentar riqueza alheia ou a expansão do capital” (*id.*, 1987, p. 748).

operárias; f) impõe uma nova organização internacional do trabalho, “transformando uma parte do planeta em áreas de produção predominantemente agrícola, destinada à outra parte primordialmente industrial” (*id., ibid.*, p. 517), por conseguinte, estimulando a população supérflua dos trabalhadores à emigração para países estrangeiros; g) torna normal a flutuação das condições de vida do trabalhador à conformidade das variações periódicas do ciclo industrial (atividade moderada, prosperidade, superprodução, crise e estagnação); h) a indústria moderna “faz da ciência uma força independente de trabalho, recrutando-a para servir ao capital” (*id., ibid.*, p. 413); i) “as forças intelectuais do processo material de produção” se desprendem dos trabalhadores e passam, sob a propriedade do capitalista, a antagonizar com estes.

Estes traços deletérios encerram a inteira substância da máquina para Marx? Enquanto melhor expressão objetiva do desenvolvimento das forças produtivas, há, na concepção marxiana, um *trade-off* entre a máquina automática e a emancipação humana?

Segundo Marx, o próprio movimento social dos trabalhadores, num primeiro grau seu de consciência contra a exploração capitalista assumida na forma do *luddismo*, rivalizou e afrontou as máquinas, porém “Era mister tempo e experiência para o trabalhador aprender a distinguir a maquinaria de sua aplicação capitalista e atacar não os meios materiais de produção, mas a forma social em que são explorados” (*id., ibid.*, p. 490-491).

Da lavra da manufatura tivemos “os primeiros elementos científicos e técnicos da indústria moderna” (*id., ibid.*, p. 430), que, por sua vez, teve de “apoderar-se de seu instrumento característico de produção, a própria máquina, e de produzir máquinas com máquinas. Só assim criou ela sua base técnica adequada e ergueu-se sobre seus próprios pés” (*id., ibid.*, p. 438).

Longe de restringir-se ao universo fabril e à tensão das relações já mencionadas entre trabalhador e capitalista com sua rede de asseclas, Marx dá conta do conteúdo revolucionário ensejado pela mecanização da indústria têxtil inglesa no *Dezenove* na medida em que esta promove “uma revolução nas condições gerais do processo social de produção”. Diz ele:

A revolução no modo de produção de um ramo industrial acaba se propagando a outros. [...] Assim, a mecanização da fiação torna necessária a mecanização da tecelagem e ambas ocasionam a revolução química e mecânica no branqueamento, na estampagem e na tinturaria. A revolução na fiação do algodão provocou a invenção da descaroçadora de algodão, com que se tornava possível a produção de algodão na enorme escala então exigida. A revolução no modo de produção da indústria e da agricultura tornou sobretudo necessária uma revolução nas condições gerais do processo social de produção, isto é, nos meios de comunicação e de transporte de uma sociedade cujo pivô, para utilizar uma expressão de Fourier, era a pequena agricultura com sua indústria doméstica acessória e o artesanato urbano, não podiam de modo nenhum satisfazer às necessidades de produção do período manufatureiro com sua

extensa divisão do trabalho social, com sua concentração de instrumentos de trabalho e de trabalhadores e com seus mercados coloniais, e por isso foram inteiramente transformados (*id., ibid.*, p. 436-7).

É notória a compreensão marxiana de como a cooperação na indústria mobilizou rotundas potências do trabalho social, mediante o seu processo de objetivação-cientificização. Há um franco avanço técnico nos meios materiais de produção. A respeito da máquina a vapor, Marx já comenta o fato de que ela seja “universal em sua aplicação tecnológica” (*id., ibid.*, p. 430).

Em suma, como se caracteriza a grande indústria?

O instrumental de trabalho, ao converter-se em maquinaria, exige a substituição da força humana por forças naturais e da rotina empírica pela aplicação consciente da ciência. [...] No sistema de máquinas, tem a indústria moderna o organismo de produção inteiramente objetivo que o trabalhador encontra pronto e acabado como condição material da produção. [...] A maquinaria [...] só funciona por meio de trabalho diretamente coletivizado ou comum. O caráter cooperativo do processo de trabalho torna-se uma necessidade técnica imposta pela natureza do próprio instrumental de trabalho (*id., ibid.*, p. 439-440).

[...] que o desenvolvimento da produtividade do trabalho coletivo pressupõe a cooperação em grande escala; que apenas sob esse pressuposto se pode organizar a divisão e a combinação do trabalho, economizar os meios de produção através de sua concentração em massa, forjar instrumental de trabalho, como o sistema de maquinaria que só se presta materialmente para a utilização em comum, colocar a serviço da produção imensas forças naturais e transformar o processo de produção numa aplicação tecnológica da ciência (*id.*, 1987, p. 725).

A distinção dialética dos momentos categoriais evidencia um salto histórico no *ser objetivo* do processo de trabalho, especialmente quando enfeixado desde o ângulo do trabalho coletivo e da utilização em comum, o que evoca a “aplicação do princípio automático” que se funda na “substituição da força humana por forças naturais” e na “aplicação consciente da ciência”, para Marx posta como “sistema orgânico de máquinas-ferramenta combinadas” (*id., ibid.*, p. 435).

Julgamos necessário sublinhar que esta caracterização de Marx não guarda qualquer ambivalência, antes de tudo detecta, sustentado em sua teoria do valor-trabalho, que “O próprio capital tem um caráter dual, já que é constituído por mercadorias”. De um lado, na esfera do *valor de troca* (dinheiro), do *valor que se valoriza a si mesmo*, “Tudo isto se reduz à troca de um quantum dado de trabalho objetivado por um quantum de maior de trabalho vivo”. De outro, enquanto *valor de uso*, corresponde aos meios de trabalho e às suas relações determinadas no processo de trabalho, mas não só. Salienta Marx que “A produção capitalista desenvolve pela primeira vez em grande escala as condições do processo de trabalho, tanto as objetivas como as subjetivas – emancipa-as do trabalhador individual autônomo –, desenvolve-as porém como

poderes que dominam o *operário individual* e lhe são *alheios*. Deste modo **o capital converte-se num ser extremamente misterioso**” (MARX, 2004, p. 128-129, negrito nosso).

Volto a enfatizar que é a pertinaz lucidez de Marx acerca da totalidade e dos nexos complexos da cadeia de contradições da *forma-mercadoria do valor e seu circuito metamórfico* que lhe permitiu divisar o avanço objetivo da base material, e desta como plataforma de emancipação, em meio à *luta* dos agentes que operam as relações sociais de produção, escapando assim da rendição ao uso societário prenhe de alienações que a forma capital consagra à maquinaria, inclusive considerada como a única possível na leitura do “cérebro atávico do capital”, o economista político.

É incontestável que a maquinaria em si mesma não é responsável de serem os trabalhadores despojados dos meios de subsistência. Ela barateia e aumenta o produto no ramo de que se apodera e, de início, não modifica a quantidade de meios de subsistência produzidos em outros ramos. Depois de sua introdução, possui, portanto, a sociedade a mesma ou maior quantidade de meios de subsistência para os trabalhadores despedidos, não se levando em conta a enorme porção do produto anual, dilapidada pelos que não são trabalhadores. E este é o ponto nevrálgico da apologetica econômica. Para ela, as contradições e antagonismos inseparáveis da aplicação capitalista da maquinaria não existem, simplesmente porque não decorrem da maquinaria, mas da sua aplicação capitalista. A maquinaria, como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho, facilita o trabalho, é uma vitória do homem sobre as forças naturais, aumenta a riqueza dos que realmente produzem, mas, com sua aplicação capitalista, gera resultados opostos: prolonga o tempo de trabalho, aumenta sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza os verdadeiros produtores. O economista burguês explica, então, que a observação da maquinaria em si demonstra, sem a menor sombra de dúvida, que todas essas contradições palpáveis são aparências vulgares da realidade, mas que não tem nem existência real nem teórica. Assim, evita quebrar a cabeça com o assunto e, por cima, imputa a seu opositor a estupidez de combater não o emprego capitalista da maquinaria, mas a própria maquinaria.

O economista burguês não nega que sucedam aborrecimentos temporários com esse emprego; mas qual é a medalha que não tem reverso? Para ele, é impossível qualquer outra utilização da maquinaria que não seja a capitalista. Exploração do trabalhador pela máquina é para ele idêntica à exploração da máquina pelo trabalhador (*id., ibid.*, p. 506).

Luminoso esclarecimento distintivo de sua posição face à da economia política, Marx acentua como, num mesmo processo objetivo uno e indivisível de trabalho, sua dupla determinação exige examinar e separar a forma realmente existente de sua determinidade como processo capitalista (a subjetividade socialmente objetivada do emprego da maquinaria) do progresso técnico objetivamente ínsito como processo de trabalho que representa, i. e., é *esta* mesma base material quem admite e traz em seu ser como força material *um outro uso possível*, humanamente orientado, ao se alterar a forma social de sua exploração. Atente-se às mediações em que o *conteúdo* material da riqueza é, simultaneamente, ambíguo e contraditório porquanto exprima a dupla determinação do trabalho sob uma forma histórica – a forma capital – que é essencialmente contraditória: brilhante, de um lado, pelo inédito e fecundo impulso ao

desenvolvimento das forças produtivas, mas medíocre, por outro, ao fazê-lo às custas da manutenção do homem como escravo moderno do processo de trabalho através do assalto de seu tempo-existência. Deste modo, trata-se de uma forma que privilegia como fim da atividade social o aumento da riqueza abstrata, o *mundo das coisas*, em detrimento do interesse propriamente humano. Parece-nos que Marx entrevê a possibilidade de emergência de uma sociedade em que a cooperação, pautada numa base material necessária e suficiente, aceda à realização das necessidades materiais e espirituais do conjunto das pessoas, onde a égide do modo de vida não é mais a forma-mercadoria, de vez que o trabalho concreto já se expressaria imediatamente como trabalho social.

### 3.4 Marx contra a mistificação do marxismo

Ora, poder-se-ia questionar: não é esta uma questão pacificada no interior da teoria marxista? O *estado da arte* a este respeito parece indicar uma negativa, nalguns casos pelo olvido do trato marxiano do problema ou, quando procurando nele se assentar, obnubilando a sua argumentação da matéria em tela.

No caso do Brasil, uma parte importante dos estudos marxistas sobre a relação entre forças produtivas/relações de produção resulta de uma mescla entre as concepções francesa, italiana e húngaro-germânica: Benjamin Coriat e demais regulacionistas e seu apego ao processo de trabalho taylorista-fordista e ao trabalho manual-artesanal, Lazzaratto e Negri brandindo a noção de trabalho imaterial, também apegados ao “trabalho vivo”, e Mészáros e Lukács mediante a chave binomial destrutividade capitalista-voluntarismo revolucionário. *O denominador comum entre tão distintos intérpretes consiste, em franca inversão de Marx, na defesa da primazia das relações sociais de produção sobre as forças produtivas.*

Em sentido diverso, há, ainda, a concepção inglesa de Gerald Cohn que, em fins dos anos 1970, buscou repor o papel de centralidade das forças produtivas na teoria materialista da história, numa direção que se convencionou chamar de marxismo analítico, muita embora não tenha exercido significativa influência entre os intérpretes do continente, mas que, segundo Germer (2009, p. 75-76), “desvia-se decisivamente dos fundamentos filosóficos do marxismo”.

De modo exemplar, vamos citar um dos mais importantes sociólogos marxistas no Brasil, Ricardo Antunes (2011, p. 7, sublinhado nosso), que se deixou influenciar pelas três concepções supracitadas que hegemonizam a leitura do tema entre nós. Em análise crítica da ilação de Habermas sobre um suposto caráter de neutralidade das forças produtivas na teoria de Marx, afirma:

Prisioneira desta base material, menos do que uma *cientificização da tecnologia* há, conforme sugere Mészáros, um processo de *tecnologização da ciência*. Ontologicamente prisioneira do solo material estruturado pelo capital, a ciência não pode tornar-se a sua principal força produtiva. Ela *interage* com o trabalho, na necessidade preponderante de participar do processo de valorização do capital. *Não se sobrepõe ao valor, mas é parte intrínseca de seu mecanismo.*

Sob o mesmo amparo hermenêutico, Romero (2005, p. 21) explicita o sentido da heurística *negativa* acerca da questão das forças produtivas ao sustentar que:

[...] as relações de produção capitalistas se inscrevem nas forças produtivas, de tal modo que a superação da forma social de produção capitalista também implica na superação de sua própria base material e na construção de uma base nova, ou, de modo mais figurativo, de uma “tecnologia socialista”.

Esta compreensão que sugere que a tecnologia, tendo a ciência como seu fundamento, é “Ontologicamente prisioneira do solo material estruturado pelo capital” (ANTUNES, *ibid.*), numa palavra, que há uma conatural “dimensão capitalista da técnica” (ROMERO, *ibid.*, p. 18) também é reproduzida pelo lukacsiano Sergio Lessa para quem “não é o desenvolvimento da técnica o momento predominante no desenvolvimento das forças produtivas” (LESSA, 2014, p. 241). Conclui categoricamente que “o desenvolvimento tecnológico propiciado por um modo de produção particular é determinado pelas suas relações de produção e, por isso, não pode conduzir à superação do modo de produção que está na sua origem” (*id.*, *ibid.*, p. 252), fazendo passar essa leitura como proveniente de “Marx-Lukács-Mészáros”, um vultoso desacerto como veremos.

Outro revisor, que advoga a necessidade de um “marxismo crítico”, quer a reabilitação de Marx escoimado de suas forças produtivas *démodé*. Michael Löwy (1997, p. 27) alega, em simples pressuposição, que “falta a Marx uma perspectiva ecológica de conjunto”<sup>52</sup>. Cito a sem-cerimônia do seu descarte:

Sua concepção otimista e “prometéica” do desenvolvimento ilimitado das forças produtivas, uma vez eliminado o obstáculo representado pelas relações de produção capitalistas que o restringem, não é mais defensável hoje em dia. [...] A questão ecológica é, do meu ponto de vista, o grande desafio para uma renovação do pensamento marxista no limiar do século XXI. Ela exige dos marxistas uma profunda revisão crítica de sua concepção tradicional de “forças produtivas” e uma ruptura radical com a ideologia do progresso e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna.

Victor Wallis (2001), por sua vez, propugna uma noção de tecnologia socialista que é em suma um *mixtum compositum* entre uma tecnologia capaz de promover os objetivos gerais

---

<sup>52</sup> Veja-se um ponto de vista que, sem dificuldade, refuta este tipo de assertiva em Foster (2018), que observa como, na base do pensamento de Marx, se encontra a noção de *metabolismo socio-ecológico*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/marx-e-a-exploracao-da-natureza/>

do socialismo (fundado no compromisso da igualdade social e da saúde ecológica) e tecnologias específicas de enclaves de caracteres pré-capitalistas<sup>53</sup>. Evidencia o não raro sentimento moderno de nostalgia do mestre artesão, expresso pelo aferro a formas já superadas há muito pela base técnica que distingue a maquinaria das formas precedentes de trabalho, algo já criticado por Marx em relação a Proudhon como “ideal do pequeno-burguês” de quem lhe escapou até a compreensão do “aspecto revolucionário da fábrica”, que liquidou “as especializações e o idiotismo do ofício” (MARX, 2009a, p. 160).

No final do tópico anterior, apresentamos como *o duplo caráter da mercadoria alcança a forma capital do valor, convertendo o capital num ser extremamente misterioso*. A lavra da economia política clássica defrontou-se com esse fenômeno repisando tenazmente que há uma identidade irreduzível entre os instrumentos da produção e o processo de valorização, i. e, entre a maquinaria em si e o capital, como um dos elementos da “produção em geral”. Devemos ressaltar que, a nosso juízo, é esse o mais profundo nó cego desatado por Marx na sua crítica da economia política, ao dissociar e distinguir, face à identidade imediata da relação capitalista de produção (unidade de processo de trabalho e processo de valorização), a *diferença específica* de sua base material como proveniente do labor e do mundo do trabalho, embora arregimentada pelo capital. Não à toa, no capítulo VI inédito de *O capital*, Marx vai denominar essa apologética leitura da economia política como *mistificação do capital* (MARX, 2004, p. 124). Vejamos o que ressalta Marx:

[...] chega-se à conclusão de que *todos os meios de produção* são potencialmente capital – e, na medida em que funcionem como meios de produção, são-no realmente; e, por conseguinte, de que o capital é um elemento necessário do processo de *trabalho humano em geral*, abstraindo de qualquer forma histórica do mesmo; e, portanto, de que o capital é algo eterno e condicionado pela natureza do trabalho humano. Igualmente se chega à conclusão de que, como o processo de produção do capital é em geral um *processo de trabalho*, o *processo de trabalho enquanto tal*, o processo de trabalho em todas as formas sociais é necessariamente processo de trabalho do capital. Considera-se assim o capital como uma coisa que no processo de produção desempenha certo papel próprio de uma coisa, adequado à sua condição de coisa. É a mesma lógica que infere que o ouro é dinheiro em si e para si do fato de o dinheiro ser ouro; e que, do fato de o trabalho assalariado ser trabalho, infere que todo o trabalho é trabalho assalariado. Demonstra-se a *identidade* retendo o que é idêntico em todos os processos de produção e prescindindo das suas *diferenças específicas*. A identidade demonstra-se deixando de lado a diferença (*id., ibid.*, p. 46-47).

Dito isto, uma ligeira digressão se impõe: há, na obra de Marx, algum fundamento em favor de uma “tecnologia socialista” como lastro da produção material no hipotético advento

---

<sup>53</sup> “O progresso autêntico, todavia, não exclui a absorção ou ressurreição de certos traços pré-capitalistas. O conjunto da discussão de Marx sobre a alienação destaca o caráter absurdo da sociedade capitalista; à luz disso, o grau de coincidência entre as abordagens socialista e pré-capitalista estaria, notadamente, na sua aversão comum à mercantilização” (WALLIS, 2001, p. 141).

de uma época pós-capitalista e emancipada? Ou, formulada noutros termos, argumenta Marx em contraposição às forças produtivas capitalistas a necessidade de instauração de “forças produtivas socialistas” como base material do comunismo? Ambas as expressões correlatas – “tecnologia socialista” e “forças produtivas socialistas” – não casualmente vem grafadas entre aspas nas indagações acima, não porque sejam terminologias extraídas da própria letra marxiana, mas exatamente ao revés, sequer se encontram em quaisquer das obras de Marx.

Cabe, de antemão, deixar o próprio Marx esclarecer em que termos ele concebe a condição de determinidade dos meios de produção no interior das relações de produção burguesas. Lemos no Livro II de *O capital*:

Se a força de trabalho só é mercadoria nas mãos de seu vendedor, do trabalhador assalariado, ela só se torna capital, ao contrário, nas mãos de seu comprador, o capitalista, a quem cabe o seu uso temporário. Os próprios meios de produção só se convertem em formas objetivas do capital produtivo, ou capital produtivo, a partir do momento em que neles pode ser incorporada a força de trabalho, como forma de existência pessoal desse capital. Portanto, os meios de produção não são capital por natureza, e tampouco o é a força de trabalho humana. Eles só assumem tal caráter social específico sob condições determinadas, historicamente desenvolvidas, assim como é apenas sob essas condições que o metal precioso assume o caráter de dinheiro, ou o dinheiro o caráter de capital monetário (MARX, 2014, p. 119-120).

Depreende-se, com clarividência, que as forças produtivas se inscrevem na produção material burguesa como “formas objetivas do capital produtivo”, tal qual a força de trabalho se inscreve “como forma de existência pessoal desse capital”. A subsunção dos meios de produção à forma social do capital é coisa que avulta, salta aos olhos, se prestando, desta forma, ao desiderato da relação capitalista: extrair, em níveis crescentes, mais-trabalho, mais-valor, do trabalhador assalariado. O difícil é saber se as forças produtivas, dado o papel crucial que desempenham no processo de valorização, o fazem em razão de uma imanente natureza de capital (ou enquanto figura de capital predicada) ou “só assumem tal caráter social específico sob condições determinadas” e “apenas sob essas condições”. Sabe-se que existem diversas categorias que pertencem estritamente, e como predicados, ao ímpeto da relação de valor dominante, tais como as distintas figuras da forma valor, o Estado burguês, a propriedade privada, o trabalho assalariado, as classes sociais etc., formas de ser destinadas ao museu da pré-história da humanidade, em caso de emergência de uma sociedade emancipada, conforme concebeu Marx. Falar em “tecnologia socialista” ou em “forças produtivas socialistas” implica aferrar as forças produtivas ao grilhão do uso societário do capital, quando estas formam parte fundamental do processo de entificação social e possuem um estatuto de universalidade. A citação acima não dá abertura a ambiguidades.

A incompreensão sobre o elemento da contraditoriedade do uso capitalista da técnica entre marxistas, levada ao limite dessa defenestração, a nosso ver, passa por um entendimento deficiente acerca do valor e sua forma, de um lado, e da entificação das formas de cooperação e processo de trabalho capitalistas, de outro, deficiência cujos efeitos se estendem até a interpretação de fenômenos como o taylorismo-fordismo e o ohnoísmo (MORAES NETO, 1998).

