

Nem tudo que se move é vermelho: sobre marxismo e serviço social*

Rafael Oliveira**

Resumo:

O artigo pretende tematizar a relação do serviço social com o marxismo. Esta relação será abordada à luz do pensamento de importantes teóricos, cujas reflexões partem do pensamento marxiano e coincidem numa crítica à tradição marxista. Embora não estejam imediatamente comprometidos com os debates que envolvem o serviço social, podem contribuir para a manutenção dos compromissos reivindicados pela profissão porque fornecem um material analítico de grande potencial para uma compreensão crítica da moderna sociedade burguesa e do capitalismo contemporâneo.

Palavras-chave:

Serviço social; marxismo, Marx.

Not all that moves is red: on Marxism and social work

Abstract:

The article intends to thematize the relationship of Social Work with Marxism. This relationship will be addressed in the light of the thought of important theorists, whose reflections are based on the Marxian thought and coincide with a critique of the Marxist tradition. Although they are not immediately committed to issues involving Social Work, they can contribute to the preservation of commitments claimed by the profession because they provide a great potential analytical material for a critical understanding of modern bourgeois society and of contemporary capitalism.

Key words:

Social work; Marxism; Marx.

* Livre tradução para *Tout ce qui bouge n'est pas rouge* – declaração política inscrita de modo anônimo em um muro parisiense à época do Maio de 1968.

** Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UERJ.

Introdução

Poder-se-ia afirmar que a relação do serviço social com o marxismo está baseada numa interpretação da teoria crítica de Marx sobre a moderna sociedade capitalista. Associação mantida a partir de um conjunto de princípios e pressupostos identificados como peculiares ao pensamento marxiano. Subtraído deste conjunto, por suposto, o marxismo devém estranho ao serviço social. Numa palavra, a comunicação estabelecida pela categoria com este sistema de pensamento está referida àquilo que o singulariza do ponto de vista da profissão. Outrossim, é a permanência desta *interpretação que conserva a compossibilidade do serviço social com a análise crítica de Marx acerca do capitalismo*. Por suposto, desarmá-la seria o mesmo que invalidar os componentes que alicerçam a orientação ético-política da categoria. Na medida em que o horizonte societário que motiva a categoria, derivado de tais coordenadas, metaboliza os processos para sua constituição, pode-se indagar que forma restaria à profissão sem essa interpretação de Marx. Questionamento que se justifica pela própria relevância do marxismo para o serviço social, cuja influência permanece desde meados dos anos de 1960 e 1970. Como é sabido, no contexto do Movimento de Reconceitualização (NETTO, 1999), o impacto da teoria de Marx fez-se decisivo no universo formativo do assistente social, pois a partir de então se sucedeu uma ampla e profunda revisão teórico-metodológica que redefiniu em novas bases conceituais os limites e possibilidades prático-interventivos da profissão. Mas que interpretação de Marx é esta?

A rigor, a tradição aberta por Marx é atravessada por correntes e, evidentemente, várias abordagens. Portanto, não há uma escola marxista, mas inúmeras. Sem esmiúça-las, basta lembrar de *Considerações sobre o marxismo ocidental* (ANDERSON, 2004 [1974]). Para os fins deste artigo, é suficiente indicar a *tradição clássica* e o *marxismo ocidental* conforme assinalados pelo autor. Acompanhando o argumento de Anderson, enquanto à primeira escola atribui-se forte interesse teórico pelas estruturas econômicas e políticas, a segunda notabiliza-se por seu caráter essencialmente epistemológico e filosófico. Teóricos como Bukharin, Lênin, Luxemburgo e Trotsky, entre outros, é bem verdade, exerceram papéis de destaque em suas organizações. Foram intelectuais tão comprometidos quanto inseridos no destino do movimento socialista de seu tempo. Investiram conceitualmente em objetos centrais à ação revolucionária, junto aos seus partidos nacionais, confrontando seus dilemas e impasses. Questões envolvendo o estado, o desenvolvimento do capitalismo e sua relação com a periferia, a transição para o socialismo etc. figuraram de modo destacado na orientação dessa escola. Por outro lado, o campo indexado por Anderson como “ocidental” construiu a unidade entre teoria e prática ao seu próprio modo. Como assinala o autor, as figuras associadas a esta tendência se caracterizaram por uma profunda ruptura com a prática política, ao menos se considerada nos marcos consagrados por aqueles militantes que os antecederam. Embora com raras exceções, como Lukács, Korsch ou Gramsci, em geral, esses comunistas dedicaram-se à dialética marxiana sem qualquer laço substancial com as lutas políticas de sua época. Em última instância, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Adorno, Sartre, Althusser e outros foram filósofos profissionais. Num sentido fundamental e incontornável, o engajamento revolucionário que mantiveram esteve mediado por suas posições acadêmicas. Como assinala Anderson, é curioso que, enquanto Marx vai da filosofia para a política e, finalmente, à economia para analisar a sociedade capitalista, esses teóricos, para restaurar a capacidade crítico-transformadora desta análise, esconjuraram tanto a economia quanto a política em nome da dimensão filosófica do materialismo marxiano. O enfoque decisivamente epistemológico, característico desses marxistas, terminou por incentivar, nas palavras de Anderson, uma *mudança formal*: o cerne da teoria tornou-se o método (2004, p. 73).

Como referência imediata, num sentido preciso, a abordagem de Anderson sobre a história do materialismo dialético pode ser oportuna para tematizar a relação do serviço social com o marxismo como proponho. Considerando a associação da profissão com a teoria social marxiana e a cultura política que a acompanha, pode ser pertinente observar o universo de problemas tratados por alguns pesquisadores contemporâneos. Acredito que as questões levantadas por teóricos como Anselm Jappe, Michael Heinrich, Moishe Postone, Slavoj Žižek e outros contribuem para a consolidação e o desenvolvimento dos compromissos formalizados pela categoria desde a revisão do seu *Código de ética* em 1993. Empenhados na crítica marxiana da moderna sociedade capitalista, estes intelectuais podem servir de aporte para o enriquecimento do complexo teórico-metodológico da profissão, haja vista o interesse que Marx e seu pensamento despertam no âmbito do serviço social. Ainda que não possam ser alinhados numa nova escola ou tendência, a produção desses intelectuais tem servido para que movimentos anticapitalistas contemporâneos possam tratar alguns impasses políticos, ideológicos, teóricos e culturais que parecem perdurar mesmo após o colapso do modelo soviético, a capitulação social-democrata e afins. Pressuposto o mérito acadêmico da atração que suas reflexões despertam na atualidade, em minha opinião, colocar tais pensadores em perspectiva é uma oportunidade para que a profissão cumpra uma tarefa indispensável à sua formação, a saber, a contínua qualificação dos instrumentos teórico-científicos que competem ao tipo de intervenção técnico-operativa que distingue o assistente social no interior da divisão sociotécnica do trabalho (NETTO, 2015, p. 28).

