



A teoria crítica da sociedade capitalista de Karl Marx entre 1845-1849

*Douglas Rafael Dias Martins**

Resumo: O presente artigo visa analisar a teoria crítica da sociedade capitalista de Karl Marx entre os anos de 1845 e 1849. Nesses marcos, buscaremos analisar a emergência de uma nova filosofia materialista de Marx após 1845, destacando em particular sua concepção crítica sobre a história, sobre o trabalho assalariado e capital e o estatuto do conceito de luta de classes. Tomando como base textos do próprio autor no período, estabeleceremos um diálogo com algumas interpretações daqueles que se reivindicam críticos e herdeiros da filosofia marxiana, buscando contribuir para compreender o que poderia ser caracterizada como uma teoria crítica e revolucionária da sociedade capitalista em Marx. A partir dessa análise e caracterização, que se distingue daquela tradição entendida como uma teoria tradicional, torna-se possível destacar a atualidade da filosofia marxiana contemporaneamente, bem como a possibilidade de emergência de novas relações de produção da sociedade emancipadoras e emancipadas enquanto teoria revolucionária.

Palavras-chave: Karl Marx; Teoria Crítica; Materialismo Histórico

The critical theory of capitalist society of Karl Marx between 1845-1849

Abstract: The presente paper seeks to analyse Karl Marx's critical theory of the capitalist society between the years of 1845 and 1849. In these marks, we look to analyse the emergency of a new materialist philosophy of Marx after 1845, contrasting in particular with his critical conception about the history, about the salaried labor and capital and the statute of class struggle as a concept. Taking the author's texts in the period as basis, we look to stablish a dialog with some

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: douglas_martins@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8358969022003775>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1465-2128>.

interpretations of those who vindicate themselves as critics and heirs of marxian philosophy, seeking to contribute to understand what could be characterized as a critical and revolutionary theory of the capitalist society in Marx. After this analyses and characterization, that distinguish itself of that tradition understood as a traditional theory, becomes possible to contrast the currentness of the marxian philosophy contemporaneously, as well the possibility to emerge new relations of production of society emancipating and emancipated while revolutionary theory.

Keywords: Karl Marx; Critical Theory; Historical Materialism

Introdução

Não raro, encontra-se em livros de defensores e de adversários a filosofia e a teoria marxianas caracterizadas como um “materialismo histórico” e que, desse modo, seria detentora de uma abordagem responsável por ter como objeto e explicação toda a história de todas as sociedades. Das “sociedades primitivas” à sociedade capitalista, segundo essas duas interpretações hegemônicas de diferentes lados filosóficos e políticos, Marx não teria apenas explicado a totalidade histórica como também definido os passos futuros e final da mesma: o modo de produção capitalista seria superado por um modo de produção socialista até, por fim, chegar aquele correspondente à sociedade comunista. Este seria o ponto final da história da humanidade.

De maneira previsível, tal concepção histórica marxiana seria criticada e acusada de ser constituída por um determinismo econômico, por uma teleologia histórica ou por possuir demasiada fé em uma espécie de cientificismo. Esse historicismo detentor de “*pseudoleis*”, como caracteriza Karl Popper (1980, p. 30), seria então acusado de ser imanentemente uma ditadura estatizante responsável por formar uma casta burocrática que dominaria a estrutura e os organismos de mediação social; ou de fazer apologia aos mais diversos eventos políticos autoritários, violentos e nefastos na história em detrimento de uma revolução dos trabalhadores que daria início à uma sociedade paradisíaca da liberdade, sem contradições ou

problemas; ou, por fim, de buscar fazer previsões históricas baseadas na análise científica tendo em vista a possibilidade de acelerar ou pular etapas históricas através da intervenção do proletariado ou do Estado.

De nossa parte, temos acordo com certos aspectos das críticas que são dirigidas a uma interpretação universal da história nesse sentido, capaz de ser consciente de todos os fenômenos e caminhos já percorridos e que ainda o serão pela humanidade. Contudo, também acreditamos que qualquer uma dessas características e elementos não são encontrados – senão por uma leitura parcial ou dirigida – nas obras de Marx entre os anos de 1845-49, e mais ainda, que qualquer uma das mesmas são rejeitadas pela filosofia marxiana. Ao contrário do que seus críticos e apologistas vulgares rapidamente definem, a filosofia de Marx se constituiu como uma crítica da economia política e não uma teoria universal da história, em que só é possível de ser compreendida através dos limites, da totalidade e da concretude interna de seu objeto de crítica, ou ainda, nos limites dos estudos aqui desenvolvidos, a partir da compreensão de suas críticas do trabalho, do valor e das formas e relações sociais capitalistas.

Da história especulativa à história concreta

Nos anos anteriores à 1845, na posição de um jovem hegeliano¹, Marx foi adepto de uma noção de história universal de matriz hegeliana.

¹ Aqui, leva-se em consideração a separação da escola hegeliana após a morte de G. W. F. Hegel. Segundo Karl Löwith: “É significativo para a separação da escola hegeliana, em uma direita de velhos hegelianos e uma esquerda de jovens hegelianos(...). Primeiro a distinção foi feita por Strauß e logo desenvolvida por Michelet, para desde então manter-se. A direita (Goeschel, Gabler, B. Bauer), seguindo a distinção da religião cristã entre conteúdo e forma, acolheu positivamente o conceito de conteúdo, enquanto a esquerda submeteu, simultaneamente, à forma da representação religiosa o conteúdo da crítica. A direita queria conservar a história evangélica completa, a partir da ideia da unidade de natureza divina e humana, o centro (Rosenkranz, e em certo sentido também Schaller e Erdmann) somente uma parte, e a esquerda afirmava que a partir da ideia não se poderiam manter os relatos históricos dos Evangelhos, seja total ou parcialmente.” (LÖWITH, 2014, p. 63)

Contudo, após o ano de 1845 já não se encontra mais essa característica intacta em seu pensamento e seus escritos, de modo que, até pelo contrário, compreende-se que após o rompimento explícito com o jovem hegelianismo, a história universal da filosofia especulativa – “*os atos do pensar*” (HEGEL, 2006, p. 17) – daria lugar para o processo de produção e reprodução da história concreta na qual seus fenômenos devem ser analisados pela particularidade de suas relações. Apesar disso, como toda crítica possui o mérito da possibilidade de ser portadora da verdade, por minimamente séria e mais vulgar que seja, não é difícil encontrar frases e noções que possam remeter a esse tipo de interpretação – como o faz Karl Popper em seu *Miséria do historicismo*². Em *A ideologia alemã*, por exemplo, encontramos algo que pode representar uma polêmica nesse sentido:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a cada uma delas transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica uma atividade completamente diferentes as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América com a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência

² Popper acaba por tomar apenas algumas frases de Marx – como do prefácio de *O capital* – e, ainda, a de atribuir à citação de outros autores, como John Stuart Mill, como “*notavelmente similar à de Marx*” sem apontar onde, nas obras e escritos marxianos, tal similaridade aconteceria. (POPPER, 1980, p. 43)

ativa que a história anterior exerce sobre a posterior (MARX; ENGELS, 2007, p. 40)