Compreendendo este movimento de complexificação das sociedades humanas, por meio do desenvolvimento das forças produtivas, é possível perceber por que o capitalismo é revolucionário, como nenhum modo de produção precedente. O capitalismo lança as bases materiais, objetivas, que permitem à humanidade sair da era da escassez para adentrar na era da abundância, exatamente porque desenvolve as forças produtivas a um nível impressionante e cria, assim, a possibilidade histórica real do homem romper com o jugo do trabalho, com a “maldição de Jeová”.

Novamente Marx o confirma: “A indústria moderna nunca considera nem trata como definitiva a forma existente de um processo de produção. Sua base técnica é revolucionária, enquanto todos os modos anteriores de produção eram essencialmente conservadores” (MARX, 1989, p. 557).

“Numa sociedade comunista, a aplicação da máquina teria amplitude inteiramente diversa daquela que encontra na sociedade burguesa” (*id., ibid.*, p. 447). Por mais essa indubitável passagem, consideramos tratar-se de equívoco cabal a sugestão de uma determinação univocamente capitalista às forças produtivas, algo que, logicamente, se deduz da defesa de uma “tecnologia socialista”, por exemplo. Outro aspecto problemático, como desdobramento desta expulsão da autocontradição do capital no curso da análise, é como esta leitura se converte em *prisioneira do uso societário capitalista imputado às forças produtivas*, ao eliminar as *possibilidades históricas objetivas* conferidas pelas mesmas forças produtivas para a construção de uma sociedade socialista. Ao sugerir implicitamente um *trade-off* entre emancipação do trabalho (na forma do “indivíduo integralmente desenvolvido”) e o “sistema orgânico de máquinas da fábrica”.

### 3.4.1 Robert Boyer e Benjamin Coriat

Em 1985, na revista mexicana *Cuadernos Políticos*, os economistas franceses Robert Boyer e Benjamin Coriat publicaram o texto “Marx, a técnica e a dinâmica de longa acumulação”<sup>54</sup>. Sobre ele vamos tecer algumas considerações.

Afirmam os autores “que o tema da técnica é central em Marx”, embora diferentes conceituações em sua obra tenham dado lugar a “conflitos maiores de interpretação”. Apesar do texto buscar versar sobre a concepção marxiana da técnica, num movimento de regresso a seu pensamento, advertem que não pretendem “restabelecer Marx em sua ‘verdade’ ou em sua ‘pureza inicial e fundadora’. O presente texto não tem por ambição jogar o jogo ‘do que verdadeiramente disse Marx’”. Se, de um lado, a recusa de uma postura *escolástica* frente ao texto de Marx parece bastante razoável, por outro, tal inclinação não pode obstar a disposição de cognoscibilidade e reconstituição coerente do seu argumento (que nada tem a ver com alcançar sua “pureza inicial e fundadora”), do contrário isto seria fazer profissão de fé da *ininteligibilidade* do processo de conhecimento. Entendemos que essa escusa operará como recurso a expedientes manipulatórios do texto marxiano, numa exposição parcial e deformada de sua concepção.

Os expoentes do regulacionismo francês, tendo em vista a assertiva marxiana da primazia do processo de valorização sobre o processo de trabalho, conduzem à ilação de que isto corresponde à própria substância da técnica, que o processo de valorização concerne “ao *conceito mesmo* de técnica em seu conteúdo e em sua definição”. Desde pronto é necessário sublinhar a rotunda falsificação teórica dessa afirmação, pois ela já traz consigo todos os aspectos que contradizem o conjunto das teses de Marx. É contra essa imanentização e naturalização da técnica como capital (que afinal escamoteia a origem do mecanismo da mais valia), afirmada *ad nauseam* pela economia burguesa de seu tempo, que Marx vai demonstrar que *a maquinaria não produz valor (nem, portanto, mais valia)*, cabendo-lhe o papel de transferir valor ao produto [a propósito, para ser consequente à teoria do valor, a produtividade da maquinaria “está na razão inversa do valor que ela transfere ao produto” (MARX, 1989, p. 460)]. Apenas a força de trabalho é quem cria valor (e mais valia, por conseguinte, através do

<sup>54</sup> *Cuadernos Políticos*, número 43, México, D.F., editorial Era, abril-junio de 1985, pp. 6–27. O texto encontra-se disponível no sítio:

<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.43/CP43.3.RobertBoyer.pdf>. A versão disponibilizada, no entanto, não possui a mesma formatação original, apresentando um volume de páginas bem superior ao indicado na própria referência do periódico. Por esta razão, para evitar confusão, declinamos da indicação das páginas nas citações utilizadas.

roubo do seu tempo de trabalho pelo capitalista, eis o fundamento sobre o qual repousa a produção de riqueza na sociedade do capital)<sup>55</sup>.

De posse de tão equívoca premissa, insistem que as aplicações tecnológicas da ciência de que fala Marx são, em “sua identidade e em sua irredutibilidade”, nada mais que “simples suportes na extração do sobretrabalho”. A senha de sua interpretação, que tributam opor-se a “uma visão *linear* do desenvolvimento tecnológico”, consiste na afirmação da prioridade e determinação das relações sociais de produção sobre as forças produtivas. Segundo eles, “esta representação coloca no centro de sua explicação o estado das relações sociais de produção, e o espaço que estas abrem ou fecham às tecnologias socialmente disponíveis em relação a sua aplicação”.

Seu correto ponto de partida, isto é, encontrar a “dupla determinação indicada por Marx do processo de produção como processo de trabalho e processo de valorização”, imediatamente se esboroa dada a fragilidade de sua interpretação desse aspecto crucial na teoria marxiana. Em seu esquema, o processo de trabalho se refere e se realiza no estreito horizonte do *trabalho manual vivo*, nas figuras do trabalhador de ofício ou do operário taylorista-fordista, ao passo que o processo de valorização de capital é aquele em que o processo de trabalho lhe é arrestado mediante a técnica. Com isso, se chega à dupla determinação da técnica, segundo eles, concernente à realização da mais valia absoluta e da mais valia relativa.

O que se segue após essa sumária caracterização são as seguintes teses: a) compreender a tecnologia como suporte do aumento e da intensificação do trabalho, atribuindo-se a esta a visão distintiva de Marx em relação à economia política clássica; simetricamente a este tese, se consignaria que b) a técnica é um instrumento de *redução do saber* complexo do ofício em trabalho simplificado; c) é um instrumento de controle sobre o trabalho vivo. Destaca-se, de saída, o impressionante reducionismo dos autores a respeito da compreensão da técnica que fazia Marx, ao sugerirem sua origem e função social no estrito limite das relações capitalistas de produção em sua transcendência do processo de trabalho medieval baseado nas corporações de ofício. Já restou anotado que, segundo Marx, “A produtividade do trabalho que encontra e que lhe serve de ponto de partida [sistema capitalista] é uma dádiva não da natureza mas de uma história que abrange milhares de séculos” (MARX, 1987, p. 587-588).

---

<sup>55</sup> “[...] a mais valia não deriva das forças de trabalho que o capitalista substitui com a máquina mas das forças de trabalho nela ocupadas. A mais valia origina-se apenas da parte variável do capital, e vimos que a quantidade da mais valia é determinada por dois fatores, a taxa de mais valia e o número dos trabalhadores empregados ao mesmo tempo” (MARX, 1989, p. 464).

Chega a ser espantoso que os autores cite a seguinte passagem dos *Grundrisse* para corroborar suas conclusões:

Que a maquinaria seja a forma mais adequada do valor de uso do *capital fixo* [destaque de K. Marx] não implica de modo algum que a subsunção do capital sobre a relação social seja a melhor relação de produção social, a mais adequada para a utilização da maquinaria.

Como se depreende, Marx chama a atenção (tal como nas diversas passagens que já citamos anteriormente) para a *não univocidade da maquinaria como capital fixo*, salientando a possibilidade de uma mais adequada utilização social sua, visto que de modo algum considera que a relação capitalista “seja a melhor relação de produção social” para a máquina.

Quando enunciam os economistas o que significa o desenvolvimento da maquinaria, se evidencia seu flagrante desacerto com relação ao velho Mouro:

a tese de Marx no que concerne ao efeito do desenvolvimento da maquinaria sobre a natureza do trabalho vivo requerido, se limita, segundo parece, a algumas proposições simples. A maquinaria se desenvolve através de um duplo processo:

- de separação do trabalho de concepção em relação ao de execução.
- do parcelamento de ambos.

O objetivo de “controle” sobre o trabalho vivo constitui a categoria determinante das formas concretas que reveste este duplo processo.

É patente a má interpretação dos autores, para não dizer simplória, sobre a evolução do processo de trabalho sob o capitalismo, na medida em que confundem completamente as características das bases materiais de manufatura e grande indústria. Tomar o parcelamento de tarefas (divisão parcelar do trabalho) como base da mecanização é um erro grosseiro.

Há uma importante literatura crítica que demonstra que a leitura de Coriat resulta de um profundo apego aos grilhões do processo de trabalho de base taylorista-fordista no século XX, resultando numa interpretação equívoca tanto de Marx quanto do próprio taylorismo-fordismo (MORAES NETO, 1986b; 1991; SILVA, 2006; 2009).

Esta caracterização é da maior importância, pois os autores julgam que fenômenos tais como a mecanização e a divisão (parcelar) do trabalho “se constituíram depois de Marx”, tendo este formulado a respeito daqueles não uma análise empiricamente sustida, mas “predições”. Para eles, portanto, a evolução destes fenômenos pertenceria ao século 20, exprimindo-se como “o taylorismo, o fordismo e as tendências atuais a uma automatização flexível”.

Boyer e Coriat desenvolvem sua argumentação na base do contraste a uma perspectiva imputada às “antecipações de Marx” segundo a qual haveria um movimento tendencial *homogêneo, único e uniforme* à mecanização despontado na primeira onda de

industrialização no século XIX (sic), particularmente a indústria têxtil algodoeira, que teria então sido refutado pelos eventos após-Marx, muito embora, por outro lado, confirmasse as suas teses sobre a técnica.

Mas são numerosos os outros ramos nos quais o processo de trabalho sofreu outra evolução diferente, quer se trate das indústrias de montagem de tipo automobilístico, da construção, de serviços ou, sobretudo, da agricultura. Encontra-se assim desmentida a hipótese segundo a qual um mesmo princípio tecnológico se desenvolveria de maneira autônoma, desde a primeira revolução industrial até os nossos dias.

Acreditam, com isso, terem refutado cabalmente o ponto de vista dos “propagandistas da maquinaria”, do “determinismo tecnológico”<sup>56</sup>, destarte, “Assim se explica sem dúvida a coexistência de processos de produção muito diferentes no seio mesmo de uma sociedade de capitalismo desenvolvido”.

Primeiro, Marx jamais divisou para o processo de trabalho uma tendência à mecanização com as características aventadas pelos autores de homogeneidade, unicidade, autonomia e uniformidade. Antes de tudo, ele traduz em forma conceitual a legalidade real das transmutações em curso no *locus* do capitalismo mais avançado em sua época, isto é, a “generalização na Inglaterra” (MARX, 1989, p. 551) da nova base material compatível com a grande indústria e a legislação fabril que lhe decorre. Não deixa, por isso, de lançar luz sobre diversas formas transitórias e arcaicas, redimensionadas pelo capital e sob seu mirante, que concorrem com a maquinaria, como a manufatura, o artesanato, o trabalho a domicílio e a escravidão, numa iniquidade superior ao sistema fabril, visto que “A exploração sem limites de forças de trabalho baratas constitui a única base de sua capacidade de concorrência” (*id., ibid.*, p. 544). Além disso, conforme dissemos mais acima, essa nova base material cria uma nova divisão internacional do trabalho em que os países que não pertencem aos centros da indústria moderna se convertem “em campos de produção de suas matérias-primas” (*id., ibid.*, p. 517). Sem falar que, embora Marx tenha apontado para a generalização tendencial de capital e trabalho assalariado como polos fundamentais da produção capitalista, longe de uma visão linear de desenvolvimento, enunciou, na bela fórmula de José de Souza Martins (1986), a existência de uma *produção capitalista de relações não-capitalistas de produção*<sup>57</sup>. Assim,

<sup>56</sup> Para uma rica avaliação crítica desta noção cf. Germer (2009), que, corretamente, sublinha que “Com a expressão “determinismo tecnológico” insinua-se que os conceitos complexos propostos por Marx reduzem-se a enunciados simples, mecânicos e unilaterais” (*ibid.*, p. 75).

<sup>57</sup> “[...] o capitalismo, na sua expansão, não só redefine antigas relações, subordinando-as à reprodução do capital, mas também engendra relações não-capitalistas igual e contraditoriamente necessárias a essa reprodução. Marx já havia demonstrado que o capital preserva, redefinindo e subordinando, relações pré-capitalistas. Provavelmente, o caso mais significativo é o da renda capitalista da terra” (*id., ibid.*, p. 19-20).

deparar-se com “a coexistência de processos de produção muito diferentes no seio mesmo de uma sociedade de capitalismo desenvolvido” em nada cancela a primazia das forças produtivas, tampouco o sistema automático de maquinaria como a base mais avançada da indústria moderna.

Segundo, a evolução do processo de trabalho no século 20 em que Boyer e Coriat veem a materialização das “predições” de Marx acerca da técnica, em torno da qual estaria o plexo parcelamento de tarefas-mecanização, é essencialmente a organização científica do trabalho de tipo taylorista-fordista, mencionada com frequência pelos autores. É mister salientar, entretanto, que esta base material é nada mais do que uma *reinvenção da manufatura*, conforme a notável definição de Moraes Neto (1986b). Trata-se, é verdade, de uma *nova forma*, uma evolução diferente do processo capitalista de trabalho, que permitiu um novo e relevante regime de acumulação cíclica do capital. Porém, não se trata apenas de simples *diferença* frente à base da indústria têxtil inglesa, mas de um ramo *tecnologicamente atrasado* como era a indústria metalmeccânica até a penetração da automação de base microeletrônica em fins dos anos 1960 (MORAES NETO, 1986a).

Com efeito, a sequência do artigo procura inserir a técnica no coração das crises que abateram o capitalismo ao longo do século 20, terminando por reavaliar criticamente a validade explicativa da lei de queda tendencial da taxa de lucro.

Diante de um amontoado de incorreções, não surpreende o caráter reformista dos autores ao pretenderem interpor *controle regulatório* à reprodução ampliada do capital, com o desiderato da suspensão de suas crises<sup>58</sup>.

### 3.4.2 Lukács e István Mészáros

*Technology and Social Relations* [Tecnologia e Relações sociais] é uma resenha crítica de Lukács (1966), escrita em 1923, a um manual de sociologia marxista escrito por Bukharin em 1921. Pertence ao período em que Lukács está afinado às ideias de *História e consciência de classe*, embora neste último o enfoque mais abstrato seja no primeiro substituído por um mais concreto. Duas significativas influências do ambiente político e intelectual de então se denotam no texto, por caminhos inversos no entanto: a sociologia clássica alemã (Simmel e Weber) bastante presente na formação lukacsiana, de um lado, municiando-lhe

---

<sup>58</sup> “[...] isto é o que nos parece deve ser retornado claramente, se a visão do capital proposta por Marx é essencialmente contraditória, não por isso deixou de explorar as vias e as condições de possibilidade de uma reprodução ampliada que não necessariamente desembocou em uma crise”.

contra os descaminhos do evolucionismo vulgar que tomava de conta da II Internacional, de outro. Da seara weberiana se destaca, segundo Brewster, além da riqueza analítica e comparativa detalhada de diferentes tipos de sociedades, “sua obsessão pela racionalidade, que tomou a forma de um evolucionismo sub-reptício que via na racionalização e na socialização crescente em todos os lados o destino do Ocidente. Como Weber rechaçava uma teoria geral da evolução social, este evolucionismo se bem informa toda sua obra não passou ao plano das formulações teóricas” (BREWSTER, 1973, p. 109). Na outra direção, ressalta que a resenha lukacsiana tinha o “deliberado propósito de combater o evolucionismo determinista que se originou na II Internacional e de substituí-lo por uma teoria da ação revolucionária” (*id.*, *ibid.*, p. 110).

Adensada a esta ambientação, cabe ressaltar o ainda desconhecimento de Lukács de obras marxianas da maior importância filosófica e histórica outrossim ignoradas pelo grande público como os *Manuscritos parisienses de 1844*, *A ideologia alemã* ou os *Grundrisse*. Ou seja, trata-se do jovem Lukács que não consignava à obra de Marx o estatuto de uma *ontologia materialista do ser objetivo*, como o faria na maturidade, embora a estreita concepção de técnica delineada nestes idos dos anos 1920 lhe alcance até a sua extraordinária *Ontologia do ser social*.

Contra Bukharin, alega que o erro fundamental de sua concepção do materialismo histórico estaria em sua proximidade “ao materialismo natural cientificista burguês” e sua “falsa ‘objetividade’”. Destarte, assinala como “a característica específica do marxismo: que *todos os fenômenos econômicos ou ‘sociológicos’ derivam das relações sociais entre os homens*” (LUKÁCS, 1966, p. 29).

Bukharin observou que, em última instância, a sociedade depende do desenvolvimento da técnica, sendo assim tomada como a “determinante básica” das forças produtivas. Desta feita, Lukács inferiu que “esta identificação final entre a técnica e as forças de produção não é válida nem marxista”. A César o que é de César: a colocação de Bukharin não consente ao redutor corolário sugerido por Lukács, por mais que, em princípio, a posição básica que advoga segundo a qual “A técnica é uma *parte*, um momento, naturalmente de grande importância, das forças produtivas sociais, mas não é, simplesmente, idêntica a elas” (*id.*, *ibid.*) seja plenamente correta.

Ao se contrapor à ideia da “técnica como fundamento autossuficiente do desenvolvimento” (*id.*, *ibid.*, p. 30) imputada a Bukharin, Lukács dirá que o desenvolvimento das forças produtivas (que resulta das relações de produção) é quem determina o desenvolvimento da técnica. A nosso ver, Lukács emprestou um peso demasiado à socialização

(ação social) sem sopesar adequadamente o processo *objetivo* histórico-natural que lhe lastreia o desenvolvimento<sup>59</sup>, de tal modo que estabeleceu uma disjunção entre técnica e condições naturais:

Pois se a técnica não for concebida como um momento do sistema de produção existente, se seu desenvolvimento não for explicado pelo desenvolvimento das forças *sociais* de produção (e isto é o que precisa esclarecimento), resulta ser um princípio transcendente, contraposto ao homem, como “natureza”, clima, meio ambiente, matérias-primas, etc (LUKÁCS, 1966, p. 30).

Somente uma sisuda antinomia na compreensão da relação homem-natureza poderia sustentar a proposição de que natureza, clima, meio ambiente, matérias-primas constituem “um princípio transcendente, contraposto ao homem”, como se o fato de ver conexão entre técnica e condições naturais aquiescesse a uma postura mesológica vulgar ou a um “grosseiro naturalismo”, conforme insinua.

Estamos seguros de que Marx tinha uma compreensão distinta a esta, dialeticamente superior, quando, de saída, *e.g.*, corrigiu a assertiva do programa do Partido Operário Alemão que informava que “O trabalho é a fonte de toda riqueza e toda cultura”:

O trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana. [...] desde o princípio o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, portanto, de toda riqueza (MARX, 2012, p. 23-24).

Conforme vimos, a tecnologia, para Marx, se refere ao processo *imediate* de produção da vida social, corresponde aos *órgãos produtivos do homem social*, sendo ela, portanto, quem conforma a base material de toda organização social. Ela é *conditio sine qua non* do metabolismo social. Ou pode existir metabolismo no organismo social sem os seus órgãos [produtivos]? Sua prioridade ontológica em nada consente a qualquer fundamento autossuficiente, a qualquer princípio transcendente ou a uma condição associal, tampouco à ideia da “técnica tomada em si mesma, concebida como algo autônomo” aduzida pelo Lukács (2012, p. 336) de maturidade. Por isso, Marx, dialogando diretamente com Darwin, entende, em seu sentido mais amplo, *a tecnologia como disposição ontológica ineludível da entificação de todos os seres*:

Uma história crítica da tecnologia mostraria que dificilmente uma invenção do século XVIII pertence a um único indivíduo. [...] Darwin interessou-nos na história da

---

<sup>59</sup> “Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um *processo histórico-natural*, exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas” (MARX, 1989, p. 6, destaque nosso).

tecnologia natural, na formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção necessários à vida das plantas e dos animais. Não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, que constituem a base material de toda organização social? E não seria mais fácil reconstituí-la, uma vez que, como diz Vico, a história humana se distingue da história natural, por termos feito uma e não termos feito a outra? A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção de sua vida e assim elucida as condições de sua vida social e as concepções mentais que delas decorrem (MARX, 1989, p. 425).

Dissemos no princípio que Lukács procurou assentar sua posição numa via mais concreta, buscando se servir em favor de seus argumentos da avaliação de dois momentos históricos decisivos que desembocaram no parto à fórceps do capital: o declínio do Império Romano e a transição para o feudalismo seguido da passagem das corporações de ofício ao processo de trabalho manufatureiro.