I

Em *Do marxismo ao pós-marxismo?* (2012), Göran Therborn apresenta uma análise sobre o surgimento e a evolução do pensamento marxista. Avaliando mais de um século de teoria social radical, o autor procura um diagnóstico contemporâneo sobre a contribuição e relevância de Marx para o discurso anticapitalista. Enfatizando que o marxismo é uma legítima expressão da modernidade, Therborn argumenta que os movimentos políticos ou intelectuais marxistas foram capazes de identificar e compreender as tendências contraditórias do capitalismo sem exortar um retrocesso civilizatório. Desde o final do século XIX, segundo o autor, o marxismo tem protagonizado as mais substanciais iniciativas de resistência contra aquilo que Mészáros chamou de “moinho satânico” (2012, p. 177), isto é, a dinâmica societária resultada dos imperativos sistêmicos do capital, que efetiva as potências civilizatórias da modernidade pelo seu avesso. Therborn destaca que os marxistas se notabilizaram por contribuir tanto política quanto conceitualmente para as mais emblemáticas promessas emancipatórias da modernidade; lembra, contudo, que também podem ser considerados artífices, ainda que indiretos ou mesmo involuntários, de alguns dos grandes dramas sociais do século passado – os *Gulags* stalinistas, as ditaduras socialistas do Leste Europeu ou a Grande Fome de 1958-61 na China, de acordo com seus adversários declaradamente conservadores ou simplesmente niilistas, seriam o reverso encarnado de suas ideias de progresso histórico.

Ainda pelo livro de Therborn, sabe-se que os marxistas legaram de modo distinto o projeto emancipatório da modernidade. A ideia de que a realidade é resultado da ação prático-transformadora dos indivíduos concretos em circunstâncias reais e em contextos históricos determinados, em vez de pura contingência ou absoluta causalidade, teria habilitado os marxistas, ao contrário de outras forças político-sociais, para uma relação crítica radical com o tipo de sociabilidade que caracteriza esta época. Entre os marxistas, compreende-se que o assombroso progresso obtido desde a emergência da burguesia como classe dominante reconduz invariavelmente a humanidade “a um estado de barbárie momentânea”¹, apesar de seus contínuos surtos de progresso. A forma mais desenvolvida dessa crítica às possibilidades e limites civilizatórios da modernidade pode ser identificada nas reflexões posteriores de Marx. Sem ater-se à diferença civilização-barbárie de modo dualístico, uma lição que se pôde extrair de seus estudos críticos acerca da interpretação dos fenômenos econômicos é que a *pobreza é o avesso da riqueza nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista*. Como a produção de tipo capitalista depende da exploração da força de trabalho, a submissão das capacidades físicas e intelectivas dos homens torna-se uma condição para sua reprodução, manifestando-se conforme a introjeção desse poder social sobre eles. Haja vista que esta produtividade é determinada por imperativos sistêmicos, o produto do trabalho tanto quanto seu processo é criado por coação e não para satisfazer necessidades humano-sociais, cuja constituição é determinada pelo valor e se expressa na forma-mercadoria. Apartados dos meios de produção, os trabalhadores colocam-se à disposição dos capitalistas para trocar o dispêndio de energia que estes proprietários requerem por salários, pelo meio que lhes permite acessar as mercadorias que o trabalho cria para sobreviverem. A conversão do trabalho vivo em fator da produção de mercadorias nas condições capitalistas de produção equivale à própria mercantilização do trabalhador porque ele troca sua força de trabalho, isto é, põe a si mesmo no mercado, para adquirir a forma-mercadoria que serve de equivalente geral para a troca de objetos. A proletarianização da força de trabalho, por suposto, seu ostensivo e intensivo disciplinamento ao *tempo do capital*, objetifica o homem que se humaniza no contexto das relações sociais mercantis que caracterizam a época burguesa.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachbewelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a objetificação (*Vergegenständlichung*). (MARX, 2009, p. 80)

Essa teoria sobre a experiência do indivíduo com a atividade do trabalho sob as circunstâncias sociais da produção capitalista é parte indispensável da teoria crítica de Marx sobre a sociedade burguesa. Momento ineliminável de sua exposição sobre a realidade desta época, informa um compromisso com a emancipação humana ante a forma de dominação social emergida na modernidade. Por conceber a libertação como um ato histórico e socialmente determinado, ao contrário do que fizeram Bauer, Stirner e todos os filósofos alemães, o materialismo marxiano procura identificar nas condições sociais, e não nos gestos do pensamento e da consciência contra a teologia, a passagem para outra sociabilidade. Analisando a dinâmica da moderna sociedade capitalista, Marx flagra na relação antitética entre trabalhadores e capitalistas a manifestação da estrutura que caracteriza sua específica forma de dominação. Para a interpretação marxiana sobre a sociedade burguesa, *é essa fratura a base de sua*

¹ Para ilustrar a distinção do desenvolvimento social em marcha sob o capitalismo, Marx e Engels figuravam a moderna sociedade capitalista como um feiticeiro que invoca poderes infernais, cuja magnitude e força excedem seu controle (2011, p. 45).

arquitetônica. O conflito entre as classes não compromete o complexo que distingue a formação social capitalista, mas é um momento que tanto unifica quanto diversifica esta forma. Numa palavra, subtraída desta contradição, a sociabilidade capitalista simplesmente esvaneceria. Nesse sentido, caso o *Manifesto comunista* esteja certo ao afirmar que a “subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social” (MARX; ENGELS, 2011, p. 43) é o que qualifica e distingue a época burguesa das demais, a meu ver, poder-se-ia dizer que este é um sistema de posições e oposições, cuja heterogeneidade está articulada pelo conflito capital-trabalho.

Ainda que estivesse baseada num profundo equívoco quanto ao caráter conceitual da teoria de Marx, progressivamente enfrentado, mas ainda não superado², essa concepção serviu para nutrir o compromisso ideológico dos trabalhadores com a autoridade política de suas organizações durante décadas. Para Heinrich (2014), a interpretação da análise de Marx sobre o capitalismo recebeu diversos tratamentos. Em pouco mais de um século, várias facções lutaram para garantir a validade de seus enfoques em relação ao pensamento marxiano. De acordo com o autor, apesar das importantes diferenças entre si, entre social-democratas e socialistas revolucionários imperava um consenso, em torno do qual se dava a divergência. Até a primeira metade do século XX, Marx compareceu predominantemente às lutas anticapitalistas como uma espécie de patrono para o desenvolvimento teórico de uma linha de rebeldia no interior da ciência econômica. O universo de problemas conceitualmente encarados e politicamente enfrentados por essas organizações advém desse axioma, a saber, a concepção de Marx sobre os fenômenos econômicos revelava os limites da economia política burguesa, resolvendo-os desde o ponto de vista do trabalho, devindo heurístico para a compreensão do todo socialmente existente e para a constituição do novo socialmente almejado. Assim, sua análise do modo de produção capitalista, de acordo com a estrutura fundamental de interpretação operante entre marxistas reformistas e revolucionários, contribuiu para afirmar a tirania da relação capital-trabalho tanto quanto sua insustentabilidade e para lançar as bases de uma nova ordem social, ancorada no trabalho.

Embora desde meados das décadas de 1920 e 1930 avançasse uma crítica ao economicismo que as tendências revolucionárias e reformistas compartilhavam entre si, segundo Heinrich, somente na década de 1960 esta interpretação comum, subjacente às divisões no interior do movimento socialista inspirado em Marx, foi decididamente questionada. Nesse período, a esquerda anticapitalista incorporou à agenda política clássica de luta contra a exploração econômica a recusa ao dogmatismo marxista-leninista que não apenas vulgarizava o sistema de pensamento de Marx, mas fomentava o autoritarismo na luta revolucionária contra o *status quo* burguês. Descrevendo este processo, Heinrich argumenta que a ascensão desses novos movimentos sociais não esteve amparada por uma unidade, qualquer que fosse ela.