Na passagem nota-se a noção de um “suceder de diferentes gerações” na história, na qual a anterior passa para a posterior as condições materiais da sociedade como um desenvolvimento econômico mecânico. Nos mesmos manuscritos intitulados *A ideologia alemã* essa concepção histórica não aparece uma única vez, mostrando-se ainda através de uma exposição da própria sucessão das sociedades humanas na história – que seriam, inclusive, utilizadas, agora por aqueles que reivindicam o legado de Marx, como “estágios históricos” que toda e qualquer sociedade deve necessariamente percorrer e também como a justificativa de que a história é constituída por uma teleologia, uma finalidade, na qual a superação histórica do modo de produção capitalista seria inevitável. Escreverá Marx junto a Engels:

A primeira forma da propriedade é a propriedade tribal. Ela corresponde à fase não desenvolvida da produção, em que um povo se alimenta da caça e da pesca, da criação do gado ou, no máximo, da agricultura.(...) A segunda forma é a propriedade estatal ou comunal da Antiguidade, que resulta da unificação de mais de uma tribo numa *cidade* por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir.(...) A terceira forma é a propriedade feudal ou estamental. Se a Antiguidade baseou-se na *cidade* e em seu pequeno território, a Idade Média baseou-se no *campo*.(...) Ao contrário da Grécia e de Roma, o desenvolvimento feudal começa, pois, num terreno muito mais extenso, preparado pelas conquistas romanas e pela expansão da agricultura vinculada a essas conquistas (MARX; ENGELS, 2007, p. 90, destaques dos autores).

A passagem acima seria um grande exemplo para as interpretações e críticas que rogam a Marx uma teoria universal da história a caracterização como historicista ou o “descobridor de leis econômicas” que determinam o desenvolvimento histórico e o torna previsível.

Entretanto, o desembaraço não é tão complexo: aqui o autor está expondo as formas de propriedade dominantes correspondentes à cada modo de produção social, é verdade; contudo, se tratam de “*fases*” como vieram a ser (até o capitalismo na Europa ocidental) e não devem necessariamente vir a ser (para toda e qualquer sociedade tribal ou originária). Ora, além de não se tratar de fases necessárias no desenvolvimento histórico, mas sim o que de fato aconteceu na história concreta, estas também não correspondem à história de todas as sociedades – e a referência em Grécia e Roma é sintomática nesse sentido.

A explicação para tal fato novamente se encontra pelo interesse e objeto da filosofia marxiana: a crítica da economia política e do modo de produção capitalista. A centralidade da crítica marxiana são as relações sociais capitalistas e seu modo de produção correspondente, e nesse momento de 1845 tais estudos histórico-econômicos se dão especialmente sobre como este veio a ser. A sucessão das gerações, então, irá equivaler não apenas às relações sociais e formas de propriedade que, naturalmente ou logicamente passam de uma para a outra, mas também aquilo que Marx chamou de “*seu intercâmbio interno e externo*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 89). Agora, a crítica marxiana na citação anterior, de que a concepção histórica jovem hegeliana era distorcida pois a tomava como “uma “*persona ao lado de outras pessoas*”” e, portanto, convertiam “a história posterior na finalidade da anterior”, contrasta com possíveis interpretações vulgares.

A “*história posterior*” não será para Marx necessariamente uma superação ou uma determinação da “*história anterior*”, ainda que esta última exerça uma “*influência ativa*” abstrata sobre a primeira. Não se trata, portanto, de uma “*sucessão de ideias no entendimento*” (BENSAÏD, 1999, p. 38) como na história da filosofia de Hegel³. Agora, ao rejeitar a história apenas como a história do pensamento, Marx reivindica a história real, concreta e produzida pelos seres humanos reais, de modo que “*ele dá as costas às grandes “narrativas” e outras “montagens históricas”*”

³ Entendendo aqui que, longe de Marx ser um antihegeliano no tratamento da história do pensamento, seu interesse passa a ser sobre a própria forma e o conteúdo das relações sociais que produzem os “*feitos da razão pensante*” tratadas por Hegel (2006, p. 75).

organizadas para conduzir ao presente concebido como o remate dessas etapas imperfeitas” (BENSAÏD, 1999, p. 36). Para ele, a história especulativa de Hegel fazia com que “*o mundo dos pensamentos domina[sse] o mundo das coisas*” (BENSAÏD, 1999, p. 37) (acréscimo nosso) a partir de uma abstração, e por isso estas representações ideológicas não poderiam servir para explicar os limites e a totalidade interna dos fenômenos históricos. Assim, as relações sociais, as ideias, as grandes narrativas e figuras, não são apenas os produtores da história real, mas também produtos da mesma e com histórias particulares – e com isso, ainda que de maneira diferente, iria de encontro com Hegel⁴. Nesse sentido advogado por Marx também compreenderá posteriormente Horkheimer:

Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo. A oposição entre passividade e atividade que na gnosiologia surge como dualismo da sensibilidade e entendimento não é

⁴ Como escreverá Hegel, em Heidelberg, na introdução de 1816 de sua *Introdução à história da filosofia*: “*O que a história da filosofia nos apresenta é a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante, que, pela força desta razão, penetram na essência das coisas da natureza e do espírito, na essência de Deus, e para nós elaboraram o sublime tesouro, o tesouro do conhecimento racional. Os incidentes e ações desta história são, pois, ao mesmo tempo de natureza tal que, no seu conteúdo e teor, não se insinua a personalidade e o caráter individual – como, por contraste, na história política(...); aqui, pelo contrário, os produtos são tanto mais excelentes quanto menos a imputação e o mérito recaem sobre o indivíduo particular, quanto mais, em contrapartida, eles pertencem ao livre pensar, ao caráter universal do homem enquanto homem, quanto mais este pensar isento de peculiaridade é o próprio sujeito produtor.*” (HEGEL, 2006, p. 17)

válida para a sociedade na mesma medida em que é válida para o indivíduo.(...) Esta diferença na existência do homem e da sociedade é uma expressão da cisão que no passado e no presente tem sido própria às formas sociais da vida social. A existência da sociedade se baseou sempre na oposição direta, ou é resultado de forças contrárias; de qualquer modo não é o resultado de uma espontaneidade consciente de indivíduos livres.(...) No modo burguês de economia (*bürgerliche Wirtschaftsweise*) a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente (HORKHEIMER, 1983, p. 125).

