

Superação do capitalismo a partir da lógica humano-societária do trabalho?

Postone, Lukács e Chasin se encontram

*Paulo Henrique Furtado de Araujo**

Resumo:

Este artigo faz uma análise sucinta de pontos principais relacionados com a questão da centralidade do trabalho no processo de superação da sociedade capitalista presentes no livro *Time, labor and social domination* e resumidos por Postone no artigo intitulado “Critique and historical transformation”. Em seguida, faz o contraponto com a construção teórica de Lukács da *Ontologia do ser social* e com escritos do filósofo José Chasin. O objetivo é discutir a adequação da interpretação teórica de Marx feita por Postone a partir do que ele chama de crítica ao trabalho e não crítica do ponto de vista do trabalho.

Palavras-chave:

Ontologia; dominação; crítica ao trabalho.

Overcoming of capitalism from the logic of the human-corporate work?

Postone, Lukacs and Chasin join

Abstract:

This article is a brief summary of key points related to the issue of the centrality of work in the process of overcoming the capitalist society in the book *Time, labor and social domination* and summarized by Postone in the article titled “Critique and historical transformation”. Next is a counterpoint to the theoretical construction of Lukács’ *Ontology of social being* written with the philosopher Joseph Chasin. The aim is to discuss the appropriateness of the theoretical interpretation of Marx made by Postone from what he calls the criticism of the work and not critical from the standpoint of work.

Key words:

Ontology; domination; criticism of the work.

* Professor adjunto da Faculdade de Economia da UFF, Graduado em Ciências Econômicas pela FEA/UFRJ, Mestre em Economia pela UFF, Doutor em Ciências Sociais pelo CPDA/UFRJ.

Breves notas sobre Time, labor and social domination

Postone se propõe a construir uma estrutura conceitual para a leitura do (por ele chamado) Marx maduro¹, na qual as categorias básicas de Marx não esboçam apenas um modo específico de exploração, mas que sejam tomadas como “categorias dinâmicas capazes de abordar a sociedade capitalista como um modo de vida social caracterizado por formas de dominação quase-objetivas [imaterial] (mercadoria, capital) que sublinham uma dinâmica histórica específica” (POSTONE, 2004, p. 53)². Esta última dinâmica é dialética e é “a característica central (socialmente constituída e historicamente específica) do capitalismo” e uma vez que ela se põe, coloca, ao mesmo tempo, a possibilidade e a negação do surgimento do “pós-capitalismo enquanto forma de vida emancipada”. O fundamento desta dinâmica, para Marx, segundo Postone, é a forma específica que a riqueza assume no capitalismo: valor. O valor é “ao mesmo tempo, uma forma de mediação social que Marx distingue da riqueza material” (POSTONE, 2004, p. 54).

Com sua estrutura interpretativa, Postone (2004, p. 57) pretende ser capaz de explicar o capitalismo em qualquer época de sua evolução histórica, pois “o coração do capitalismo é um processo historicamente dinâmico que se associa com múltiplas configurações históricas”.

Para Postone, Marx em seus trabalhos maduros “trata as categorias da sociedade capitalista como historicamente específicas”, específicas ao modo de produção capitalista. Portanto, a teoria de Marx não tem validade trans-histórica (ontológica). Para ele, a teoria crítica tem um ponto de vista que “deve ser intrínseco ao seu objeto”. E assim conclui que “noções trans-históricas, tais como aquelas de uma dialética intrínseca à história humana, ou a noção de que o trabalho é o elemento constitutivo central da vida social, tornam-se historicamente relativizadas.” Marx, portanto, não só limita a validade destas noções para o capitalismo como apresenta de que forma “o que é historicamente específico do capitalismo pode ser tomado como trans-histórico” (POSTONE, 2004, pp. 57-8).

Tomando por referência a análise que Marx faz da mercadoria, Postone aponta que Marx demonstra o duplo caráter do trabalho no capitalismo: concreto e abstrato. O crítico de Marx argumenta que trabalho concreto é aquele que “medeia as interações humanas com a natureza e que é encontrado em todas as sociedades”. E o trabalho abstrato “não se refere simplesmente ao trabalho concreto tomado em abstrato, como trabalho em geral, mas é um tipo muito diferente de categoria”. Isto “significa que o trabalho no capitalismo também tem uma única dimensão social que não é intrínseca à atividade laborativa enquanto tal”. Na verdade “ele medeia uma nova forma quase-objetiva [imaterial] de interdependência social. ‘Trabalho abstrato’, como uma função mediadora historicamente específica do trabalho, é o conteúdo ou, melhor, ‘substância’ do valor” (POSTONE, 2004, pp. 57-8). Portanto, para Postone, trabalho para Marx não é trans-histórico (entenda-se ontológico), mas no capitalismo o trabalho é a “atividade social historicamente mediadora específica. (...) Daí suas objetificações – mercadoria e capital – serem ambas produtos do trabalho concreto e formas objetivadas de mediação social.” (POSTONE, 2004, pp. 57-8)

As relações sociais de dominação no capitalismo aparecem por meio do trabalho. Tais relações têm uma

característica formal, peculiar quase-objetiva [imaterial] e são duais – elas são caracterizadas pela oposição de uma dimensão abstrata geral e homogênea e outra dimensão natural, particular, concreta, ambas parecendo serem naturais, mais do que sociais e condições da concepção social da realidade natural (POSTONE, 2004, pp. 57-8).

Postone sustenta que a teoria do valor-trabalho de Marx não é uma teoria do valor-trabalho da riqueza, uma teoria que tem por centro a explicação do funcionamento do mercado e da exploração do homem pelo homem. Como o trabalho sempre foi a fonte social da riqueza em qualquer tempo e lugar, “Marx analisa o valor como forma historicamente específica da riqueza que é o limite do papel historicamente único do trabalho no capitalismo; como uma forma de riqueza, que é também uma forma de mediação social” (POSTONE, 2004, p. 59).

Para o autor, Marx diferencia valor de riqueza material, de tal forma que riqueza material “é medida pela quantidade de produtos produzidos e é função do número de fatores tais como conhecimento, organização social e condições sociais, adicionados ao trabalho”. Já valor, prossegue Postone, é

constituído só pelo tempo de trabalho gasto, (...), e é a forma de riqueza dominante no capitalismo. (...) [valor] é uma forma automediadora da riqueza. (E) gera e constribe a possibilidade histórica de sua própria superação por um (sistema) baseado na riqueza material (2004, p. 59).

Afirma, ainda, que a característica do capitalismo é a presença de uma

1 Curiosamente, Postone não explica o que são os trabalhos maduros de Marx e quais os critérios utilizados para identificá-los. Adiante voltaremos a essa questão.

2 As citações de Postone foram livremente traduzidas pelo autor do presente artigo.

forma abstrata e historicamente específica de mediação social, forma de mediação única e que é mediada pelo trabalho. E esta forma de mediação é constituída por determinadas formas de prática social e, ainda, torna-se quase-independente das pessoas engajadas naquelas práticas (POSTONE, 2004, p. 59).

Com tal arcabouço, Postone indica que estamos diante de uma forma historicamente nova de dominação social. Forma que não pode ser compreendida em termos de dominação de classe, pois é impessoal e tem imperativo e constrangimentos estruturais específicos. Ela não tem um “lôcus determinado e apesar de constituída por determinadas formas de prática social, parece não ser social” (POSTONE, 2004, p. 59).

Prosseguindo na sua argumentação, Postone defende que o capitalismo possui uma dinâmica peculiar que implica o aumento da produtividade do trabalho com correspondente redução do valor por unidade de mercadoria produzida. Tal tendência é orientada pela dimensão temporal do valor:

A forma historicamente específica e abstrata de dominação social intrínseca às formas fundamentais de mediação social ao capitalismo é a dominação das pessoas pelo tempo. Esta forma de dominação é na certa uma forma abstrata e específica de temporalidade – tempo abstrato newtoniano – que é constituído historicamente com a forma-mercadoria. (POSTONE, 2004, p. 60)

A dinâmica do capitalismo está inserida no núcleo da categoria de capital, pois, lembra o autor, capital é valor que se expande, é valor em expansão, valor é movimento. Assim o capital em certos momentos surge na aparência, na forma de mercadorias e noutros na forma de dinheiro, mas sempre se expandindo num movimento em espiral, gerando grandes ciclos de produção e consumo, criação e destruição.

Neste ponto de sua exposição, Postone associa diretamente a descrição que Marx faz do capital à exposição que Hegel faz na *Fenomenologia* do “*Geist*” (espírito). Ele defende que a linguagem de Marx, ao tratar do capital enquanto movimento, é a mesma usada por Hegel para descrever o espírito enquanto “a substância automovente que é sujeito do seu próprio processo. Dessa forma Marx sugere que o sujeito histórico no sentido hegeliano deve de fato existir no capitalismo. Ainda que – e isto é crucialmente importante – ele não identifique aquele sujeito com o proletariado (como faz Lukács), ou igualmente com a humanidade. Ao contrário, ele o faz com referência ao capital” (POSTONE, 2004, p. 60).

Aqui, Postone procura articular a descoberta de um espírito hegeliano na análise do Marx “maduro” à teoria da alienação apresentada por Marx em seus primeiros trabalhos³. Para ele (2004, p. 60), “Marx trata do desdobramento da lógica dialética do capital como uma expressão real das relações sociais alienadas que, apesar de constituídas pela prática, existem quase independentemente”. E é por isto que as relações sociais do capitalismo, em sua concepção, não podem ser captadas adequadamente pelas relações de classe. Essas relações sociais devem ser apreendidas enquanto “formas de mediação sociais expressas pelas categorias de mercadoria, valor e capital que estruturam e são reestruturadas por estas relações”. Postone arremata dizendo então que “a lógica do capital não é uma manifestação ilusória das relações de classe subjacentes mas é uma forma social de dominação inseparável das formas/relações sociais características do capitalismo. Uma lógica da história e formas alienadas de relações sociais são intrinsecamente relacionadas” (POSTONE, 2004, pp. 60-1)⁴.