Essa nova esquerda não estava unificada. Em relação à ortodoxia marxista, podemos distinguir, *grosso modo*, duas interpretações principais. Uma tendência criticava os sindicatos e partidos de esquerda por considerarem os trabalhadores um objeto a ser administrado e não sujeitos capazes de luta e resistência. A base teórica dessa relação de controle e dominação sobre a classe trabalhadora estava localizada no objetivismo e economicismo do marxismo tradicional. A luta de classes, em oposição às leis econômicas objetivas, era enfatizada enquanto principal motor do desenvolvimento social. (2014, p. 30)

Segundo Heinrich, é possível cogitar como incontestável a contribuição dessas iniciativas para oxigenar o marxismo, ao tornar relevante a obra de Marx para os discursos e movimentos libertários que emergiram durante os anos 1960, principalmente na Europa, que não guardavam compromissos com seus respectivos PCs locais. Pôde-se então proporcionar uma sobrevida aos ideais de superação da sociedade de classes e da divisão do trabalho, desencantados pelo modelo soviético e social-democrata, cujo vínculo com a ação política dos trabalhadores e das massas havia sido rompido. A natureza teleológica de suas concepções de mundo, em que o progresso histórico conduziria invariavelmente o sistema capitalista ao colapso – seguindo a série que se inicia com o feudalismo e termina com o comunismo –, progressivamente cedeu à “práxis revolucionária” lugar como princípio explicativo do processo histórico. Fora das injunções que petrificaram o marxismo como política, teoria e cultura, o protagonismo dos sujeitos políticos foi realçado em detrimento das estruturas econômicas ou, mais adequadamente, a relação entre política e economia foi reajustada para superar o determinismo que subjazia aos discursos de todo o marxismo. Embora seja analiticamente adequado interpretar os processos políticos do Maio de 1968 como expressão de uma profunda recusa do marxismo (FOUCAULT, 2015, p. 83), é sabido que a cultura política socialista deveio outra após este evento. Ainda que um dos efeitos mais profundos do radicalismo estudantil-operário aos dogmas dos PCs tenha sido a quebra da autoridade simbólica do socialismo junto às demandas por transformação da realidade,

2 Se tivesse permanecido em torno das questões referentes à heteronímia entre valores de uso e de troca ou às tensões entre trabalho e capital, apanhadas nas teorias valor-trabalho de Adam Smith a David Ricardo, a exposição marxiana teria desenvolvido um domínio já reconhecido pela economia política, crescendo-a de uma nova doutrina, em vez de ter sido uma crítica desta ciência. Segundo Jappe, “Marx chamou à forma-valor a ‘célula germinal’ de toda sociedade burguesa” (2006, p. 24).

a teoria e a prática reivindicada pelos marxistas ajustou-se às circunstâncias abertas pelo imaginário daquela sublevação. Decerto obedecendo ao historicismo que singulariza a tradição materialista que constitui o marxismo, os socialistas renovaram suas concepções de ação política, não mais se alijando das insatisfações contemporâneas em nome de uma estéril (e falsa) coerência doutrinária.

No campo marxista, o reconhecimento desse conjunto de problemas pode ser aferido no pensamento de Antonio Gramsci. No cerne de sua obra está um compromisso de renovação política, teórica e cultural, evidenciada na revisão e reelaboração do conceito de ideologia (KONDER, 2011), para reativar o que havia sido perdido pelo movimento revolucionário socialista. Gramsci deteve-se particularmente na reflexão dos fracassos que a classe trabalhadora acumulou por toda a Europa Central e Ocidental em suas iniciativas revolucionárias, mas também contribuiu para a interpretação daquelas que obtiveram êxito e se exauriram. Suas análises sobre a conjuntura política italiana estiveram centradas na especificidade sócio-histórica da constituição identitária nacional, objetivando fornecer um quadro explicativo mais ajustado aos reais limites e possibilidades revolucionárias no país, teoricamente obscurecidos pela indevida generalização da experiência bolchevique na Rússia. Como se sabe, Gramsci distinguiu entre *Oriente* e *Ocidente*, sendo nestas últimas formações nacionais que a sociedade civil se descola em relação ao estado, progredindo até uma autonomia relativa, cuja forma impede transformá-la desde o controle dos aparatos estatais. Seu enfoque procurou destacar que as condições de subjetivação político-ideológica dos trabalhadores, embora não sejam unívocas, não poderiam ser anuladas no contexto de uma transição societária. Assim, a superação do capitalismo não poderia deixar de se referir à vontade revolucionária dos trabalhadores pela própria razão de que a conservação do sistema não resulta da pura inércia dos indivíduos. O consenso, a seu ver, constitui momento necessário à forma de dominação em sociedades capitalistas mais avançadas, porque atualiza na prática cotidiana das classes dominadas sua adesão à visão de mundo das classes dominantes, materializando a hegemonia dos interesses capitalistas em detrimento dos trabalhadores. Sem dúvida, o pensamento gramsciano contribuiu para a crítica de certa escatologia marxista, para quem a história seria um processo evolutivo centrado nas forças produtivas até a redenção dos homens no comunismo, na medida em que, como sinaliza Coutinho, a estratégia gramsciana de transição ao socialismo compreende como central a “iniciativa dos sujeitos políticos coletivos” (2007, p. 155).

De acordo com Simionatto (2015 [1997]), o pensamento de Gramsci colhe de Marx um método de análise do real, em vez de uma doutrina abstrata. Com Gramsci, o marxismo se apresenta como uma teoria que busca compreender o mundo em sua historicidade. Do ponto de vista desse historicismo, o social é um processo resultante da ação humana ou, mais precisamente, é uma totalidade que expressa a atividade dos indivíduos e seus antagonismos. Para a autora, Gramsci apresenta um marxismo que recusa o determinismo econômico ou qualquer outro tipo de reducionismo, pois apresenta a realidade histórica como uma totalidade complexa. Portanto, a economia é tão somente um momento do social, como a política ou a cultura e, como tal, está articulada com estas e outras esferas, sem jamais autonomizar-se em relação a qualquer uma delas. A inteligibilidade de cada esfera, seja qual for, decorre de seu encadeamento com outra, de maneira que este nexo, bem como sua dinâmica, põe-se ao esclarecimento se for admitida no interior de uma totalidade socialmente constituída e movente, cujo esteio é atividade de indivíduos reais que, munidos de seus interesses, agem em circunstâncias concretas e atuam historicamente. Do ponto de vista da compreensão da luta de classes e seus pressupostos, essa atividade assume forma revolucionária em condições de “catarse”:

A catarse significa, assim, o momento em que a esfera egoístico-passional, a esfera dos interesses corporativos e particulares, eleva-se ao ético-político, ao nível da consciência universal. Constitui o momento da passagem de “classe em si” a “classe para si”, em que as classes conseguem elaborar um projeto para toda a sociedade através de uma ação coletiva, cujo objetivo é criar um novo “bloco histórico”. A ideia de catarse nada mais é do que a síntese do projeto gramsciano. (SIMIONATTO, 2015)

II

Para os fins desse artigo, vale a pena resgatar a ideia de Anderson sobre as transformações do materialismo histórico, mas num outro sentido. A disparidade mais marcante para Anderson, conforme sumariei acima, está entre os modelos consagrados pelo marxismo clássico e o marxismo ocidental. A essa diferença ele deu o nome de *formal*. Sendo assim, a meu ver, por definição, ela não é de conteúdo. Nesse caso, a variedade entre essas escolas pode ser interpretada como antinômica, pois nelas subjaz uma estrutura comum de interpretação para distinguir, nomear e classificar os fenômenos que procuram compreender, ainda que essa base expresse proposições dicotômicas em cada corrente. Assim, assimilando a posição de Anderson, entendo ser possível afirmar que o marxismo ocidental replicou o marxismo clássico (e suas vicissitudes). Embora as figuras mais destacadas da primeira escola tenham rejeitado o legado dos representantes da segunda, almejando elevar o *status* conceitual da teoria crítica de Marx para além da doutrina soviética, seus resultados não progrediram até a alteração substancial que acreditavam ser

necessária. Ainda que tenham modificado os objetos de análise bem como o excuro de sua apresentação, essa divergência, em qualquer que seja o caso, não deve ser mistificada: *o marxismo ocidental enriqueceu de mais determinações o mesmo universo conceitual já pensado pelo marxismo clássico, apenas ampliando sua lógica tradicional para novos domínios.*