Apesar de Marx, junto a Engels em *A ideologia alemã*, estar expondo os períodos históricos que as formas de propriedade dominante – e seus respectivos modos de produção – vieram a ter até adquirir sua constituição moderna no capitalismo da Europa ocidental, tal sucessão ainda não diz respeito a uma transformação natural ou lógica. Menos de dois anos depois da produção de *A ideologia alemã*⁵, em *Miséria da filosofia* – obra que Popper ironiza em seu título *Miséria do historicismo*, assim como o próprio Marx já o havia feito em relação a Proudhon –, ele expõe que, no “intercâmbio interno e externo” que acontece entre os diferentes modos de produção social e suas representações, as próprias relações sociais relativas à cada um dos mesmos combinam-se, ou seja, assimilam e emitem não apenas elementos de seu interior, como também elementos produzidos em seu exterior. Nesse sentido, Marx dará como exemplo a manufatura, a qual para Proudhon era uma sucessão evolutiva das corporações de ofício feudais:

Convém observar, agora, o que é a fábrica, onde as ocupações são separadas, onde a tarefa de cada

⁵ Embora “*A ideologia alemã*” tenha sido escrita por Marx e Engels entre 1845-1846, a obra jamais foi publicada em vida pelo autor e foi mais uma que ficou para a crítica roedora dos ratos. Assim como outras importantes obras que hoje os pesquisadores e militantes políticos e sociais tem acesso para conhecer o pensamento marxiano, como os “*Manuscritos econômico-filosóficos*” e os chamados “*Grundrisse*”, mas não apenas, “*A ideologia alemã*” só foi publicada e conhecida do grande público no século 20.

trabalhador se reduz a uma operação muito simples e onde a autoridade, o capital, reúne e dirige os trabalhos. Como nasceu essa fábrica? Para responder a essa pergunta, teríamos de examinar como se desenvolveu a indústria manufatureira propriamente dita.(...) Uma condição das mais indispensáveis para a formação da indústria manufatureira foi a acumulação de capitais, facilitada pela descoberta da América e pela introdução do seus metais preciosos.(...) Outras circunstâncias concorreram simultaneamente para o desenvolvimento da indústria manufatureira: o aumento de mercadorias em circulação depois que o comércio penetra nas Índias Orientais pelo Cabo da Boa Esperança, o regime colonial, o desenvolvimento do comércio marítimo.(...) A ampliação do mercado, a acumulação de capitais, as modificações verificadas na posição social das classes, uma multidão de pessoas privadas de suas fontes de renda, eis as condições históricas para a formação da manufatura. **Não foram, como diz o sr. Proudhon, estipulações amistosas entre iguais que reuniram os homens na fábrica. A manufatura nem sequer nasceu no seio das antigas corporações. Foi o comerciante que se tornou o chefe da oficina moderna, não o antigo mestre das corporações. Em quase todos os lugares, houve uma luta encarniçada entre a manufatura e os ofícios** (MARX, 2017, p. 120-121, grifo nosso).

Aqui notamos uma distinção importante feita pela análise marxiana em sua exposição: a manufatura e a fábrica modernas, ainda que distintas, são formas e momentos desenvolvidos a partir do interior da mesma categoria, ou melhor, do mesmo modo de produção, ao passo que a corporação de ofício é relativa ao desenvolvimento no interior de outras relações sociais de um modo de produção diferente daquelas. Após essa distinção, Marx passa para as relações exteriores de uma formação social sobre a outra e as possíveis consequências como relações mútuas, de dominação e transformação. São dessas relações de “*intercâmbio interno e externo*” e suas consequências, em que as diversas sociedades possuem

suas próprias lógicas de produção e representação da vida, mas, ao mesmo tempo, estas aparentes dualidades sociais entram em choque, convivem e combinam entre si – fenômeno que Daniel Bensaid falará em “*contemporâneos não contemporâneos*” (BENSAÏD, 1999, p. 45)⁶.

Marx, por sua vez, ao investigar e expor algumas generalidades e particularidades das questões e consequências que marcaram o encontro entre os diferentes modos de produção sociais que sucessivamente precederam o desenvolvimento histórico do capitalismo na Europa ocidental, não busca compreender apenas a continuidade aparente entre os mesmos, mas também suas rupturas. No interior de determinadas relações de produção sociais hegemônicas desenvolvem-se também sua negação, ao mesmo tempo que outras relações de produção também podem vir a ser criadas e inseridas e, nessa troca, podem ser determinantes para a transformação ou mesmo abolição da primeira. Nesse sentido, a análise marxiana é pontual ao apontar a particularidade que, na transição do feudalismo para o capitalismo na Europa ocidental, “a manufatura nem sequer nasceu no seio das antigas corporações”, mas conviviam e se confrontavam historicamente. A sucessão, então, não teria o significado de uma evolução natural ou necessária, mas sim de uma ruptura e continuidade histórica.

Agora, a noção de uma história universal, em Marx, só pode aparecer como um produto histórico, isto é, de um determinado período específico. Nesses marcos, foi pela “*expansão da atividade numa atividade histórico-mundial*”, pelo desenvolvimento das forças produtivas humanas, dos meios de transporte, comunicação, etc., sob a base das relações de produção capitalistas, como “*mercado mundial*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40), que uma história universal abstrata foi possível. A sucessão ou

⁶ Assim como Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira, ao buscarem interpretar as particularidades históricas da sociedade brasileira – na introdução e formação e na expansão e desenvolvimento do capitalismo, respectivamente –, tornaram explícita a existência de “*uma integração dialética*” (OLIVEIRA, 2013, p. 47), que fundava e garantia a existência e reprodução de “*um padrão particular*” (SCHWARZ, 2012, p. 17), que superava a aparente dualidade social combinando e “*introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo*” (OLIVEIRA, 2013, p. 60).

continuidade histórica em Marx, assim, não pode ser vista pelo prisma idealista ou formalista, mas deve ser também considerada em suas rupturas ou revoluções, como história concreta e real. Longe de apenas considerar uma evolução ou desenvolvimento das forças produtivas, ou a sucessão das ideias no tempo, a teoria marxiana vai enfatizar na “*revolução a força motriz da história*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43), e portanto, a abolição das relações de produção dominantes e a emergência e consolidação de novas.

Determinismo econômico ou abolição das relações de produção: trabalho assalariado e capital

Apesar de, ao nosso ver, os argumentos acima demonstrarem e afastarem qualquer hipótese de que a filosofia marxiana se constituiria como historicista ou onde a história apareceria ainda como uma evolução linear, mecânica e economicista, tanto seus críticos quanto aqueles que reivindicam o legado de seu pensamento também argumentam que o desenvolvimento histórico em Marx é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas sob determinadas relações de produção. Ainda que tal afirmação não esteja completamente equivocada, caberia compreender o estatuto dessas forças produtivas e das relações de produção, para então, compreender o papel que cumpririam na teoria crítica marxiana.

De início, cabe ressaltar que, em debate com Proudhon, para Marx as forças produtivas “*não são uma categoria econômica*”, ao passo que “*uma relação social de produção*” sim seria “*uma categoria econômica*” (MARX, 2017, p. 118). As forças produtivas são forças humanas e sociais constituídas materialmente como a força de trabalho humano, os instrumentos de trabalho, as máquinas, a tecnologia e o conhecimento técnico-científico e a terra, por exemplo; já as relações de produção são relações que os indivíduos e as classes sociais estabelecem entre si para produzir a sociedade e a si mesmos, de modo que se constituem pelas diferentes relações históricas que os seres humanos estabelecem com suas

forças produtivas. Existe, portanto, uma relação dialética, de negação, entre forças e relações de produção, na qual não apenas o desenvolvimento das forças produtivas transforma as relações de produção, como seu contrário.