O escritor em questão defende que Marx realiza uma crítica a Hegel em *O capital* e que tal crítica sugere que

3 Postone, no item intitulado “Labor and totality: Hegel and Marx”, do capítulo 2 (“Pressuppositions of traditional marxism”) do livro *Time, labor, and social domination*, dedica-se a indicar esta apropriação do espírito (*Geist*) hegeliano por Marx. Ficando evidente que ele trilha este caminho como contraponto à construção teórica de Lukács apresentada no artigo “A reificação e a consciência do proletariado” que compõe o livro *História e consciência de classe*. Neste momento, cabe assinalar que toda a apreensão de Postone é epistemológica/gnosiológica, trata-se de identificar o procedimento de apropriação por Marx das categorias e método hegeliano, mas sem abordar o absurdo ontológico de um espírito (substância) automovente e que redundará num sujeito-objeto idêntico. Ou melhor, sem ser capaz de apreender as duas ontologias de Hegel e distinguir o que há de progressista e o que há de absurdo em sua construção. Lukács em sua *Ontologia do ser social*, no capítulo intitulado “A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel”, parece dar uma solução (ainda que parcial e incompleta) aos problemas a que chega em *História e consciência de classe* devido ao seu hegelianismo a-crítico quando da escrita do conjunto de artigos que compõem este livro. A este respeito cf. Mészáros em *Para além do capital* (2002), em particular o capítulo 8 (“Os limites de ‘ser mais hegeliano’ que Hegel”).

4 Sendo coerente com sua argumentação, Postone defende que Marx – por tomar por referência a determinação conceitual do espírito (*Geist*) de Hegel – ao tratar da categoria de capital “sugere que a noção de Hegel de história como um desdobramento dialético direcional é válida, mas somente para a era capitalista” (Postone, 2004, p. 61). Só no capitalismo teríamos uma substância (dada pelo trabalho abstrato) social qualitativamente homogênea e que garante que o capitalismo exista enquanto totalidade social. As outras sociedades em que não domina o modo de produção capitalista possuem relações sociais que não são qualitativamente homogêneas. Por isto “não podem ser totalizadas – elas não podem ser apreendidas pelo conceito de ‘substância’, não podem ser desdobradas a partir de um princípio estruturante, singular, e não apresentam uma lógica histórica necessária, imanente” (POSTONE, 2004, p. 61).

“aquelas relações capitalistas não são extrínsecas ao Sujeito, como as que impedem a sua plena realização. Antes, ele [Marx] analisa aquelas muitas relações como constitutivas do Sujeito” (POSTONE, 2004, pp. 60-1). Sujeito, neste caso, é o capital – “O Sujeito histórico é a estrutura alienada de mediação social que é constitutiva da formação capitalista” (POSTONE, 2004, p. 61) - e não há impedimento à sua plena realização. Marx, defende Postone, “no seu trabalho maduro, não postula ou presume um sujeito meta-histórico, tal como o proletariado, que realizará a si mesmo na sociedade do futuro, mas oferece as bases para a crítica de tal noção.” Portanto, prossegue Postone, tal postulação é “diferente daquelas feitas por teóricos como Lukács [de *História e consciência de classe*], para os quais a totalidade social constituída pelo trabalho constituía o ponto de vista da crítica do capitalismo, e é realizada no socialismo. Em *O capital*, a totalidade e o trabalho tornam-se objetos da crítica”. Portanto, “a negação histórica do capitalismo envolve a abolição do Sujeito e da totalidade e não sua realização. As contradições do capital, por isso, devem apontar para além do Sujeito e da totalidade” (POSTONE, 2004, pp. 60-1).

Após argumentar que Marx fundamenta a lógica histórica desdobrada em *O capital* no duplo caráter da mercadoria e, portanto, na forma-capital, Postone retoma o valor enquanto forma temporalmente determinada de riqueza e assinala que o valor possui em si uma orientação para o aumento da produtividade que é uma marca da produção capitalista. O valor é mensurado pelo tempo de trabalho socialmente necessário e aumentos de produtividade da sociedade como um todo provocam um grande aumento da produção da riqueza na forma de mercadorias, mas não provocam um aumento do valor. O efeito do aumento da produtividade sobre o valor se dá quando ela provoca uma redução da unidade de tempo que serve de referência, no caso a hora de trabalho social. Com o aumento da produtividade e a redução do tempo gasto para a produção das mercadorias necessárias para a manutenção e reprodução da força de trabalho, a sociedade passa a ter um novo nível básico de referência para a mensuração do valor. “Com o incremento geral da produtividade, a unidade de tempo (abstrata) tem sido empurrada para frente, como foi com o tempo (histórico)” (POSTONE, 2004, pp. 60-1).

Tal abordagem da relação entre produtividade e valor naturalmente encaminha Postone para a categoria de mais-valia. Destaca que só possui acordo parcial com a afirmação de que a mais-valia é uma categoria fundante para a exploração de classe. Para ele é preciso considerar que a análise de Marx da forma riqueza envolve valor e sua associação com o mecanismo dinâmico do capitalismo.

Para Postone (2004, pp. 62-3) quando Marx passa a tratar da categoria de mais-valia relativa, sua “lógica de exposição torna-se uma lógica histórica, que é caracterizada pela aceleração temporal”. Com a mais-valia relativa, o aumento da produtividade social em geral deve gerar um aumento da própria mais-valia. E isso sem que haja correspondência entre o aumento da riqueza material produzida e o aumento da riqueza social na forma de valor. Nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista, prossegue Postone (2004, p. 63) interpretando Marx,

o aumento da produtividade social em geral não acarreta uma redução da necessidade geral por gasto de tempo de trabalho (que deveria ser o caso se a riqueza material fosse a forma dominante de riqueza). Ao contrário, aquela necessidade é constantemente reconstituída. Consequentemente, o trabalho permanece o meio necessário para a reprodução individual e o gasto de tempo de trabalho permanece fundamental para o processo de produção (no nível da sociedade como um todo), independentemente do nível da produtividade.

O vetor final desta construção teórica, segundo o autor, é uma dinâmica histórica de transformação e reconstituição que é direcional, mas não é linear. De tal modo que “história no capitalismo não é uma simples história do progresso – técnico ou de outro tipo” (POSTONE, 2004, p. 63). Na verdade, ela tem um duplo aspecto. Por um lado, a dialética do valor e do valor de uso acelera as transformações da vida social a partir dos avanços do progresso técnico que incide sobre a divisão do trabalho gerando aumentos de produtividade. Por outro lado, “a dinâmica histórica do capitalismo reconstitui suas próprias condições fundamentais como uma característica imutável da vida social” (POSTONE, 2004, p. 63). Ou seja, a mediação social do valor é efetivada pelo trabalho independentemente do nível de produtividade alcançado⁵.

Postone (2004, pp. 63-4) conclui que esta dinâmica posta pela categoria de mais-valia produz uma forma de dominação exclusiva do capitalismo (sempre segundo Marx) que só pode ser entendida levando-se em consideração que a “dualidade instável das formas mercadoria e capital acarreta uma interação dialética entre valor e valor de uso que destaca uma dinâmica histórica complexa que é o coração do mundo moderno”. Na prática, para o autor, isto significa o

5 “Ela cada vez mais se situa para além da necessidade do valor, e, portanto, do trabalho proletário, enquanto reconstitui essas necessidades como uma condição de vida do capitalismo. A taxa de aceleração da troca e a reconstituição do núcleo estrutural da formação social são inter-relacionadas. A dinâmica histórica do capitalismo gera continuamente o que é ‘novo’, enquanto regenera o que é o ‘mesmo’. Esta dinâmica gera ao mesmo tempo a possibilidade de outra organização da vida social e, ainda, impede tal possibilidade de se realizar” (POSTONE, 2004, p. 63).

abandono das hipóteses trans-históricas [para ele ontológicas] de que a história humana em geral tem uma dinâmica, para demonstrar que uma dinâmica histórica é uma característica historicamente específica do capitalismo. Esta dinâmica dialética não pode ser capturada nem em termos do estado nem nos da sociedade civil. Antes, ela existe “para além” delas, modelando cada uma tanto quanto suas relações (POSTONE, 2004, p. 64).

Portanto, defende que a dicotomia entre estado e sociedade civil é apenas a superfície aparental da dinâmica histórica posta pela dualidade acima mencionada. Tal dinâmica surge como um constrangimento ao processo democrático e à ideia de autodeterminação.⁶

Postone, desdobrando seu raciocínio, passa a argumentar que a dinâmica histórica do capitalismo “não é simplesmente uma sucessão linear de presentes, mas acarreta uma complexa dialética de duas formas de constituição do tempo” (POSTONE, 2004, p. 64). De um lado acumulação de tempo passado (trabalho morto) que reduz a necessidade de trabalho presente (valor). E outra forma de tempo, que é “concreta, heterogênea e direcional”: o tempo histórico. “Tempo histórico e tempo abstrato são inter-relacionados; ambos são formas de dominação” (POSTONE, 2004, p. 64). Argumenta que as

pessoas constituem o tempo histórico, entretanto não dispõem dele. Antes, o tempo histórico no capitalismo é constituído numa forma alienada que reforça a necessidade do presente. A existência de uma dinâmica histórica, (...) é tomada criticamente, como uma forma de heteronomia relacionada com a dominação do tempo abstrato, com a acumulação do passado numa forma que reforça o presente. Por outro lado, (...) é precisamente a mesma acumulação do passado que se apresenta no interior do aumento da tensão com a necessidade do presente e torna possível um tempo futuro. Daí, o futuro é tornado possível pela *apropriação* do passado (POSTONE, 2004, pp. 64-5, grifo do autor).

