



**NIEP
MARX**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
De onde vem a autonomia das determinações sociais?			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Gabriel Tupinambá	European Graduate School	EGS	Doutorado
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
A presente contribuição parte da hipótese de que é importante, frente à fenômenos contemporâneos como o dinheiro inconvertível e o “capital fictício”, retomar o caráter dito “idealista” da lógica especulativa de Hegel nos moldes de uma lógica da autonomização das formas sociais. Para exemplificar essa hipótese e sua relevância, iremos analisar a noção de trabalho estranhado nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx, enfatizando a relação entre ser social e a origem de sua força de determinação.			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Autonomização, ser genérico, ser social			
ABSTRACT			
The present contribution departs from the hypothesis that it has become crucial today, when confronted with phenomena such as inconvertible money and “fictitious capital”, to return to the so called “idealist” dimension of Hegel’s speculative logic in the guise of a logic of autonomization of social forms. In order to exemplify this hypothesis and its relevance, we will attempt to analyze the notion of estranged labour in Marx’s Economic-Philosophical Manuscripts, emphasizing the relation between social being and the origin of its force of determination.			
KEYWORDS			
Autonomization, generic being, social being			
EIXO TEMÁTICO			
Marx e a crítica da filosofia			

De onde vem a autonomia das determinações sociais?

A lógica da autonomização

Todos conhecemos aquela famosa situação nos desenhos animados em que um personagem, fugindo desesperadamente de algum perseguidor, sobe um penhasco e, chegando ao final do terreno, continua a correr sobre o vazio, desconsiderando as leis da gravidade. Para o nosso entendimento espontâneo, esse feito espetacular aparece como algo excepcional - como se a graça da situação viesse do fato de que as leis da gravidade não se aplicaram àquele personagem. No entanto, quando atentamos para a lógica do próprio desenho animado, vemos que o caso é justamente o oposto: o fator essencial não é o abismo, mas a perseguição - é porque a correria é absoluta, a preocupação do perseguido em escapar, total, que nem mesmo a lei da gravidade pode fazer objeção a essa fuga desesperada. O cômico não é tanto que a lei da gravidade foi suspensa - não é à toa que personagem nenhum fica perplexo por estar correndo sobre o precipício, o importante é fugir - o que nos faz rir é, na verdade, perceber que a perseguição é tão séria, tão final, que, comparada a essa obstinação absoluta, o que é a mera lei da gravidade? E é só quando essa obstinação fraqueja, e o personagem volta sua atenção para seu estado flutuante - simultaneamente necessário e impossível - que a gravidade volta a fazer efeito.

Gostaria de chamar essa lógica, através da qual um processo se separa de seu suporte, como a fuga do personagem que segue em correndo mesmo sem o chão, de lógica da autonomização. É importante notar que esse não é um processo binário, entre o que se autonomiza e o seu suporte. Como no caso do desenho animado, para entender a graça da situação nós temos que considerar pelo menos três termos: (1) aquilo que segue sozinho, ganhando autonomia, (2) seu suporte material, aquilo de que se separa, e (3) o motor desse processo, aquilo que causa tanto alvoroço no personagem que, frente à pressão exorbitante que introduz, contradizer as leis da natureza não é nada senão natural.

No texto *A autonomização das formas verdadeiramente sociais na teoria de Marx*, de Leda Paulani, encontramos uma breve passagem na qual podemos reconhecer sem muita dificuldade essa mesma lógica:

[Os] desdobramentos históricos experimentados pelo sistema monetário internacional podem ser vistos como uma espécie de “realização” de um processo de autonomização das formas sociais que está inscrita na própria mercadoria e que a empurra lógica e ontologicamente em direção às formas

mais abstratas de riqueza como o capital financeiro e o capital fictício.
(Paulani, 2011: 51)

Nossos três termos estão aqui em perfeita relação analógica: (1) aquilo que segue sozinho: as formas mais abstratas do capital, como o capital fictício; (2) o suporte material: a reserva de mercadorias capaz de “redimir” o dinheiro circulando num dado momento; (3) o motor desse processo: uma força “inscrita na própria mercadoria” que a empurraria “lógica e ontologicamente em direção à formas mais abstratas de riqueza”.