As forças produtivas não determinam necessariamente as “formas” das relações de produção, tampouco as relações de produção determinam o “nível de desenvolvimento” das forças produtivas. Entretanto, historicamente, elas se engendram e negam mutuamente como totalidade em unidade, de maneira que as forças produtivas requerem que as relações de produção sejam adequadas para o desenvolvimento de sua potencialidade, enquanto as forças produtivas devem permitir que as forças produtivas se transformem para que possam continuar a se desenvolver. O exemplo histórico dado por Marx novamente é a transição entre a produção feudal e a produção capitalista: as forças produtivas humanas na sociedade feudal se estagnaram pois as suas relações de produção se tornaram “*artificiais*” ao serem completamente reguladas pelas guildas e pela sua forma de produção de riqueza, enquanto na sociedade capitalista essas forças se desabrocharam porque as relações de produção capitalistas basearam suas leis de produção da riqueza em um revolucionamento permanente dessas próprias forças, e por isso, poderiam ser pensadas como “*racionais*” ou “*naturais*” (MARX, 2017, p. 131).

Ora, uma vez que as forças produtivas são propriamente forças naturais⁷, humanas e sociais as quais os seres humanos não fazem uso apenas na atividade econômica – mas também nas atividades artísticas, científicas, de comunicação, transporte, etc. –, caberia então à categoria das relações de produção a responsabilidade de garantir o argumento do determinismo econômico na teoria marxiana. Marx afirma que as relações de produção se constituem como uma categoria econômica, é verdade,

⁷ Escreve Marx em “A ideologia alemã”: “*Aqui aparece, portanto, a diferença entre os instrumentos de produção naturais e aqueles criados pela civilização. O campo (a água etc.) pode ser considerado como instrumento de produção natural. No primeiro caso, os dos instrumentos de produção naturais, os indivíduos são subsumidos à natureza; no segundo caso, são subsumidos a um produto do trabalho.*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 51)

contudo não se trata de uma atividade *estritamente* econômica, mas sim produtiva. Essas relações, então, não podem ser reduzidas àquelas de um ramo da produção econômica com outro, de uma fábrica com outra ou de um país com outro, mas antes elas se fundamentam na atividade produtiva entre indivíduos e a natureza e, por sua vez, dos próprios indivíduos entre si.

Para Marx, as relações de produção se constituem pelo conjunto das relações dos indivíduos entre si, de modo que, portanto, sequer faz sentido falar em relações de produção como produto da imaginação ou da ideia de um indivíduo isolado. Desse modo, apesar das relações de produção dizerem respeito a particularidade histórica do conjunto e organização das atividades produtivas que os indivíduos de uma dada sociedade estabelecem entre si, elas também sempre pressupõem uma relação política, epistemológica e ética entre os mesmos indivíduos – e é daqui que as relações de produção como categoria econômica também se tornam uma categoria historicamente específica: apesar de se manterem como uma categoria social, elas se modificam de acordo com as relações e atividades de produção específicas entre os indivíduos e classes sociais de cada sociedade, e por isso a concepção materialista marxiana vai compreender tal categoria como a essência humana.

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*. Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de

sociedade (MARX; ENGELS, 2007, p. 534, destaques do autor).

Distante de se deixar levar pelo determinismo econômico, Marx a todo momento ressalta que os indivíduos passam a existir em uma sociedade com relações as quais não são determinadas pela mera vontade imediata e espontânea dos mesmos, e, portanto, se estabelecem baseadas na diferença e desigualdade. Tais relações são reproduzidas e “passadas de uma geração para outra”, conservando-se, mas também sendo modificadas segundo as mudanças das condições materiais – as forças produtivas e as próprias relações de produção. Nesse sentido, vai escrever Marx:

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem que ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.(...) O máximo que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa (MARX; ENGELS, 2007, p. 533-535).

Assim, nota-se que aparência e essência não coincidem no pensamento de Marx, pois existe uma abstração que acontece entre a atividade produtiva dos indivíduos e as formas de representação social – artística, jurídica, filosófica, etc. –, bem como da própria história. Desde 1844 o autor já havia começado a se debruçar sobre essa questão, ainda sobre a influência do pensamento de Ludwig Feuerbach, e começou a perceber que na realização da atividade produtiva pelos indivíduos no capitalismo ocorre uma alienação desta e dos produtos da produção social. Agora, com a divisão social e técnica capitalista, as condições materiais do

proletariado moderno e a forma específica de valorização da riqueza no capitalismo, se produziria o sujeito abstrato, isolado, e a forma de apreensão igualmente abstrata das representações sociais.

Para explicar tal abstração, Marx reconhece a necessidade de se investigar criticamente as relações de produção capitalistas e não as tomar como pressuposto ou como relações eternas. Assim, ele irá compreender o capital “*como poder social autônomo*”, como “*uma relação burguesa de produção*”, que domina e dirige os indivíduos e a sociedade que o produz e reproduz. Na esteira da investigação de como ocorre tal dominação do capital sobre as relações e a organização dos indivíduos entre si, a teoria crítica marxiana encontrará, no interior das relações sociais capitalistas, a posição oposta entre o proletariado moderno e a burguesia. Será aqui que Marx também descobre uma categoria que nos primeiros estudos sobre a economia política havia deixado de lado: o valor.

Quando Marx se debruça sobre a atividade produtiva na sociedade capitalista, ainda em 1844, a condição material do proletariado moderno chama sua atenção: diferente da sociedade feudal onde o trabalhador, o servo, ficava com pelo menos uma parte do produto de sua atividade de trabalho, na sociedade capitalista o trabalhador sequer tem acesso à totalidade do processo de produção e ao produto de sua atividade. Lá, o mérito do autor foi o de perceber que, dada a forma das relações de produção no capitalismo, o próprio produto da atividade de trabalho do operário, bem como a atividade laboral, se manifestava como um poder estranho, alheio. Contudo, apesar desse avanço, principalmente se considerado em paralelo com os debates que aconteciam entre os jovens hegelianos, a falta de apreensão da categoria do valor limitava a concepção marxiana em identificar como de fato acontecia socialmente essa apropriação dos produtos e do excedente produtivo que alienava a atividade de trabalho – e impedia que proletário se reconhecesse no produto do seu trabalho.