A abordagem proposta por Postone (2004, pp. 65-6) tomando por ponto de partida a análise de Marx do processo de produção e do processo de valorização enquanto momentos constitutivos do processo de produção capitalista, não apreende este processo de produção como meramente técnico que, ainda que possibilite o aumento da sociabilidade, é ao mesmo tempo, apropriado pelos capitalistas para o atendimento de seus objetivos particulares. Relembrando a diferença que Marx estabelece entre a subsunção formal e real do trabalho ao capital, Postone assinala que na subsunção real o processo de valorização molda a natureza do processo de trabalho e com ela a produção torna-se intrinsecamente capitalista. Faz isto para concluir que a produção da sociedade pós-capitalista exige a transformação das estruturas de produção e da própria organização da produção herdadas do capitalismo. Ou seja, não é possível conceber a produção da sociedade pós-capitalista como o mesmo padrão de produção capitalista, mas agora sob o controle público ou social no lugar do controle dos capitalistas.

Postone tratando ainda da categoria de subsunção real do trabalho ao capital, defende que, em um nível alto de abstração, ela está “fundamentada no imperativo dual do capital – um direcionamento para o contínuo aumento da produtividade e a reconstituição estrutural da necessidade de gasto direto de força de trabalho no nível social como um todo” (2004, p. 66). E este par de opostos seria capaz de explicar, em boa parte, a forma material do pleno desenvolvimento da produção capitalista, pois o aumento de produtividade, enquanto imperativo do capital, é obtido mediante o uso de tecnologias cada vez mais sofisticadas e que implicam a economia de trabalho presente em favor de trabalho passado. O que por si só coloca a possibilidade da redução da jornada de trabalho e da reorganização social de seu próprio processo. Entretanto, a lógica que estrutura a produção capitalista impede que estas tendências se realizem. “Não há liberação da maioria dos trabalhadores dos trabalhos parciais e fragmentados e a jornada de trabalho não é reduzida no nível social total, mas é distribuída desigualmente, até mesmo aumentada para muitos”. Portanto, conclui Postone, a compreensão da produção capitalista não pode ocorrer somente pela via tecnológica; antes, exige a consideração das mediações sociais postas pelas categorias mercadoria e capital:

A teoria crítica de Marx, então, não coloca a primazia da produção, da materialidade, mas de uma forma de mediação social que molda a produção, distribuição e consumo. Luta de classe é uma parte integral da dinâmica do capitalismo. Ela não é, entretanto, finalmente o fundamento daquela dinâmica, que é enraizada no caráter dual da mediação social do capitalismo (POSTONE, 2004, pp. 66-7).

Neste momento, o autor retorna à questão do trabalho e do capital. Seu objetivo é demonstrar que Marx captura com a categoria de capital a forma alienada do trabalho, que é oposta e separada ao produtor do valor e da mercadoria. Pois, como sabemos, Postone entende que, em Marx, o trabalho executado na sociedade capitalista

6 . Aqui, há uma clara possibilidade de aproximação entre Postone e Chasin quanto à negatividade da politicidade. Adiante voltaremos a este assunto.

tem duas dimensões analíticas separadas: a dimensão do trabalho concreto que cria valores de uso e a dimensão do trabalho abstrato criadora do valor. A primeira toma o trabalho como uma “atividade social que medeia homem e natureza para a produção de bens que são socialmente consumidos”. A produtividade, em Marx, está associada ao trabalho concreto, “é uma expressão do caráter social do trabalho concreto, das habilidades produtivas adquiridas pela humanidade” (POSTONE, 2004, p. 67) A segunda dimensão diz respeito ao trabalho como atividade socialmente mediadora. E sua produção é dada pelo gasto do trabalho vivo, direto, o que não ocorre com o valor de uso.

Postone relembra que Marx, em *O capital*, apresenta inicialmente o capital como valor que se valoriza; portanto, inicialmente, como uma dimensão social do trabalho sozinho. Adiante, afirma que “a dimensão de valor de uso do trabalho torna-se historicamente um atributo do capital”. Ao tratar da cooperação e da manufatura, prossegue o autor, Marx coloca que a “apropriação da força produtiva do trabalho concreto pelo capitalista parece ser um simples problema do proprietário privado, visto que estas forças produtivas ainda são constituídas pelo trabalho humano direto na produção”. Mas, com o advento da grande indústria, há uma modificação, pois “as forças produtivas sociais do trabalho concreto apropriadas pelo capital não são mais aquelas dos produtores imediatos”. As forças produtivas sociais do trabalho concreto não existem primeiro como “forças dos trabalhadores que são tomadas deles. Antes, elas são forças produtivas socialmente gerais. A condição para o seu vir a ser historicamente é precisamente que elas sejam constituídas numa forma alienada, separada e oposta aos produtores imediatos” (POSTONE, 2004, p. 67)

Assim, a categoria marxiana de capital tem por objetivo capturar esta forma alienada acima assinalada. Logo, capital, segundo Postone,

é a forma real da existência de “espécies de capacidades” [*species capacities*] que são historicamente constituídas numa forma alienada. Capital, então, é a forma alienada de ambas as dimensões do trabalho social no capitalismo. Por um lado, ele confronta os indivíduos como um estrangeiro [alien], uma Outra totalidade. Por outro lado, as “espécies de capacidades” historicamente constituídas na forma de capital abrem a possibilidade histórica de uma forma de produção social que é baseada na produção excedente pelo gasto de trabalho humano direto na produção, ou seja, no trabalho de uma classe produtora de excedente (2004, pp. 67-8).

A partir desta abordagem, Postone afirma que o capital não existe como uma totalidade unitária, de tal forma que a conhecida contradição dialética entre forças produtivas e relações de produção não dizem respeito a uma contradição

entre “relações” que são intrinsecamente capitalistas (tais como mercado e propriedade privada) e “forças” que significativamente são extrínsecas ao capital. Antes, aquela contradição dialética é entre as duas dimensões do capital. Como uma totalidade contraditória, capital é o gerador do complexo dinâmico histórico (...), que coloca a possibilidade de sua própria superação (POSTONE, 2004, p. 68).

Assim, prossegue o autor, a contradição estrutural do capitalismo não é entre a esfera da distribuição (mercado e propriedade privada) e a esfera da produção, entre as relações de propriedade que existem no capitalismo e a produção industrial que é produto da lógica do capital na sociedade capitalista. “Antes, ela emerge como uma contradição entre formas existentes de crescimento e produção, e o que poderia ser o caso se as relações sociais não fossem mediadas numa forma quase-objetiva [imaterial] pelo trabalho.” Neste ponto, Postone chega inevitavelmente a mais uma conclusão: como o caráter contraditório da formação social capitalista situa-se no par mercadoria e capital, somente nesta formação social podemos falar de uma contradição social fundada em sua própria estrutura. Ou seja, a ideia de que as “relações sociais em geral são essencialmente contraditórias e dialéticas só pode ser assumida metafisicamente, de forma não explicada” (POSTONE, 2004, p. 68) Portanto, quaisquer teorias que advoguem o desenvolvimento lógico da história estão, na verdade, projetando o que é específico do capitalismo para as outras formações sociais.

Fazendo um contraponto entre a estrutura teórica por ele proposta com o que denomina de marxismo tradicional, Postone assinala que, no marxismo tradicional, o trabalho é tomado como uma categoria “trans-histórica [ontológica] e constitui um ponto de vista quase-ontológico da crítica do capitalismo”. Na sua estrutura, o trabalho é o objeto da crítica. No marxismo tradicional “as formas categoriais do capital velam as ‘reais’ relações sociais do capitalismo”. Na sua estrutura, estas categorias “são as relações sociais” (“they are those social relations”). Ou seja, as estruturas imateriais de mediação capturadas por Marx não escondem as relações sociais reais do capitalismo, elas “são as relações fundamentais (...) e constituem o sujeito” (POSTONE, 2004, p. 69).

A estrutura interpretativa proposta pelo autor analisado também incide sobre a questão da relação entre trabalho e formas de pensamento. Para o chamado marxismo tradicional, tudo se resumiria à relação entre base e superestrutura. A base econômica da sociedade constituída pela esfera da produção determinaria as ideias. Estas, por sua vez, pertenceriam à superestrutura. Para Postone, a teoria madura de Marx da constituição social, ao apreender o trabalho como a atividade mediadora do capitalismo, modifica os termos do problema. Aqui, a relação

não é entre trabalho concreto e pensamento, mas entre relações sociais mediadas pelo trabalho e pensamento. “A especificidade das formas de pensamento (ou, de forma mais abrangente, de subjetividade) característica da moderna sociedade capitalista pode ser entendida com referência àquelas formas de mediação” (2004, p. 69). Para o autor as próprias

categorias da teoria madura da crítica da economia política de Marx têm o sentido de serem determinações da subjetividade social e da objetividade. Elas representam uma tentativa de ir para além do dualismo sujeito-objeto, uma tentativa de capturar socialmente aspectos das modernas visões da natureza, da sociedade e da história, com referência a formas historicamente específicas de mediação social constituída por determinadas formas de prática social (2004, p. 69).

Em suma, o chamado marxismo tradicional procura entender o capitalismo partindo das relações entre as classes sociais, sendo estas, por sua vez, estruturadas pelo mercado e pelas relações de propriedade. Procura capturar as formas de dominação do capitalismo partindo das noções de dominação de classe e exploração e “formulando uma crítica normativa e histórica do capitalismo do ponto de vista do trabalho e da produção (entendidos em termos trans-históricos [ontológicos] da interação dos homens com a natureza material)” (POSTONE, 2004, p. 70). A formulação do autor procura demonstrar que a análise marxiana do trabalho no capitalismo tem por objetivo desvendar a dominação imaterial que não só estrutura a produção como gera a dinâmica específica da sociedade capitalista. É por isso que trabalho e relações sociais constituem o núcleo do capitalismo.