Um dos episódios mais exemplares dessa história, isto é, da relação de marxistas com “sistemas de pensamento contemporâneos alheios ao materialismo histórico, e muitas vezes confesadamente antagônicos a ele” (ANDERSON, 2004, p. 78), pode ser contado desde a relação do marxismo com a psicanálise. Incentivada no contexto da Escola de Frankfurt após os anos de 1930, a inclusão da teoria freudiana e sua hipótese do inconsciente para a interpretação do mundo social foi essencial para seus estudos críticos. Como se sabe, o Iluminismo consistiu num projeto societário de implicações para vida em geral, centrado na ideia de que a razão é um poder material dotado à transformação do mundo, cuja força emancipatória poderia elevar a humanidade a um nível inaudito de progresso, desenvolvimento e bem-estar. Nos dizeres de Adorno e Horkheimer (2013 [1947]), desde então se trataria de *desencantar* o mundo, torná-lo acessível ao homem por meio de seu conhecimento e, mediante o domínio dos meios para sua compreensão, pô-lo à disposição das aspirações da humanidade. Além do vínculo do homem com a natureza, primeira barreira a ser afastada para sua humanização, sua relação consigo próprio também deveio transformada. Outrossim, a estrutura racional do processo civilizatório conduzido pela modernidade burguesa ancorava-se num tipo de repressão à natureza humana, pois produzia sua noção de indivíduo para viabilizar sua própria sociedade³. Contando com uma interpretação filosófica da psicanálise freudiana para uma teoria social crítica da modernidade burguesa, após os frankfurtianos, a repressão da sexualidade compareceu como um mecanismo de dominação social próprio ao tipo de gerenciamento requerido pelo capitalismo. Em uma palavra, determinado pela moral derivada da cultura burguesa, o indivíduo estaria subjetivado pela estrutura “sociopsicológica da integração societária” (HONNETH, 1996, p. 513) dessa época. Mesmo que não possa ser imediatamente atribuída aos estudos frankfurtianos, pode-se considerar, para essa interpretação, a repressão sexual e a exploração do trabalho expressões de:

duas perspectivas de uma mesma realidade, a do indivíduo “cindido”, explorado, assujeitado, hierarquizado e alienado. Neste sentido, [marxismo e psicanálise] se completam. Enquanto o marxismo apresenta a base social deste processo, a psicanálise apresenta a base psíquica correspondente, que é por ele produzida, ao mesmo tempo em que o mantém e o reproduz (DUARTE, 2015, pp. 8-9).

Para Zizek, no entanto, a relação entre Freud e Marx não consistiria naquela identificada pelo freudo-marxismo. Ou seja, ela não decorreria de nenhuma ordem de compromisso entre os mecanismos de repressão sexual e suas ocorrências na experiência do sujeito pressuposto à psicanálise freudiana com os procedimentos de exploração econômica e seus efeitos no sujeito pressuposto à teoria social marxiana. Ao contrário, contra toda vulgarização, dever-se-ia insistir que suas teorias não são de modo algum análogas, simplesmente porque se referem a objetos (ontologicamente) distintos entre si. De acordo com Zizek, de fato, haveria uma homologia no modo como Marx tematizou a mercadoria e naquele como Freud teorizou o sonho no contexto histórico-social da civilização burguesa. Segundo o autor, mais precisamente, Marx e Freud dividiram – com o primeiro antecipando⁴ – um mesmo método de interpretação porque:

Em ambos os casos, a questão é evitar o fascínio propriamente fetichista do “conteúdo” supostamente oculto por trás da forma: o “segredo” a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma (a forma da mercadoria, a forma do sonho), mas, ao contrário, o “segredo” dessa própria forma. O entendimento teórico da forma dos sonhos não consiste em desvendar, a partir do conteúdo manifesto, seu “cerne oculto”, os pensamentos latentes do sonho; consiste na resposta à pergunta: por que os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, por que foram transpostos para a forma de um sonho? O mesmo acontece com as mercadorias: o verdadeiro problema não é penetrar no “cerne oculto” da mercadoria – na determinação de seu

3 Vale observar como essa discussão é pensada na ontologia lukácsiana (2013). Embora consciente da tendência que a razão assume em condições sociais capitalistas, Lukács enfatiza que este processo, a saber, o progressivo domínio do sujeito sobre seus instintos, é dimensão inerente do desenvolvimento do ser social. O progresso desse nível do ser tanto quanto seu deslocamento do orgânico, qualquer que seja a formação social, qualquer que seja a etapa histórica analisada, está referido a um “domínio consciente sobre os afetos” (2013, p. 82) que o homem aciona e dos quais depende para realizar seus pores teleológicos no curso de sua autoconstituição como homem. Portanto, tal “controle sobre a natureza”, conforme descrito por Lukács, é pressuposto de toda sociabilidade, e não apenas um sintoma restrito aos processos sociais de dominação, dado que também é momento ineliminável para uma sociabilidade emancipada.

4 Para a teoria lacanian no *Seminário XVIII* (2009 [1971]), a estrutura de interpretação analítica acionada por Freud em relação ao sintoma de um sofrimento psíquico foi inaugurada por Marx e suas investigações do mundo social. O modo filosófico de Marx expor os conflitos econômicos do capitalismo abre a forma como Freud compreendeu os conflitos individuais do sujeito, constituindo uma antecipação da abordagem psicanalítica do conceito de sintoma.

valor pela quantidade de trabalho consumida em sua produção –, mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto. (ZIZEK, 2010, p. 297)

Se a mercadoria não possui um conteúdo oculto, dado que o segredo de sua forma está em sua própria forma, qual é a relação do trabalho com a forma-valor do ponto de vista marxiano? Seguindo o cânone, é a relação de exploração (e seus desdobramentos, é claro). Em *Tempo, trabalho e dominação social* (POSTONE, 2014 [1996]), no entanto, uma resposta distinta é oferecida ao leitor. Segundo o autor, tomar a exploração da força de trabalho para teorizar criticamente as relações sociais no capitalismo implica considerar o trabalho categoria trans-histórica para a sociabilidade humana. O fazê-lo é imaginar, mesmo sem o saber, que o sistema social tipicamente capitalista é o sistema social propriamente humano, de maneira que *a divisão social do trabalho não devem abolida em circunstâncias históricas pós-capitalistas*, mas apenas a intromissão exercida pelo capitalista que explora os indivíduos no interior desta divisão. A ideia do capitalismo como intromissão exógena é sustentada pela noção de que o trabalho é a fonte de riqueza social em geral, o que é, de acordo com Postone, um equívoco comum a todas as escolas que reivindicaram o pensamento marxista teórica e politicamente. Para o autor, a teoria crítica de Marx sobre o capitalismo parte da centralidade do trabalho, mas não está baseada nele. O argumento postoniano consiste em afirmar que, na crítica marxiana à economia política, a ideia de que o trabalho é fonte de toda riqueza social está referida, e restrita, à formação social capitalista. Portanto, e isso é fundamental, *a teoria crítica de Marx é uma crítica do trabalho no capitalismo, em vez de uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho*. Essa diferença, a seu ver, havia sido perdida pelos marxistas, constituindo uma espécie de heurística tradicional a todas as escolas a defesa do trabalho. Tendo por referência “o ponto de vista do trabalho”, invariavelmente, o socialismo aparece como a realização histórica desta esfera da vida humana que, preservada da presença da exploração capitalista, pode então usufruir de modo direto e igualitário dos bens que produz. Nos termos da exposição postoniana, o marxismo tradicional não representa uma corrente de pensamento historicamente particular, mas uma tendência geral do próprio marxismo em sua diversidade interna, estando subjacente a todas as facções. Para o argumento postoniano (ou, mais adequadamente, em sua tentativa de reconceituar a sociedade capitalista para restituir uma significância política à teoria de Marx no mundo contemporâneo), o marxismo tradicional é uma defesa da sociedade do trabalho e uma denúncia de seus processos de exploração, configurando um chamamento político às classes que mantêm com seu labor o modo de vida das classes que as expropriaram.