No primeiro caso, Lukács diz que entre a técnica clássica e a técnica medieval ocorreu um retrocesso “das notórias conquistas técnicas da antiguidade”, mas um “desenvolvimento num nível mais elevado” da técnica medieval oriundo da “racionalização da organização do trabalho” alcançada antes pela “porta da violência social” (citando Gottl) que “mediante o desenvolvimento da racionalidade técnica”. Sintetiza sua proposição em torno do “curso essencial do desenvolvimento técnico” como determinado pela “organização social medieval” assinalando: “Esta crucial *mudança na direção* do desenvolvimento técnico se baseou em uma mudança na estrutura econômica da sociedade: a mudança nas potencialidades e condições do trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 30).

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels reconstituem historicamente o desenvolvimento das formas de propriedade na Europa, detendo-se com interesse na transição do mundo antigo ao regime medieval. Deles se consagrou a interpretação do modo de produção feudal como de origem romano-germânica, concorrendo para seu surgimento o agravamento das condições intestinas do Império Romano com relação à “propriedade privada comunitária dos cidadãos ativos” (MARX & ENGELS, 2007, p. 90) sobre os escravos trabalhadores frente ao desenvolvimento das formas (ainda anômalas) móvel e imóvel da propriedade privada e aos impasses das guerras de conquista, de um lado, e as conhecidas invasões bárbaras advindas do território germânico, de outro. Apesar de Marx e Engels (*id.*, *ibid.*, p. 91) registrarem que houve, com as invasões bárbaras, uma enorme destruição de forças produtivas (diminuição da agricultura, da indústria e do comércio, das populações do campo e da cidade), tal fato em absoluto não colide com o primado das forças produtivas no desenvolvimento da propriedade feudal e da organização do trabalho que lhe correspondeu:

Não há nada mais comum do que a noção de que na história, até agora, tudo se reduziu ao *ato de tomar*. Os bárbaros *tomam* o império romano e, com esse fato, explica-se a passagem do mundo antigo à feudalidade. Mas, nesse ato de tomar dos bárbaros, importa saber se a nação que foi tomada desenvolveu forças produtivas industriais, como é o caso dos povos modernos, ou se suas forças produtivas repousam fundamental e simplesmente em sua união e na comunidade. O ato de tomar é, além disso, condicionado pelo objeto que é tomado. A riqueza de um banqueiro, que consiste em papéis, não pode de modo algum ser tomada sem que aquele que a venha a tomá-la se submeta às condições de produção e de comércio do país que foi tomado. O mesmo ocorre com todo o capital industrial de um moderno país industrial. Por fim, o ato de tomar termina por toda parte muito rapidamente e, quando não há mais nada a tomar, deve-se começar a produzir. Dessa necessidade de produzir, que logo se apresenta, decorre que a forma de comunidade adotada pelos conquistadores estabelecidos no país tem de corresponder ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas encontradas, ou, quando não é esse o caso desde o início, que ela tem de se modificar de acordo com as forças produtivas. Com isso se explica, também, o fato que se julgou ter encontrado por toda parte na época posterior às migrações dos povos, a saber: que os vassallos converteram-se em senhores e os conquistadores rapidamente adotaram a língua, a cultura e os costumes dos conquistados.

O feudalismo não foi trazido da Alemanha já pronto, mas teve sua origem, por parte dos conquistadores, na organização de guerra que os exércitos desenvolveram durante a própria conquista e se desenvolveu apenas depois dela, até se transformar no feudalismo propriamente dito, graças à ação das forças produtivas encontradas nos países conquistados. O quanto a forma feudal era determinada pelas forças produtivas é demonstrado pelas fracassadas tentativas de impor outras formas surgidas de reminiscências da Roma antiga (Carlos Magno, por exemplo) (*id., ibid.*, p. 70-71).

Quanto ao segundo evento histórico, informa Lukács que “Marx sublinha explicitamente que a transição do trabalho manual dos grêmios às manufaturas não envolveu mudança alguma na técnica” (LUKÁCS, 1966, p. 31). Pelo volume de apontamentos já realizado na reconstituição do fio condutor do argumento marxiano, em definitivo não podemos concordar com a leitura lukacsiana. Para Lukács, a divisão capitalista do trabalho (mais correto seria dizer: a divisão manufatureira do trabalho) e suas respectivas relações de poder *não tem relação alguma com qualquer cambio técnico*, constituindo-se simplesmente como *premissas sociais* das técnicas mecanizadas modernas. Sem dúvida, este não é o ponto de vista de Marx<sup>60</sup>.

À guisa de concluir, vale ressaltar um ligeiro indício que pode iluminar o motivo da posição algo tecnofóbica de Lukács. Assim como em Boyer e Coriat, também em Mészáros a seguir, o entendimento de Lukács sobre a técnica foi nublado pelo efeito enganador da base material taylorista-fordista, esta *manufatura recriada* cujo lastro técnico é essencialmente

---

<sup>60</sup> “O trabalho se organiza e se divide diferentemente conforme os instrumentos de que dispõe. O moinho manual supõe uma divisão distinta daquela requerida pelo moinho a vapor. Portanto, é chocar-se contra a história querer começar pela divisão do trabalho em geral, para, depois, chegar a um instrumento específico de produção, as máquinas” (MARX, 2009a, p. 149).

mediocre e estreito, mas em geral tomado como a forma mais avançada do processo de trabalho da moderna grande indústria no século XX<sup>61</sup>.

\*\*\*

Entre as formulações marxistas acerca da tecnologia, a posição de Mészáros apresenta uma complexidade e refino analítico compatíveis com a densidade de problemas teóricos e práticos resultante da experiência social e dos grandes acontecimentos do século XX, densidade que se imiscui como condição necessária a qualquer esforço razoável de *atualização* da teoria de Marx<sup>62</sup>. Seu arguto faro ontológico do movimento de realidade do sociometabolismo do capital, seja em sociedades capitalistas ou pós-capitalistas abrangidas no espectro do “socialismo real”, se arrima, ao lado das questões candentes levantadas pela ecologia, em três princípios, a saber: orientar-se pelo mesmo *espírito* cético e (auto)crítico da obra marxiana; considerar, a despeito do seu “monumental empreendimento”, o caráter inacabado do projeto teórico de Marx; e o mais importante, avaliar “o impacto dos acontecimentos sociais pós-marxianos sobre a orientação da teoria” (MÉSZÁROS, 2011, p. 522).

Muito embora, em *Para além do capital*, não haja qualquer explícita menção ao texto examinado de Lukács, verificamos um núcleo de continuidade em meio à diferença analítica entre os dois mestres de Budapeste. Como ressaltado, em ambos se fia a égide das relações de produção sobre as forças produtivas.

No tocante à tecnologia, Mészáros estrutura seu argumento crítico a Marx em duas grandes linhas: a via filosófica, através da decomposição analítica da “dependência negativa da teoria de Marx do objeto de sua negação radical: a problemática liberal” (*id.*, *ibid.*, p. 529), e a via histórico-concreta relacionada aos “acontecimentos sociais pós-marxianos”, particularmente o advento do *complexo militar-industrial*.

Quanto à primeira senda, Mészáros defende o caráter limite de circunscrição temporal e ideológica da elaboração marxiana face ao liberalismo, isto é, da lavra de Marx teríamos “uma teoria constituída no interior de horizontes anteriores” (*id.*, *ibid.*, p. 522). Sob o intento crítico radical da teoria liberal em seu conjunto, Marx teria se erigido no novo ponto de vista do materialismo histórico em “visão *diametralmente oposta*”, escapando-lhe assim

---

<sup>61</sup> “A crítica lukaacsiana à fragmentação e à divisão do trabalho é um elemento essencial de *História e Consciência de Classe*. Lukács capta na produção fordista a essência do tempo histórico que está vivendo” (INFRANCA, 2013, p. 97).

<sup>62</sup> Cf. particularmente os capítulos 11 e 16 de *Para além do capital*.

preocupações relevantes levantadas pela problemática liberal, ainda que estivessem numa roupagem mistificada.

Para Mészáros, a teoria liberal é, em uma acepção importante, uma *teoria da transição*<sup>63</sup>. *Continuidade e transição* (para assegurar a continuidade) seriam aspectos de grande relevância na moldura liberal, secundarizados por Marx ao seguir a “lógica interna das confrontações polêmicas” (*id., ibid.*, p. 525). Segundo o filósofo húngaro,

O interesse da teoria liberal na *continuidade* (e na *transição* tendo em vista a continuidade) tinha que ser posto em segundo plano para revelar, em toda relação estável do capital, a instabilidade subjacente que tende para a *ruptura* como o “*übergreifendes Moment*” (o “momento de importância fundamental”) (*id., ibid.*, p. 524).

Guarnecido o móvel da exposição, Mészáros avança pelo espinhoso terreno que chega ao imbróglio da tecnologia, o tema da “produção em geral” qual tratada no liberalismo e na crítica de Marx.

Neste aspecto, um exemplo importante é representado pela questão da “*produção em geral*”. Por razões óbvias, Marx tinha que rejeitar a constante tentativa dos economistas políticos liberais de representar as condições da produção *capitalista* como sinônimo das condições de *produção em geral*. Eles assim o fizeram arbitrariamente, afirmando a identidade do *capital* com o instrumento de produção em si, evitando ou grotescamente empobrecendo a questão acerca da origem do próprio capital. Ao rejeitar a “eternização das relações históricas de produção”, a ênfase precisava se dar firmemente nas qualidades *específicas* dos processos socioeconômicos, insistindo que “não há produção em geral” para colocar claramente em relevo o interesse ideológico da posição liberal (*id., ibid.*, p. 525-526).

Não obstante o caráter mistificador e a-histórico denunciado por Marx pertencente ao quadro do “interesse ideológico da posição liberal”, confessa Mészáros que isto

não pode remover o sentimento de desconforto com sua recusa sumária de algumas linhas válidas de investigação como “tautologias simplórias”. Pois, mesmo que a análise de John Stuart Mill do “Estado estacionário” da sociedade seja cheia de mistificação, ela se preocupa com uma questão fundamental: os limites últimos da *produção em si*, e não meramente da produção capitalista (*id., ibid.*, p. 526).

Neste ponto se conectam as duas sendas da argumentação, pois a correção filosófica sugerida por Mészáros seria colocada pelo próprio movimento da realidade que “adquire uma posição dramática porque os *limites do capital* colidem com as condições elementares do próprio *sociometabolismo*, e desse modo ameaçam aguda e cronicamente a própria

---

<sup>63</sup> “a “natureza humana possessiva”, o inevitável conflito dos indivíduos egoístas; a “mão invisível” miraculosamente benfazeja e a não menos miraculosa “maximização das utilidades individuais”; o conjunto hierarquicamente ordenado das relações sociais na “sociedade civil” e o Estado político correspondente, são os parâmetros absolutos cuja *continuidade* constitui o objetivo central da *estruturalmente apologetica* teoria liberal da transição” (*id., ibid.*, p. 525).

sobrevivência da humanidade” (*id., ibid.*). Entra em cena, portanto, a figura do *complexo industrial-militar*.

Mészáros define o complexo industrial-militar como uma “mudança estrutural no ciclo de reprodução capitalista” (*id., ibid.*, p. 678) imprevista por Marx que teria se dado no contexto “longa guerra civil imperialista de 1914-1945” (ARANTES, 2008, p. 10) a partir da crise econômica de 1929/33, cujo traço fundamental consiste no apagamento da fronteira entre *consumo* e *destruição*. Seria um novo estágio, com o agravamento de suas determinações materiais, da *produção militarista* detectada por Rosa Luxemburgo como nicho da acumulação e expansão capitalistas, isto em 1913, antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial. Opera, assim, através de uma forma radicalmente perdulária e parasitária de produção baseada no *pseudoconsumo destrutivo*, tendo o Estado como fiador, “que pode divisar como sua própria *racionalidade* e finalidade última até mesmo a total destruição da humanidade” (*id., ibid.*, p. 688). Segundo ele, sua forma atual e avançada é “economicamente mais flexível e dinâmica, assim como ideologicamente menos transparente e, por isso, politicamente menos vulnerável” (*id., ibid.*, p. 680).

Assim, teria Marx vacilado em certa medida nos “termos da dialética histórica específica em sua relação com o trans-histórico” (*id., ibid.*, p. 529) no âmbito analítico da tecnologia capitalista, posto que houvesse transcorrido uma alteração em seu “sociometabolismo *em si*” com o advento do complexo industrial-militar, tendo a ciência como subordinada, no sentido da *destrutividade* societária. Com essa virada, afirma Mészáros, “a própria *produtividade* se transforma em um conceito enormemente problemático, já que parece ser inseparável de uma fatal destrutividade” que se expressaria, ao predar os recursos humanos e ecológicos do planeta, com a fisionomia de uma regurgitação “na forma de maquinaria e ‘produtos de consumo de massa’ subutilizados – e muito pior: imensa acumulação de armamentos voltados à potencial destruição da civilização por centenas de vezes” (*id., ibid.*, p. 527).

Desta forma, diante do “círculo vicioso da catastrófica inserção social da tecnologia capitalista”, se põe uma interdição radical à emancipação humana baseada na maquinaria consoante aos escritos de Marx:

a produtividade do capital, que nos dias presentes está *necessariamente* orientada para a destrutividade do complexo industrial-militar, não é meramente *incapaz* de fornecer o poder liberador antecipado para a nova forma histórica. Muito pior que isto: representa de fato um obstáculo do tamanho do Himalaia diante de qualquer esforço voltado para a finalidade da emancipação (*id., ibid.*).

Vê-se que Mészáros advoga uma conversão (*acorrentamento*, em sua prometeica sugestão semiológica) da base material capitalista à forma mercadoria do valor e à forma capital. É um truísmo observar que a polêmica colide com o coração e ossatura da teoria de Marx, é este, portanto, o argumento mais relevante e que nos interessa<sup>64</sup>.

Mas comecemos pelo princípio da crítica mézáríca: a teoria de Marx como o anverso do liberalismo. Por mais profícuo que seja o propósito de revisitação não estigmatizante da teoria liberal, em possíveis linhas razoáveis de investigação desconsideradas pela crítica demolidora de Marx, soa abusivo o simplificado esquematismo sugerido por Mészáros de que Marx moveu-se pelo mesquinho espírito da “lógica das confrontações polêmicas”, urdindo meramente uma “visão *diametralmente oposta*” à do liberalismo. Basta mencionar a importância fundadora da *teoria do valor-trabalho* no ponto de vista marxiano, assimilada criticamente de Smith e Ricardo, numa postura que transitou da recusa inicial à sua aceitação ainda em meados de 1845, como o demonstra Mandel (1968, p. 42-53). Que dizer, ainda, da relação entre Marx e o liberalismo filosófico e político de Hegel? É demasiado patente que a relação entre ambos não se tratou de simples “flerte” como o dissera Marx. Parece-nos, destarte, que Mészáros pinta um quadro deformado dessa relação entre Marx e o liberalismo exatamente porque suas conclusões acerca da técnica laboram no mesmo ponto de vista liberal que fora aguda e fartamente criticado por Marx.

Consideremos a problemática da *transição*. No mínimo, causa espécie ao leitor de *O capital*, d’*A ideologia alemã* ou de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* a afirmação de que Marx ou Engels deslocaram para a periferia de suas preocupações o tema da transição. Pelo curso mesmo de nossa exposição, evidenciou-se com efusão parte dessa

---

<sup>64</sup> Mészáros, para corroborar sua crítica sobre a relação específico-histórico/trans-histórico despercebida por Marx, também cita o caso da “família nuclear” como uma longa forma trans-histórica que a noção de “família burguesa” não comportaria por si só, apesar de que, com o capitalismo, ambas se interpenetrem na configuração da “forma real de existência” da família. Merece destaque, de passagem, o fato de que Marx manteve-se até o fim de seus dias atento aos problemas e descobertas antropológicas de seu tempo em torno da família, revisando posições teóricas (por exemplo, sobre a *gens*, e não a família como sustentou até *O capital*, como a unidade social do sistema tribal e das primeiras sociedades) com apreço por sua forma vária de expressão, conforme se acha em seus *Cadernos etnológicos* (MUSTO, 2018). Há também um extrato latente da argumentação de Mészáros que aparece no tópico subsequente ao que discute sobre a tecnologia (“Teoria socialista e prática político-partidária”) em que aventa, em análoga conexão mas sem o dizê-lo explicitamente, a expressão desse movimento de transubstanciação da base material na superestrutura político-partidária, exemplarmente com a malograda degenerescência do partido oriundo do seio do movimento socialista, largamente experimentada no século XX, mas iniciada já no tempo dos fundadores do socialismo científico, com a controvérsia por eles vivida do sufocamento da *Crítica ao Programa de Gotha* pela burocracia partidária no interior do Partido Operário Alemão. Ou seja, essa guinada negativa nas forças produtivas e na tecnologia, inextricavelmente acopladas ao sociometabolismo do capital, se expressaria no âmbito da política, em particular nos descaminhos da forma política pretendente a um viés emancipatório radical – o socialismo – mediante sua assimilação do despotismo e da estrutura hierárquica do capital em seu bojo.

análise dos fundadores do materialismo histórico-dialético no que respeita à transição do feudalismo ao capitalismo, ou à transição da Antiguidade ao regime feudal. Engels aplicou o materialismo histórico na análise da transição do comunismo primitivo aos modos de produção regidos pela propriedade privada. Este é um tema caro na teoria das forças produtivas e dos modos de produção, embora Marx ou Engels não tenham dedicado uma obra específica que analise essa transição entre os diferentes modos de produção até o capitalismo (GERMER, 2009).

Cito uma generosa passagem que extrai e sistematiza coerentemente à teoria das forças produtivas de Marx a questão da transição, por um acurado estudioso da obra marxiana, o prof. Claus Germer (*ibid.*, p. 91-92):

Em síntese, a transição a um novo modo de produção é um processo que se compõe de alguns momentos essenciais: 1) o desenvolvimento de embriões de novas forças produtivas e de correspondentes novas relações materiais de produção, permanecendo inalterada a forma jurídica da propriedade dos meios de produção, imobilizada na forma correspondente à natureza das forças produtivas originais desse modo de produção; 2) as novas relações reais entre os indivíduos na produção representam as novas formas materiais de apropriação dos meios de produção e, conseqüentemente, expressam-se nos embriões de novas classes proprietária e trabalhadora, ambas não contempladas pela forma jurídica de propriedade vigente, o que condiciona o surgimento e crescimento da oposição entre as novas e as antigas classes, dando início a um período histórico de lutas de classes que constitui o processo da revolução social; 3) a crescente contradição de interesses entre as classes novas e antigas, derivada da progressão das forças produtivas, abre um período de intensificação das lutas de classes que desemboca na revolução política, que consiste na passagem do poder de Estado e da propriedade dos meios de produção à nova classe proprietária, abolindo-se a forma jurídica vigente da propriedade e instituindo-se os fundamentos da nova forma; 4) segue-se um período no qual a nova classe proprietária luta para consolidar seu poder e a nova estrutura jurídica, com a progressiva criação das instituições correspondentes às necessidades do novo modo de produção. Esse processo é essencialmente criativo e original, mas instável, pois o novo se anuncia com fisionomia nem sempre clara, por vezes enganadora, brotando literalmente das mãos dos trabalhadores manuais e intelectuais na atividade cotidiana da produção, e devendo ser convertida em laços permanentes mediante tentativas nem sempre bem-sucedidas e conseqüentes retrocessos por vezes dramáticos; 5) à medida que o novo poder vai se consolidando e as novas instituições se fortalecem, as inovações científicas e técnicas também vão gradualmente encontrando linhas mais seguras de evolução, acabando por desembocar, em um momento indeterminável, no que será conhecido como o grau de desenvolvimento maduro das forças produtivas próprias do novo modo de produção, às quais corresponderá o regime jurídico adequado.

Creditamos à segunda linha da reflexão de Mészáros a força e potência de seu argumento. De algum modo, ela detecta o acirramento das contradições entre as forças produtivas e a forma capitalista de propriedade, onde o desenvolvimento cada vez mais unilateral das primeiras as convertem para a maioria em *forças destrutivas*. De fato, a *situação-limite* da possibilidade de completa devastação da humanidade no caso de acionamento do arsenal nuclear recoloca o problema da tecnologia num inaudito nível de emergência política. Voltaremos a este ponto noutra ocasião.

Ao mesmo tempo, quando nos demoramos mais detidamente sobre o *complexo industrial-militar* evocado por Mészáros, algumas ponderações são necessárias. Que base material lhe corresponde e em qual processo de trabalho se situa? Pela demarcação temporal indicada (1929/33), trata-se da ocasião do *boom* expansivo do processo de trabalho taylorista-fordista nos Estados Unidos e Europa que, associado à agenda da ciranda keynesiana na indução da saída da crise que abatera o centro do capitalismo, impulsionou a nova rodada de acumulação de capital nos conhecidos marcos do *Welfare State*.