A leitura de Postone procura ultrapassar a crítica às formas burguesas de distribuição que focam no mercado e na propriedade privada. Busca tratar da indústria enquanto indústria constituída pela lógica do capital. Por isso, toma a classe trabalhadora como o elemento básico do capitalismo e não enquanto encarnação da negação desse capitalismo. Logo, o socialismo não envolve a realização do trabalho e da produção industrial tal como herdados do capitalismo, mas exige a “abolição do proletariado e da organização da produção baseada no trabalho proletário, tanto quanto do sistema dinâmico de compulsão abstrata constituído pelo trabalho enquanto atividade socialmente mediadora” (POSTONE, 2004, p. 70) O socialismo exige, então, uma transformação geral das estruturas de trabalho e de tempo.

Como a construção de Postone afasta a centralidade do trabalho tanto da esfera teórica quanto da política, ele se obriga a adiantar novos caminhos para a superação do capital e para a abolição do trabalho proletário. Tais caminhos passariam pela emergência histórica das subjetividades e do autoentendimento ou autorreconhecimento do pós-proletariado:

Eles abrem a possibilidade para uma teoria que possa refletir historicamente nos novos movimentos sociais das últimas décadas do século XX, cujas demandas e necessidades expressas têm muito pouco com o capitalismo como tradicionalmente é entendido. (...) [Essa teoria] deveria ser capaz de dirigir tais movimentos, explicando historicamente sua emergência e a natureza das subjetividades expressas (POSTONE, 2004, p. 71).

Por fim, esta leitura também oferece as bases para uma teoria crítica do socialismo realmente existente, interpretando-o enquanto forma alternativa fracassada de acumulação de capital e não enquanto uma forma imperfeita de negação do capital.

Lukács e a noção de sujeito-objeto idêntico: alguns comentários

Causa curiosidade a insistência de Postone com a noção de sujeito-objeto idêntico que ele parece tomar em particular de Lukács de *História e consciência de classe*, pois no conhecido “Prefácio de 1967” a este livro, Lukács (2003, p. 25) assinala o erro teórico do uso de tal noção pelo marxismo. O mais curioso é que no mesmo “Prefácio”, Lukács (2003, pp. 48-9) afirma que considera *História e consciência de classe* um livro teoricamente errado. E adverte (LUKÁCS, 2003, p. 14) que este livro “representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, (...), volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo”. Mas aponta os momentos corretos expressos no referido livro, dando ênfase, em particular, para os momentos em que sua análise adquire uma perspectiva ontológica, destacando inclusive algumas categorias que são tratadas nesta perspectiva. O curioso, no caso, é que Postone, ao longo da construção de seu paradigma analítico, nega e ataca quaisquer posições ontológicas (ou trans-históricas como ele se refere a tais posições), assumindo exatamente a postura que Lukács identifica “no interior da história do marxismo”. E tenta, por um viés gnosiológico/epistemológico, resgatar, para o pensamento marxiano, a ideia hegeliana de sujeito-objeto idêntico utilizada por Lukács, em particular, no capítulo “A reificação e a consciência do proletariado”, transformando tal par de contrários, junto com a categoria de substância, numa chave heurística

para a reinterpretação do pensamento marxiano.

Lukács, no “Prefácio de 1967”, compreende que Hegel constrói uma “mitologia conceitual” que já fora devidamente criticada pelo jovem Marx. Entretanto, Lukács, ao escrever (1922) *História e consciência de classe*, trata em termos hegelianos o problema da alienação. O fundamento filosófico deste problema é dado, aqui, “pelo sujeito-objeto idêntico, que se realiza no processo histórico”. Em Hegel, o sujeito-objeto idêntico surge como uma categoria lógica e filosófica. Sobre isso Lukács (2003, p. 24) assinala que, em Hegel, “ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico”. Lukács prossegue e argumenta que, em *História e consciência de classe*, o surgimento do sujeito-objeto idêntico é um processo “social-histórico”.

Lukács (2003, p. 64 ss), partindo do princípio que o marxismo ortodoxo refere-se ao método dialético e que a dialética materialista é a dialética revolucionária, passa a tentar demonstrar a unidade de tal teoria dialética com a práxis. O argumento é que a relação da consciência com a realidade é o que viabiliza a unidade entre teoria e práxis. E a conscientização só pode ser dada pelo processo histórico. Somente no contexto histórico em que o conhecimento correto da constituição social por uma das classes sociais pertencentes a esta constituição for a condição para sua afirmação enquanto classe no processo de luta de classes. Unicamente quando para o conhecimento “essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento” (p. 66), só então a teoria e prática encontram sua unidade, e esta é pré-condição da função revolucionária da teoria.

Tratar da práxis (ou da constituição do homem como produto do meio social e do meio social como produto do homem), no mundo do capital, implica abordar a questão do fetiche e da alienação. Assim, Lukács retoma Hegel e demonstra como este supera seus antecessores no campo filosófico, mas, ao mesmo tempo, traz ainda uma série de limitações no seu entendimento. Com Hegel, diz Lukács, o fundamento ontológico é princípio primário e a identidade entre teoria e práxis é buscada. E “essa identidade é usada para explicar a concretude e o movimento” (LUKÁCS, 2003, p. 298). Diante disso, a significação da categoria de substância (e da ordem e da combinação das coisas) sofre uma transformação fundamental em comparação aos filósofos anteriores. A história agora é, em Hegel, o terreno concreto da gênese do sujeito-objeto idêntico⁷. Neste momento, surge a questão, para Hegel, do sujeito da ação, da gênese da história. Lukács aponta que aqui Hegel identifica o “nós”, o sujeito da história no mitológico e abstrato “espírito do mundo”, ou melhor, no espírito de cada povo como concreção do espírito do mundo. Mas, neste caso, o espírito de um dado povo por corresponder às exigências e à ideia do espírito do mundo é o *médium* do espírito do mundo. De tal forma que o espírito do povo só possui uma liberdade imaginária, e a atividade por ele executada é a ele transcendente. Ou seja, o “nós” de Hegel não se encontra ancorado na própria história. Hegel parece tentar remediar esta dificuldade recorrendo à “astúcia da razão”. Mas, prossegue Lukács, neste momento a filosofia de Hegel é levada para uma mitologia. Pois, como não é possível demonstrar a identidade sujeito-objeto na própria história, a filosofia de Hegel vai para fora da história e constrói o

reino da razão que ascendeu a si própria. A partir dele, a história pode então ser compreendida com uma etapa, e o caminho que percorre como uma “astúcia da razão”. A história não está em condição de constituir o corpo vivo da totalidade do sistema: torna-se uma parte, um aspecto do sistema como um todo, que culmina no “espírito absoluto”, na arte, na religião e na filosofia. Todavia, a história é muito mais o elemento natural, o único elemento vital possível do método dialético, para que tal tentativa possa ter êxito (LUKÁCS, 2003, pp. 304-5).

A relação entre o espírito absoluto e a história obriga Hegel a operar com o fim da história. Tal fim da história, para Lukács, é a conclusão e verdade de todos os sistemas filosóficos anteriores. E o fim da história é dado pelo Estado da Restauração Prussiana. Em suma, o papel demiúrgico do espírito e da ideia se apresenta indubitavelmente como “pura mitologia conceitual” (p. 307).

Segundo o autor húngaro, a filosofia clássica (Hegel incluso como seu mais elaborado representante) chega a uma posição paradoxal: ao tentar superar pelo pensamento a sociedade em que domina o modo de produção capitalista e assim “despertar especulativamente para a vida o homem aniquilado nessa sociedade e por ela”, não vai além da reprodução intelectual da própria sociedade. “Somente o *modo* dessa dedução”, defende Lukács, “isto é, o método dialético, aponta para além da sociedade burguesa”. E a apropriação do método dialético enquanto método da história só pode ser feita “pela classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o ‘nós’ da gênese, o proletariado” (LUKÁCS, 2003, pp. 307-8) Ou seja, o proletariado viabiliza o sujeito-objeto idêntico da história na sua consciência de classe.

Sobre isso é interessante retomarmos as considerações de Lukács no “Prefácio de 1967” de *História e consciência de classe*. Tratando desse movimento de viabilização na consciência ele diz (p. 24):

7 . Diz Hegel em *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*: “a história do mundo está no domínio do Espírito. A palavra ‘mundo’ inclui a natureza física e a natureza psíquica. (...) Mas o Espírito e o rumo de seu desenvolvimento são a matéria da história” (HEGEL, 2001a, p. 61). E mais adiante: “A História do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Ideia no *Espaço*” (HEGEL, 2001a, p. 121, grifo do autor).

Isso deu a impressão de que Hegel estava, de fato, “caminhando com as próprias pernas”, como se a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do Espírito* tivesse encontrado uma autêntica efetivação ontológica no ser e na consciência do proletariado, o que, por sua vez, parecia oferecer uma justificativa filosófica à transformação histórica do proletariado, que visava a fundar a sociedade sem classes por meio da revolução e concluir a pré-história da humanidade. (grifo do autor)

Em seguida, ele indaga se o sujeito-objeto idêntico é mais do que uma construção metafísica e se é possível a produção desse sujeito-objeto idêntico pelo autoconhecimento, pela completa consciência de si. A resposta é simples e direta: sujeito-objeto idêntico é uma construção metafísica e mesmo que o conteúdo do conhecimento seja sobre o sujeito do conhecimento, “o ato do conhecimento não perde com isso seu caráter alienado”. E arremata dizendo que: “o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado” (p. 25).