Apesar de que tal apreensão só se realizará por completo com *O capital*, quase 20 anos depois – exposto através do fenômeno do fetichismo da mercadoria –, alguns anos após 1844 Marx já começará a

compreender a centralidade da crítica da categoria do valor como forma de apreender as particularidades da produção de riqueza no capitalismo. Com o início da compreensão do valor, uma noção crítica da forma de trabalho no capitalismo, o trabalho assalariado, também começa a aparecer: a atividade de trabalho, em todas as sociedades, sempre foi a atividade objetivadora da essência humana, e portanto, sempre foi capaz de produzir produtos úteis que tem em vista sanar as carências individuais e as necessidades sociais. Entretanto, sob as relações de produção capitalistas, pela condição histórica de separação dos meios de produção e da força de trabalho, a atividade de trabalho também assume uma forma abstrata na qual os produtores, os trabalhadores diretos, não tem nenhum poder sobre *como, o que, quanto* ou *para quê* é produzido, eles apenas trabalham tendo como objetivo a valorização do valor – ou ainda, não será o valor de uso de um produto que determinará a medida de seu valor de troca. Eis que, na *Miséria da filosofia*, então, vai aparecer pela primeira vez a “*dupla natureza do valor*” como produto da atividade de trabalho assalariado: “*o movimento que faz do valor de uso o valor de troca.*” (MARX, 2017, p. 45)

A partir do momento em que o trabalhador moderno se torna um proletário, ou seja, possui apenas a sua *força de trabalho*, ele é obrigado a *trocar* essa força por um salário que, por sua vez, será utilizado como *meios de subsistência* e consumo. Para o capitalista, ao contrário, este detém a posse dos meios de produção e troca seu capital na forma dinheiro por uma “força criadora” capaz de criar uma riqueza maior do que aquela possuída e dispendida para contratar e comandar o proletário. Em outras palavras, enquanto para o proletário sua força de trabalho aparece apenas como um meio para garantir a sua existência física e não como a finalidade de confirmar sua essência – afinal, ele confirma a essência de um ser estranho que o domina, o capital –, para o capitalista essa força aparece como uma mercadoria que possui a capacidade de produzir e reproduzir a valorização da riqueza (valor). Explica Marx:

Mas o que se passa na troca entre capitalista e operário assalariado? O operário recebe meios de subsistência em troca da sua força de trabalho, mas o capitalista, em troca dos seus meios de subsistência, recebe trabalho, a atividade produtiva do operário, a força criadora por meio da qual o operário não só restitui o que consome, mas também dá *ao trabalho acumulado um valor superior ao que ele anteriormente possuía*. O operário recebe do capitalista uma parte dos meios de subsistência existentes. Para que lhe servem esses meios de subsistência? Para o seu consumo imediato. Mas logo que eu consumo os meios de subsistência, eles ficam irremediavelmente perdidos para mim, a menos que eu aproveite o tempo, durante o qual esses meios me conservam vivo para produzir novos meios de subsistência, na criação, pelo trabalho, de novos valores, em substituição aos valores que fiz desaparecer no consumo. Mas é precisamente essa nobre força reprodutiva que o operário cede ao capital em troca de meios de subsistência recebidos. Consequentemente, ele a perde (MARX, 2010, p. 48, destaque do autor).

Agora, o processo de abstração, segundo o autor em 1849, também pode ser percebido através do consumo do proletário: o consumo dos salários vai implicar em um movimento duplo, “reprodutivamente *para o capital, pois foram trocados por uma força de trabalho que deu origem*” a uma riqueza maior que aquela anteriormente existente; e “improdutivamente *para o operário, pois foram trocados por meios de subsistência que desaparecem para sempre e cujo valor ele só pode obter de novo repetindo a mesma troca com o fazendeiro*” ou capitalista (MARX, 2010, p. 49) (destaques do autor). Note que segundo a teoria crítica marxiana, além da produção, os objetos, os meios de produção, as estruturas sociais, a relação dos indivíduos entre si e a natureza, aparecerem para os indivíduos de maneira abstrata, alienada, de modo que a própria história terá sua representação baseada nessa *repetição* da atividade produtiva, pelo ciclo de valorização do capital.

Além de desvelar o caráter duplo do trabalho assalariado como produtor de valor de uso e de valor de troca, Marx também vai apontar que esta é uma forma necessária para valorização e reprodução do capital. Ao passo que a reprodução do trabalho assalariado representa a mera reprodução da existência para o proletário, em contrapartida, ela também representa a reprodução da autovalorização da riqueza e o aumento da força de dominação sobre essa forma específica de trabalho. “O capital pressupõe, portanto, o trabalho assalariado; o trabalho assalariado pressupõe o capital. *Eles determinam-se reciprocamente; eles engendram-se reciprocamente.*” (MARX, 2010, p. 49) (destaque do autor) A única situação favorável ao trabalhador, sob as relações de produção capitalistas, será aquela na qual ocorre “o crescimento mais rápido possível do capital produtivo” e que, portanto, “*o domínio do capital estende-se sobre uma massa maior de indivíduos.*” (MARX, 2010, p. 50-51) (destaque do autor) Em outras palavras: para se aumentar o preço da força de trabalho, é preciso também aumentar a força que o domina. Eis a anatomia e aporia da dominação moderna.

O capital só pode se multiplicar sendo trocado por força de trabalho, criando o trabalho assalariado. A força de trabalho do operário assalariado só pode ser trocada por capital, multiplicando-o, fortalecendo o poder de que ele é escravo. *Multiplicação do capital é, por isso, multiplicação do proletariado, isto é, da classe operária* (MARX, 2010, p. 49, destaques do autor)

Para a teoria crítica marxiana, então, para superar a estrutura de abstração e de dominação sociais, não bastaria reivindicar que os trabalhadores recebam “*como salário o seu próprio produto*” (MARX, 2017, p. 63) ou ainda generalizar o trabalho assalariado e transformar “*todos os homens em trabalhadores imediatos*” (MARX, 2017, p. 72), como queria Proudhon, pois no capitalismo o processo de produção e trocas são injustos, mas o proletariado deveria sim “*se constituir como classe*” (MARX, 2017, p. 113), atuar politicamente organizado e

reivindicar a abolição completa das atuais relações de produção dominantes. Ou seja, “*mesmo quando ficamos no seio da relação de capital e trabalho assalariado, os interesses do capital e os interesses do trabalho assalariado são diretamente opostos*” (MARX, 2010, p. 56) (destaque do autor), contudo, “*enquanto o operário assalariado for operário assalariado, a sua sorte dependerá do capital*” (MARX, 2010, p. 50), e por isso, é preciso abolir as condições e a forma de trabalho assalariado e a forma específica de produção de riqueza na qual ele está inserido.