Quando nos interrogamos a respeito de qual maquinaria<sup>65</sup> e quais “produtos de consumo de massa” transmutaram o “sociometabolismo *em si*” em que se objetiviza o complexo industrial-militar<sup>66</sup>, detectamos que o horizonte histórico-concreto do processo de trabalho capitalista virulentamente criticado por Mészáros repousa neste *desenvolvimento da manufatura* que é o taylorismo-fordismo, algo que se evidencia quando de sua discussão sobre a “questão da disciplina” no capítulo 20 de *Para além do capital*. Nele, o tema aparece em sua ressignificação para uma sociedade socialista, num sentido positivo para o novo processo de trabalho conquanto passe pela “dedicação autônoma dos indivíduos às tarefas” sem qualquer “comando externo a eles” (MÉSZÁROS, 2011, p. 976). Depara-se, então, Mészáros com o *problema da produtividade*, por ele apresentada como a questão da adequação das *habilidades* em relação à natureza das tarefas a serem realizadas e da *intensidade* com que os indivíduos se colocariam na realização do trabalho. Contra o despotismo característico da forma capital, Mészáros se nos oferece como solução emulativa do processo de trabalho socialista a dedicação “por deliberação consciente a aprender e a aplicar as habilidades exigidas” (*id.*, *ibid.*, p. 977). Essa *desoladora solução subjetivista e moral* para o processo de trabalho da nova sociedade socialista está diretamente ligada ao severo equívoco que também marca o pensamento dos economistas da escola da regulação, que consiste na *generalização, eternização e modernização do processo de trabalho taylorista-fordista a que estão mormente apegados, isto é, um processo de trabalho em que o homem segue sendo o instrumento da produção material*<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> “A maquinaria específica do período manufatureiro segue sendo o *trabalhador coletivo* mesmo, formado pela combinação de muitos trabalhadores parciais” (MARX, 2009b, p. 424).

<sup>66</sup> “Sabemos que não constituem capital meios de produção e de subsistência, de propriedade do produtor direto. Só se tornam capital em condições nas quais sirvam também de meios para explorar e dominar o trabalhador. Mas, na cabeça do economista político, a alma capitalista que se encarna nesses meios está tão intimamente unida à sua substância material que ele os batiza, em todas as circunstâncias, com o nome de capital, mesmo quando são antítese direta deste” (MARX, 1987, p. 885).

<sup>67</sup> “O primeiro deles diz respeito à atribuição de um caráter universal – generalização – das técnicas sistematizadas por Taylor (1970) e implementadas por Ford (1926) na fabricação e montagem da indústria metal-mecânica para todos os ramos da produção material, inclusive aos setores ajustados à produção em fluxo contínuo que se caracterizam por serem uma aplicação tecnológica da ciência. O segundo está em apresentar esse sistema como uma forma que origina-se no início século XX e que é eterna – eternização –, ignorando-se, assim, seu caráter

Como este apego se explicita em Mészáros? Não de modo mais transparente senão de sua interpretação (idêntica à de Boyer e Coriat, ademais) de como o sistema do capital encontra as soluções para o referido problema da produtividade (travestido como problema da disciplina):

**Nos limites do sistema do capital as únicas soluções possíveis para estas exigências** são: 1) *fragmentar profundamente as tarefas e as habilidades de trabalho, expurgando* assim a *habilidade* da força de trabalho, de forma a minimizar, e até anular, o poder de controle dos trabalhadores e se lhe possam designar as tarefas fragmentadas a alguma maquinaria à qual os trabalhadores se fixem como meros apêndices. Ao mesmo tempo, 2) a questão da intensidade pode ser em parte administrada por meio de dispositivos instrumentais, como a linha de montagem veloz, que – junto com a maioria dos métodos e técnicas organizacionais industriais exploradores, como o taylorismo – força os trabalhadores a aplicar suas energias até a exaustão (acelerada pela extrema monotonia das detalhadas tarefas executadas); e, em parte, pela compulsão econômica e/ou política imposta ao trabalho, sob o domínio do capital, pela regulamentação da extração de trabalho excedente (*id.*, *ibid.*, **negrito nosso**).

É inteiramente notório como Mészáros desconhece a efetiva resolução histórica do capital ao problema, a base técnica do sistema automático de máquinas-ferramentas que permitiu ao capital erguer-se sobre os próprios pés e divisar, para o autêntico desiderato socialista, a possibilidade da emancipação humana do trabalho e do capital.

No primeiro capítulo de *Para uma ontologia do ser social* – “Neopositivismo e existencialismo” –, Lukács, a certa altura do fulminante exame que realiza do círculo de Viena, especialmente da filosofia de Carnap, dedica algumas páginas ilustrativas dos desdobramentos da manipulação formalista da realidade pelo neopositivismo lógico num experimento ideal apresentado por uma autoridade científica célebre – Albert Einstein – e a conseqüente crítica ontológica do seu ponto de vista. Não o faz sem antes rememorar, em tom espirituoso, que ninguém, nesses casos, costuma ter “a coragem do menino de Andersen para proclamar que o rei está nu” (LUKÁCS, 2012, p. 62). *Consummatum est*.

A grande ironia da turva produzida pelo galope frenético da tecnologia capitalista que altera rapidamente a sociabilidade mediante a linguagem da mercadoria da cavalgada, isto é, tecnologia instrumentalizada a serviço da acumulação demente de dinheiro se realizando no poderio bélico e no extermínio, é que o efeito tecnofóbico que provocou entre muitos intelectuais, com a condenação da técnica e do “determinismo tecnológico” como “fetichismos” e a reafirmação da relação social como fundamento, olvidou que a *tecnologia é por excelência*

---

transitório. O terceiro é por indicar esse sistema como a forma mais avançada da produção material desenvolvida pelo homem – modernização – e o fato dela se encontrar em perfeita conformidade com o que foi descrito por Marx no século XIX, no que refere-se à evolução do processo de trabalho” (SILVA, 2009, p. 139).

*uma relação social*<sup>68</sup>. O ser objetivo só o é relacionalmente. A nosso juízo, esta é a síntese abstrato-concreta de Marx acerca da natureza do próprio capital, de que *ele não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, efetivada por meio de coisas* (MARX, 1987, p. 885); que, da carcaça horrenda de sua fisionomia, há um núcleo objetivo-subjetivo de autêntica riqueza plasmada pelo trabalho associado. Que é, afinal, o capital? Um vampiro, sugere Marx. Um ser parasitário que não pode dar vida a si mesmo, que sobrevive, portanto, às expensas do sangue do trabalho vivo. *É trabalho acumulado. Capital é trabalho. A coices*, o trabalho deu ao capital um dos melhores meios para o exercício de sua voragem – a máquina automática – mas também deu a si mesmo, ao próprio trabalho, o único meio de desacorrentar-se de seu padecimento de Sísifo: às máquinas, a servidão; aos indivíduos o desenvolvimento multilateral da *personalidade*. Não foi essa a efetiva riqueza *transvista* por Marx sob a máscara modorrenta e antagônica do trabalho associado coagido enquanto capital?

A abundante defesa que Marx faz da necessidade de um conjunto de forças produtivas avançadas como espeque e veículo material da emancipação, particularmente do sistema automático de máquinas, consistiria quiçá num desvio de rota que o converte, em sinal trocado da acusação que lançou aos economistas burgueses, em “apóstolo do capital”? Entendemos que não, tratando-se isto sim da consideração em torno da possibilidade material da correspondência adequada entre a satisfação das necessidades materiais e espirituais da humanidade e as condições objetivas gerais do processo de trabalho para sua realização, pois “se não se atinge certo grau de produtividade do trabalho, não sobra tempo ao trabalhador para produzir além da subsistência” (MARX, 1987, p. 587).

Dissolvida a incógnita constituinte da forma equivalente do valor na “língua das mercadorias” (a relação de troca entre ao menos duas delas), foi possível a Marx captar a *diferença específica* na transação em que dinheiro (operando como capital monetário) se transmuta em meios de produção e em *capital fixo* (maquinaria na cooperação da grande indústria), pois, desde a forma simples até a forma capital do valor, se constata que a “objetivação de valor difere da sua tessitura material” (*id.*, 1989, p. 60). Portanto, a máquina não é capital por natureza, e colocada a necessária expropriação da base material produtiva mais avançada das mãos dos capitalistas (posta hoje na forma da automação de base microeletrônica), poderiam os trabalhadores inverter os polos da equação da dominação social do capital, fazendo com que a relação social de produção seja baseada não na exploração do homem pela máquina

---

<sup>68</sup> “A fábrica moderna, fundada na utilização de máquinas, é uma relação social de produção, uma categoria econômica” (MARX, 2009a, p. 149). “O capital também é uma relação social de produção. **É uma relação burguesa de produção**, relação de produção da sociedade burguesa” (MARX, 1979, p. 69).

mas na exploração da máquina pelo homem. Tal qual no tempo de Marx, permanece o cerne da *abolição da propriedade privada*.

O que se põe em relevo é o primado de uma sociabilidade regida pela queda tendencial do tempo de trabalho socialmente necessário e pela exponenciação do *tempo livre*, tendo sido superadas tecnicamente as colossais exigências do reino da necessidade. É nesta direção que faz sentido dar “adeus ao trabalho”, isto é, ao primado do trabalho manual no garante da subsistência coletiva em quaisquer de suas forças avançadas (degeneradas) de hoje, seja a escravidão assalariada seja a escravidão clássica permanentemente demandada pelo capital. Essa desreificação da forma social do trabalho, aduziria ao trabalho uma amplitude e complexidade muito mais elevada do que vem experimentando até o presente, afinal, a interrupção da lógica mistificadora do capital quebraria com a lógica de reconhecimento *presenteísta* que “infere que todo o trabalho é trabalho assalariado” (MARX, 2004, p. 47). Assistiríamos à passagem do trabalho-*tripalium* à *autoatividade*. Afinal, já restou elucidado que “Na sociedade capitalista, consegue-se tempo livre para uma classe, transformando a vida inteira das massas em tempo de trabalho” (*id.*, 1987, p. 607).

No diagrama do valor, a extorsão do tempo de trabalho é condição da *miserável medida dos homens* que lhe robustece a magnitude. Situação agravada com a tendência autocontraditória do valor em prescindir da fonte de sua valorização, a *hipótese comunista* não consente, entretanto, no expurgo do tempo de trabalho, mas tão-somente da forma social que chancela o seu roubo. Por esta razão, Marx sentencia acerca do comunismo que “a participação de cada produtor nos bens de consumo se determina pelo tempo de trabalho” (*id.*, 1989, p. 87), desempenhando, este último, *duplo papel*: 1) sua distribuição socialmente planejada regularia a proporção correta das diversas funções do trabalho para as diversas necessidades; 2) o tempo de trabalho serviria para medir a participação individual dos produtores no trabalho comunitário e sua cota pessoal na parte do trabalho global destinada ao consumo (*id.*, *ibid.*, p. 87-88).

#### 4 FORÇAS PRODUTIVAS, LUTAS DE CLASSES E EMANCIPAÇÃO HUMANA

“As formas mais antigas dos levantes dos trabalhadores estavam ligadas ao desenvolvimento do trabalho e à forma da propriedade dados a cada momento; a insurrei[ção] direta ou in[dir]etamente comunista está ligada à grande indústria” (MARX & ENGELS, 2007, p. 215).

“Qual a resposta política a uma chuva radioativa? Como lembrado por Oskar Negt e Alexander Kluge, diante das grandes catástrofes que se abatem sobre nós, tornamos-nos como que intrinsecamente apolíticos, isto é, *peessoas sem resposta*. A guerra nuclear "estourando" seria a eclosão do incomensurável, a ausência de qualquer medida comum entre os humanos e a Bomba. A atual revolução tecnológica nos assuntos militares, ao romper com essa lógica inercial, deu a vitória ao lado que primeiro conquistou a capacidade letal por meio do novo arsenal *high-tech*. O problema com o armamento nuclear é que ele não pode ser empregado, o primeiro lance já é o ato final da guerra absoluta, o acidente total em que o reino da necessidade enfim reabsorveria a efêmera província da liberdade. Deu-se então a espantosa reviravolta de que estamos falando, a miragem da iniciativa política reconquistada em face da anterior paralisia das vontades a caminho da hecatombe” (ARANTES, 2007, p. 28).

##### 4.1 Capital e violência: xifópagos

“Entre direitos iguais e opostos decide a força” (MARX, 1987, p. 265).

O despotismo encontra-se na gênese da forma manufatureira do processo capitalista de trabalho, o que indica, desde as raízes deste modo de produção, que a violência não é um recurso incidental e sim uma mediação estruturante do capital no movimento de espoliação do sobretrabalho da classe que produz a riqueza. A propósito, Marx e Engels sublinharam que “Até hoje fez-se da violência, da guerra, do saque, do latrocínio e assim por diante as forças motrizes da história” (MARX & ENGELS, 2007, p. 69). A sociedade parida pelo capital a partir da estrutura econômica da sociedade feudal elevou essa violência a um nível inaudito cujo fulcro é a *sujeição do trabalhador*.

A concertação desse processo nas esferas interna e externa com o qual se forjou a estrutura econômica da sociedade capitalista traz consigo o unísono da violência sanguinária. O famoso capítulo sobre a Acumulação Primitiva tece um painel singular desta desdita

histórica. No plano interno, exemplarmente na Inglaterra, a acumulação de capitais, abrangida do último terço do séc. XV a fins do séc. XVIII, foi marcada pela expropriação e usurpação das terras dos camponeses (bem como sua expulsão destas) que viviam em regime comunal de propriedade, com o fito de “transformar a terra em mero artigo de comércio” (MARX, 1987, p. 840), preparando, assim, o terreno para a revolução agrícola que lhe acompanharia. A Reforma, no *Dezesseis*, ao saquear os bens da Igreja, também impulsionou a pauperização das massas, criando, deste modo, a colossal vagabundagem (ou vadiagem) que afluiu por vários séculos do campo às cidades e precedeu o surgimento da fábrica manufatureira. Conta ainda na formação da oligarquia inglesa os roubos indiscriminados às terras do estado, antes realizados em proporções mais modestas. Vale frisar que essa dilapidação da indústria doméstica rural transformou “os pequenos lavradores em assalariados e seus meios de subsistência e meios de trabalho em elementos materiais do capital” (*id., ibid.*, p. 865), criando, com isso, um mercado interno e estabelecendo a dissociação entre a manufatura e a agricultura. Um processo que transcorreu “por meio de um grotesco terrorismo legalizado que empregava o açoite, o ferro em brasa e a tortura” (*id., ibid.*, p. 854).

No plano externo, não se adensam atrocidades de menor vulto, pelo contrário, a sanha do capital, enquanto singrava sua expansão ultramarina, se realizou como *exercício da violência em estado puro*. Determinada como potência econômica, a *força* mobilizou os seguintes processos desta conexão centro-periferia na configuração do mercado mundial:

As descobertas de ouro e de prata na América, o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albores da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são fatores fundamentais da acumulação primitiva. Logo segue a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o mundo por palco. Inicia-se com a revolução dos Países Baixos contra a Espanha, assume enormes dimensões com a guerra antijacobina da Inglaterra, prossegue com a guerra do ópio contra a China etc. (*id., ibid.*, p. 868).

Este conjunto de violências se amalgama sob a insígnia do *sistema colonial cristão*. O sistema colonial é o anverso ontológico do “livre mercado” em desenvolvimento no continente europeu, com ele se completa o esclarecimento necessário acerca da origem do capitalista industrial, visto que “As riquezas apresadas fora da Europa pela pilhagem, escravização e massacre refluíam para a metrópole onde se transformavam em capital” (*id., ibid.*, p. 871).

Retomar o papel crucial desempenhado pela violência no concurso do devir histórico, parece contradizer a perspectiva enunciada anteriormente de que é a contradição entre

o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção o cerne da concepção materialista da história. A contradiz somente no nível da aparência, no entanto. Saviani já observou, ao estudar a especificidade da escola como socialização do saber objetivo sistematizado, como isto poderia soar algo óbvio ao leitor, para rematar que “como é frequente acontecer com tudo o que é óbvio, ele acaba sendo esquecido ou ocultando, na sua aparente simplicidade, problemas que escapam à nossa atenção” (SAVIANI, 2008, p. 15). Face ao imbróglio marxista acerca do argumento marxiano do primado das forças produtivas, como se asseverá-lo implicasse numa anulação da relevância da luta de classes, coube recentemente a Claus Germer a importância de lembrar, diante do esquecimento dominante, como a contradição entre forças produtivas e relações de produção se exprime como *lutas de classes*, e não como a suposição de que ambas “lutassem” diretamente entre si<sup>69</sup> (GERMER, 2009, p. 76-77).

Mencionamos como Marx reputava ao dinamismo do desenvolvimento das forças produtivas o aspecto revolucionário do capitalismo, embora encarasse a forma social de sua realização como assaz medíocre. A regência autocontraditória do capital agudiza essa relação na medida em que, como condição necessária da produção capitalista e do desenvolvimento da riqueza, produz uma superpopulação relativa lançada ao pauperismo incontente e à indigência, ou seja, acumulação de capital e acumulação de miséria e suas barbáries correlatas são duas faces de uma mesma moeda acrisolada em sangue. A tal ponto que *as forças produtivas se convertem em forças destrutivas*, o que significa que o antagonismo entre as classes alcança seu zênite. N’*A ideologia alemã*, ao comentarem a consolidação da vitória burguesa sobre o feudalismo através da grande indústria, Marx e Engels (2007, p. 61, destaque nosso) escreveram:

Essa contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, que, como vimos, ocorreu várias vezes na história anterior sem, no entanto, ameaçar o seu fundamento, teve de irromper numa revolução em que a contradição assumiu ao mesmo tempo diversas formas acessórias, tais *como totalidade de colisões, colisões entre classes distintas, contradição da consciência, luta de ideias, luta política* etc.

Ainda na mesma obra, os comunistas deixam claro o sustentáculo objetivo que permeia a autoemancipação dos trabalhadores ao frisarem que “a superação da propriedade

---

<sup>69</sup> “Foi precisamente Marx quem primeiro descobriu a grande lei do movimento da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se desenvolvam no terreno político, no religioso, no filosófico ou noutro terreno ideológico qualquer, não são, na realidade, mais do que a expressão mais ou menos clara de lutas de classes sociais, e que a existência dessas classes, e portanto também as colisões entre elas, são condicionadas, por sua vez, pelo grau de desenvolvimento da sua situação econômica, pelo caráter e pelo modo da sua produção e da sua troca, condicionada por estes”, escreve Engels, em 1885, ao prefácio da terceira edição alemã de *O 18 Brumário* (ENGELS, 2008b, p. 204-205).

privada e da própria divisão do trabalho é a organização [*Vereinigung*] dos indivíduos sobre a base dada pelas atuais forças produtivas e pelo atual intercâmbio mundial” (*id., ibid.*, p. 423).

De um lado, não se constata qualquer veleidade fetichizante sobre a primazia das forças produtivas, mas o reconhecimento do seu papel fundamental no desenvolvimento social e na conformação da base material objetiva sem a qual a revolução e a emancipação se tornam mera fantasia. De outro, o seu contraditório desenvolvimento pautado no regime mercantil da propriedade privada conduz à totalidade de colisões em que as *classes em luta* perfazem no primeiro plano da cena política.

Com o acirramento do antagonismo, “Sobrevém então uma época de revolução social”, conforme o conhecido e controverso Prefácio de 1859 (MARX, 1991, p. 30). Na sociedade burguesa, o ano inaugural dessa época de revolução social, e por conseguinte da transição societária em curso desde então, foi 1848. Por esta razão, numa mão, pretendemos coligir as linhas fundamentais do programa emancipatório delineado na análise de Marx sobre a Segunda República Francesa (1848-1852) e sobre a Comuna de Paris (1871), a saber, nas obras *As lutas de classes na França (1848-1850)*, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* e *A guerra civil na França*. Noutra mão, trata-se de cruzar as considerações de Mézários sobre o complexo industrial-militar com o brutal “diagnóstico de época” de Paulo Arantes, daí extraindo a atualização teórica acerca dos impasses à emancipação na presente encruzilhada histórica em que nos achamos.

#### **4.2 Lutas de classes, emancipação e forma política**

Armando Boito Jr demonstrou coerentemente como a análise de Marx em *O 18 Brumário*, sem perder de vista a distinção decisiva entre essência e aparência operada na análise econômico-social, assente que a cena política capitalista é um espaço de luta entre partidos e organizações políticas que expressa uma conflituosa base socioeconômica composta de classes (burguesia, proletariado, pequena burguesia e campesinato) e frações de classe (capitalista industrial, aristocracia financeira, latifúndio, lumpemproletariado). Mais que isso, a cena política, a um só tempo, *dissimula* os interesses e conflitos de classe bem como *articula* e *representa* tais interesses e choques. Não por acaso, ao fazer largo uso da metáfora teatral em suas obras, para Marx, o intuito da análise da cena política é proceder a um “trabalho de desmascaramento” e *desmistificação* dos conflitos remetendo à âncora que ora une ora divide e separa, na arena política, as distintas classes e frações de classe, isto é, às relações de propriedade atinentes a cada uma delas (BOITO JR, 2002).