Acreditamos que o ajuste de contas final de Lukács com Hegel ocorre no capítulo de *Ontologia do ser social* intitulado “A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”. Ainda que fuja ao escopo do presente trabalho, faremos algumas breves considerações sobre este material e sobre o tratamento que a identidade sujeito-objeto recebe nele. Pois acreditamos que é em *Ontologia* que se explicita a centralidade do trabalho no ser social e a reafirmação do proletariado enquanto classe revolucionária. O que vai na contramão das construções de Postone.

Para o velho Lukács, em Hegel temos duas ontologias que são contraditórias entre si. A lógica hegeliana “não é uma lógica no sentido escolar da palavra, não é uma lógica formal, mas uma indissociável unidade espiritual de lógica e ontologia” (LUKÁCS, 1979, p. 27). De tal forma que:

Por um lado as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. Portanto, as antinomias de princípio (...) decorrem do choque de duas ontologias, que no sistema conscientemente exposto por Hegel estão presentes mas não são reconhecidas, e que frequentemente operam em oposição recíproca. (LUKÁCS, 1979, p. 27)

Lukács prossegue e argumenta que, no início da lógica do conceito, Hegel afirma que a essência surgiu do ser e o conceito da essência e, portanto, em última instância também do ser. E esse devir tem o significado de repulsão de si próprio, de modo que é o incondicionado e o originário. Aqui, diz Lukács, Hegel admite que

a realidade (o mundo do conceito) é ontologicamente o fato primário; que ontologicamente se chega – pela abstração da realidade – à essência, e desta ao ser; que, portanto, a lógica reproduz as verdadeiras relações ontológicas em sucessão inversa, mas que isso é necessário do ponto de vista lógico-metodológico (LUKÁCS, 1979, p. 75).

No final deste parágrafo que vimos analisando, Lukács arremata dizendo que:

O dualismo da lógica hegeliana deriva, (...), da sua fundação no idealismo objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico, que não só impede uma clara separação entre categorias e métodos ontológicos e categorias e métodos lógico-gnosiológicos, não só gera uma permanente mistura entre os dois níveis, mas também subordina continuamente as verificações ontológicas aos pontos de vista lógico-hierárquicos e, desse modo, violenta e deforma aquelas verificações. Quando Hegel, no plano gnosiológico, chega a uma descoberta frutífera, isso acontece – quer ele o perceba ou não – em direta dependência de sua ontologia verdadeira (p. 76).

Aqui, podemos inferir quanto à concepção hegeliana de sujeito-objeto idêntico, que, se o jovem Lukács de *História e consciência de classe* a adota e tenta dar-lhe uma solução no âmbito do marxismo, chegando ao proletariado como “sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade”, o velho Lukács de *Ontologia do ser social* aponta que tal identidade é uma construção metafísica e que sua tentativa de apropriação materialista em *História e consciência de classe* dava a falsa impressão de que a identidade fora efetivada no âmbito ontológico do ser e da consciência do proletariado, o que justificaria o proletariado como o ente que encerraria a pré-história humana e iniciaria a verdadeira história. Lembra que mesmo a completa consciência de si não escapa à alienação inerente à produção das mercadorias. Por fim, este velho Lukács assinala que o sujeito-objeto, em parte, é o responsável pela dualidade da lógica hegeliana, ou melhor, pelas duas ontologias presentes em Hegel. Além disso, continuamente subordina as verificações ontológicas à perspectiva lógica, gnosiológica. Em suma, o sujeito-objeto idêntico de Hegel e do jovem Lukács é um constructo lógico-gnosiológico. O velho Lukács o denuncia e Mészáros (2002, p. 426 ss), a partir da perspectiva do ser em si, demonstra que na sociedade do capital o sujeito que trabalha (trabalho vivo) é dominado por sua contrapartida (trabalho passado, acumulado, o capital) objetivada e alienada. E a única solução para o problema do sujeito-objeto idêntico é “a reconstituição historicamente adequada da *unidade*

necessária de trabalho vivo com as condições objetivas da sua atividade produtiva”. O que exige

o fim da absurda *separação* das condições inorgânicas da existência humana do sujeito que trabalha. Uma “separação que apenas se completa por inteiro na relação entre trabalho assalariado e capital”. De fato, esta separação alienada e – em relação ao sujeito que trabalha – implacavelmente dominadora/“adversa” constitui a própria essência do capital como um modo de controle social (p. 431).

Para Mészáros, “no núcleo da estrutura de dominação e subordinação dicotomicamente articulada da sociedade de mercado, (...) (há um dualismo absurdo que é a): oposição entre os *meios* de trabalho e o próprio trabalho *vivo*” (MÉSZÁROS, 2002, p. 432). Aqui o capital na figura dos meios de trabalho domina o trabalho, assim “a única relação sujeito/objeto verdadeiramente significativa é, na realidade, completamente *subvertida*”. O sujeito da atividade produtiva real (o trabalhador) torna-se objeto manipulável e o objeto original da atividade produtiva, assim como a atividade produtiva em si, usurpam “toda a subjetividade humana incumbida de tomar as decisões”. Mészáros conclui dizendo:

O novo “sujeito” da usurpação institucionalizada (ou seja, o capital) é de fato um pseudossujeito, já que é forçado por suas determinações internas fetichizadas a operar no interior de parâmetros extremamente limitados, substituindo a possibilidade de um desígnio conscientemente adotado a serviço da necessidade humana, por seus próprios ditames e imperativos materiais cegos. (2002, p. 432)

Na perspectiva do ser em si, que é a adotada por Mészáros, chegamos a uma relação sujeito-objeto que é aquela entre trabalho vivo e trabalho objetivado, na qual o capital aparece enquanto pseudo-sujeito e que exige a separação do sujeito que trabalha “das condições objetivas da sua atividade produtiva” e a inversão das posições entre os meios de trabalho enquanto capital e o próprio trabalho vivo. E a unidade real entre sujeito-objeto envolve a própria superação desta separação absurda.

Notamos que esta construção é diferente da apresentada por Postone. Para este o sujeito-objeto idêntico é o próprio capital. O que é garantido pelo fato da substância da identidade ser o trabalho abstrato. Não só a trilha é lógico-gnosiológica como é a permanência no terreno da filosofia mística. E tal apreensão do pensamento de Marx é a chave interpretativa de Postone.

Chasin, a ruptura ontológica na evolução do pensamento de Marx e a lógica do trabalho

Chasin nos oferece uma análise crítica do famigerado amálgama originário do pensamento de Marx, repondo a centralidade da descoberta da ontologia na evolução do pensamento deste autor. Além disso, ele coloca a lógica do trabalho como aquela que é central para a revolução social de tal forma que, com esta contribuição, temos uma abordagem que responde, a partir do estatuto ontológico (e em confluência com as construções do velho Lukács), às questões lançadas por Postone. Neste item, faremos uma breve análise de algumas questões trabalhadas por Chasin e nas *Considerações finais* assinalaremos as distâncias e proximidades entre Chasin e Postone.

Chasin ocupa-se em realizar uma leitura imanente ou estrutural da formação ideal (o texto) legada por Marx. De imediato entende, com Lukács, que a obra marxiana é a negação do critério gnosiológico enquanto indicador da cientificidade – o que marca e diferencia o pensamento marxiano é a adoção do estatuto ontológico. Sendo assim, a noção de um amálgama originário entre a filosofia especulativa, idealista e mitológica de Hegel, a economia política inglesa – marcada por um empirismo abstrato e por tomar a história sem ligação direta com a esfera da produção e reprodução da vida social – e o chamado socialismo utópico francês – marcado pela especulação e pelo entendimento do real a partir do político – sendo que a política é aqui tomada como parte constitutiva da essência do ser social, o que é uma precária forma de entendimento do real e incompatível com o tratamento marxiano desta categoria - não se sustenta a partir da análise concreta dos escritos e do próprio itinerário intelectual marxiano.

Segundo Chasin “o itinerário marxiano de Marx tem início ao cabo de extenso capítulo da história intelectual germânica que envolve de maneira central e peculiar a questão ontológica” (2009, p. 40). Recorrendo ao primeiro parágrafo do capítulo sobre Hegel em *Ontologia do ser social* de Lukács, Chasin fundamenta seu argumento. E arremata sinalizando que os textos pré-marxianos de Marx que cobrem o período de 1841 a 1843 (a tese de doutoramento – *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* – e os artigos publicados na *Gazeta Renana*) ecoam as questões presentes em Kant, Hegel e Fichte. O advento do pensamento marxiano só pode ser compreendido pelo complemento do quadro intelectual germânico que o antecede. Trata-se de situar o impacto em Marx da crítica de Feuerbach “à especulação hegeliana e de seus reclamos por uma nova ontologia de orientação radicalmente distinta, ou seja, de pronunciada inclinação imanentista-naturalista” (CHASIN, 2009, p.

40). No período acima citado (1841-1843), prossegue Chasin (2009, p. 44-5), o pensamento de Marx é marcado pela ausência de influências feuerbachianas e pela “presença inegável” de Bruno Bauer. Ou seja, Marx estava, então, associado ao “idealismo ativo, próprio dos neo-hegelianos”. E isto permite designar os escritos acima referidos como a obra juvenil de Marx.