Se se imagina que bastam ordens para escapar à concorrência [da distribuição do trabalho pelo mercado], jamais se sairá dela. E se se levam as coisas ao ponto de se propor a abolição da concorrência conservando-se o salário, o que se propõe é um contrassenso por decreto real. Mas os povos não procedem por decreto real. Antes de recorrer às ordens, eles devem ao menos mudar de alto e baixo suas condições de existência industrial e política e, conseqüentemente, toda a sua maneira de ser. (MARX, 2017, p. 128, acréscimo nosso)

Se a classe inteira dos operários assalariados fosse aniquilada pela maquinaria, que horror para o capital, o qual sem trabalho assalariado deixa de ser capital! (MARX, 2010, p. 64)

Na teoria crítica da sociedade capitalista de Karl Marx, a abolição das condições que fundamentam o trabalho assalariado implicaria em romper com a abstração da produção social, com as suas formas de representação, bem como com a produção de um poder estranho que o domina. Nesse sentido, a teoria marxiana tem em vistas a superação do que se considera a “pré-história” humana, marcada por um período onde os indivíduos associados e a sociedade civil não determinam racionalmente a produção e a distribuição dos produtos sociais, da atividade de trabalho, dos meios de produção e da própria riqueza social. A partir dessa abolição das relações de produção específicas do capitalismo, e com elas a sua forma de trabalho, se daria o início da verdadeira história humana, onde a

partir de condições materiais de vida socialmente organizadas seria possível os indivíduos usufruírem e autodeterminarem os rumos de seu próprio desenvolvimento e da sociedade, ou ainda, uma “sociedade do consenso geral”.

O conceito de luta de classes para a teoria revolucionária: crítica centrada em classe ou fenômeno da essência contraditória da sociedade capitalista?

Com a crítica feita por Karl Marx sobre a categoria do trabalho, das relações de produção capitalistas e a sua forma de desenvolvimento desigual das forças produtivas correspondentes, bem como da categoria de modo de produção e sua forma de riqueza específica, aparecerá o conceito de luta de classes em seu pensamento (MARX, 2017, p. 67). Todavia, diferente do que aparece em muitos manuais de filosofia ou sociologia sobre esse conceito marxiano, bem como daquilo que autores como Moishe Postone caracterizaram como “*marxismo tradicional*” (2014, p. 21), a luta de classes não seria o motor na análise da crítica da economia política para Marx. Apesar de na teoria crítica marxiana, ao nosso ver, a luta de classes não ser a essência do modo de produção capitalista, ela seria a forma de manifestação da contradição no interior da mesma – que, para além de seu aspecto objetivo, também possui seu aspecto subjetivo na formação da consciência de sua condição e posição social pelas classes sociais, em particular o proletariado.

Desde a publicação do *Manifesto comunista* em 1848, com Marx e Engels como autores, a pedido da Liga dos Comunistas, este se tornou um dos panfletos político-programáticos mais traduzidos e editados na história política moderna. Com ele, também se popularizou uma das frases mais relacionadas à filosofia e ao pensamento marxiano: “*a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.*” (MARX; ENGELS, 2010, p. 40) Ao longo dos anos, quanto mais o alcance do manifesto se difundia cada vez mais acusava-se Marx de ser um apologista

de guerras civis e guerrilhas, de fornecer um fundamento teórico para o ódio entre os diferentes grupos da sociedade, assim como de ser aquele que se utilizou de um pseudocientificismo para atribuir um papel revolucionário e messiânico aos trabalhadores modernos. Por outro lado, na mesma medida, com a publicação do *Manifesto* também se difundia a noção de que a sociedade capitalista produzia as condições para a sua própria negação e superação.

Apesar de sua importância para a história da política moderna, o *Manifesto comunista* não é uma obra de caráter teórico de Karl Marx e Friedrich Engels, mas sim um panfleto político com o objetivo de contribuir para que, naquele contexto do século 19, as massas de trabalhadores tomassem consciência de suas condições e posição na sociedade capitalista, se organizassem politicamente e se colocassem em luta. Hoje, no século 21, o manifesto ainda possui o seu prestígio histórico, mas é preciso admitir, sem medo do julgamento da ortodoxia ainda dominante, que a sua notoriedade política frente às novas relações de produção e reprodução do capital, as tentativas revolucionárias do proletariado, as novas reformulações das questões de emancipação, opressão e demandas por direitos civis, etc., diminuiu. Entretanto, não se trata de uma admissão pejorativa, senão de tentar assumir o mesmo espírito crítico que Marx reconheceu, pouco mais de duas décadas depois da primeira publicação do *Manifesto*, que em alguns aspectos “*esse programa está antiquado*” (MARX; ENGELS, 2010, p. 72).

Mesmo com o envelhecimento, pode-se dizer que o manifesto até que resistiu bem ao passar do tempo, já que continua a sensibilizar e apaixonar as novas gerações de lutadores sociais e militantes políticos anticapitalistas em todo o mundo. Apesar dos aspectos superados, o manifesto continua a ser, para muitos, o primeiro contato com o conceito e a noção de “luta de classes”. Ao nosso ver, apesar da ressalva feita por Postone, de que sem uma “*interpretação “categorial”*” e “*crítica do trabalho no capitalismo*”, que difira daquela interpretação do marxismo tradicional “*“centrada em classe”*” e que se assume como “*uma crítica do*

capitalismo do ponto de vista do trabalho”⁸ (2014, p. 46) (destaque nosso), o conceito de luta de classes continua atual como aparência da contradição da essência do capital.

Nesse sentido, como expressão geral de “*uma contradição*” “no interior da própria esfera da produção” capitalista (POSTONE, 2014, p. 52), a luta de classes não busca dar conta de explicar a totalidade das consequências dessa contradição essencial, mas sim ser a categoria conceitual que apreende no “*antagonismo das ordens, dos estamentos, das classes, enfim, no antagonismo do trabalho acumulado e do trabalho imediato*” (MARX, 2017, p. 66), sua expressão política contraditória sensível. Em outras palavras, se para Marx é o próprio “*modo de produção baseado no antagonismo*”, de uma forma historicamente específica de trabalho e de uma forma historicamente específica de valorização da riqueza, então, a luta de classes não poderia ser qualquer manifestação espontânea da consciência do proletariado, mas deveria ser a sua constituição “*como classe*” e sua luta explícita de “*caráter político*” (MARX, 2017, p. 113) contra a classe antagônica, a burguesia e as relações sociais dominantes. Diferente da luta pelo reconhecimento hegeliana, a luta de classes marxiana não implicaria, contudo, apenas na constituição da consciência de si do espírito, nem tampouco apenas nos choques sociais explícitos, mas sim em uma luta de caráter político dirigida a partir da constituição do proletariado enquanto classe social consciente de si, que conhece a verdade de seu objeto diretamente relacionado, e articula racional e estrategicamente uma luta revolucionária para abolir as condições sociais vigentes.

⁸ Ao nosso ver, o mérito da interpretação de Postone está em apontar como uma parte significativa das interpretações marxistas, que ele denominou como “marxismo tradicional”, acabou por ignorar o caráter da análise e crítica do trabalho que Karl Marx realiza em seu debate com Proudhon. Ainda em 1849, dois anos após a *Miséria da filosofia*, em um texto que tinha como objetivo ser acessível aos trabalhadores, *Trabalho assalariado e capital*, Marx novamente reafirma sua crítica à duplicidade do trabalho no capitalismo e posiciona sua teoria crítica de um ponto de vista exterior, de superação, da contradição no interior do modo de produção capitalista: “*Vemos, portanto, que mesmo quando ficamos no seio da relação de capital e trabalho assalariado, os interesses do capital e os interesses do trabalho assalariado são diretamente opostos*” (MARX, 2010, p. 56, destaque do autor).