Assim, a referência material do dinheiro - a promessa estampada na moeda de que haveria suficiente lastro para converter todo o dinheiro de volta em valor de uso correspondente - deixa de acompanhar os desenvolvimentos do sistema monetário, que se autonomiza, segue em frente como dinheiro inconversível, sobre o vazio deixado pelo padrão-ouro. Paulani, no entanto, não deixa de enfatizar como esse movimento de autonomização depende justamente de um terceiro termo, pois é empurrado por uma dimensão “inscrita na própria mercadoria”. Como no desenho animado, para entender a verdadeira comicidade do processo não podemos só considerar o modo como o capital fictício “desafia a gravidade” - isto é, o capital especulativo não é simplesmente uma exceção à lei do valor-trabalho. Na verdade, frente ao insistente motor desse desenvolvimento, frente ao processo que “empurra [a mercadoria] lógica e ontologicamente em direção às formas mais abstratas de riqueza” - empuxo esse que não tolera exceções - o que é o “mero” princípio de convertibilidade? Ou seja, vemos mais uma vez que a lógica da autonomização de um processo não deve ser entendida simplesmente em termos da separação entre o abstrato e o concreto - entre as formas mais abstratas de riqueza e a referência à concretude do valor de uso - mas, antes de mais nada, em termos da relação entre essas novas formas de abstração e a pressão exercida pela própria forma da mercadoria - isto é, entre o capital fictício e aquilo que “empurra” o processo de autonomização, tal como um perseguidor “empurra” aquele que persegue por sobre o abismo.

Esse preambulo é necessário porque justifica a reformulação de uma questão que nos parece mal construída, a ponto de desnecessariamente colocar em perigo os pilares da teoria do valor-trabalho de Marx - a saber, a questão de como justificar a exceção do capital fictício ao fato de que todo valor tem como base o trabalho social. A verdadeira questão é outra, pois, de acordo com o modelo que apresentamos anteriormente, trata-se aqui de investigar qual é a força inerente à estrutura da mercadoria, esse motor que a empurra com tamanha obstinação para além das restrições impostas pelos limites “naturais” da troca. Essa reformulação nos remete ao ponto de encontro entre a estrutura especulativa do Capital - esse processo de auto-valorização que se desvencilha de maneira surpreendente de seu suporte material - e a força ou ímpeto real que promove essa autonomização.

Mais do que isso, essa reformulação também nos defronta com o verdadeiro paradoxo da autonomização, a problemática relação que supõe entre os vetores de determinação e dependência. Analisemos esse ponto com mais cuidado. Quando dizemos que algo se autonomiza, podemos em geral decompor esse processo em dois vetores: (1) o que se autonomiza, se autonomiza de um suporte - isto é, altera sua relação com aquilo de que depende - e (2) se algo se autonomiza, isso significa que, apesar de alterar sua relação de dependência com seu suporte, sua capacidade de determinação não é afetada. Voltando ao exemplo do desenho animado: (1) a relação de dependência é alterada, pois o personagem correndo altera sua relação com o chão - o suporte do qual ele precisa para correr desaparece de repente; (2) a relação de determinação, por outro lado, não sofre a alteração proporcional: apesar de faltar o chão, que costumamos considerar um quesito bem importante para quem quer correr, o personagem continua fugindo - continua a exercer sua função de escapar do perseguidor. Vemos assim que o que diz respeito ao vetor da dependência é a relação material - a gravidade, o chão, em suma, a dimensão da força - e, ao vetor de determinação, a relação funcional ou lógica - a função de escapar, o que qualifica aquele desenho como “Jerry” em oposição ao “Tom”, etc. No caso da lógica da autonomização do capital, a teoria do valor-trabalho nos diz que o vetor de dependência associa o trabalho ao valor - pois a única fonte de valor é o trabalho social, essa é a única força econômica real no capitalismo - e o vetor de determinação, o valor às formas da riqueza - a mercadoria se desdobrando, de acordo com sua própria lógica, em dinheiro, em capital e em formas cada vez mais abstratas, que se apóiam cada vez mais somente em seu próprio circuito.