Nessa fase pré-marxiana de Marx, diz Chasin, ele apresenta algumas diferenciações em relação a Hegel e aos jovens hegelianos. Entretanto, sua reflexão “está confinada ao quadro da autoconsciencialidade e por esta é estruturada” (2009, p. 47). Nos artigos da *Gazeta Renana*, prossegue Chasin, Marx exercita uma concepção “ontopositiva da politicidade” (2009, p. 47), que ele abandonará no período seguinte quando, nas palavras do próprio Marx (1986, p. 24) no conhecido “Prefácio” de *Para a crítica da economia política*, sendo redator da *Gazeta Renana* se viu “pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” e, portanto, teve que se ocupar das questões econômicas. Além disso, na *Gazeta Renana* se viu chamado a se posicionar frente ao “socialismo e comunismo francês”. Com a “condenação de morte” da *Gazeta Renana* decretada, Marx recolheu-se no gabinete de estudos de Kreuznach e realizou uma “revisão crítica da filosofia do direito de Hegel”. Chasin destaca que o início do recolhimento de Marx ao gabinete ainda é marcado pelo idealismo ativo, embora abalado, para o qual, a princípio, não vislumbrava alternativa radical. Tal alternativa surge com os esboços iniciais das postulações de Feuerbach contidos nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de fevereiro de 1843 e nos *Princípios da filosofia do futuro* de julho de 1843.

Chasin relembra que Marx nos *Manuscritos de 1844* reconhece a ruptura de Feuerbach com o pensamento hegeliano numa radicalidade que implica o florescer de uma nova posição filosófica. No citado “Prefácio” de *Para a crítica...*, Marx apresenta o resultado a que chegou após sua revisão crítica da filosofia do direito de Hegel. Chasin argumenta que aí Marx “aponta o caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica” (2009, p. 57). Em resumo: Marx revisitando a filosofia hegeliana, agora armado pelos lineamentos de Feuerbach, identificou “a conexão efetiva entre sociabilidade e politicidade, que fez emergir, polemicamente como o inverso do formato hegeliano, implicando com isso a virtualidade de um novo universo ontológico” (CHASIN, 2009, p. 58-9).

Fica claro que a primeira crítica ontológica de Marx incidiu inicialmente sobre a política, o que foi determinado por sua trajetória pessoal e pelo contexto histórico-intelectual em que vivia. Chasin (p. 60 ss) apresenta uma instigante análise da primeira crítica ontológica. De forma muito resumida, faremos um breve esboço desta análise de Chasin. Nosso autor assinala que Marx, após sua virada ontológica, em 1843, passou a entender a política como ontonegativa. Antes da inflexão, a política era tratada por Marx como ontopositiva, como se ela integrasse o que há de mais fundamental no ser social, como se ela fosse intrínseca a ele, como se houvesse uma “indissolubilidade entre política e sociedade”. Ao esclarecer a origem da política e suas peculiaridades nos predicados do ser social (o que é uma exigência da crítica ontológica), Marx concluiu que a política é ontonegativa, pois não é parte da essência do ser social, ela é “extrínseca e contingente ao mesmo”. Ela é predicado típico da pré-história humana, nesta ela desenvolve toda sua potencialidade “sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno”. Portanto, a força política é por natureza uma

força social pervertida e usurpadora, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social, nas quais, pela feira dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram (CHASIN, 2009, p. 65, grifo do autor).

Foi por isso que Marx concluiu que a emancipação humana exige “reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se autoaprisionado e perdido” (CHASIN, 2009, p. 65)

Como foi dito acima, na pré-história humana, a política se fez presente devido às debilidades do ser social. E junto com a política se apresentou sua irmã siamesa – “a propriedade privada dos meios de produção e reprodução da base material da vida” (p. 65). Chasin argumenta que são siamesas, pois uma não pode viver sem a outra e só podem desaparecer como vivem, juntas. E estando presente a política, os atos de poder não cessam de se manifestar, o que exige atividade política – tanto as que reafirmam quanto as que questionam o arranjo de poder. Mas se o questionamento do arranjo de poder mira para além e foca na própria emancipação humana, então é preciso trilhar outro caminho. Trata-se de um tipo específico de práxis política que nega a própria política, uma prática que se orienta pela superação da política (e de sua irmã siamesa a propriedade privada), o que põe a necessidade do resgate social das energias alienadas na forma de vetores políticos. Logo refere-se à revolução radical ou social de Marx (em oposição à mera revolução política), exigindo, segundo Chasin (p. 65) uma prática metapolítica:

conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e com-

prometidas de dominação política, para as substituir por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida em que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização. Numa frase, a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o *salto metapolítico* [grifo nosso] ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana.

A segunda crítica ontológica construída por Marx foi a crítica da filosofia especulativa. A rejeição de Marx do método especulativo de Hegel e dos neo-hegelianos, diz Chasin, é de caráter ontológico. O que Marx rejeitou foi a inversão realizada pela filosofia especulativa entre determinante e determinado, “desconsiderando as *essências específicas* das distintas entificações efetivamente existentes. Ruptura ontológica com a especulação em nome e pelo resgate, precisamente, da “lógica da coisa”. Marx estruturou sua crítica tendo por objetivo “desvendar os nexos imanentes aos ‘objetos reais’”. E este proceder foi antagônico à crítica exercitada pelo Marx pré-marxiano. Para este tratava-se de acompanhar os lineamentos operativos neo-hegelianos: “avaliar pelo metro de essências especulativas as formas de existência – [o que] dissolvia objetos em consciência, no suposto de recusar e demolir o *mundo estabelecido* e deixar limpo o terreno para a edificação do estado racional” (2009, p. 71, grifo do autor). Para o Marx marxiano a crítica ontológica exige a captura da gênese e da lógica da coisa em si, do existente, da “lógica da coisa”. É necessário o desvendar da lógica própria, específica da realidade estudada. Chasin (p. 71) arremata dizendo que a inflexão ontológica de Marx expressa na crítica à filosofia especulativa é a:

investigação do ente autoposto em sua imanência, seja este uma formação real ou ideal; procedimento teórico – “verdadeira crítica filosófica”, diz Marx – em que a tematização, isto é, a reprodução ideal das coisas é procedida a partir delas próprias, da malha ou aglutinado de seus nexos constitutivos, analítica pela qual são desvendadas e determinadas em sua gênese e necessidade próprias (2009, p. 74).

O pensamento do Marx marxiano, ainda com Chasin, é por fim instaurado com a terceira e última das críticas ontológicas: a crítica da economia política. É a última das vertentes a integrar o programa de estudos de Marx e daí em diante figurará no centro de suas preocupações e será a mais desenvolvida de todas; recebendo, ainda, a influência das duas outras críticas acima listadas, “potencializando-se reciprocamente” e jamais se separando delas. O primeiro destaque feito por Chasin é para o rumo que as três críticas ontológicas dão para a pesquisa de Marx, pois, segundo o próprio Marx: “a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 1986, p. 25). Essa procura de Marx, para Chasin, redundará na elevação das categorias da economia política “à esfera filosófica”, e nela reproduzirá o real categorialmente, reproduzirá os momentos da produção e da reprodução do ser social. A terceira crítica ontológica (à economia política) busca a anatomia da sociedade burguesa, o que a leva a analisar a totalidade do ser social. Tanto o complexo da individualidade quanto o “complexo de complexos da universalidade social”. Aceita a centralidade dessa problemática (a análise do ser em si e da totalidade), ocorre “a reconsideração da própria natureza enquanto tal e, em especial, diante da sociabilidade, até a precisa determinação, por exemplo, dos contornos da subjetividade” (CHASIN, 2009, p. 77).

Partindo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, Chasin sinaliza a importância do metabolismo humano-societário na forma específica da indústria, pois foi a partir da indústria moderna que a economia política clássica descobriu a “essência subjetiva da riqueza”. Nas palavras de Chasin:

ao buscar a anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política, Marx depara com o pressuposto in-suprimível dos *homens ativos*, que remete à totalidade do laço metabólico entre sociedade e natureza, em especial sob a forma da indústria moderna, donde a emergência da figura centralíssima do *trabalho* – o segredo reconhecido, *positivamente*, pela economia política ilustrada. Reconhecido, mas não desvendado; descoberto, mas não explicado. Por isso mesmo, concebido unilateralmente, só pelo seu lado positivo enquanto “essência subjetiva da riqueza” (p. 79, grifo do autor).

A crítica marxiana aos padrões de cientificidade da economia política clássica, que exige a perspectiva ontológica na reprodução no pensamento da realidade da coisa dada, apresenta-se com todo seu vigor quanto à positividade do trabalho defendida pela ciência econômica. Conforme lembra Chasin, já nos *Manuscritos*, Marx argumenta que a economia política inglesa reconhece o trabalho como “a essência subjetiva da propriedade privada” (MARX, 2004, p. 99), tal reconhecimento tem por objetivo a afirmação positiva do homem e uma diferenciação em relação aos “partidários do sistema monetarista e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência *somente objetiva* para o homem” (MARX, 2004, p. 99). Estes últimos, portanto, concebiam a riqueza como exterior e independente do homem. O resultado do movimento da economia política clássica é

que “o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada” (MARX, 2004, p. 99). E isto, ainda com Chasin, torna claro o relevo da crítica ontológica à economia política feita por Marx, visto que ela torna explícita a concepção negativa do trabalho, a condição do homem negado que “é posto na determinação da propriedade privada”, torna explícito que, na produção de mercadorias, o trabalhador torna-se uma mercadoria, e quanto mais riqueza cria, maior é o seu empobrecimento humano.

A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MARX, 2004, p. 81, grifo do autor).

Em resumo, a crítica ontológica permite a compreensão de que o trabalho, na sua face negativa, e na formação social dominada pela produção de mercadorias, é “atividade desefetivadora do agente produtor” (CHASIN, 2009 p. 83).

Tal compreensão negativa do trabalho permitiu a Marx

descobrir o caráter social da verdadeira resolução em potência desse complexo problemático último, o que induz à elevação humana e racional da prática, ou seja, a impulsiona ao solo radical da *metapolítica*, vislumbrada como possibilidade real da lógica onímota do trabalho em resposta ao imperativo de sua emancipação (CHASIN, 2009, p. 85).