Assim, na mesma direção da reinterpretação da teoria crítica de Marx feita por Moishe Postone, não se deveria considerar “*que o proletariado represente um contraprinípio social do capitalismo*”, já que ele é uma classe social produzida pelas particularidades históricas das relações de produção dessa mesma sociedade. Nesses marcos, de que é preciso considerar a crítica do trabalho marxiana para não assumir as relações de produção capitalistas como pressuposto e buscar a generalização do trabalho assalariado como uma “*realização histórica do trabalho*” (POSTONE, 2014, p. 24) – tomando-o como uma categoria “*trans-histórica*” (POSTONE, 2014, p. 22) –, converge a concepção de Marx que, com o aprofundamento da contradição entre o desenvolvimento de uma riqueza concreta e uma riqueza abstrata, também se aprofunda o “*antagonismo das classes*” no interior dessas relações “*até que as condições materiais de sua emancipação alcançaram seu ponto de maturidade*” (MARX, 2017, p. 111). A teoria crítica marxiana ressalta, então, que no interior da unidade entre trabalho e capital existe uma contradição; contudo, é uma contradição que, ao mesmo tempo, se dissolve sem deixar de existir: as crises periódicas.

Ao mesmo tempo que a classe oprimida abole as relações sociais que a produz, ela abole não apenas a classe dominante oposta como a si mesma. A negação da negação, agora, diferente daquela dos manuscritos de 1844, não seria a realização do proletariado e do “trabalho humano”, senão a transformação e consolidação de novas relações de produção sociais e, conseqüentemente, um novo modo de produção e reprodução da sociedade. Por essa interpretação da teoria crítica marxiana, a sociedade socialista e seu modo de produção correspondente não seria uma superação histórica ou lógica da sociedade capitalista, mas estaria sim em coerência com aquela crítica da história e da busca por uma história concreta, como síntese de múltiplas temporalidades no tempo presente, onde a produção da sociedade e dos próprios indivíduos não seja alienada, e por isso, a teoria revolucionária absorve a continuidade do significado emancipatório da ruptura histórica. Postone também chama a atenção para a distinção entre as teorias revolucionárias do marxismo tradicional e do marxismo crítico:

a crítica e a superação da sociedade capitalista devem se dar através da abolição da totalidade de seu modo de produção e reprodução, e não pela mera abolição da propriedade privada.

Em Marx, apesar da exposição categorial das formas de propriedade aparecerem, elas não possuem um fim em si mesmo ou ocupam o estatuto central em sua crítica da economia política. Para a teoria crítica marxiana, “*em cada época histórica, a propriedade desenvolveu-se diferentemente e numa série de relações sociais totalmente diferentes. Portanto, definir a propriedade burguesa não é mais que expor todas as relações sociais da produção burguesa*” (MARX, 2017, p. 132-133). Novamente, a crítica da economia política deve acompanhar criticamente as particularidades do movimento metafísico, abstrato, do capital e suas formas de representação, não tomando o fenômeno empírico como independente, natural e eterno, pois “*pretender dar uma definição da propriedade como uma relação independente, uma categoria à parte, uma ideia abstrata e eterna, só pode ser uma ilusão de metafísica ou jurisprudência*” (MARX, 2017, p. 133).

Na interpretação realizada por Moishe Postone, que tem como foco o pensamento maduro de Karl Marx entre os chamados *Grundrisse* e *O capital*, o valor é denunciado como a categoria que expressa, ao mesmo tempo, a forma determinada das relações de produção e a forma particular de riqueza que caracteriza o capitalismo e, assim, “*não pode ser entendida adequadamente apenas em relação ao modo de distribuição, [mas] tem de ser captada também de acordo com o modo de produção*” (POSTONE, 2014, p. 62, acréscimo nosso). Diferente da interpretação hegemônica do marxismo tradicional, e em particular de sua forma mais degenerada como apologia da miséria do possível do “socialismo realmente existente”, a interpretação de Postone contribuiu para se pensar a teoria revolucionária de Marx sob novos elementos da história concreta e se afasta daquela que pensa a superação do capitalismo apenas em termos de oposição entre mercado e planejamento – reivindicando a emergência da construção e inserção de novas relações de produção e de distribuição dos indivíduos entre si e da sociedade:

É inegável que a superação do capitalismo, para Marx, envolve a superação de um modo “automático” de distribuição. Ainda assim, a categoria de valor não pode ser entendida adequadamente apenas em termos do modo de distribuição; Marx analisa não somente como se efetua a distribuição, mas também o que é distribuído. Como já vimos, ele trata o valor como uma forma historicamente específica de riqueza, opondo-a à “riqueza efetiva” nos *Grundrisse*. Entretanto, quando é visto apenas como uma categoria de distribuição mediada pelo mercado, o valor será tratado como um modo de distribuição de riqueza historicamente específico, mas não ele próprio como uma específica forma de riqueza. Veremos que, de acordo com Marx, a emergência do valor como forma de riqueza pode ter sido historicamente relacionada à ascensão de um modo particular de distribuição, mas não permanece presa àquela forma. Uma vez estabelecido socialmente, ele pode ser distribuído de várias formas. De fato, (...) não existe nem mesmo uma oposição lógica essencial entre valor e planejamento. A existência deste último não significa necessariamente a ausência do primeiro; o valor também pode ser distribuído por meio do planejamento (POSTONE, 2014, p. 63-64).

Ao nosso ver, a reinterpretação da teoria crítica de Marx levada à cabo por Postone não coloca em cheque apenas uma crítica da sociedade capitalista, como também daquelas sociedades nas quais houveram uma revolução social realizada pelos trabalhadores modernos, mas não aboliram e superaram os limites das relações de produção capitalistas e seu modo de produção, focando apenas em abolir o modo de distribuição do valor através do mercado (substituindo-o pela planificação estatal). Agora, diferente do marxismo tradicional e do “socialismo que realmente existiu” – nos quais os governos “comunistas” e suas burocracias partidárias, não raro, foram responsáveis por suprimir os novos órgãos de deliberação e mediação autoreconhecidos pelos trabalhadores, como os *soviets* ou conselhos operários, que apareceram pela primeira vez na história na revolução russa de 1905 e foram inspirados na tradição da Comuna de

Paris de 1871 –, bem como daquela teoria tradicional⁹ como caracterizada por Horkheimer, não bastaria tomar o valor como uma categoria do modo de distribuição, senão uma categoria do modo de produção e a qual deve ser abolida e superada.