1848 abre um novo estágio de transição histórica na medida em que revela, através da primeira grande guerra civil entre a burguesia e o proletariado, o amadurecimento das duas grandes classes inconciliavelmente em luta que compõem a armação do sistema capitalista. Embora inicialmente coligadas na sublevação contra a realeza que culminou com a derrocada da monarquia de Luís Felipe (1830-1848) em fevereiro daquele ano, não tardou mais do que quatro meses para que, sob “o regime geral da classe burguesa, o império anônimo da república” (MARX, 2008a, p. 129), a grande burguesia francesa e seus acólitos fundassem a Segunda República, em meio ao fumo da pólvora que fez tombar mais de 3 mil operários parisienses, num massacre perpetrado pelas forças de repressão da ordem burguesa em nome da sacrossanta Constituição<sup>70</sup>. As patranhas e maquinações do partido da ordem que, após fevereiro, articulavam a continuidade do domínio da alta finança e da bancocracia na máquina estatal mediante a sua defraudação continuada pelo sistema de endividamento (dívida pública), empurravam o proletariado para o fundo da ribalta política. “E o verdadeiro berço da república burguesa não é a vitória de fevereiro, mas sim a derrota de junho” (*id., ibid.*, p. 91), afinal, este acontecimento fundador da modernidade política põe a nu, sem rodeios, o isomorfismo entre a lei magna e o regime de exceção, que a forma política pura do Estado é a violência e a coação ao trabalho para assegurar a dominação do capital, que paz é guerra e vice-versa (ARANTES, 2007; 2008):

Ao transformar o seu lugar de morte em lugar de nascimento da república burguesa, o proletariado obrigou-o ao mesmo tempo a manifestar-se na sua forma pura como Estado, cujo objetivo confesso é eternizar a dominação do capital e a escravidão do trabalho.

[...] Finalmente, a derrota de junho revelou às potências despóticas da Europa o segredo de que a França tinha de manter a todo custo a paz com o exterior a fim de, no interior, levar a cabo a guerra civil (MARX, 2008a, p. 94-95).

Se entre fevereiro e junho de 1848, o proletariado, ainda embevecido pela vitória de fevereiro, tateava e vacilava na disputa pela hegemonia do leme da república, logrando não mais que ligeiras concessões obreiras (criação das Oficinas Nacionais e do Ministério do Trabalho), a fração burguesa da aristocracia financeira estabelecia o controle da economia em causa própria e, sob a escusa preventiva do risco operário, congregava todas as frações burguesas (partido da ordem), republicanas e antirrepublicanas, no acionamento do expediente

---

<sup>70</sup> “Em meados do século 19, a violação da constituição tornara-se a razão de ser da própria constituição garantidora da ordem mercantil emergente, volta e meia ameaçada pela desordem sediciosa das novas classes perigosas porque laboriosas. [...] Contra o inimigo interno era preciso defender a sociedade, sancionando a violação da norma por ela mesma, judicializando a violência extra-legal do Estado: contra uma inteira classe social fora do direito, uma lei fora-da-lei” (ARANTES, 2008, p. 9-11).

de exceção que configuraria o *estado de sítio* levado a efeito em junho e, *in crescendo*, se realizaria no golpe de Estado de Luís Bonaparte.

Embora expressasse a plataforma política de mais profundo conteúdo em relação às demais frações que empunharam a bandeira da república na luta contra a monarquia em fevereiro, o proletariado, com sua defesa da República Social, ainda persistia, após a vitória, sob influência da atuação da pequena burguesia e sua agenda conciliatória, triunfalista e cheia de hesitações. Não à toa, o pilar da república social consistia na defesa do *direito ao trabalho*, “a primeira fórmula canhestra em que se condensavam as exigências revolucionárias do proletariado” (*id., ibid.*, p. 106). Segundo Marx, apenas após as jornadas de junho a noção de revolução restabeleceu seu conteúdo *social* frente ao caráter essencialmente *político* que prevalecera até fevereiro: “E depois de junho revolução significava: transformação da sociedade burguesa, enquanto antes de fevereiro tinha significado: transformação da forma de Estado” (*id., ibid.*, p. 97).

A revolução social perfila, deste modo, a perspectiva da emancipação humana, vai além do horizonte da revolução política, do entendimento e da emancipação que lhe são correspondentes (ambas circunscritas no horizonte do político), ainda que estas se inscrevam na práxis da transformação revolucionária da sociedade. Para usar a fórmula dialética apresentada ainda nos anos 1844, nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*”, trata-se de “uma revolução política com alma social” (MARX, 2010c, p. 52).

A propósito, este importante artigo que polemiza com Arnold Ruge a interpretação sobre a revolta dos tecelões da Silésia naquele mesmo ano, a certa altura, retoma, a fim de mostrar como “o entendimento *político* é incapaz de descobrir a fonte da penúria social” (*id., ibid.*, p. 48), o caso dos levantes dos tecelões de seda de Lyon ocorridos na década anterior, em 1831 e em 1834, que dão início ao moderno movimento dos trabalhadores. É interessante notar que, enquanto não emergiu a forma acabada da dominação comum da burguesia na forma da república constitucional, o proletariado francês não conseguiu ir além do entendimento político nas corajosas insurreições com que tomou a dianteira no enfrentamento da burguesia. Diz Marx (*id., ibid.*, p. 48-49):

Por pensar na forma da política, ele [proletariado] vislumbra a causa de todas as mazelas na *vontade* e todos os meios para solucioná-las na *violência* e na *derrubada* de uma determinada forma de Estado. Prova: as primeiras rebeliões do proletariado *francês*. Os trabalhadores de Lyon acreditavam estar perseguindo apenas propósitos políticos, pensavam ser apenas soldados da república, quando, na verdade, eram soldados do socialismo. Desse modo, seu entendimento político toldou-lhes a visão para a raiz da penúria social; desse modo, ele falsificou a compreensão do seu real propósito, de maneira que o seu entendimento *político* iludiu o seu *instinto social*.

Vale alcançar, então, o núcleo que constitui o conteúdo da revolução social propugnado na “transformação da sociedade burguesa”. Apesar de crítico da palavra de ordem programática empunhada pelo proletariado francês – o direito ao trabalho –, pois no marco burguês este reclamo não passa de “um desejo piedoso, miserável”, já nela Marx enxerga o *caroço lógico* da emancipação realmente aspirada pelos trabalhadores, qual seja, “por detrás do direito ao trabalho está o poder sobre o capital, por detrás do poder sobre o capital, a apropriação dos meios de produção, a sua submissão à classe operária associada, portanto, a abolição do trabalho assalariado, do capital e da sua relação recíproca” (MARX, 2008a, p. 106-107).

Entre outras coisas, a radicalidade da experiência histórica da Comuna de Paris se baseou, segundo Marx, na consecução da modificação substantiva das relações de propriedade que mantêm a dependência recíproca da díade trabalho assalariado e capital, processo que apontava no sentido da autoemancipação do trabalho. Dirigindo-se aos “porta-vozes da sociedade atual”, não titubeia:

Sim, cavalheiros, a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela visava a expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado (MARX, 2011b, p. 60).

Assinalou-se como, numa sociedade organizada pela anarquia da produção e pela guerra concorrencial espreada a todos os poros da vida como cizânia de uma matilha hobbesiana pulverizada, a violência é enredada como elemento estruturante da sociabilidade que lhe acompanha. Violência econômica afiançada e reproduzida na esfera jurídico-política, onde o Estado é, antes de tudo, uma máquina de opressão de classe. A determinação tipicamente burguesa da política enquanto poder estatal centralizado e separado, enquanto maquinaria burocrático-militar urdida na exceção para o terrorismo de classe, revela que a aspiração socialista da emancipação envolve a tomada do poder político para, de pronto, manejar a sua *quebra e destruição*. A recusa a uma mera transformação da forma de Estado pela massa proletária não abriga, entretanto, a posição de indiferença a essa necessidade de tomada do poder, da mesma maneira como não abriga a ilusão de que o socialismo consiste na transformação do Estado capitalista em *Estado operário e camponês*, como amiúde se propalou no discurso político socialista, pois “a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins”, assevera terminante Marx (*ibid.*, p. 54) no *Guerra civil na França*.

Em numerosos escritos, desde meados de 1843, Marx ressaltou o caráter alienante e negativo da determinação burguesa da política dado que seja um “parasita estatal, que se alimenta da sociedade e obstrui seu livre movimento” (*id., ibid.*, p. 59), de modo que a singularidade histórica da experiência da Comuna advém do fato de ter instado à superação os caracteres daquela determinação burguesa, esvaziando-a na forma e no conteúdo<sup>71</sup>, em favor de uma forma *política* superior na medida em que exprimia o conteúdo “apenas” esboçado de uma relação social de produção emancipada da coerção classista. Entre as medidas práticas dessa superação, se contam: a) “a supressão do exército permanente e sua substituição pelo povo armado” (*id., ibid.*, p. 56); b) a Comuna era organizada por conselheiros municipais definidos por sufrágio universal nos vários distritos da cidade, em geral vindos do operariado, com mandatos revogáveis a qualquer tempo; c) despolitizou-se a função da polícia e do funcionalismo, convertendo-os em agentes da Comuna e equiparando a remuneração do serviço público ao salário de operários; d) quebra do “poder paroquial”, “a força espiritual da repressão”, com a “expropriação de todas as igrejas como corporações proprietárias”; e) ensino gratuito e aberto ao povo, liberando-o de “toda interferência da Igreja e do Estado”; f) despolitização do judiciário, onde “os magistrados e juízes deviam ser eletivos, responsáveis e demissíveis” (*id., ibid.*, p. 57). Todas essas medidas atestam a congruência da Comuna como “uma forma política completamente flexível, ao passo que todas as formas anteriores de governo haviam sido fundamentalmente repressivas” (*id., ibid.*, p. 59). Ou seja, trata-se uma forma *política* superior (que é política mas lhe transcende), pois não se comportou como “um corpo parlamentar, mas um órgão do trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo” (*id., ibid.*, p. 57), tornada possível graças à transformação operada no seio de sua “existência produtiva”:

A grande medida social da Comuna foi a sua própria existência produtiva. Suas medidas especiais não podiam senão exprimir a tendência de um governo do povo pelo povo. Tais medidas eram a abolição do trabalho noturno para os padeiros, a interdição penal da prática, comum entre os empregadores, de reduzir salários impondo a seus trabalhadores taxas sob os mais variados pretextos – um processo em que o patrão reúne em sua pessoa as funções de legislador, juiz e agente executivo, e ao fim surrupia o dinheiro. Outra medida desse tipo foi a entrega às organizações operárias, sob reserva de domínio, de todas as oficinas e fábricas fechadas, não importando se os respectivos capitalistas fugiram ou preferiram interromper o trabalho (*id., ibid.*, p. 64).

Tendo em vista este quadro articulado e sintético, é oportuno apresentar nossa divergência em relação à conclusão de Chasin (2000) para quem há, em Marx, uma

---

<sup>71</sup> “As funções públicas deixaram de ser propriedade privada dos fantoches do governo central” (*id., ibid.*, p. 57).

*determinação ontonegativa da politicidade*. Apesar da fecundidade do esforço chasiniano ao apresentar em minúcia o desenvolvimento da posição radicalmente crítica de Marx sobre os limites ontológicos da determinação burguesa e estatal do fenômeno do poder político, sua caturra conclusão não traduz adequadamente a compreensão marxiana sobre a política como forma razoável da atividade social não redutível à sua determinidade capitalista, afinal, “o verdadeiro segredo da Comuna”, escreve o velho Mouro, é que ela era “a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011, p. 59).

O amadurecimento das relações econômicas impele os trabalhadores, nas batalhas que irrompem da guerra de classes, à transição de uma condição de *classe em si* (em que, face ao capital, é já uma classe mas não o é para si mesma) para *classe para si mesma*, trazendo, desta forma, para o centro da cena política o elemento da *subjetividade* revolucionária como força e poder produtivos (MARX, 2009, p. 190-191).

Ora, se “a luta entre classes é uma luta política” (*id., ibid.*), sua expressão aberta, abandonado seu estágio de latência, é a *guerra*. Passemos, então, à consideração sobre sua articulação recíproca, guerra e política, na quadra histórica contemporânea colocada na figura do *complexo industrial-militar*, cuja carnadura se manifesta na forma do *estado de sítio planetário* e do paradigma da *guerra cosmopolita* (ARANTES, 2007), obstáculos severos a qualquer intento anticapitalista e anti-sistêmico.

### 4.3 Emancipação ou extinção?

Dissemos que a noção de *complexo industrial-militar* enfeixada por Mészáros, a assunção de seus traços determinantes e o teor problemático visceral que traz em seu íntimo, nisto repousa, em sua confrontação crítica com Marx, a força contundente de seu argumento. A nosso ver, revela o desenvolvimento, sem igual na história, da maquinaria de Estado como máquina de guerra do capital contra o trabalho, como expressão crucial, para a grande massa da humanidade, da conversão das forças produtivas em forças destrutivas. Como a produtividade do capital (escravizando a ciência e suas aplicações tecnológicas) se realiza imediatamente com a destruição crescente de forças produtivas, isto é, da própria classe proletária e de enormes contingentes de riqueza. Para tanto, nada mais expressivo, ao lado das muitas obsolescências planejadas, que a *guerra*.

O ponto de divergência de Mészáros vem quando da afirmação marxiana de que o capital deixa de existir como relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas onde este desenvolvimento encontra sua barreira no próprio capital, ao que pondera:

Todavia, o problema é que o capital, na sua forma menos restrita – ou seja, sob as condições da produção generalizada de mercadorias, que circunscrevem e definem os limites do capitalismo –, põe em movimento não apenas grandes potenciais produtivos, mas também, simultaneamente, forças maciças tanto diversificadas como destrutivas. Consequentemente, por mais perturbador que isso possa soar aos socialistas, tais forças fornecem ao capital em crise novas margens de expansão e novas maneiras de sobrepujar as barreiras que encontra.

Dessa maneira, a dinâmica interna do avanço produtivo, baseada nas potencialidades objetivas da ciência e da tecnologia, é gravemente distorcida, na verdade fatidicamente desencaminhada, com a tendência à perpetuação das práticas capitalistas viáveis – por mais perdulárias e destrutivas – e com o bloqueio das abordagens alternativas que possam interferir nas exigências fetichistas do valor de troca em autoexpansão (MÉSZÁROS, 2011, p. 676).

Ou seja, borrada a fronteira entre *consumo* e *destruição*, característica do complexo industrial-militar, o sequestro progressivo dos orçamentos estatais para gastos militares perdulários<sup>72</sup> indica, de fato, um curso profundamente destrutivo nas rotas de valorização do capital diante de um cenário de *fuga* do capital em relação ao trabalho, algo que salientamos anteriormente como a tendência à superfluidade do trabalho vivo resultante da lei tendencial de ajuste da base técnica à maquinaria, como se patenteia hoje com a decomposição acelerada das sociedades salariais.

Marx e Engels consignaram no *Manifesto Comunista* um libelo acerca do grandioso desenvolvimento das forças produtivas, promovido pela burguesia desde o alvorecer do capitalismo enquanto esta desempenhara “um papel iminente revolucionário”, pautando-o como condição de existência desta própria classe enquanto tal. “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais”. Trata-se de uma marca histórica singular dessa classe, distintiva da época burguesa de todas as épocas precedentes, visto que “A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de

---

<sup>72</sup> Mézáros dá conta das origens do complexo industrial-militar na produção militarista identificada por Rosa Luxemburgo em meados de 1913 como nicho de acumulação de capital, um ano antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial. Quando recuamos ao ambiente político da guerra de classes na segunda metade do século 19, vemos que, ainda nos anos 1870, a *Associação Internacional dos Trabalhadores* apontava, no contexto da guerra franco-prussiana, que “a terrível guerra atual será apenas o prenúncio de conflitos internacionais ainda mais mortíferos” (MARX, 2011, p. 33), e Engels, no famoso prefácio ao *Lutas de classes na França* de 1895, observa como a geografia urbana estratégico-militar se alterou “a favor da tropa” após 1848, acompanhada de um crescimento exponencial dos exércitos, antevendo, deste modo, o conflito mundial que ocorreria 19 anos depois, numa radicalização da tendência armamentista que ele percebera: “A completa revolução em toda a arte da guerra, levada a cabo, pela incorporação de toda a população capaz de pegar em armas em exércitos cujos efetivos só por milhões se podiam contar e, bem assim, as armas de fogo, os projéteis e os explosivos de uma potência até então inaudita puseram, por um lado, bruscamente, termo às guerras do período bonapartista e asseguraram um desenvolvimento industrial pacífico ao tornar impossível qualquer outra guerra que não fosse uma guerra mundial, de inaudita crueldade e de desfecho absolutamente imprevisível. Por outro lado, provocaram um aumento em progressão geométrica das despesas com o exército, fazendo com que os impostos atingissem um nível exorbitante...” (ENGELS, 2008a, p. 49).

existência de todas as classes industriais anteriores”. Entretanto, os autores do *Manifesto* não tardaram a apontar os entraves para esse próprio e inédito processo de desenvolvimento, cujas potências pareciam adormecidas no âmbito do trabalho social: “[as forças produtivas] tornaram-se poderosas demais para estas condições [burguesas de propriedade], passam a ser tolhidas por elas” (MARX & ENGELS, 2005, p. 42; 43; 45). Demonstraram ainda como as contradições moventes do capitalismo, de maneira cíclica, acabam por engendrar obstáculos a essa marcha das forças produtivas alavancada sob o signo da livre concorrência.

Qual um palimpsesto donde subjazem metáforas, imagens e temas da literatura universal, o *Manifesto* ecoa a voz da poética alemã, na original reinvenção exemplar de Goethe em seu *Der Zauberlehrling* (O Aprendiz de Feiticeiro), em que o aprendiz se transmuta em feiticeiro: “a moderna burguesia é como o feiticeiro que não pode mais controlar seus poderes, no mundo que ela criou com sua mágica”, segundo a arguta observação de Raymundo Faoro (1998, p. 71).

A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio. Basta mencionar as crises comerciais que, repetindo-se periodicamente, ameaçam cada vez mais a existência da sociedade burguesa. Cada crise destrói regularmente não só uma grande massa de produtos já fabricados, mas também uma grande parte das próprias forças produtivas já criadas. Uma epidemia, que em qualquer outra época teria parecido um paradoxo, desaba sobre a sociedade - a epidemia da superprodução. A sociedade vê-se subitamente reconduzida a um estado de barbárie momentânea; como se a fome ou uma guerra de extermínio houvessem lhe cortado todos os meios de subsistência; o comércio e a indústria parecem aniquilados. E por quê? Porque a sociedade possui civilização em excesso, meios de subsistência em excesso, indústria em excesso, comércio em excesso. As forças produtivas de que dispõe não mais favorecem o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade; pelo contrário, tornaram-se por demais poderosas para estas condições, passam a ser tolhidas por elas; e assim que se libertam desses entraves, lançam na desordem a sociedade inteira e ameaçam a existência da propriedade burguesa (MARX & ENGELS, 2005, p. 45).

Alcançado o modo de produção este estágio, arrastado pelas crises cíclicas oriundas da reprodução autocontraditória e anárquica do capital, toda a enorme potência das forças produtivas está sujeita a ser subaproveitada no processo capitalista, visto que o desemprego massivo e perene, o aumento contínuo das pobreza absoluta e relativa, dentre outras contradições imanentes do sistema, quando somadas, produzem uma enorme massa de trabalhadores espoliados que não encontram condições de comprar o volume imenso de mercadorias que o sistema produz ou poderia produzir. A produção capitalista encontra-se assim permanentemente sob a sombra de crises de superprodução, pois as relações sociais

engendradas pelo capitalismo já não comportam a quantidade de riquezas que ele próprio é capaz de proporcionar.

Desta forma, quando o sistema se encontra na iminência de uma crise de superprodução, deixa-se de produzir bens necessários à vida humana com o fechamento de fábricas, flexibilizações de vínculos trabalhistas, demissões etc., deixando assim uma enorme quantidade de forças produtivas ociosas, mesmo que isso signifique a suspensão das condições de reprodução vital da classe trabalhadora e o conseqüente perecimento dos mais pobres. Em momentos como este fica evidente que as forças produtivas, sob as estreitas amarras das relações capitalistas de produção, não podem ser empregadas a pleno uso, pois terminariam de inundar o mercado com mercadorias que ninguém poderia comprar, esgarçando assim o efeito destrutivo das crises, o que culminaria no colapso total do sistema.

Há, no entanto, uma situação onde toda essa potência produtiva pode ser colocada em intenso funcionamento sem que isso gere uma crise que ponha em risco o bom andamento do sistema: eis aí a guerra! Na guerra, toda essa subutilização das forças produtivas é aparentemente contornada, sem que haja a superação das relações de produção que impõem essa subutilização. Assim, se usualmente as relações de produção comportam apenas esse uso limitado das forças produtivas, a guerra, por sua vez, cria uma situação onde é possível liberar-se desse entrave e permitir que toda a capacidade produtiva anteriormente sufocada pelas contradições capitalistas, encontre uma via para extravasar a sua potência, num *mix* onde sua produtividade já é outrossim sua destrutividade. Walter Benjamin, ao refletir sobre a “longa guerra civil imperialista de 1914-1945” (ARANTES, 2008, p. 10) e a conseqüente emergência do fascismo, descreveu da seguinte maneira esse processo:

A estética da guerra moderna se apresenta do seguinte modo: como a utilização natural das forças produtivas é bloqueada pelas relações de propriedade, a intensificação dos recursos técnicos, dos ritmos e das fontes de energia, exige uma utilização antinatural. Essa utilização é encontrada na guerra, que prova com suas devastações que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. **Em seus traços mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados. Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em “material humano” o que lhe foi negado pela sociedade.** Em vez de usinas energéticas ele mobiliza energias humanas sob a forma dos exércitos. Em vez do tráfego aéreo, ela regulamenta o tráfego de fuzis, e na guerra dos gases encontrou uma forma nova de liquidar a aura (BENJAMIN, 1994a, p. 196, negrito nosso).