Ou seja, o constructo marxiano de Marx, para Chasin, não é um mero amálgama de teorias herdadas, mas a crítica ontológica à politicidade, à filosofia especulativa e à ciência econômica e, assim, a crítica da economia política beneficia-se dos desenvolvimentos críticos realizados nos outros dois campos e ocupa a maior parte das reflexões teóricas de Marx depois de sua inflexão ontológica. Por fim, a descoberta da negatividade do trabalho, do trabalho desefetivador do homem, permite acionar a metapolítica, a política que nega a si própria, enquanto “possibilidade real da lógica onímota do trabalho” no processo de emancipação humana.

Neste ponto, abre-se a questão da centralidade do proletariado no processo de emancipação para Chasin. De início, é preciso registrar que Chasin retoma a concepção marxiana de emancipação humana enquanto revolução social e não meramente política e que exige uma prática radical, metapolítica, para sua realização. Para ele, a revolução social de que trata o pensamento marxiano só é possível por que é

posta pela lógica onímota do trabalho, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados (CHASIN, 2000, p. 62).

De forma clara, há a ligação da individualidade alienada produzida pela sociabilidade capitalista, do homem negado, com a possibilidade da produção de individualidades universalizadas. O que exige a “reapropriação das potências produtivas sociais pelos indivíduos associados” (CHASIN, 2000, p. 63). Com destaque para o fato de que no processo infinito de humanização do homem não há o desaparecimento imediato e para sempre de todos os empecilhos, limites e entraves sociais, “mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização” (p. 62). Chasin reforça que na época da sociedade dominada pela produção de mercadorias em larga escala, o estranhamento principal radica na “propriedade privada dos bens de produção” e no estado. E o cerne da questão revolucionária, para Chasin (p. 62) é a

necessidade e possibilidade do processo histórico de entificação das formas de individuação, que são mais ricas e complexas do que qualquer outra formação social, inclusive as classes, que pertencem desde logo aos limites e obstáculos da individuação, dos quais é preciso se emancipar (as classes são meios da revolução, não o seu fim). Uma sociedade sem classes é possibilidade objetiva e télos; sem processos de individuação um disparate aberrante, cuja ignorância, promovida pela ênfase das classes, já se fez fanatismo prático, que a reflexão deve exorcizar.

Bem entendido, “as classes são meios da revolução, não o seu fim”. Chasin admite que Marx possa ter se enganado quanto à forma da revolução política e social, quanto à identificação do seu agente (o proletariado)⁸, “mas acertou em cheio sobre os seu objetivo fundamental – a emancipação humana” (CHASIN, 2000, p. 63). Portanto, a

8 Entendido por Chasin “estritamente como a classe dos trabalhadores urbanos industriais” (2000., p. 66).

emancipação humana exige a derrocada e a modificação das relações de poder oriundas do modo de produção e de troca até então vigentes e de toda a estrutura social a elas correspondente. Trata-se de um duplo movimento, que exige a metapolítica e a mudança na forma como a humanidade produz e se reproduz materialmente. Trata-se de findar a lógica do capital e de sua forma de manifestação da riqueza – as mercadorias. Esta é a pré-condição para que o estranhamento que nega ao ser humano a sua condição de homem desapareça. É a condição para que o trabalho morto já não domine o trabalho vivo, para que o tempo seja posto a serviço do produtor.

A revolução social, a emancipação do homem é mais importante do que “qualquer um de seus agentes reais ou imaginários, inclusive mais importante do que aquele que até aqui foi mais reconhecido e valorizado – o proletariado” (CHASIN, 2000, p. 64). Isto é tanto mais significativo, quando constatamos que o proletariado hoje se encontra num processo de redução numérica, superado em quantidade por outros contingentes de ponta do trabalho alienado que podem encarnar a potência de ser a negação da negação. Significa que ao “negar a própria negatividade e se autossuprimir, suprime a miséria espiritual e material de modo universal” (CHASIN, 2000, p. 67) De fato, o proletariado não realizou a dupla negação prevista por Marx. Realizou a primeira negação ao lutar contra a miséria, a opressão e a exploração. No âmbito desta, o trabalhador só conta como força de trabalho, como mercadoria, encontra-se excluído do gênero humano. Momento em que o trabalhador movimenta-se como “mercadoria em torno de seu valor e pelas possibilidades e condições de seu uso. Não visa à lógica produtora de sua miserabilidade sub-humana” (p. 67) Sua luta é contra os efeitos da sua condição sub-humana, da sua condição alienada, de mercadoria. Mas a segunda negação, ou melhor, a negação da negação, esta ele não realizou. Tal realização exigiria que ele se movimentasse contra as causas de sua condição sub-humana, a condição produtora de sua miséria material e espiritual, de sua desefetivação enquanto homem, só então o proletariado realizaria a negação da negação.

Ao realizar a negação da negação, temos não “a elevação de uma classe ao poder, mas a libertação da humanidade de todas as classes” (CHASIN, 2000, p. 65). Portanto, o proletariado não é classe universal no sentido hegeliano de “ter o universal como fim de sua atividade essencial, no exercício do governo”, e [que] enquanto tal é permanente e assim deve ser compreendida e mantida” (p. 66). Para Marx marxiano, a realização do proletariado se dá pela negação da negação, pela sua dissolução enquanto classe e de todas as classes ao mesmo tempo, o que exige a modificação radical das formas pelas quais os homens produzem e reproduzem sua vida material e da própria estrutura social associada às antigas formas de produção e reprodução. Coloca-se, então, em tela, o próprio fim do estado e de todas as formas de dominação do homem sobre o homem. É disto que Marx trata ao falar da sociedade dos produtores livremente associados. Arremata Chasin (2000, p. 66) dizendo que o proletariado “Não é universal em si por sua positividade, mas negativamente por sua função dissolutora de todas as classes. O que é a outra face da universalidade de sua miséria que a torna uma classe que não é classe”.

Como podemos ver, para Chasin, a revolução social é posta pela lógica onímota do trabalho. E é esta lógica que qualifica o proletariado como negação da negação. Mas tal qualificação

não é uma particularidade autônoma e exclusiva do proletariado, ou de qualquer outro contingente temporário do trabalho alienado. Os contingentes de ponta em geral podem ter a possibilidade de encarnar essa potência, mas não a realizam obrigatoriamente. Nem por isso, pelo fracasso desse ou daquele agente concreto, essa possibilidade desaparece. É um bem potencial das formas mais avançadas do trabalho, não de um de seus agentes em especial, que se mantenha para sempre como categoria particular. Uma potência universal do trabalho que, enquanto tal, se conserva para além da era do capital como êmulo constante da revolução permanente do homem na infinitude de sua humanização. Latência nas formas do desenvolvimento das forças produtivas do gênero que pode ser encarnada, na sucessão histórica, por agentes distintos, cuja identidade será sempre a do contingente que trabalha com a tecnologia de ponta (CHASIN, 2000, p. 67).

Chasin arremata seu raciocínio assinalando que o desenvolvimento da potência do trabalho humano que resulta da revolução tecnológica (permanentemente engendrada pela lógica do capital e, portanto, pelo egoísmo, interesse pessoal e mesquinhez) revela que a propriedade privada dos meios de produção, a política e o estado estorvam e bloqueiam “as vias do desenvolvimento humano-societário”, pois as possibilidades de realização do saber não conhecem fronteiras em si. E a construção do conhecimento se configura como uma atividade “por natureza supra-individual e cooperativ[a], ou seja, intrinsecamente social”. E que tem por resultado a “irradiação universal de benefícios”. Isto evidencia que “a cooperação é superior à competição, não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente. (...) a força produtiva da cooperação, em todos os níveis da vida, é mais digna e fundamental, mais produtiva e rentável do que a competição” (CHASIN, 2000, p. 72) Assim, Chasin conclui dizendo

9 No parágrafo subsequente a este, Chasin faz um interessante comentário sobre a mistificação do proletariado por parte do Lukács de *História e consciência de classe*: “O proletariado como classe mística, na esteira do ser hegeliano como ‘substância mística’ (Marx) tem sua sagração teórica em *História e consciência de classe* enquanto sujeito/objeto idênticos” (2000, p. 66.).

que esta é uma lição da lógica do trabalho e só pode ser compreendida por esta lógica e, ao ser compreendida, é posta como norte das lutas das legiões do trabalho em busca da emancipação humana.

Considerações finais

Postone constrói uma interpretação da teoria marxiana que apresenta clara aderência às questões do hegelianismo e um diálogo implícito com Lukács de *História e consciência de classe*. Além disso, opera de uma perspectiva lógico-gnosiológica e utiliza a categoria sujeito-objeto idêntico como chave heurística interpretativa. Entretanto, isto não o impede de vislumbrar importantes questões e de se situar de acordo com as interpretações da teoria marxiana fundadas no estatuto ontológico.

A estrutura conceitual, por ele proposta, parte da interpretação do que ele chama de Marx maduro, todavia ele não explica o que é o Marx maduro. Podemos deduzir que é o Marx dos *Grundrisse* e de *O capital*. Tomando a contribuição de Chasin, percebemos como tal leitura se situa longe da imanência dos textos e da evolução intelectual de Marx. E, ainda com Chasin, é transparente o lugar da inflexão ontológica na formação do pensamento do Marx marxiano.