Considera-se que o trabalho, assim entendido, está no centro de toda vida social: ele constitui o mundo social e é a fonte de toda riqueza social. Essa abordagem atribui trans-historicamente ao trabalho social o que Marx analisou como características historicamente específicas do trabalho no capitalismo. Essa concepção trans-histórica do trabalho é ligada a uma determinada concepção das categorias básicas da crítica de Marx da economia política e, portanto, da sua análise do capitalismo. A teoria do valor marxiana, por exemplo, tem sido interpretada geralmente como uma tentativa de demonstrar que a riqueza social é sempre e por toda parte criada pelo trabalho humano e que, no capitalismo, o trabalho constituía a base do modo de distribuição “automático”, não consciente e mediado pelo mercado. Sua teoria do mais-valor, de acordo com esse modo de ver, tenta demonstrar que, apesar das aparências, o produto excedente no capitalismo é criado apenas pelo trabalho e apropriado pela classe capitalista. Nessa estrutura geral, então, a análise crítica do capitalismo de Marx é inicialmente uma crítica da exploração do ponto de vista do trabalho: ela desmistifica a sociedade capitalista, primeiro, ao revelar que o trabalho é a verdadeira fonte da riqueza social e, segundo, ao demonstrar que essa sociedade se apoia num sistema de exploração. (2014, p. 22)

Para Postone, ao contrário do modo como o marxismo tradicional interpretou Marx, o capitalismo não pode ser adequadamente compreendido do ponto de vista do antagonismo entre as classes sociais em face da apropriação desigual da produção. As abordagens teóricas que procedem assim tematizam a dominação social no capitalismo nos marcos da exploração da força de trabalho. A contradição fundamental do capitalismo, tal qual pensada por Marx, de acordo com Postone, não se refere ao crescente contraste entre a riqueza socialmente produzida pelo trabalho e seu consumo porque, se fosse assim, o enfoque de Marx seria a *distribuição* da produção do capitalismo. Para o autor, a análise marxiana consistiu numa teoria crítica das relações sociais tipicamente capitalistas e, por definição, é uma análise crítica da função mediadora que o trabalho assume para a sociabilidade desta época.

Claro está que tal teoria possui ou enseja uma interpretação das relações sociais capitalistas de propriedade, lançando luz ao modo como historicamente a posse dos produtos do trabalho é socialmente distribuída. Consequentemente, ela enriquece a compreensão dos conflitos sociais politicamente afirmados no curso histórico da moderna sociedade burguesa, municiando com sofisticação uma sociologia política, se for o caso. No entanto, nos marcos da teoria social marxiana, por suposto, uma sociedade que individua os sujeitos (MARX, 2011, p. 41), subtraindo-os de vínculos pessoais de dominação com base numa estrutura social profundamente contraditória, é uma sociedade que não progride subtraída de seus próprios conflitos. Em outras palavras, os embates decorrentes

da apropriação desigual do produto do trabalho, manifestos nas circunstâncias políticas criadas pela ação dos indivíduos no desenvolvimento histórico, são incapazes de esclarecer de modo adequado o sistema social característico dessa época em sua especificidade, pois esses choques de interesses estão alicerçados pela estrutura de dominação social própria à modernidade capitalista. Em suma, essas tensões não são o núcleo fundamental do capitalismo, mas o expressam. Para interpretação postoniana:

A teoria crítica de Marx tenta demonstrar que o trabalho no capitalismo desempenha um papel historicamente único na mediação das relações sociais, e elucidar as consequências dessa forma de mediação. Seu interesse no trabalho no capitalismo não quer dizer que o processo material de produção seja mais importante que outras esferas da vida social. Pelo contrário, sua análise da especificidade do trabalho indica que a produção no capitalismo não é um processo puramente técnico; está indissociavelmente relacionada às relações sociais básicas da sociedade e é por elas modelada (...). Essa interpretação da teoria de Marx oferece uma base para uma crítica da forma de produção e da forma de riqueza (ou seja, valor) que caracteriza o capitalismo, sem simplesmente colocar em questão a sua apropriação privada. Ela caracteriza o capitalismo em termos de uma forma abstrata de dominação associada à natureza peculiar do trabalho naquela sociedade e coloca nessa forma de dominação a base social central do “crescimento incontrollado” e do caráter crescentemente fragmentado do trabalho e até mesmo da existência individual nessa sociedade. Sugere também que a classe trabalhadora é parte constitutiva do capitalismo e não a corporificação da sua negação. (2014, pp. 31-2)

Isto porque:

Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe – com as suas categorias de mercadoria e capital. Essa dominação abstrata não apenas determina o objetivo da produção no capitalismo, de acordo com Marx, mas e também a sua forma material. Na estrutura da análise de Marx, a forma de dominação social que caracteriza o capitalismo não é uma função da propriedade privada, da propriedade pelos capitalistas do produto excedente e dos meios de produção. (2014, p. 46)

O que é interpretar a dominação social no capitalismo com base nas categorias de mercadoria e capital? Pode-se, provavelmente, deduzir que tudo é redutível à economia se essas categorias forem pensadas de um ponto de vista econômico. Neste caso, o social apareceria em Marx como também aparece nos clássicos da economia política e, assim, emancipação humana exsurge como a vindicação pelo excedente econômico. Sendo assim, os marxistas precisariam reconhecer que Anton Menger (1886) estava certo ao propor que seu “direito ao produto integral do trabalho” era um método tanto prático quanto teórico para nutrir os sujeitos para outra forma de sociabilidade, apesar de ter sido absolutamente rude em relação à pessoa de Marx, acusando-o de plágio e desonestidade intelectual – no entanto, como é bem sabido, em crítica a Menger, Engels e Kautsky esclareceram que a teoria marxiana do valor não servia, em hipótese alguma, como um “critério distributivo à sociedade futura” (2012, p. 30). Em razão disso, também seria preciso que os marxistas reconhecessem na filosofia *alemã* de Johann Fichte a origem da crítica materialista do capitalismo. De acordo com Kurz, o “Estado Racional” de Fichte pressupõe a exploração da força de trabalho na medida em que postula a necessidade de a administração estatal ocupar-se da compra e venda mercadorias, isto é, da regulação do mercado, para garantir a isonomia do consumo dos bens produzidos pelo trabalho (1992, p. 41). Sendo assim, esses marxistas deveriam se decidir quanto às suas posições em relação a Marx, pois o comportamento prático e teórico anticapitalista que apresentam não poderia reivindicar identidade ou inspiração com o pensamento crítico do autor. Isto porque, para o próprio Marx, a meu ver, este marxismo precisaria haver-se com a crítica que ele faz à economia política.

Produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo; a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica. Esta é certamente uma conexão, mas uma conexão superficial. A produção é determinada por leis naturais universais; a distribuição, pela casualidade social, e pode, por isso, ter um efeito mais ou menos estimulante sobre a produção; a troca interpõe-se entre ambos como movimento social formal; e o ato conclusivo do consumo, concebido não apenas como fim, mas também como finalidade propriamente dita, situa-se propriamente fora da economia, exceto quando retroage sobre o ponto de partida e enceta de novo todo o processo. Os adversários dos economistas políticos – seja do interior, seja do exterior de seu âmbito –, que os censuram pela bárbara cisão daquilo que é relacionado, estão no mesmo terreno deles ou mesmo em nível inferior ao deles. Nada é mais corriqueiro do que a censura aos economistas políticos por conceberem a produção exclusivamente como fim em si. (MARX, 2015a, pp. 44-5)

Se a análise marxiana da mercadoria consistisse numa teoria econômica, a mercantilização das relações sociais equivaleria à pura precificação da vida social. Em outras palavras, ela seria uma crítica à forma precificada de circulação dos bens produzidos pelo trabalho porque, neste caso, tais bens teriam se transformado em mercadorias, convertidos em objetos de compra e venda, exclusivamente acessíveis via dinheiro, sendo então necessário assegurar a correspondência necessária entre seu “preço no mercado” e seu “custo na produção”, de maneira que os trabalhadores fossem capazes de comprá-los sem que isso favorecesse o acúmulo dos capitalistas⁵. No entanto, a teoria marxiana não compreende deste modo a mercantilização das relações sociais, do contrário se deveria atribuir razão a Sader por identificar no neoliberalismo a realização mais *essencial* do capitalismo porque “depois do interregno do estado de bem-estar social, o que havia sido assumido como direito (educação, saúde etc.) torna-se um bem negociável do mercado” (2009, p. 147), como se a forma jurídica estivesse subtraída da forma-valor apenas por não ser agenciada pela esfera mercantil, mas promovida pelo ente estatal. O fracasso da regulação do mercado pelo estado não resulta de uma subordinação da política à economia, ainda que conjunturalmente anuncie a derrota de um projeto ou discurso de classe sobre outro no entorno das questões que as envolvem, mas expressa um momento estrutural do movimento do capital.

III

Não é suficiente saber que Marx consolidou uma crítica da economia política: é necessário praticar essa ideia, resistir com sua verdade. É preciso mantê-la como motor conceitual para a compreensão das relações sociais no capitalismo. E a totalidade visada por esta crítica, obviamente, não coincide com um economicismo fatalista, mas é necessário afirmar que sua alternativa não é um politicismo voluntarista. Certamente, a realidade histórica advém da ação dos sujeitos, mas ela não pode ser puramente predicada a eles, ainda que sejam seus responsáveis. Acredito ser desnecessário discorrer sobre o modo como Marx aborda essa dialética, já que ela é suficientemente conhecida por todos que se interessam por sua obra, portanto, considerando o objetivo deste texto, meu caminho é outro. Primeiramente, penso ser possível afirmar que o economicismo sustenta o politicismo, pois apenas quando se pensa a crítica marxiana à economia política como uma teoria econômica é que faz sentido reivindicar mais espaço à política. No entanto, uma teoria do estado no capitalismo inspirada em Marx não é uma teoria política marxista sobre a questão do estado, mas uma abordagem que compreenda que a interpretação desenvolvida por Marx sobre a sociedade capitalista a partir da análise da mercadoria e do seu conceito de valor contém o complexo estatal e a esfera da política. A crítica marxiana à economia política informa uma exposição das *formas sociais* capitalistas e, de todo modo, mesmo de um ponto de vista “econômico”, a produção e a circulação de mercadorias no capitalismo, decerto, pressupõem tanto o estado quanto a política. Nesse sentido, sua teoria também os esclarece em sua unidade, diferença, relação e dinâmica histórica.

O politicismo, para usar um jargão, é uma “vulgarização” muito comum, mas pouco combatida pelos marxistas. A exortação da política pelos marxistas é uma impostura na medida em que essa esfera decorre das condições do sistema social erigido no capitalismo. Imaginar que sua esfera informa a transição para outra sociabilidade, como se ela fosse estranha à sociabilidade atual, seria, no dizer de Chasin, “um grosseiro gesto simplificador que, no mínimo, desconhece, desrespeita e/ou elimina a qualidade própria das demais componentes que integram a totalidade” (2015). É compreensível que, após os fracassos revolucionários do século XX, o marxismo contemporâneo tenha tendido à tematização da política. Pressionados pelas circunstâncias, e certo sentimento de desmoralização⁶, os marxistas tenderam a convergir prática e teoricamente para os problemas relacionados às instituições políticas e ao conceito de democracia, num esforço para tornar explícita a relação do “reino da liberdade” com o fim do capitalismo, sensivelmente esmaecida, deve-se admitir, depois das experiências do Leste Europeu e outras. Acredito que é possível afirmar que o princípio dessa revisão consiste, mais ou menos em linha com o argumento

5 Nas condições sociais capitalistas, o valor (cuja objetividade é social) se expressa no valor de troca de uma mercadoria. O preço de um bem produzido pelo trabalho, cuja produção não se destina mais a satisfazer um valor de uso, fica referido à determinação (social) que o valor exerce sobre sua produção. A natureza do valor é exposta por Marx em suas censuras a Adolph Wagner que, em seu *Tratado de economia política*, atribuiu ao conceito marxiano de valor uma teoria dos custos da produção (2015, p. 171).

6 Losurdo (2004) sugere que os comunistas pós-URSS experimentam um afeto singular, chamado *autofobia*. De acordo com o autor, este afeto consiste numa espécie de medo de si, animado por um profundo ressentimento que seu portador nutre a seu próprio respeito, muito comum entre grupos sociais perseguidos em certas circunstâncias históricas (como negros e judeus). O autor considera esse afeto atualmente distribuído entre os afiliados ao marxismo, como resultado da hegemonia do liberalismo, cuja narrativa prevaleceu sobre a história política do século XX.

de Norberto Bobbio (1983a; 1983b [1975])⁷, na ideia de que Marx não teria tido a oportunidade de testemunhar o desenvolvimento do complexo estatal. O pressuposto dessa posição é o de que, por uma diferença temporal, Marx não pôde teorizar de modo mais qualificado o estado moderno e suas instituições políticas – as notas de Carlos Nelson Coutinho (2008) sobre a “questão democrática”, a meu ver, ilustram com maestria esse axioma⁸.