A “revolta da técnica”, para Benjamin, nada mais é que o enorme custo “humano” a ser pago com a guerra. Como se a técnica, expropriada e autonomizada dos sujeitos sociais

que a engendram através da garantia do regime de propriedade privada, extravasasse suas potências reprimidas pela via bélica. Mas Benjamin não quer com isso adotar uma posição tecnofóbica, ao contrário, é porque o desenvolvimento da técnica foi sufocado por relações sociais estreitas que ela se transmuta de forças produtivas em forças destrutivas, tal como já tinha sido apontado por Marx. Eis a grande invenção do fascismo: somente a guerra permite a utilização máxima das forças produtivas, sem que daí derive uma crise capitalista, e sem colocar em pauta a necessidade de superar as relações sociais capitalistas. Ou seja, no campo econômico permite a ativação de forças produtivas ociosas à medida que são mobilizadas para a destruição. E no concernente à política, mantém as massas mobilizadas, conquanto permaneçam intactas as relações de produção que essas massas tenderiam a abolir.

O fascismo tenta organizar as massas proletárias recém-surgidas sem alterar as relações de produção e propriedade que tais massas tendem a abolir. Ele vê sua salvação no fato de permitir às massas a expressão de sua natureza, mas certamente não a dos seus direitos. [...] As massas têm direito a exigir a mudança das relações de propriedade; o fascismo permite com que elas se expressem, conservando ao mesmo tempo, essas relações. [...]

A guerra e somente a guerra, permite dar um objetivo aos grandes movimentos de massa, preservando as relações de produção existentes. Eis como o fenômeno pode ser formulado, do ponto de vista político. **Do ponto de vista técnico, sua formulação é seguinte: somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de produção.** É óbvio que a apoteose fascista da guerra não recorre a este argumento (BENJAMIN, 1994a, p. 195, grifo nosso).

Conforme salientamos, ninguém imagina ver por aí o choque entre forças produtivas e relações de produção como se fossem duas entidades dotadas de vida. Elas não são fantasmas que pairam sobre as cabeças dos homens numa luta supra histórica. Esse choque entre essas forças antagônicas se exprime mediante as lutas de classes. É nas lutas de classes que essa contradição ganha forma, e quando consideramos a passagem acima, percebemos que a guerra é o limite dessa contradição, pois é a expressão mais aguda das lutas de classes. O fascismo, como observou Benjamin, encontrou na guerra a resposta para a contradição entre forças produtivas e relações de produção, apontando uma via onde, pelo menos aparentemente, o problema da subutilização de forças produtivas parecia estar contornado. Mas, como o próprio Benjamin nos lembra: a brutalidade da guerra contemporânea impôs um limiar humano que não se pode transpor, é preciso que o alarme de incêndio soe frente à possibilidade de *extinção*. Para Marx, bem como para Benjamin, a revolução social é a única resposta humanizada possível que evitaria essa catástrofe, com a instauração de “um verdadeiro estado de exceção” (aclamado por Benjamin (1994b, p. 226) na oitava tese sobre o conceito de História) que varreria o entulho pré-histórico das velhas relações sociais que sufocam o desenvolvimento humanamente

orientado das forças produtivas, essas sim a chave e premissa sociometabólica objetiva para a emancipação humana, isto é, trata-se da única senda para interromper e extirpar a reprodução sociometabólica do capital, permitindo com isso o desenvolvimento multilateral e universal da individualidade consoante ao pleno desenvolvimento das forças produtivas tornado *condição de produção*.

Ademais das diversas citações apresentadas que demonstram como as forças produtivas constituem, segundo Marx, o metabolismo social da emancipação humana, gostaríamos de arrolar mais uma clara e indubitável passagem a este respeito, que argumenta e sintetiza a respeito do laço ontológico entre forças produtivas, riqueza social e o desenvolvimento universal da individualidade. Extraída dos *Grundrisse* (1857), consiste numa digressão à maneira marxiana enquanto analisa o processo de circulação do capital:

Aqui [como o capital luta por encurtar o *tempo de circulação*, que lhe obstaculiza o processo de autovalorização, V.B.], aparece a tendência universal do capital que o diferencia de todos os estágios de produção precedentes. Embora limitado por sua própria natureza, o capital se empenha para [o] desenvolvimento universal das forças produtivas e, desse modo, devém o pressuposto de um novo modo de produção, fundado não no desenvolvimento das forças produtivas para reproduzir e, no máximo, ampliar um estado determinado, mas onde o próprio desenvolvimento das forças produtivas – livre, desobstruído, progressivo e universal – constitui o pressuposto da sociedade e, por isso, de sua reprodução; onde o único pressuposto é a superação do ponto de partida. Tal tendência – que o capital possui, mas que ao mesmo tempo o contradiz como modo de produção limitado e, por isso, o impele à sua própria dissolução – diferencia o capital de todos os modos de produção precedentes e, ao mesmo tempo, contém em si o fato de que o capital é posto como simples ponto de transição. Todas as formas de sociedade anteriores morreram ao desenvolvimento da riqueza – ou, o que é a mesma coisa, do desenvolvimento das forças produtivas sociais. Por essa razão, entre os antigos, que disso tinham consciência, a riqueza era denunciada diretamente como desintegração da comunidade. A constituição feudal, por sua vez, pereceu da indústria urbana, do comércio, da agricultura moderna. (Até mesmo em razão de invenções isoladas, como a pólvora e a máquina impressora.) Com o desenvolvimento da riqueza – e, em consequência, também de novas forças e do intercâmbio ampliado dos indivíduos –, dissolveram-se as condições econômicas sobre as quais se baseava a comunidade, bem como as relações políticas das diferentes partes constitutivas da comunidade que lhes correspondiam: a religião, em que a comunidade era vista de modo idealizado (e ambas se baseavam, por sua vez, em uma relação dada com a natureza, na qual se resolve toda força produtiva); o caráter, a concepção etc. dos indivíduos. *Só o desenvolvimento da ciência – i.e., a forma mais sólida da riqueza, tanto seu produto quanto sua produtora – era suficiente para dissolver tais comunidades. No entanto, o desenvolvimento da ciência, esta riqueza ideal e ao mesmo tempo prática, é apenas um aspecto, uma forma, em que se manifesta o desenvolvimento das forças produtivas humanas, i.e., da riqueza. Considerada idealmente, a dissolução de uma forma determinada de consciência bastaria para matar toda uma época. Na realidade, esse limite da consciência corresponde a um determinado grau do desenvolvimento das forças produtivas materiais e, por conseguinte, da riqueza. Certamente teve lugar não só desenvolvimento sobre a antiga base, mas desenvolvimento dessa própria base. O máximo desenvolvimento dessa própria base (a floração em que se transforma; mas é sempre essa base, essa planta como floração; por isso, murcha depois da floração e como consequência da floração) é o ponto em que ela própria é elaborada na forma em que é compatível com o máximo desenvolvimento das forças produtivas e também, portanto, com o desenvolvimento mais rico dos indivíduos. Tão logo esse ponto é alcançado, o desenvolvimento*

seguinte aparece como ruína e o novo desenvolvimento começa sobre uma nova base. Vimos há pouco que a propriedade das condições de produção era posta como idêntica a uma forma determinada, limitada, da comunidade; também do indivíduo com tais qualidades – qualidades limitadas e desenvolvimento limitado de suas forças produtivas – para formar tal comunidade. Esse próprio pressuposto, por sua vez, era o resultado de uma etapa histórica limitada do desenvolvimento das forças produtivas; da riqueza, bem como do modo de produzi-la. O objetivo da comunidade, do indivíduo – assim como condição da produção –, [era] a *reprodução dessas condições de produção determinadas* e dos indivíduos, tanto isoladamente quanto em suas subdivisões e relações sociais – como portadores vivos dessas condições. O capital põe a própria *produção de riqueza* como pressuposto de sua reprodução e, conseqüentemente, o desenvolvimento universal das forças produtivas, a contínua revolução de seus pressupostos existentes. O valor não exclui qualquer valor de uso; portanto, não inclui nenhum tipo de consumo etc., de intercâmbio etc., como condição absoluta; e, da mesma forma, cada grau de desenvolvimento das forças produtivas sociais, do intercâmbio, do conhecimento etc., se apresenta para ele unicamente como obstáculo que ele luta para superar. O seu próprio pressuposto – o valor – é posto como produto, e não como pressuposto superior, pairando sobre a produção. O limite do *capital* é que todo esse desenvolvimento procede de modo contraditório, e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se *aliena* [entäussert]; se relaciona às condições elaboradas a partir dele não como suas próprias condições, mas como condições de uma *riqueza alheia* e de sua própria pobreza. Todavia, essa própria forma contraditória é evanescente e produz as condições reais de sua própria superação [Aufhebung]. O resultado é: tendencialmente e δυνάμει [potencialmente], o desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – como base, bem como a universalidade do intercâmbio e, portanto, do mercado mundial, como base. A base como possibilidade do desenvolvimento universal dos indivíduos, e o efetivo desenvolvimento dos indivíduos a partir dessa base como contínua superação de seu *limite*, que é reconhecido como limite, e não passa por *limite sagrado*. A universalidade do indivíduo não como universalidade pensada ou imaginária, mas como universalidade de suas relações reais e ideais. Por esse motivo, também a compreensão de sua própria história como um *processo* e o conhecimento da natureza (existente também como poder prático sobre ela) como seu corpo real. O próprio processo de desenvolvimento posto e reconhecido como pressuposto de si mesmo. No entanto, para isso é necessário, sobretudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenha se tornado *condição de produção*; e não que *condições de produção* determinadas sejam postas como limite para o desenvolvimento das forças produtivas (MARX, 2011a, p. 445-447).

Julgamos interessante ler esse elucidativo excerto de Marx com uma avaliação feita por Herbert Marcuse a partir de outra crucial passagem dos Grundrisse (*id, ibid.*, p. 587-588), mas cujo conteúdo é bastante similar ao exposto, numa ponderação fundamental ao papel da tecnologia num processo socialista de transição.

Quais são as implicações dessa passagem? O desenvolvimento técnico das forças produtivas no interior do sistema capitalista atinge um nível no qual o uso do trabalho físico humano como instrumento de produção se torna inteiramente inútil. Todavia, por si só, a técnica nada resolve; a transformação dos produtores, de capitalistas em socialistas, requereria ainda uma revolução. Mas o nível do desenvolvimento capitalista nas vésperas da revolução seria de tal natureza, que exigiria diferentes ideais e realidades do socialismo. Em outras palavras, parece claro que a ideia que Marx tinha do socialismo não era bastante radical e inspirada na utopia. Ele subvalorizou o nível ao qual podia chegar a produtividade do trabalho sob o sistema capitalista e as possibilidades sugeridas pelo alcance desse nível. Os resultados técnicos do capitalismo tornaram possível um desenvolvimento que supera a distinção marxista entre o trabalho socialmente necessário e a atividade criadora, entre o

trabalho alienado e a atividade não alienada, entre o reino da necessidade e o da liberdade. Na época de Marx, essa visão era efetivamente prematura e pouco realista, razão pela qual seu conceito básico para a transição ao socialismo continuou a ser aquele do desenvolvimento e racionalização das forças produtivas; a liberação delas das forças repressivas e destrutivas devia ser a primeira tarefa do socialismo. Mas, apesar de todas as diferenças qualitativas, esse conceito de um “desenvolvimento das forças produtivas” instaura uma continuidade tecnológica entre capitalismo e socialismo. Em virtude dessa continuidade, a passagem do capitalismo ao socialismo seria inicialmente uma modificação *quantitativa*, uma produtividade maior. Então, a transformação da quantidade em qualidade, a negação determinada, deveria ser a reestruturação do aparato produtivo, orientando-o para o desenvolvimento integral e para a satisfação das exigências e capacidades humanas (MARCUSE, 1972, p. 198-199).

Parece-nos que Marcuse, assim como Benjamin, apreendeu o movimento dialético da tecnologia tendo os pés fincados na materialidade belicosa do fascismo, de um lado, e nas lições de Marx sobre a autocontradição do capital e o uso capitalista da maquinaria, de outro. No ensaio *Algumas implicações sociais sobre a tecnologia moderna* (1941), Marcuse adota uma noção marxiana de tecnologia, a saber, como um amplo processo social de que formam parte o aparato técnico da “era das máquinas” e os indivíduos “como um fator integral”. Diz ele que “a técnica por si mesma pode promover tanto o autoritarismo como a liberdade, a escassez assim como a abundância, a expansão assim como a abolição do esforço”, do mesmo modo como ressalta que a tecnologia é “um modo de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento vigente e dos padrões de comportamento, um instrumento para o controle e a dominação” (MARCUSE, 2019, Posição 1164-1171).

Marcuse considera que a guerra econômica é o estado *normal* do ordenamento nazi-fascista do processo econômico e social, encontrando-se a tecnologia como um dos principais emuladores deste ordenamento. Tendo em mira este processo tecnológico, ele divisa o surgimento de uma nova racionalidade e de novos padrões de individualidade, a transformação de uma racionalidade individualista para uma *racionalidade tecnológica*. Na medida em que o poder tecnológico estimula a concentração monopolista do poder econômico, se agudiza a alienação na esfera tecnológica, com uma coerção que reitera a subordinação do indivíduo à máquina e ao aparato técnico, como adesão a essa *ratio* que encarna a eficiência padronizada e rentável e o controle hierárquico sobre os homens: a liberdade de que desfruta o sujeito está confinada a selecionar os meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não estabeleceu. Este tipo de razão tecnológica se afirma, portanto, como uma submissão razoável ou uma *racionalidade da submissão*. A *eficiência submissa* arma a estrutura da racionalidade tecnológica, de tal modo que a revolta e a libertação individual aparecem não apenas como inúteis mas como completamente irracionais. Assim, “O comportamento racional se torna

idêntico a um realismo que ensina a submissão razoável e garante o bom andamento com a ordem predominante” (MARCUSE, 2019, Posição 1322).

Em face desta racionalidade dominante, Marcuse não deixa de observar a contratendência de uma racionalidade crítica, que valoriza os princípios de autonomia e da não submissão do pensamento a “estândares externos dados de antemão”. Esta segunda racionalidade entende que a técnica bloqueia o desenvolvimento individual apenas na medida em que está ligada a um aparato social que perpetua a escassez, mas que também este mesmo aparato liberou as forças que podem destruir a forma histórica atual em que a técnica é utilizada. Sob a barbárie fascista, os “inimigos da técnica” se unem imediatamente a uma tecnocracia terrorista, e com sua propaganda de uma revolução anti-industrial (menciona Oswald Spengler e Roy Helton), buscam “ensinar aos homens a desconfiar dos instrumentos potenciais que poderiam libertá-los” (*id.*, *ibid.*, Posição 1641). Marcuse, consoante a Marx, também enxergou na mecanização e na máquina a possibilidade de constituição de “novas formas de individualização”, ao desabrochar de uma individualidade desenvolvida, quando o centro de gravidade se desliga da necessidade da produção material e atrai a arena da livre realização humana: “Quanto menos tempo e energia tenha o homem de gastar em manter sua vida e da sociedade, maior a chance de poder ‘individualizar’ a esfera de sua realização humana” (*id.*, *ibid.*, Posição 1672).

A sintonia frankfurtiana corrobora a força mediadora desta imensa potência produtiva emancipadora, que pode permitir que ultrapassemos o reino da necessidade e finalmente alcancemos o reino da liberdade, segundo o que reivindica em consonância Lukács:

**Precisamente essa ligação do reino da liberdade com sua base sócio-material, com o reino econômico da necessidade, mostra como a liberdade do gênero humano é o resultado de sua própria atividade.** A liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom concedido a partir do alto e nem sequer uma parte integrante - de origem misteriosa - do ser humano. **É o produto da própria atividade humana**, qual, embora sempre engendre concretamente algo diferente daquilo que se propusera, termina por ter consequências que ampliam, de modo objetivo e contínuo, o espaço no qual a liberdade se torna possível; **e tal ampliação ocorre, precisamente, de modo direto, no processo de desenvolvimento econômico**, no qual, por um lado, aumenta o número, o alcance, etc. das decisões humanas entre alternativas, e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade. Tudo isso, naturalmente, permanece ainda no “reino da necessidade” (LUKÁCS, 2009, p. 241).

Por falar em frankfurtianos... O modo como começa o seu extraordinário “diagnóstico de época”, em entrevista ao sociólogo Luciano Pereira, Paulo Arantes sintetiza, genial, a complexa contradição fundante de nosso tempo, que a quintessência de nossa argumentação buscara até aqui por em relevo:

**- O capitalismo alcançou um nível de produtividade capaz de resolver os problemas materiais da população do planeta, porém, esse mesmo sistema decretou o fim do emprego e transformou uma massa de homens e mulheres em ‘excluídos’. Essa contradição é a matriz de nossa época?**

De fato, as bases técnicas para a superação da pré-história da humanidade estão finalmente dadas, e, no entanto, esse limiar emancipatório brilha sob a luz negra de um atoleiro sem fim, o vasto aterro sanitário de homens e mulheres a um tempo descartados e “recapturados” por motivo de irrelevância econômica. Esse buraco de agulha para elefantes é a contradição terminal do nosso tempo: o reino da liberdade está enfim à vista e todavia iremos todos morrer na praia da mais crassa necessidade material, como se ainda engatinhássemos nos tempos da pedra lascada. A contradição deste último capítulo que não acaba de acabar – a liberação possível do fardo da exploração como condição do progresso tornou-se a rigor uma verdadeira expulsão, por assim dizer, na boca do guichê –, foi no entanto identificada por Marx desde a origem: a compulsão do capital a eliminar do processo de valorização econômica a fonte mesma de todo o valor, o trabalho vivo. Por paradoxal que possa parecer, o capital *foge* do trabalho (como lembrou recentemente John Holloway), que por seu turno também fugiria do capital se tivesse para onde ir, o que não é mais o caso, por motivo de expropriação originária e continuada. Como o seu fim é ele mesmo, acrescido de um mais valor, a produção material lhe parece um desvio dispensável, um estorvo a ser eliminado. Sendo, no entanto, um mecanismo cego e inconsciente (estamos na pré-história) de sucção e rejeição simultâneas, precisa condicionar o acesso à riqueza criada à posse de um bilhete de ingresso cujo valor de face tende a zero, em virtude daquela mesma contradição em processo. Hoje essa fuga assimétrica está assumindo proporções destrutivas inéditas. A sociedade do trabalho se decompõe sob o comando do capital, quando poderia estar sendo superada com os meios que este mesmo capital agenciou ao longo de sua história cruenta (ARANTES, 2008, p. 7-8).

Arantes esclarece que esse “processo de autonomização do capital em fuga de sua fonte de valorização” se dá em três dimensões: através da acumulação por dominância financeira, pela apropriação direta por espoliação (D. Harvey), i. e., “os novos surtos privatizantes amparados pela alienação financeira consentida do Estado”, e ainda com “as deslocizações selvagens e a fragmentação planetária das cadeias produtivas –, os mesmos ‘cercamentos’ expropriadores agora no âmbito da assim chamada economia do conhecimento, conhecimento socialmente produzido porém encerrado na camisa de força da sua apropriação monopolista” (*id.*, *ibid.*, p. 7-9).

Não é surpreendente que, derivado desse processo, ocorra um adensamento da franja marginal da sociedade que, sob a lógica da gestão penal da miséria, tenha como destino previamente traçado o *extermínio* e o *encarceramento*. Por uma parte, nos deparamos com uma “conduta anômica dos fluxos de capitais” que se reproduz enquanto criptografia social e estabelece uma “situação de perene emergência econômica” (*id.*, *ibid.*, p. 10), por outra, esta se completa com a forma jurídico-política do *estado de sítio* para a contenção do inimigo interno. Destarte, segundo Arantes (*ibid.*, p. 11), temos “uma evolução paralela e congênita entre os ciclos políticos da exceção e suas metamorfoses jurídicas correlatas, de um lado, e a sequência das formas de subordinação do trabalho pelo capital, de outro”.

No capítulo anterior passamos em revista ligeiramente a articulação entre esses dois aspectos na evolução do processo de trabalho capitalista, mostrando como foi através de um regime de caserna da fábrica que o capital disciplinou a força de trabalho até a sua apendicização à máquina, sua *subordinação material* ao capital. Paulo Arantes, por sua vez, analisando este “entrecruzamento histórico” entre exceção e formas de subsunção desde o “marco zero” da manufatura, dirá que atualmente vivemos uma forma de *subsunção total* do trabalho ao capital, agenciada por um *estado de sítio planetário*. Cito uma generosa passagem em que explica a peculiaridade desse novo estágio de subordinação da força de trabalho:

**– Se a correspondência entre estado de sítio e controle da força de trabalho já está presente desde o nascimento da modernidade, o que há de específico nessa relação, atualmente?**

Um dirigente sindical brasileiro compreendeu à perfeição como se dá o novo controle: “Antes o capital só queria mão-de-obra, hoje ele quer o cara inteiro”. Seria então o caso de dizer que se passa com a lei do valor o mesmo que se passa hoje com a Lei num regime de urgência permanente: assim como o ordenamento jurídico vigora porém suspenso num limbo jurídico de redifinições (sic) inconclusivas e *ad hoc*, a força de trabalho continua atrelada à produção de valor e mais-valia ainda que não se possa mais medir a integralidade do resultado produzido em tempo de trabalho socialmente necessário. Numa palavra, a lei do valor continua vigorando embora tenha perdido sua base objetiva, desajuste no qual se exprime por outro lado e não menos contraditoriamente algo como o fracasso da tentativa capitalista de eliminar o trabalho vivo do processo de produção. Por este novo trilho da subsunção total de uma força de trabalho qualitativamente insubsumível, “o cara inteiro”, a vida inteira transformada em trabalho, as reviravoltas entre a exceção e a norma não têm fim. Em suma, quando a cisão entre produção material e produção de valor se instaura de vez, sem no entanto abolir a relação de capital – o capital em fuga precisa perder o lastro do trabalho ao mesmo tempo em que rifa a sobrevivência dos sujeitos monetários sem-trabalho –, pode se dizer que a subsunção assumiu a forma mesma da exceção (ARANTES, 2008, p. 11-12).