Postone parece se esforçar para diferenciar este Marx “maduro” que, para ele, atribui ao capital a função de sujeito-objeto idêntico, do Marx de escritos anteriores. A identidade em questão é garantida a partir do argumento de que a descrição que Marx faz da categoria capital usa a mesma linguagem e lógica que Hegel utiliza em *Fenomenologia do espírito* para tratar de *geist* (espírito) – a substância automovente que é sujeito de seu próprio processo, que é sujeito autoposto. Isto permite ao autor em questão concluir que, em Marx, o sujeito histórico hegeliano (espírito) existe no capitalismo (e só nele) sob a forma do capital sendo a substância do capital o trabalho abstrato que é a substância do valor. Logo, para Marx, entende Postone, o capital é o sujeito histórico e não o proletariado. Assim sendo, não há um sujeito meta-histórico que se realizará na sociedade do futuro. E a superação do capitalismo envolve a abolição do sujeito (capital) e da totalidade por ele estruturada e não sua realização. Considerando o “Prefácio de 1967” de Lukács a *História e consciência de classe* e a contribuição de Mészáros, podemos dizer que Postone permanece prisioneiro da categoria mística sujeito-objeto de Hegel e do jovem Lukács. E ao tentar resolver a dualidade que não fora adequadamente resolvida pelo jovem Lukács, aprofunda uma abordagem gnosiológica de Marx. Identifica o sujeito-objeto no próprio capital, dele retira a dinâmica específica do capitalismo assim como as formas específicas de dominação. Este é um movimento que lembra Hegel quando diz que “sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação mas é a mediação mesma” (HEGEL *apud* POSTONE, 2004, p. 38). Ou seja, Postone, por este caminho, chega a algumas conclusões próximas e a outras que são estranhas ao estatuto ontológico de Marx.

O mesmo autor deduz que as relações de dominação no capitalismo aparecem por meio do trabalho e têm uma característica dual: são concretas e abstratas, gerais ou imateriais. Logo, a dominação no capitalismo não pode ser compreendida em termos de dominação de classe, pois ela é impessoal e tem imperativos estruturais específicos. Dentre outras, trata-se da dominação do homem pelo tempo. Para ele, a lógica de exposição de Marx só se torna histórica, quando é introduzida a categoria de mais-valia relativa. A dinâmica histórica só existe no capitalismo e não pode ser capturada em termos de estado e sociedade civil, mas a partir da “dualidade instável das formas mercadoria e capital” que “acarreta[m] uma interação dialética entre valor e valor de uso; portanto, estado e sociedade civil são a superfície da dinâmica posta por aquela dualidade. A dinâmica histórica do capitalismo acarreta duas formas de constituição do tempo: acumulação de tempo passado (trabalho morto) que reduz a necessidade de trabalho presente (valor); e o tempo histórico. Tempo histórico e abstrato são inter-relacionados e são formas de dominação. Neste ponto, cabe lembrar a preocupação com a categoria tempo e de Hegel que trata dela por exemplo no § 257 ss da *Enciclopédia da ciências filosóficas* – em compêndio (1830). Outra observação é que de fato a dinâmica histórica do capitalismo não pode ser capturada pela luta de classes e pelo estado, mas também não pode ser capturada sem elas. O estatuto ontológico, ao analisar toda a nervura constitutiva do real, não deixa fora da explicação estas duas categorias e é capaz de explicar a dialética entre forças produtivas e relações de produção que Postone também desqualifica.

Nosso crítico assinala que, a partir da mais-valia relativa, com a subsunção real do trabalho ao capital, é necessária a transformação das próprias estruturas de produção e de sua organização na sociedade pós-capitalista. Não basta o controle social ou público da produção, suas bases devem ser alteradas. Com o advento da grande indústria, as forças produtivas são socialmente gerais, ou seja, não pertencem aos trabalhadores e sua constituição alienada, separada e oposta aos produtores diretos, é a condição histórica do seu surgimento. Esta formulação é correta e fundamenta a dominação imaterial exercida na sociedade capitalista. Além disso, é possível uma aproximação como ontonegatividade da politicidade tal como formulada por Chasin.

Para Postone, Marx não defende a primazia da produção ou da materialidade, mas sim de uma forma de mediação social que molda a produção, a distribuição e o consumo. Desta maneira, as lutas de classe, ainda que sejam parte integral da dinâmica do capitalismo, não são o fundamento desta dinâmica a qual tem, por base, o caráter dual da mediação social (valor) do capitalismo. Retomando a contribuição de Chasin sobre a inflexão ontológica de Marx, parece claro que o trabalho é a protoforma da atividade humana e há uma prioridade ontológica para o econômico no processo de intelectualização do ser social. A afirmação afigura-se fortemente fundada em uma atitude gnosiológica e que parece resultar num menoscabo das lutas de classe na sociedade capitalista.

Segundo o referido autor, só no capitalismo temos uma contradição social fundada em sua própria estrutura, logo as relações sociais em geral não são essencialmente contraditórias e dialéticas e a defesa da existência de um desenvolvimento lógico da história é a projeção do que é específico ao capitalismo para outras formações sociais.

O marxismo tradicional, para Postone, erra ao tratar o trabalho como uma categoria trans-histórica (ontológica), para ele trata-se de criticar o próprio trabalho na economia capitalista. E erra ao interpretar o capitalismo a partir das relações entre as classes sociais e a dominação como dominação de classes e exploração. Por fim, socialismo não é a realização do trabalho, mas a abolição do proletariado e da organização da produção nele baseada e exige mudança nas estruturas de trabalho e de tempo. Os caminhos do socialismo passam pelo autoentendimento ou autorreconhecimento do pós-proletariado – os novos movimentos sociais.

Sobre as considerações do crítico a respeito da categoria trabalho e do papel do proletariado na superação da sociedade capitalista, basta retomar as contribuições de Chasin para calibrarmos a crítica. Em primeiro lugar, apontamos que Postone não percebe que é possível fazer a crítica ao trabalho alienado no capitalismo da perspectiva posta pela lógica onímota do trabalho. Como vimos, para Chasin, é a lógica onímota do trabalho que pode vertebrar as legiões do trabalho alienado no combate contra o capital enquanto forma de controle social. Tal lógica tem como ponto chave o reconhecimento de que a solidariedade é mais profícua para o ser humano, para a sociabilidade no processo de desestranhamento do que a concorrência. O proletariado, na época de Marx, surgiu como a classe que operava os meios de produção de ponta, era maioria numérica e parecia ter as condições de realizar a dupla negação da lógica do capital. Historicamente, não foi capaz de cumprir esse papel esperado por Marx. Mas a lógica onímota do trabalho não se anula ou esgota por causa desta derrota ou previsão não realizada. Postone só pode concluir pela pouca importância do trabalho pois: não compreende sua centralidade ontológica; em alguns momentos, confunde trabalho com trabalho abstrato (POSTONE, 2003, p. 7-8)¹⁰; utiliza a chave heurística do sujeito-objeto idêntico.

Com Lukács, Mészáros e Chasin, entendemos que a crítica ao capital só pode ser feita adequadamente da perspectiva dessa lógica onímota do trabalho. E, em acordo com Postone, a superação do capital e da sociedade em que domina o modo de produção capitalista exige o fim da desefetivação do produtor, o fim do trabalho alienado, o fim das formas imateriais de dominação. Portanto, não é suficiente a mudança do mando político, pois não se trata da necessidade de uma revolução política, mas de uma revolução radical, social; o que exige a metapolítica, o desaparecimento da política, do estado, do proletariado, do capital e de sua lógica que regula a própria forma de produção dos valores de uso.

10 As categorias, segundo Marx, “são formas do ser, determinações da existência”. Portanto, tratam da coisa em si e não podem possuir atributos anistóricos. Elas não são eternas, absolutas, imutáveis e nem perenes. Entretanto, ao tratarmos de níveis mais altos de abstração nos defrontamos com categorias gerais, que se apresentam e podem ser identificadas, em linhas gerais, em várias formações socioeconômicas. Possuem um caráter universal neste grau de abstração. Mas quando aumentamos as determinações constitutivas de cada real concreto, tais categorias tornam-se a expressão do que é posto pelo real-concreto. Estando tal raciocínio correto, uma categoria como trabalho se apresenta ao longo das várias formações socioeconômicas humanas e ganha especificidade na sociedade em que domina o modo de produção capitalista. Aqui, o trabalho possui a conhecida duplicidade de produtor de valores de uso e de produtor de valor. E é por isso que não se pode dizer que o trabalho, assim entendido nesse grau de concretude, é uma categoria trans-histórica. Somente na sociedade em que domina o modo de produção capitalista é possível que a produção de mercadorias seja a forma predominante da produção de valores de uso e somente nela é possível a identificação da duplicidade constitutiva da mercadoria: o valor de uso e o valor. A produção do valor só pode ocorrer a partir da generalização do trabalho, quando existe uma imensa quantidade de trabalhos diferentes entre si. Só então é possível a percepção de que o que há em comum entre todos eles é o fato de serem trabalhos humanos, trabalho em geral, trabalho em abstrato. Portanto, trabalho abstrato só pode vir a ser no modo de produção capitalista, e só pode ser percebido a partir de uma análise que desconsidere as especificidades dos vários trabalhos concretos executados. Mas os vários tipos de trabalho concreto podem ser identificados em outras formações sociais que não aquela do capital. E o trabalho, noutra nível de análise, possui uma centralidade da maior importância para o deciframento do ser social. Ou como diz Lukács (1979, p. 109): “o trabalho constitui o protótipo da práxis social”.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. Abertura: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Ensaio Ad Hominem* n. 1, t. III. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, p. 5-78.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*, parte I. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001a.
- _____. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001b.
- LUKÁCS, Georg. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: LECH, 1979.
- _____. *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl Heinrich. “A guerra civil em França”. *In: Obras escolhidas*, v. 2. São Paulo: Alfa-Omega. s.d.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- _____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. *In: Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005b.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx’s critical theory*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- _____. Critique and historical transformation. *Historical materialism*. v. 12-3. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004, p. 53-72.
- VAZ, Henrique. “Apresentação: a significação da Fenomenologia do espírito”. *In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito* parte I. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001a.