De fato, a clássica expressão de Marx com Engels (1848) sobre o estado está articulada à forma histórica do período em que ela foi enunciada. No entanto, sem entrar no mérito de qual é o real estatuto *teórico* do texto, cuja redação foi concluída em razão da pressão que a *Liga dos Comunistas* exerceu sobre Marx, a qual atribuía, aparentemente de modo contrário a ele, uma situação revolucionária àquela conjuntura (COGGIOLA, 2011, p. 9), deve-se supor que Marx era menos incauto quanto às espécies possíveis ao gênero estatal inaugurado pela moderna sociedade capitalista. Em minha opinião, se a conjuntura histórica tivesse limitado a compreensão de Marx sobre o estado, os marxistas precisariam aderir à tese de que ele é um pensador do século XIX e, conseqüentemente, aceitar que suas considerações sobre a produção capitalista se esgotaram, apesar de sua fantástica capacidade de antecipação. Outrossim, os marxistas precisariam redefinir o que significa “histórico” para o materialismo e a dialética que reivindicam porque, neste caso, uma teoria que apanha a realidade de modo objetivo não é mais do que uma descrição ou testemunho mais elaborado daquilo que todos enxergam. Porém, o que está em jogo no historicismo de Marx são as “tendências profundas” (NETTO, 2015) que constituem a realidade histórica e não sua pura manifestação. Se sua expressividade fenomênica é temporalmente relativa (às circunstâncias históricas e à ação dos indivíduos), por isso suas legalidades internas, isto é, sua estrutura, são apreensíveis somente em outro nível análise (cf. CHASIN, 2009, p. 139). Ainda que seja “empiricamente plausível” (HEINRICH, 2008, p. 265) que Marx não tenha analisado as instituições políticas que emergiram na sociedade moderna ao longo da história, vale considerar, é preciso ter em conta que sua ruptura com o idealismo alemão não se restringe ao tema da filosofia ou da religião. Num sentido decisivo, seu rompimento com a especulação filosófica deveu-se ao seu excuro crítico em relação aos temas do direito, da política e do estado – centrais para o idealismo alemão.

Durante a década de 1840, como se sabe, Marx ocupou-se largamente do assunto, fazendo uma espécie de ajuste de contas com seus contemporâneos. Pode-se sempre ponderar o quanto suas considerações sobre a temática da *emancipação humana* estavam circunscritas a um universo conceitual muito específico, disjunto de uma análise mais concreta da conjuntura histórica, porque referidas às polêmicas que pretendeu travar com os filósofos de seu tempo. Logo, sua crítica a Bauer acerca da questão judaica na Alemanha ou suas considerações sobre filosofia hegeliana do direito teriam pouca serventia à consolidação de sua teoria crítica do capitalismo e da sociedade burguesa, embora marquem sua passagem ao “materialismo” da economia política e da luta de classes. Contudo, a meu ver, deve-se afirmar a absurdidade desta interpretação, pois, sem dúvida alguma, o conceito de *emancipação humana* não figura em sua obra como uma espécie de princípio ético, ou como uma ideia reguladora, cuja concreção deve ser buscada na história. Prova disso é sua imanência na crítica de Marx à ideia de que a sociedade alemã era atrasada e apolítica, conforme acusou Arnold Ruge em defesa da rebelião dos tecelões da Silésia, alvo da repressão estatal na ocasião. Para Ruge, o “sentimento religioso”, marca do arcaísmo alemão, conduzia o estado a responder ou com *assistência caritativa* ou com *violência militar* ao pauperismo que já se expressava no país. Ele insistia que faltava à Alemanha a consciência de que a pauperização dos trabalhadores decorria do progresso social e do desenvolvimento histórico do capitalismo que, por seu próprio influxo modernizador, exigia respostas *políticas* em vez das acionadas ou imaginadas pelas autoridades do país. Ante o argumento de Ruge, Marx toma como exemplo a Inglaterra – onde a *emancipação política* já era uma realidade social – para averiguar se suas receitas eram, de fato, coerentes com os problemas que pretendia solucionar. Partindo do caráter plenamente político, moderno e desenvolvido das instituições sociais da Inglaterra, Marx expõe o tratamento dado pelo país ao pauperismo. Enfatiza que suas autoridades oficiais, bem como a sociedade como um todo, em seus acordos e divergências, não se restringiram nem à beneficência nem à repressão ou à administração da pobreza dos trabalhadores, mas que, ao contrário, empreenderam ou postularam enormes esforços para reformar os dispositivos de que dispunham, mobilizando recursos econômicos, administrativos, políticos e teóricos. Marx pondera que:

quanto mais político for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no princípio do estado, ou seja, na atual organização da sociedade, da qual o estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas

7 Para o cientista política italiano, a obra marxiana não teria produzido uma teoria política do estado para o socialismo, mas se contentado com enunciados econômicos para analisar a esfera política, eliminando a diferença entre estas duas esferas e, ao fim, ensejando certa indiferença com relação às instituições democráticas no interior da cultura socialista.

8 Segundo Coutinho, Marx não teria tido a oportunidade de testemunhar o fenômeno da socialização da política. Ao seu tempo, o estado, de fato, estaria restrito à forma de comitê executivo da burguesia. Nas palavras de Coutinho: “Marx elaborou os instrumentos necessários para pensar e resolver a questão democrática, tal como ela se apresenta hoje. Mas, ao mesmo tempo, essa questão não encontrará uma resposta marxista plena se não levar em conta toda a rica experiência acumulada depois da morte de Marx.” (2008, p. 73)

sociais e a compreender seu princípio universal. O entendimento político é entendimento político justamente porque pensa dentro dos limites da política (2010, p. 40).

Se Marx era consciente da plasticidade do estado moderno, se ele foi menos *unilateral* em relação às instituições políticas, como é sugerido em diversas análises da “questão democrática” em Marx, a ausência que Bobbio sente, confessada também por marxistas, não pode decorrer de uma “conjuntura histórica”, mas do modo como sua teoria social foi assimilada ou, se for o caso, do espírito instrumental de nosso tempo. Por compreender o caráter profundamente contraditório e dinâmico do sistema social que erige o estado no capitalismo, a teoria marxiana da sociedade moderna é uma análise de sua estrutura fundamental tanto quanto de suas conjunturas relativas, igualmente determinadas pela historicidade desta época. Para dizer com outras palavras, por força do mesmo princípio segundo o qual Marx não pode ser considerado um economista, como os marxistas concordam, é que não se deve buscar uma teoria política em seu pensamento, mas uma teoria crítica sobre ela. Sua teoria social é uma exposição crítica da gênese e desenvolvimento histórico da sociabilidade tipicamente capitalista e daí é que devem sua potência analítica para esclarecer aspectos da vida social, sejam referidos à economia, à política, ao direito, à ciência etc. A necessidade de buscar em Marx uma teoria socialista do governo não pode ser atribuída à sua teoria crítica da sociedade capitalista, mas à ideia de que seu pensamento serve para garantir aos explorados aquilo que lhes é de direito, como se o direito não fosse impossível com a sociabilidade que marca a estrutura de dominação social que anula os indivíduos. Arriscaria dizer que a volição política que tem animado a cultura socialista inspirada em Marx no mundo contemporâneo precisaria se confrontar com uma afirmação de Therborn, já que, de acordo com o autor, as preocupações da “sagrada família” (política, direito, estado etc.) são mais comuns ao marxismo atual do aquelas que motivaram Marx (THERBORN, 2012, p. 72).

Para Duayer, com base no argumento de Postone – a saber, a dominação social no capitalismo não consiste em uma dominação de pessoas (organizadas em classes) sobre pessoas (de outras classes), mas uma dominação de estruturas abstratas criadas pelas próprias pessoas –, a crítica de Marx ao capitalismo deveria ser compreendida como crítica à centralidade do trabalho. Segundo ele:

o mais-valor, mais do que significar a exploração do trabalho, como de fato o faz, representa a objetivação, estranhada dos sujeitos, do potencial que possui o trabalho (...) potência humana autonomizada em relação aos seres humanos reduzidos a meros trabalhadores, potência que deveio riqueza que opera como um “sujeito automático” sob a forma de capital (2011, p. 97).