Ao apurar suas lentes de análise sobre o andamento dessas novas determinações recrudescidas da lógica do capital, tendo em mira a periferia do mundo, em particular a realidade brasileira, Paulo Arantes consigna em seu diagnóstico o dado de como atualmente estamos experimentando um processo de “reconversão colonial” resultante de um “excesso de capitalismo” presente entre nós desde sempre, em que a linguagem violenta pura da forma-mercadoria se realizou como “externalização da anomia” da Soberania política europeia. Tivemos aqui, simultaneamente, uma experiência “periférica e hipermoderna”, o laboratório que demandou, já nos princípios, “a cobertura de um estado de exceção permanente”.

**– Se, historicamente, na periferia do capitalismo o Estado de direito não é a norma, o que muda aqui quando todo o mundo está sob o Estado de exceção?**

[...] A começar pelo espantoso sentido ultramoderno da colonização – de onde também acho que deriva a espécie de vertigem histórica que inspira sua pergunta, afinal o que haveria de novo nesse eterno retorno do mesmo, pois afinal o sentimento da hora, reforçado pela reprimarização da economia e a consolidação de uma inédita “ralé estrutural”, é de franca reconversão colonial.

Aqui uma primeira revisão. De tempos em tempos, algum sábio entra em campo para anunciar que a reviravolta salvadora de que o país carece mesmo é um choque cavalariço de capitalismo. Síndrome análoga na esquerda progressista, que ato contínuo apresenta sua candidatura para fazer a mesma coisa. Ocorre que é bem possível que a verdade esteja na contramão desta fantasia punitiva. A desgraça nacional não decorre de uma carência originária mas de uma demasia monstruosa, a rigor padecemos desde sempre de um excesso de capitalismo, se é que se pode falar assim. Nascemos como um negócio. Mas é preciso acrescentar que este sentido original da colonização comporta duas dimensões essenciais. Enquanto a Europa ainda se enredava no cipoal de restrições e particularismos do Antigo Regime, despertávamos para o mundo quimicamente puro da forma-mercadoria, a um tempo periférica e hipermoderna. Fizemos a experiência extrema do que significa o vazio social no qual se reproduz um território comandado integralmente pela violência da abstração econômica. Resta agora qualificar a natureza desse vazio e o regime dessa violência. Se tudo o que disse até agora se sustenta, penso que se pode compreender o segundo sentido da colonização como um processo de espacialização do avesso por assim dizer selvagem da Soberania política que se consolidava politicamente na Europa, basicamente pelo disciplinamento da guerra entre os Estados territoriais em formação. A expansão europeia ultramarina é estruturalmente coextensiva dessa racionalização da luta pelo poder entre governantes de uma nova linhagem. Tudo se passou como se o novo mundo da Conquista fosse o receptáculo do “caos sistêmico” aos poucos banido do velho mundo. Uma externalização da anomia, em suma. Deu-se então neste laboratório pavoroso a revelação de que a lei da mercadoria em sua pureza como que exigia a cobertura de um estado de exceção permanente. Dito de outro modo: o colono é o primeiro agente mercantil na sua plenitude escandalosa exatamente por entrar em cena no espaço “livre” e juridicamente vazio de uma *plantation*. Na verdade, um espaço liberado e demarcado pela normalização da guerra intra-europeia e a correspondente ilimitação da mesma guerra no outro lado do mundo (ARANTES, 2008, p. 13-14).

Em seu impiedoso *Extinção* (2007), Paulo Arantes procede a uma analítica da economia política da guerra em sua múltipla feição, posto que esta possui relações umbilicais com o fenômeno da *exceção* global – definida na forma de *estado de sítio planetário* –, ao divisar a transmutação clausewitziana da passagem da guerra como continuação da política à política como mera continuação da guerra.

A partir de uma constatação de Cornelius Castoriadis, segundo a qual a perspectiva da guerra (nuclear...) passara a ser o horizonte incontornável do nosso tempo, Arantes passa a interrogar-se sobre as transformações porque passou a guerra desde o fim da Guerra Fria, período definido como a “era da mútua destruição assegurada pelo equilíbrio do terror termonuclear” (*id.*, 2007, p. 28).

Para reconstituir o diagrama da guerra, o filósofo vai se debruçar sobre os eventos da Guerra do Golfo e da Guerra do Iraque. Diversamente às guerras precedentes que “eclodiam” ou “estouravam” (a súbita irrupção de um flagelo), a Guerra do Iraque estaria inscrita no horizonte da *guerra preventiva*, isto é, uma guerra “desejada e planejada”, e, no apanágio de seus ideólogos-teólogos políticos, também uma guerra “justa”. Destaca-se que no coração desse movimento vai “a atual guerra por energia fóssil - ou, se preferirmos, *para lastrear pelo poder*

*das armas o dinheiro mundial*, também ele *under attack* – produz igual dose de entropia e caos sistêmico, como uma nova desertificação” (*id., ibid.*, p. 27, destaque nosso).

Ao investigar o processo de produção e circulação da guerra, Arantes argumenta como uma revolução tecnológica nos Assuntos Militares constituiria uma nova condição histórica baseada no intercâmbio entre política e naturalização da máquina de guerra, inscrevendo-se entre nós como uma aterradora segunda natureza. Tal processo se lastrearia na dinâmica mesmo do capitalismo e dos processos de autonomização que impulsiona. Segundo ele, “O sistema capitalista de exploração e controle se caracteriza pela autonomização recorrente de processos sociais que passam a funcionar como uma segunda natureza”. Esta chave explicativa esclarece a situação-limite da condição humana frente ao estado de “anomia tecnológica” desse “novo arsenal *high tech*”, pois “O problema com o armamento nuclear é que ele não pode ser empregado, o primeiro lance já é o ato final da guerra absoluta, o acidente total em que o reino da necessidade enfim reabsorveria a efêmera província da liberdade” (*id., ibid.*, p. 28-29).

Diante desse fenômeno, colocam-se seguras implicações à *governança* uma vez que assistimos à transferência dos governantes para “um núcleo do poder militar a tarefa de ‘moldar o ambiente’ - isto é, governar por meio de uma pressão militar contínua, doméstica e mundial”. Ocorre, entretanto, que o limite do humano (extinção) é também o limite absoluto da política, afinal, diz Arantes, “diante das grandes catástrofes que se abatem sobre nós, tornamo-nos como que intrinsecamente apolíticos, isto é, *peças sem resposta*” (*id., ibid.*, p. 28).

A mencionada passagem da guerra como continuação da política à política como mera continuação da guerra é detalhada na sequência através do exame crucial do *paradigma da guerra cosmopolita*.

A guerra cosmopolita deriva de uma Revolução nos Assuntos Militares que tornou, finalmente, a guerra um “ato cirúrgico limpo” ou deu concretude ao “ideal high-tech da guerra totalmente segura”. Qual guerra marca o início dessa nova fase? Guerra do Golfo (1990-1991). Arantes apresenta as primeiras linhas gerais acerca desse novo tipo de guerra (a guerra cosmopolita) que, por seu turno, “reclama com urgência um outro quadro categorial”, “a enunciação coletiva de um novo discurso da guerra” pela *intelligentsia* filosófica (Norberto Bobbio, Michael Walzer, Jürgen Habermas e Axel Honneth). Que passam a acionar categorias tais como “guerra justa” (Bobbio-Walzer), ao passo que viam com bons olhos o que batizaram de “virada cosmopolita” (Habermas-Honneth) (*id., ibid.*, p. 31-33).

O que constitui a *virada cosmopolita* anunciada por essa constelação mental?

Que a partir dessa guerra, o paradigma jurídico-político da Paz de Vestfália<sup>73</sup> baseado nos Estados-nação soberanos transitaria para um direito kantiano cosmopolita organizado em torno da paz perpétua como guerra perpétua, visto que aos aliados do poder cosmopolita é chancelada uma legitimação e legalização formal da guerra.

Segundo Arantes,

a substituição do velho e desprezado modelo da Paz de Vestfália pelo atual paradigma iluminista-cosmopolita de abolição da guerra por meio do império da Lei paradoxalmente vai reintroduzindo a prática bárbara do "direito à guerra", a mesma que o moderno direito internacional, delineado a partir de Vestfália, tratou de banir do mundo civilizado.

Extraí, em síntese dialética, o corolário dessa transição afiançada pelo projeto kantiano em que “guerra (perpétua) é paz (perpétua)”, exprimindo-se através da simbiose entre “guerra segura e *estado de sítio mundial*, para dar logo o nome antigo ao novo estado de coisas” (*id.*, *ibid.*, p. 35).

A guerra “justa” revivifica uma lógica que emana da época da Cruzada, em que, sendo o cristianismo a encarnação da lei, ao inimigo se nega a condição de *justus hostis*, fazendo-o prontamente um fora-da-lei ou um fora-da-humanidade: um ser massacrável. De sua reminiscência nos genocídios coloniais à sua reinvenção na “perpétua guerra justa dos cosmopolitas”, o que se impõe é o triunfo do “*estado de emergência* como objetivo da paz perpétua” (*id.*, *ibid.*, p. 44). Nesta carnadura em que “a guerra barbarizou-se a tal ponto que a violência tornou-se um fim em si mesmo” (*id.*, *ibid.*, p. 49), Arantes recobra o nexos entre os ajustes estruturais macroeconômicos e sua integração a uma estratégia de guerra, porquanto vimos a exponenciação da concorrência nos “ciclos longos descendentes” da marcha do capital. São acionadas, assim, “novas violências pacificadoras” que permitam à quinquilharia militar entrar em cena.

O arco da guerra cosmopolita, um tipo de guerra intencionalmente cruel, opera mediante um recurso denominado por Naomi Klein de *assimetria do sofrimento*. Em regra, na base do arsenal high-tech, está a avidez das economias centrais por petróleo, uma espécie de capitalismo movido a energia fóssil, em que, cabe destacar, o fazem através do desmantelamento das estruturas sociais produtivas dos países supridores, exportando a entropia e promovendo a “caotização” destas sociedades. Essa conjugação, no esteio do consumo espetacular, produz uma *sociedade de expectadores esportivos da guerra*, onde, necessariamente, são administradas doses cavalares de anestesia, esquecimento, em suma,

---

<sup>73</sup> Marco do Direito Internacional que propugna os princípios de soberania, igualdade jurídica entre os estados, a territorialidade e a não-intervenção;

cegueira para o sofrimento. Somadas as inumeráveis iniquidades da guerra com a degradação avançada da sociedade salarial, o mecanismo da assimetria do sofrimento sanciona a banalização da violência e a consumação de que os não-aliados são gente massacrável.

Em seu primoroso *Dialética da malandragem*, Antonio Cândido ofereceu-nos a senha hermenêutica de um princípio estrutural presente na sociedade brasileira (bem captado o *sentimento de realidade* das “Memórias” de Manuel Antônio de Almeida) segundo o qual a ordem e a desordem se equivalem e se comunicam por inumeráveis caminhos. Naturalmente, o mestre Cândido descobre a *dialética da ordem e da desordem* através de seu *esprit de finesse* na reconstituição da fiação oculta que estrutura a obra, nela descobrindo os princípios mediadores entre ficção e realidade.

Paulo Arantes desenvolve esta dialética a um nível superior captando os diversos matizes e gradações da geopolítica mundial (filosófico, sociológico, histórico, psicológico, econômico e jurídico-político) que aqui sequer teremos chance de aventar, mas há uma de suas constatações que não podíamos deixar de apontar: a *economia política global da guerra empreende uma identidade entre tecnociência e guerra*, o que na avaliação de Arantes é uma das chaves de nosso tempo. Quantos estratos permeiam e quantas implicações daí se derivam para o problema da emancipação hoje?

Amparado em Christophe Dejours, Paulo Arantes arremata sobre a existência de um “vínculo estrutural entre a nova violência banalizada, o consentimento coletivo na injustiça e no sofrimento das populações, além da decomposição atual do mundo do trabalho” (*id., ibid.*, p. 68).

## 5 CONCLUSÃO

Sabe-se que as grandes obras de ciência ou grandes sistemas filosóficos exigem dos leitores do presente um esforço heurístico permanente, que vai de par com as condições histórico-políticas disponíveis que amoldam ou consagram esta ou aquela interpretação dominante. O marxismo que deitou raízes ao longo do século 20 amiúde alinou-se ao oficialismo dos regimes bolcheviques, com as consequências funestas de uma dogmática que pouco tolerava algo além do pensamento único definido no interior dos ditames do partido.

A filosofia, no entanto, é um campo aberto de guerra. O pensamento de Marx, pelos diversos campos com que se defronta e pelo seu raro padrão de cientificidade, está muito longe de produzir consenso. Mesmo com as “escarpas abruptas” da dialética que baliza as diversas teorias de Marx, o rigorismo de sua cientificidade tem que ver com uma transparente preocupação sua com a clareza do argumento e desenvolvimento da exposição como **método**. Por isso, é indispensável reconstituir o esquema analítico de Marx seguindo a trilha que ele próprio traçou, buscando trazer à tona a coerência e correção internas de seu argumento, com as nuances envolvidas ou as ambiguidades ou ainda irresoluções de sua reflexão. É chocante o volume de interpretações, supostamente baseadas ou que pretendem reproduzir sua argumentação, tão francamente contrastantes à letra de Marx, fazendo, inclusive, passar como suas categorias que ele jamais elaborou, a exemplo da noção de *trabalho imaterial*.

Não se trata, neste caso, de reclamar, pelo avesso, a interpretação verdadeira, num tipo de espírito religioso devotado à sagrada escritura marxiana. Mas, isto sim, reconhecer a inteligibilidade *explicitada* a partir de suas conexões internas, sem perder de vista a totalidade. Afinal, sem a reprodução adequada do esquema analítico, não há como confrontá-lo de maneira coerente com a realidade em movimento, sopesando, num processo de intelecção então superior, a capacidade deste arcabouço teórico em explicar os fenômenos em curso no presente.

É curioso observar como o procedimento duramente criticado por Marx e Engels levado a cabo pelos neohegelianos de esquerda, volveria, ironicamente, a ser adotado com relação à própria obra dos fundadores do materialismo histórico. Qual seja, isolar um dado aspecto no interior de seu edifício categorial e fazer dele o elemento absoluto explicativo do devir histórico em desconsideração de seu papel na constelação da teoria. Soa como um típico esquartejamento intelectual que, dificilmente, pode vivificar a decifração da criptografia social produzida pela sociedade mercantil. Assim desfigurada, só pode ter a vivacidade de um cadáver, prontamente resignado aos imperativos do capital em seu monólogo laudatório de nosso tempo.

Nossa tese buscou resgatar, na imanência do texto marxiano, sua concepção nodular acerca das forças produtivas no processo de entificação e exteriorização da vida humana, demonstrando como, a partir da instauração do capitalismo e da cooperação em larga escala como sua necessidade técnica, se constituiu o fundamento objetivo que lhe permitiu vislumbrar a saída da humanidade de sua pré-história, isto é, encarar “o sistema fabril como o ponto de partida da revolução social” (MARX, 1989, p. 576).

Evidentemente tal compreensão não subscreve inferências equívocas que preconizam que o puro e simples desenvolvimento das forças produtivas conduziria o capitalismo à bancarrota e à emergência do socialismo, ou que a técnica possui um desenvolvimento autônomo às relações sociais ou ainda que haveria uma pretensa neutralidade da técnica.

O fundamento técnico da fábrica, para Marx, consiste na substituição da força muscular pela máquina. Por isso ela é tomada como ponto de partida da revolução, não é o ponto de chegada, tampouco o ator político que, subjetivamente, dirige a transformação social radical tornada possível pelas condições que firmaram até aqui, no entanto, o poderio do capital em detrimento do trabalho.

O surgimento da automação de base microeletrônica, em meio à crise na indústria metalmeccânica com seu lastro técnico taylorista-fordista, e o advento da chamada “era das máquinas inteligentes” em meados dos anos 1950 não apenas ratifica a constatação de Marx sobre o movimento tendencial de ajuste da base material à forma social – figurando a máquina como sua forma mais adequada –, como também lhe corrobora o esteio à emancipação tornada possível como “generalização do não-trabalho” ou “generalização do trabalho intelectual geral”, segundo a precisa indicação de Saviani, ao analisar que, apenas sob estas condições, poderíamos generalizar a escola unitária, pautada na formação omnilateral, como forma principal e dominante de educação: “Isto porque, se as próprias funções intelectuais específicas também são transferidas para as máquinas, conclui-se que todo o trabalho passa a ser feito por elas. O processo de produção se autonomiza, vale dizer, se torna autônomo, auto-regulável, liberando o homem para a esfera do não-trabalho” (SAVIANI, 1994, p. 165).

Aliás, quando o Brasil vivenciava o recrudescimento da repressão político-militar, o comunista pernambucano Leôncio Basbaum, em 1967, dois anos antes de seu falecimento, em seu *Alienação e humanismo*, mostrava-se atento ao curso contemporâneo da produção material, defendendo que o fundamento econômico do comunismo (que ele prefere tratar como humanismo) se basearia na automação, sem perder de vista as contradições que a mobilizam

enquanto submetida à exploração capitalista: “[...] a automação – que significa para uma economia socializada, menos horas de trabalho, mais bens de consumo, mais horas de lazer, numa sociedade de mercado capitalista significa desemprego, concorrência, morte das pequenas indústrias, a pobreza e a miséria num mundo cheio de bens” (BASBAUM, 1982, p. 148-149). Segundo ele, “A Cibernética, e seu derivado a automação, é a libertação completa – ou quase isso – do homem da máquina”, ao que remata: “O homem livre do trabalho físico e mental obrigatório começará realmente *a gozar a vida, a viver*” (*id., ibid.*, p. 144; 150).

Muito embora a categoria de classes sociais seja crucial na teoria materialista, Marx concebia a emancipação humana levando em consideração não apenas o universo classista enquanto tal (a sua inteira superação), mas em congruência com a superação dos matizes internos que sustentam iniquidades longevas nas desigualdades intraclassistas, como o racismo e a questão racial e o sexismo e o problema de gênero, ao que se poderia incluir a homofobia e a xenofobia.

Além de apregoar a necessidade de emancipação das mulheres, observou que “O trabalhador branco não pode emancipar-se onde se ferreteia o trabalhador negro” (*id., ibid.*, p. 343). A emancipação traz consigo um caráter totalizante, ou como nas acertadas palavras de uma feminista socialista, “a emancipação social de todos será baseada na auto-emancipação de todos os *párias* da sociedade” (ROWBOTHAM, 2009, p. 171).

Destarte, não é demais rememorar que o coração da concepção emancipatória de Marx envolve a floração de uma nova individualidade social, espiritualmente rica e multiforme, na medida em que as novas relações sociais de produção seriam “aplicações da ciência conscientemente planejadas e sistematicamente especializadas segundo o efeito útil requerido” (MARX, 1989, p. 557), liberando, assim, os indivíduos para o usufruto do tempo livre.

A tendência à superfluidade da classe trabalhadora e conseqüente adensamento do exército industrial de reserva em razão do emprego crescente da maquinaria agudiza as contradições do regime do capital e põe, com isso, o problema da emancipação num nível inaudito:

Torna questão de vida ou morte substituir a monstruosidade de uma população operária miserável, disponível, mantida em reserva para as necessidades flutuantes da exploração capitalista, pela disponibilidade absoluta do ser humano para as necessidades variáveis do trabalho; substituir o indivíduo parcial, mero fragmento humano que repete sempre uma operação parcial, pelo indivíduo integralmente desenvolvido para o qual as diferentes funções sociais não passariam de formas diferentes e sucessivas de sua atividade (*id., ibid.*, p. 558-559).

Entre os vetores emancipatórios indicados por Marx que haveriam de concorrer para a realização do “indivíduo integralmente desenvolvido”, cabe registrar, na base do sistema

produtivo derivado do modo de produção capitalista, que ele “cria as condições materiais para uma síntese nova, superior, para a união da agricultura e da indústria, na base das estruturas que desenvolveram em mútua oposição”. Além disso, também desempenhariam um papel relevante as escolas politécnicas e agrônômicas, que combinariam formação tecnológica teórica e prática e ginástica. Conta ainda como vetor, com “a decomposição da velha estrutura familiar dentro do sistema capitalista”, a emergência do “novo fundamento econômico para uma forma superior da família e das relações entre os sexos” (*id.*, *ibid.*, p. 578; 559; 561).