Nesses limites, cabe ressaltar que tal reinterpretação de Postone, presente em Marx mas não ainda como tendência hegemônica, busca encontrar uma saída e repensar os limites daquilo que Adorno e Horkheimer haviam apontado sobre a falência do moderno “*programa do esclarecimento*” (1985, p. 17), em particular na conjuntura do pós-guerra. No período após 1945, assim, onde já havia se consolidado a burocracia stalinista na URSS de um lado e de outro, como resposta dos países ocidentais liberais, os “Estados de bem-estar social”, para os autores “*até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de ação*” do trabalho abstrato, que acabava por garantir “*a exclusão do novo*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 99; 111) e inviabilizar a possibilidade de emancipação produzida pelas próprias contradições das relações de produção capitalistas e suas crises periódicas.

A partir da reinterpretação e retomada da crítica do trabalho marxiana, então, Postone buscará contribuir para fornecer munição para se pensar novas formas de crítica e de organização para os trabalhadores e as classes dominadas contemporâneas – na direção de superar as condições que haviam levado Adorno e Horkheimer a interpretar que as condições de emancipação haviam sido bloqueadas. Posteriormente, ainda, Robert Kurz também compartilhará da mesma preocupação e diagnóstico dos autores

⁹ Segundo Horkheimer, existe uma parcialidade no sentido tradicional de teoria: “*No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas a tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número de princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições (Widersprueche) entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação foi falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. Portanto, no que concerne aos fatos, a teoria permanece sempre hipotética*” (HORKHEIMER, 1983, p. 117).

clássicos do marxismo crítico, apontando que “*a tendência estatista sempre foi compreendida*”, erroneamente, “*não como elemento integrante do processo capitalista, mas como polo oposto deste e como potência que eventualmente pudesse suprimi-lo*” (KURZ, 1992, p. 58). Dessa maneira, portanto, consolidou-se um crescente movimento de voltar a Marx como forma de superar as unilateralidades das leituras dirigidas por críticos e apologistas vulgares de sua obra, no sentido de retomar elementos que eram deixados de lado em detrimento da apologia ou capitulação à mistificação da cultura de massas dominante.

Por fim, então, reforça-se que a teoria crítica de Marx não é uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho, uma vez que o trabalho assalariado e o capital são oposições da mesma unidade que se abolem e se reestruturam – o modo de produção capitalista –, tampouco que seu pensamento filosófico apresenta uma fórmula programática que fornece as bases para o estabelecimento de uma sociedade socialista e posteriormente a sociedade comunista. As relações de produção da sociedade se modificam à medida que também são modificadas reciprocamente pelo desenvolvimento das forças produtivas humanas, e portanto, a teoria crítica marxiana também deve modificar sua análise de acordo com as mesmas. Desse modo, repensar uma teoria revolucionária e emancipatória do capitalismo e o conceito de comunismo a partir de Marx, requer, necessariamente, levar em consideração as relações de produção concretas e reais, tendo em vista aboli-las revolucionariamente à medida em que também se inserem novas relações de produção socializantes e novas mediações sociais que transformem completamente a totalidade do modo de produção e de reprodução social vigente.

Considerações finais

Buscamos tratar ao longo desse breve artigo do “novo materialismo” e da teoria crítica e revolucionária da sociedade capitalista de Karl Marx entre os anos de 1845-1849. Ao descobrir e passar a

considerar a importância do valor para compreender como se dá a produção de riqueza na sociedade capitalista, o autor se envereda pela crítica dessa forma específica de produção de riqueza (valor), agora relacionando diretamente a unidade da oposição entre trabalho assalariado, alienado e abstrato, e o valor, o capital, reformulando a relação sujeito-objeto e deixando de interpretar o proletariado como o sujeito a ser realizado e o contraponto da sociedade capitalista. Para tanto, em nossa leitura, o proletariado deixa de ser o verdadeiro sujeito que deve se realizar historicamente para ser o sujeito que deve libertar a si mesmo e as condições materiais que o produz. Ainda, com a apreensão e crítica do valor, fica evidente que a análise e crítica do trabalho enquanto atividade produtiva é realizada por Marx pela importância de compreender como a riqueza capitalista é produzida, fazendo desta uma forma historicamente específica.

Em um momento histórico do capitalismo nesse início de século em que se fala na generalização da automação e da robótica nos diversos setores e ramos industriais, diferente do que afirmam os economistas capitalistas, de que a teoria marxiana teria sido completamente superada com o advento de uma “revolução 4.0”, vemos, ao contrário, o prognóstico de Marx em 1849 cada vez mais atual: a cada revolução tecnológica, dos meios de produção e desenvolvimento das forças produtivas, as condições de valorização do capital tornam-se mais difíceis, mas ao mesmo tempo é preciso a atuação organizada e consciente das classes dominadas visando a sua emancipação. Hoje, relativamente a um passado recente, é preciso ter cada vez mais uma força de trabalho com maior formação técnica, científica e profissional para pesquisar, criar, desenvolver, produzir, operar e manter as novas tecnologias e máquinas, ao mesmo tempo que também deve-se manter uma enorme massa de trabalhadores em empregos precários e subespecializados. Longe da contradição no interior da unidade entre capital e trabalho significar apenas uma completa dissolução das relações sociais dominantes, ela também se apresenta como uma possibilidade de reestruturação, ou como um “*processo da destruição criativa*” (SCHUMPETER, 2017, p. 117).

Nesses marcos, a teoria crítica e revolucionária da sociedade capitalista de Marx vai levar a uma nova compreensão da escrita da história. Situada em um polo oposto àquela as quais seus críticos e herdeiros comumente atribuem como um “materialismo histórico e dialético” capaz de desvelar as leis universais da história, determinadas por um economicismo e, por isso, capazes de serem previstas e aceleradas, a filosofia marxiana não é mecanicista, economicista ou historicista, mas analisa as particularidades e especificidade das continuidades e rupturas dos fenômenos históricos. Não possuindo a sociedade comunista como o fim ou realização da história, Marx também concebe uma nova noção de tempo, o qual rompe com uma concepção homogênea e sempre-igual do mesmo, reunindo em sua unidade no tempo presente as múltiplas temporalidades dos conflitos e da continuidade indiferente do espaço em uma teoria revolucionária, reafirmando que em uma possível, mas nem sempre provável, sociedade comunista, a importância do controle social da produção e da realização das carências humanas, de fundo, é a mesma de se pensar social e racionalmente o tempo.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. 224p.
- BENSAÏD, D. *Marx, o intempestivo*: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Tradução de Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 512p.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006. 256p.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. (Os pensadores) Traduções de José Lino Grünnewald... [et al.]. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-154.
- KURZ, R. *O colapso da modernização*: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 232p.

- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária do pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014. 464p.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017. 218p.
- MARX, K. Trabalho assalariado e capital. In: *Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro*. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. 144p.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 616p.
- MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010. 254p.
- OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. 1.ed. 4.reimpr. São Paulo: Boitempo, 2013. 152p.
- POPPER, K. *A miséria do historicismo*. Tradutores: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDUSP, 1980. 96p.
- POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Tradução Amilton Reis, Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014. 486p.
- SCHUMPETER, J. A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017. 582p.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6.ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. 240p.

Data de registro: 08/12/2019

Data de aceite: 05/03/2020