Enfatizando que a teoria marxiana analisa o caráter historicamente específico do trabalho no capitalismo, promovendo uma concepção negativa do trabalho, em vez de uma hipótese dessa esfera para a sociabilidade humana, Duayer afirma que:

a teoria crítica de Marx poderia com razão ser considerada inútil, ou, para usar um jargão atual, não-operativa, não-propositiva. Definitivamente, não se destina a formar especialistas que organizam, gerenciam externamente o mundo social para os demais mortais. Caso fosse esse seu propósito, incorreria no mesmo equívoco da teoria que critica, a saber, assumiria que a sociedade sempre se manifesta estranha e hostil aos sujeitos e que, ademais, os interesses dos indivíduos, porque sempre antagônicos, requerem um estado (e seu aparato científico, administrativo, organizacional etc.) para conciliá-los (2011, p. 99).

Considerações finais

Se me fosse permitida uma consideração ao *Manifesto*, que acredito ser o documento fundamental para o politicismo marxista, cuja base é a crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho, proporia que os trabalhadores não são apenas os “coveiros” dos capitalistas, mas também seus “parteiros”, pois o capital é um *poder social* posto em movimento “pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52). Em outras palavras, em minha opinião, seria importante que todo esforço crítico para compreender a sociabilidade comandada pelo capital tivesse em perspectiva que os limites da produção capitalista sustentam as condições de sua reprodução, muito embora, com toda certeza, também abram a possibilidade para que o automovimento do capital seja sustado pelos sujeitos⁹. Por isso, pressuposta sua estrutura contraditória, acrescentaria que o sistema

9 No terceiro volume d’*O capital* (1894), retidas as polêmicas que envolvem sua publicação por Engels, Marx argumenta que a produção capitalista busca superar suas “barreiras imanentes” erguendo novos e extraordinários limites, em razão dos meios que busca para enfrentá-los, como um imperativo de seu desenvolvimento (cf. MARX, 2015).

social que caracteriza o capitalismo não pode prescindir da esfera da política nem do direito, e menos ainda do estado, porque depende do trabalho. Levando em conta o excuro teórico apresentado no artigo, também se deveria insistir que a historicidade desse sistema é armada por seus próprios imperativos de funcionamento. Se os marxistas concordarem que o sistema social que singulariza a época burguesa não é idêntico ao liberalismo de fins de século XIX e início do século XX; nem aos modelos de *welfare* que se generalizaram após a Segunda Guerra Mundial; nem à ascensão do neoliberalismo e da reestruturação produtiva; e, por suposto, nem à nossa situação atual, ter-se-á uma imagem da moderna sociedade burguesa mais ajustada à sua forma. Outrossim, ainda que um pouco desconcertante, é oportuno ventilar se:

Assim como para o capital a produção é um estorvo, uma pedra no caminho entre D e D', para a burguesia a política também é um atrapalho no caminho da dominação direta, desinstitucionalizada ou "mecanizada", como demonstrou na administração por decretos em suas colônias, e mais adiante no interregno, ou melhor, no auge fascista. Toda vez que o poder político institucionalizável da classe trabalhadora foi esvaziado por seus inimigos, toda a política indevidamente chamada de burguesa veio abaixo. (ARANTES, 2015)

Em minha opinião, vale observar o conjunto de problemas nomeados por esses teóricos. Visando a recuperar a significância crítica e política da teoria marxiana, ainda que por vias distintas, suas pesquisas tendem a figurar a sociedade capitalista de modo muito distinto da forma pela qual a tradição marxista (clássica ou ocidental) se notabilizou. A natureza do conflito capital-trabalho, o tema da exploração, o caráter do antagonismo entre as classes, a relação do estado com o mercado, a função da política etc. tornaram-se objetos de uma reinterpretação baseada em Marx e crítica do marxismo em geral. Sem adentrar no tema da relação entre teoria e prática, especialmente importante para os marxistas, há de se destacar sua relevância particular no âmbito do serviço social. A incorporação da teoria de Marx pela profissão, marca distintiva dos mais de 30 anos da permanente construção e atualização de seu Projeto Ético-Político, contribuiu para que a categoria rompesse com a "ilusão de servir" (MARTINELLI, 1989, p. 17). Desde o Terceiro Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (1979), os profissionais avançaram em defesa da liberdade como valor ético, das demandas políticas inerentes a este valor, dos direitos humanos e contra o autoritarismo, da ampliação e consolidação da cidadania, da socialização da riqueza socialmente produzida, do aprofundamento da democracia, entre outros princípios (CFESS, 2011, p. 23), numa constante luta contra o conservadorismo tradicional e, sobretudo, contra o neoconservadorismo no interior da profissão (BARROCO, 2015). Esta batalha permanece até hoje vinculada ao pensamento marxiano, tendo nele o mais essencial de seus suportes. A *virada* é agora.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARANTES, P. Entre os destroços do presente (2015). Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/04/10/paulo-arantes-entre-os-destrocos-do-presente/>>, acessado em 1 jun. 2015.
- BARROCO, M. *Barbárie e neoconservadorismo: os desafios do projeto ético-político* (2011). Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sssoc/n106/n106a02.pdf>>, acessado em: 1 jun. 2015.
- BOBBIO, N. *Existe uma doutrina marxista do estado?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983a.
- _____. *Quais alternativas à democracia representativa?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983b.
- CFESS. *Código de ética do/a assistente social*: Lei n. 8.662/93. Brasília, 2011.
- CHASIN, J. A "politização" da totalidade: oposição e discurso econômico (1977). Disponível em: <<http://www.verinotio.org/publicacoes/apolitizacao.pdf>>, acessado em 1 jun. 2015.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COGGIOLA, O. "Introdução". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2011.

- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2008.
- DUARTE, M. Subjetividade, marxismo e serviço social (2010). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282010000100002>, acessado em 1 jun. 2015.
- DUAYER, M. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. *Margem Esquerda*. São Paulo, Boitempo, n. 17, 2011.
- ENGELS, F.; KAUTSKY, K. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- FOUCAULT, M. Por uma vida não fascista. Disponível em: <www.sabotagem.revolt.org>, acessado em 7 mar. 2015.
- HEINRICH, M. *Crítica de la economía política: una introducción a El capital* de Marx. Espanha: Escolar y Mayo, 2008.
- _____. Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. *Crítica Marxista*. São Paulo, Boitempo, n. 38, 2014.
- HONNETH, A. “Teoria crítica”. In: GIDDENS, A; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1996.
- JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Portugal: Antígona, 2006.
- KONDER, L. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LACAN, J. *O seminário* l. 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LOSURDO, D. *Fuga da história? A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social* v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARTINELLI, M. *Serviço social: identidade e alienação*. São Paulo: Cortez, 1989.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolph Wagner (2011). Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ssrevista/article/view/10447/9120>>, acessado em 1 jun. 2015a.
- _____. *O capital* v. III. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch15.htm>>, acessado em 14 fev. 2015b.
- _____.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- NETTO, J. P. “A construção do projeto ético-político contemporâneo”. In: *Capacitação em serviço social e política social*. Módulo 1 – Brasília: Cead/Abepss/Cfess, 1999.
- _____. A atualidade do *Manifesto comunista* [vídeo]. IV Curso Livre Marx-Engels. São Paulo: Boitempo, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/imprensaboitempo/featured>>, acessado em 1 jun. 2015.
- _____. *Introdução ao método da teoria social*. Disponível em: <<http://www.pcb.org.br/portal/docs/int-metodo-teoria-social.pdf>>, acessado em 1 jun. 2015.
- SADER, E. *A nova toupeira*. São Paulo: Boitempo, 2009.

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

SIMIONATTO, I. *O social e o político no pensamento de Gramsci*. 1997. Disponível em: <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=294>>, acessado em 1 jun. 2015.

THERBORN, G. *Do marxismo ao pós-marxismo?* São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.