É preciso, portanto, encarar com enorme seriedade o processo de auto-organização e luta dos segmentos oprimidos e estigmatizados em níveis mais profundos e diferenciados como mulheres, negros, população LGBT, povos da floresta, dentre outros, uma vez que apenas a sua angulação própria na construção de suas agendas anti-opressivas, que resultam de sua atuação prática e teórica nas lutas de classes, é capaz de palmilhar uma sociabilidade emancipada, porque forjada desde já, desde o presente da longa transição social em curso, que desarma as diversas lógicas mais ou menos sutis de dominação do capital e do patriarcado.

No caso da divisão sexual do trabalho, mesmo com o dinamismo conferido pelas novas tecnologias e seu potencial disruptivo dos padrões de tipificação por sexo no trabalho tecnológico, opera-se uma luta para a manutenção e reprodução sexista da hegemonia masculina, como analisa Judy Wajcman (1998, p. 220-221):

A entrada das mulheres no trabalho industrial na Grã-Bretanha, Estados Unidos e Austrália durante a Primeira e, principalmente, durante a Segunda Guerras Mundiais, foi acompanhada por um processo igualmente deliberado da sua expulsão daquele trabalho, no momento em que a crise havia passado. Portanto a total subrepresentação da mulher na engenharia e nos demais trabalhos industriais, bem como a falta de confiança muitas vezes sentida pela mulher ao enfrentar a tecnologia, são evidências de um problema mais grave. Planos oficiais para a retificação da subrepresentação da mulher na engenharia geralmente procedem como se o problema fosse simplesmente uma falta de autoconfiança da mulher. Mas o domínio masculino da tecnologia tem sido, em grande parte, assegurado pela exclusão ativa de mulheres, das áreas do trabalho tecnológico.

Ainda neste âmbito, é digna de nota a agenda feminista delineada por Sheila Rowbotham (2009) a partir de uma problematização sobre as omissões ou escassez do tema no *Manifesto Comunista*, quando já havia no seio dos movimentos de mulheres trabalhadoras (cartistas, fourieristas, saint-simonianas, socialistas, etc.) à época um acúmulo prático e teórico derivado dos embates de mulheres como Jeanne Deroin, Pauline Roland, Sojourner Truth, Désirée Veret, Louise Otto, Suzanne Voilquin, Claire Démar e Flora Tristan.

Se me permito, com a gentileza do leitor, um breve interlúdio pessoal. Chamo a atenção para a necessidade urgente de enfrentamento de tais elementos, pois a condição periférica e subdesenvolvida da sociedade brasileira, bem como sua crassa herança social e

cultural escravocrata, coloca a expressão real destas opressões – juntamente com as duas formas pré-históricas articuladas da dominação do capital<sup>74</sup> – num nível incomensurável de barbárie e violência. Por ser oriundo do estado com os índices de desenvolvimento humano mais acintosos e depauperados da federação, o Estado do Maranhão, isto é, a periferia da periferia nacional, posso dizer que o laboratório da exceção vem se realizando aqui desde sempre com muito esmero. Segundo dados do Ministério Público do Trabalho, entre 2003 e 2017, o Maranhão liderou o ranking nacional como local de origem dos trabalhadores escravizados resgatados em ações de fiscalização, ou seja, trata-se do maior fornecedor de mão de obra escrava do país<sup>75</sup>. Os mais recentes dados do IBGE apontam que o Maranhão tem a menor renda domiciliar *per capita* do país, num valor que equivale a menos da metade da média nacional<sup>76</sup>. Vir da periferia de São Luís, sob o tratamento de choque das privações, e chegar à Universidade pública em que, embora não tenha sido oferecida em nenhuma ocasião de uma graduação inteira em Filosofia a leitura de nem uma obra sequer de Marx, encontrei meu caminho para Marx. Somente a crueza virulenta da escassez periférica pôde ensejar a sede infinita da teoria crítica mais radical no desvendamento do *trem bala desgovernado do capital*, que faz da massa (expropriada) do povo do meu estado e do meu país o seu *trilho*, e o conseguinte anseio à realização da mais profunda concepção de emancipação de que já tive notícia, por isso mesmo eminentemente revolucionária, que entrevê varrer para o museu da pré-história humana toda sorte de servidão e iniquidades correlatas que tolhem a mais autêntica expressão da dignidade humana. Me identifico com o perfil do que Paulo Arantes (2009b) denominou de “intelectual precário” ou “intelectual proletário”, do qual esta tese é, por uma parte, resultado dos últimos quatorze anos de *demora* na obra marxiana aliada a uma tenaz militância estudantil e, depois, docente, de quem tomou para si, para o íntimo do seu ser, a iluminura da tese onze. Por outra parte, considero que este é apenas o começo, bem alicerçado, para a investigação e reencontro com os párias, a “ralé” da sociedade brasileira, que o marxismo acadêmico tratou de alijar do horizonte dos seus interesses.

---

<sup>74</sup> “Digamos então que o essencial do *Manifesto* reside na figuração contemporânea do nexos entre essas duas formas pré-históricas da opressão: a primeira, contrapondo campos sociais antagônicos e visivelmente personificados; a segunda, a dominação, sem sujeito designado, exercida sobre o conjunto da sociedade pela economia de mercado autonomizada, a ponto de transformar os seus beneficiários diretos em meras funções de seu próprio aparelho de produção” (ARANTES, 1998, p. 102-103).

<sup>75</sup> Cf. <http://www.ma.gov.br/agenciadenoticias/direitos-humanos/oit-apresenta-pesquisa-sobre-situacao-do-trabalho-escravo-no-estado>

<sup>76</sup> <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/02/28/maranhao-tem-a-menor-renda-domiciliar-do-brasil-segundo-o-ibge.ghtml>

De um lado, o andamento da economia mundial, capitaneado pelo belicismo destrutivo norte-americano, convencionou como um estado de *normalidade* o sequestro da maior parte do orçamento estatal para gastos militares, combinado com o sistema de crédito e o endividamento do Estado, como forma de destruição das forças produtivas e contenção do crescimento do capital produtor que poderia levar a zero a queda da taxa de lucro (DANTAS, 2007, p. 50-54). O ano de 2019 testemunha o maior gasto militar global desde o fim da Guerra Fria, chegando à marca de quase 2 trilhões de dólares<sup>77</sup>. Uma catástrofe sem precedentes parece se avizinhar no horizonte com uma celeridade e horror apocalípticos.

De outro lado, o uso e exploração capitalistas da tecnologia na direção em questão, nos impõem mais do que nunca, visto que nos defrontamos com uma bifurcação histórica absoluta, dissipar a penumbra tecnofóbica do pensamento social, o “véu tecnológico”<sup>78</sup> que nos encobre, a partir da compreensão de que se trata da mesma e única potência: a máquina pode, enfim, permitir a liberação do trabalho assalariado alienado e do capital, ou pode nos empurrar de vez no abismo em uma grande hecatombe nuclear global. Na desigual disputa entre capital e trabalho, apenas a luta infatigável dos oprimidos poderá coligar uma rota alternativa à extinção anunciada.

Adorno, em artigo de 1968 intitulado *Marx está superado?*, sob o ambiente da corrida armamentista da Guerra Fria, traduziu em termos precisos a contradição em que se encontra a técnica sob o jugo do capital, que vem a calhar como libelo desta peroração:

Enxergar tudo isso de um modo claro exige, decerto, que não se faça cair toda a culpa sobre a técnica, conseqüentemente sobre as forças produtivas, – e é a isso que a crítica não cessa de ser levada, – e que não se caia numa espécie de maquinismo teórico explicitando-se em grande escala. Não é a técnica que é uma desgraça mas sim a maneira pela qual ela se mistura às relações sociais que a envolvem. Lembremos apenas que é por causa do interesse pelo lucro que se canalizou estreitamente a evolução técnica: ela coincide, no momento, de um modo lamentável, com necessidades de dominação e de controle. Não é por acaso que a invenção de meios de destruição tornou-se o protótipo do progresso técnico. Pôde-se assistir, em troca, ao deterioramento daquelas suas potencialidades que se afastam das noções de dominação, de centralização, de imposição contra a natureza, as quais poderiam permitir, decerto, remediar também numerosas desgraças entre as que a técnica causou, tanto em sentido próprio quanto em sentido figurado (ADORNO, 1972, p. 106).

<sup>77</sup> <https://exame.abril.com.br/mundo/gasto-militar-global-chega-a-nivel-recorde-puxado-por-eua-e-china/>

<sup>78</sup> “[...] na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao ‘véu tecnológico’. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios — e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana — são fetichizados, porque os fins — uma vida humana digna — encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas” (ADORNO, 1995, p. 131-132).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Marx está superado? In: Vários autores. **Opções da esquerda**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ALVES, Antônio José Lopes. **Marx e a Analítica do Capital**: uma teoria das *Daseinsformen*. 1ª ed. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2013.
- ANTUNES, Ricardo. O Trabalho e seus Sentidos. **Revista Debate & Sociedade**. Uberlândia, V.1, nº 1, 2011.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação Eu-Tu. **Kriterion** [online], Belo Horizonte, nº 129, Jun./2014, p. 247-263.
- ARANTES, Paulo. Nem tudo que é sólido desmancha no ar. **Estudos Avançados**. Vol. 12 n. 34, São Paulo, set./dez.1998.
- ARANTES, Paulo. Entrevista com Paulo Eduardo Arantes. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(2): 7-18, 2008.
- ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2009a (Coleção Estado de Sítio).
- ARANTES, Paulo. Precisamos de algo politicamente revelador e contundente. In: LOUREIRO, Isabel (org.). **Socialismo ou barbárie**: Rosa Luxemburgo no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Estação das Artes, 2009b.
- ARISTÓFANES. **Pluto (A Riqueza)**; introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- ARISTÓFANES. **O Dinheiro (Plutos)**. Tradução do grego, introdução e comentário de Maria de Fátima Souza e Silva. São Paulo/Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- AXELOS, Kostas. **Marx, pensador de la técnica**. Barcelona: Editorial Fontanella, 1969.
- BARKHUIZEN, J. H. The *Plutus* of Aristophanes. **Acta Classica**, 1981, v. 24, p. 17-22.
- BASBAUM, Leôncio. **Alienação e humanismo**. 5ª ed. São Paulo: Global, 1982.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1994a.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

BENJAMIN, Walter. Alarme de incêndio. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única. Obras escolhidas**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BEZERRA, Vinícius Pereira. Ontologia e objetividade em Feuerbach e Marx. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 76-99, nov. 2018.

BEZERRA, Vinícius. Economia política e Utopia em *Pluto* de Aristófanes. In: OLIVEIRA, Fernanda Areias de; PEREIRA, João Victor da Silva (orgs.). **Territórios em Pedagogia do Teatro: discussões teóricas e práticas em contextos de atuação diversos**. São Luís: EDUFMA, 2019, p. 97-106.

BOITO JR, Armando. Cena política e interesse de classe na sociedade capitalista. Comentário em comemoração ao sesquicentenário da publicação de O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte. **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo Editorial, nº 15, 1ª ed., out 2002.

BOYER, Robert; CORIAT, Benjamin. Marx, la técnica y la dinámica larga de la acumulación. **Cuadernos Políticos**, número 43, México, D.F., editorial Era, abril–junio de 1985, pp. 6–27. Disponível em: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.43/CP43.3.RobertBoyer.pdf>. Acesso em 05 out. 2016. Paginação irregular.

BREWSTER, Ben. Introducción al trabajo de Lukács sobre Bujarin. In: LUKÁCS, Gyorgy. **Revolución socialista y Antiparlamentarismo**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973 (Cuadernos de Pasado y Presente v. 41).

CHAGAS, Eduardo F. A majestade da Natureza em Ludwig Feuerbach. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. de (Orgs.). **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 37-65

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

CHAGAS, Eduardo F. A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. **Outubro**, São Paulo, n. 19, 1º semestre 2011.

CHASIN, José. Marx: A determinação da ontonegativa da politicidade. In: CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem**, n.1, Tomo III. Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem. 2000.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

DANTAS, Gilson. **Estados Unidos, militarismo e economia da destruição: belicismo norte-americano e crise do capitalismo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

DELLA FONTE, Sandra Soares. **As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno**. Santa Catarina: Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, agosto de 2006 (Tese de Doutorado).

DELLA FONTE, Sandra Soares. Heidegger e o pensamento educacional contemporâneo. In: 30ª. Reunião Anual da ANPED, 2007, Caxambu. ANPED: 30 anos de pesquisa e compromisso social, 2007.

DUCASSÉ, Pierre. **História das Técnicas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

ENGELS, F. Ludwig. Feuerbach o e fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Vol. 3. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

ENGELS, F. Introdução de Friedrich Engels à edição de 1895. In: MARX, K. **A revolução antes da revolução**. São Paulo: Expressão popular, 2008a (Coleção Assim lutam os povos, v. 2).

ENGELS, F. Prefácio de Friedrich Engels à terceira edição alemã de 1885. In: MARX, K.. **A revolução antes da revolução**. São Paulo: Expressão popular, 2008b (Coleção Assim lutam os povos, v. 2).

FAORO, Raymundo. Um momento decisivo na história. **Estudos Avançados**. Vol. 12 n. 34, São Paulo, set./dez.1998.

FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx & Engels**. Col. Grandes Cientistas Sociais. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1989a.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a Essência da Religião**. Campinas: Papyrus, 1989b.

FEUERBACH, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

FICHTE, Johann G. **Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia**, São Paulo: Abril, 1980.

FOSTER, John Bellamy. **Marx e a exploração da natureza**. Disponível em <https://diplomatie.org.br/marx-e-a-exploracao-da-natureza/>. 2018. Acesso em: 16 julho 2018.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

GARCIA, Marlon. A crítica de G. Lukács a L. Feuerbach em Para uma Ontologia do Ser Social. In: **Colóquio Nacional Marx e o Marxismo**, 2011, Rio de Janeiro. Marx e o Marxismo: teoria e prática, 2011.

GERMER, Claus M. Marx e o papel determinante das forças produtivas na evolução social, **Crítica Marxista**, nº 29, pp. 75-95, 2009.

GERMER, Claus M. Marx e a teoria do dinheiro como mercadoria: aspectos lógicos. **Crítica Marxista**, n. 37, p. 9-25, 2013.

GRESPLAN, Jorge. A dialética do avesso. **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo Editorial, nº 14, p. 26-47, 2002.

HAUG, Wolfgang Fritz. **Publicidad y consumo**: crítica de la estética de mercancías. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

HEGEL, Georg. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**. Vol. 1 (Ciência da Lógica). Lisboa: Edições 70, s/d.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Parte I). 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEINRICH, Michael. **Uma coisa com qualidades transcendentais**: o dinheiro como relação social no capitalismo. 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/03/20/uma-coisa-com-qualidades-transcendentais-o-dinheiro-como-relacao-social-no-capitalismo/>. Acesso em 04 abril 2018.

IASI, Mauro Luis. O problema da emancipação humana. In: IASI, Mauro Luis. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão popular: 2007.

INFRANCA, Antonino. Em defesa de *História e Consciência de classe*. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas** – n. 16, Ano VIII, out/2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

LEGROS, Robert. A metafísica nietzscheana da vida. In: BOYER, Alain. **Por que não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1994.

LESSA, Sergio. Lukács, Trabalho e Classes Sociais. In: COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (orgs.). **Anuário Lukács 2014**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. **Lutas sociais**, n. 3, São Paulo, 1997, p. 21-30.

LUKÁCS, Georg. Technology and Social Relations. **New Left Review** I/39, September-October 1966.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**: de 1843 até a redação de *O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, Herbert. A obsolescência do marxismo. In: Vários autores. **Opções da esquerda**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MARCUSE, Herbert. Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna. In: MARCUSE, Herbert. **Tecnología, guerra y fascismo**. Traducción de Christopher M. Bonilla. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019 (EPUB Kindle).

MARÇAL, A. C. O Problema do Conhecimento em Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, V. XXVI, nº 74-75, Jan.-Dez. 1985.

MARTÍNEZ, Joaquín Gil. Recepción y *crítica* del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach. **Kriterion** [online], Belo Horizonte, nº 134, Ago./2016, p. 505-524.

MARTINS, José de Souza. **O cativoiro da terra**. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Carlos. Carta de Carlos Marx a Ludwig Feuerbach [11 de agosto de 1844]. In: MARX, Carlos. **Cuadernos de Paris**: notas de lectura de 1844. México: Ediciones Era, 1974.

MARX, Karl. Trabalho assalariado e capital In: MARX, Karl. **Obras Escolhidas**, V 1. São Paulo: Editora Alfa e Ômega. 1979.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 11ª ed. Livro I: o processo de produção do capital, Vol. II. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 13ª ed. Livro I: o processo de produção do capital, Vol. I. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **Para a crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, Karl. **Capítulo VI inédito de O capital**. São Paulo: Centauro, 2004.

MARX, Carlos. Tesis sobre Feuerbach. In: ENGELS, Federico; MARX, Carlos. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach**. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.

MARX, Karl. As lutas de classes na França de 1848 a 1850. In: \_\_\_\_\_. **A revolução antes da revolução**. São Paulo: Expressão popular, 2008a (Coleção Assim lutam os povos, v. 2).

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**: Resposta à Filosofia da miséria, do sr. Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009a.

MARX, Carlos. **El capital**: crítica de la economía política. 24ª reimp. Libro primero, Tomo I, Vol. 2. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009b.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo “‘O Rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, F. **Lutas de classes na Alemanha**. Tradução: Nélio Schneider. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2010c.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo. 2011b.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao manual de economia política de Adolph Wagner. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**. Ano XII . nov./2017 v. 23, n. 2.

MARX & ENGELS. **Sobre literatura e arte**. Tradução: Albano Lima. 4ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

MARX & ENGELS. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX & ENGELS. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORAES, Maria Célia Marcondes de. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 122, p. 337-357, maio/ago. 2004.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Automação de base microeletrônica e organização do trabalho na indústria metal-mecânica. **Revista de Administração de Empresas**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 4, p. 35-40, out./dez. 1986a.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Maquinaria, taylorismo e fordismo: a reinvenção da manufatura. **Revista de Administração de Empresas**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 4, p. 31-34, out./dez. 1986b.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. **Marx, Taylor, Ford**: as forças produtivas em discussão. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Fordismo e ohnoísmo: trabalho e tecnologia na produção em massa. **Revista Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 317-349, abr./jun.1998.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. A divisão do trabalho em Marx e a ‘angústia smithiana’. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 7, 2002, Curitiba. **Anais do encontro nacional de economia política**. Curitiba: UFPR, 2002. CD-ROM.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Processo de trabalho e eficiência produtiva: Smith, Marx, Taylor e Lênin. **Estudos Econômicos** (São Paulo), vol. 39, n. 3, São Paulo, July/Sept. 2009.

MORFINO, Vittorio. Marx pensador de la técnica. **Archivos de Filosofía** 4-5, 2009/2010, Dossier. Técnicas y producción del hombre, p. 161-184.

MUSTO, Marcello. **O velho Marx**: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883). São Paulo, Boitempo, 2018.

NIETZSCHE, F. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

RAMALHO, Américo da Costa. Introdução. In: ARISTÓFANES. **Pluto (A Riqueza)**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

RANIERI, Jesus. Da produção do chamado “jovem Marx”: algumas notas sobre os Manuscritos econômico-filosóficos. **Outubro** (São Paulo), São Paulo, v. 14, p. 63-80, 2006.

ROMERO, Daniel. **Marx e a técnica**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

ROUANET, Sergio Paulo. A verdade e a ilusão do pós-moderno. In: ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

ROWBOTHOM, Sheila. Caro Dr. Marx. Carta de uma feminista socialista. **Cadernos Pagu** (32), janeiro-junho de 2009: 159-182.

RUIZ, Javier Bilbao. **Teoría y crítica literarias en los escolios de Aristófanos**. Victoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2017 (tesis doctoral).

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. **Dialética e materialismo**: Marx entre Hegel e Feuerbach. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

SANTOS, Theotonio dos. **Forças produtivas e relações de produção**: ensaio introdutório. Petrópolis: Vozes, 1984.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica**: primeiras aproximações. 10ª ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: FERRETTI, Celso João et. al (orgs.). **Novas tecnologias, trabalho e educação**: um debate multidisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1994.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. Ser e agir para uma articulação entre Antropologia e Ética em Ludwig Feuerbach. **Revista Dialectus**, Ano 2, nº 6, Janeiro-Agosto/2015, p. 47-59.

SILVA, Romildo dos Santos. **Processo de trabalho e pensamento social no século XX**: um estudo a partir da obra de Benjamin Coriat. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

SILVA, Romildo dos Santos. Automação, taylorismo-fordismo e qualificação para o trabalho: o “apego” de Benjamin Coriat aos “grilhões” do processo de trabalho taylorista-fordista. **Revista Labor**, UFC/Fortaleza, vol. 1, n. 2, nov. 2009.

SOUZA E SILVA, Maria de Fátima. Introdução. In: ARISTÓFANES. **O Dinheiro (Ploutos)**. São Paulo/Coimbra: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

TRAGTENBERG, Maurício. Administração, Poder e Ideologia. In: TRAGTENBERG, Maurício. **A delinquência acadêmica: o poder sem saber e o saber sem poder**. São Paulo: Rumo, 1979.

TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania da razão**. São Paulo: Vozes, 1993.

WAJCMAN, Judy. Tecnologia de produção: fazendo um trabalho de gênero. **Cadernos Pagu** (10), 1998: 201-256.