Essa decomposição nos permite formular de maneira mais precisa o conflito conceitual que decorre da lógica da autonomização do capital, pois é justamente nossa dificuldade em pensar a “elasticidade” dessa disjunção entre esses dois vetores que condiciona as duas posições mais correntes nessa investigação: ou bem o vetor de dependência permanece inalterado - ou seja, o trabalho seria mesmo o suporte concreto do valor - e aí nós não conseguimos explicar o capital especulativo em sua realidade, ou bem o valor não precisaria de um quantum correspondente de trabalho social - e aí o que perde realidade é a teoria marxista. Nosso ponto de partida aqui será, portanto, a afirmação de que ambas as opções estão erradas - sem entrar em detalhes, digamos apenas que a primeira posição é “feuerbachiana” demais, enquanto a segunda é simplesmente “pós-moderna”. Na verdade, o que nós precisamos hoje é de uma maneira de manter a referência essencial ao trabalho como operador fundamental da crítica da economia política sem que essa mesma referência se torne conceitualmente um limite para a nossa capacidade de reconhecer os

modos inovadores e extremamente especulativos com que o capital se realiza. Em suma, nosso problema é

como pensar a circulação hegeliana do capital em conjunto com sua causa descentralizada, a força de trabalho, ou seja, como pensar a causalidade de um sujeito produtivo externo à circulação do capital sem recorrer à positividade aristotélica do potencial produtivo dos trabalhadores? (Zizek, 2013: 93-94)

Sabemos que o ponto de encontro entre a “circulação hegeliana do capital” e “sua causa descentralizada” é a própria forma do valor - o ponto na arquitetura da teoria do valor-trabalho em que, como ressalta Paulani, encontramos o empuxo “lógico e ontológico” da mercadoria, sua contradição fundamental. O projeto mais geral em que nossa presente contribuição se insere poderia, assim, ser entendido como uma tentativa de pensar esse estranho curto-circuito entre dependência e independência, que vemos hoje realizado no “capital especulativo parasitário”, já na própria forma do valor, na medida em que esse é o ponto de contato, de indistinção, entre a contradição do trabalho e a contradição da mercadoria.

Ontologia e economia política

É interessante notar como considerações ontológicas aparecem no marxismo. Em geral, o que justifica a referência ao “ser enquanto ser” é propriamente a dificuldade em dar conta da existência de práticas que, criadas pelos homens, paradoxalmente detêm poder sobre nós - isto é, práticas que se autonomizam da instância que lhes dá força.

Afinal, estudando a realidade político-econômica, somos confrontados com processos que se impõem sobre nós com a mesma indiferença à vontade e à consciência que uma lei da natureza, mas que, ao mesmo tempo, não podem ter sua força de determinação imputada a alguma pretensa causa natural, à uma suposta disposição essencial dos homens. A famosa afirmação de Marx, de que “é o ser social [dos homens] que (...) determina a sua consciência” (MARX, 2003: 5) é um exemplo perfeito do lugar da ontologia na crítica da economia política. Essa afirmação pode ser estudada em duas etapas.

Primeiro, temos a seguinte constatação: há uma dimensão social, isto é, uma dimensão da relação entre os homens, que determina a consciência desses mesmos homens. Se Marx parasse aqui, essa já seria uma asserção já bastante ousada, pois implica que existem causas não-naturais para as disposições e restrições da “consciência social”. No entanto, essa primeira declaração deixa ainda

em aberto a possibilidade de que o aspecto social que determina a consciência seja puramente convencional - e esteja em última instância sujeito à própria consciência. “A relação entre homens conscientes determina a consciência dos homens” - uma afirmação como essa seria suficiente para demarcar uma origem não-natural para a força que determina nosso pensamento. Ainda assim, se tratando de uma força não-natural, convencional, poderíamos por isso mesmo supor que se trata de uma força cujo poder de determinação é menor do que o de uma lei da natureza, em sua externalidade, potência e indiferença à consciência. As convenções, afinal, têm uma origem na consciência, e são portanto interiores a nós e têm seu limite na relação entre aqueles conscientemente a favor e conscientemente contra certas condutas - de modo que a tomada de consciência da maioria de sua submissão à vontade da minoria deveria ser suficiente para alterar a pressão dessa determinação. Mas isto, nós sabemos hoje, não é verdade. Daí a necessidade de um segundo passo.

Respondendo a essa deficiência da formulação enfraquecida, Marx não escreve simplesmente “relações entre homens”, mas “relações determinadas, necessárias, independentes da vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais” (ibid: 5). Poderíamos, é verdade, tentar ainda assim afirmar que as relações de produção estão, em última instância, suportadas pela consciência e agência dos homens que entram nessas relações, pelo menos potencialmente. Algumas tentativas de desestabilizar o sistema capitalista através da suspensão do trabalho produtivo parecem supor precisamente essa posição. No entanto, Marx também não escreve somente que “modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”, mas vai mais longe e reformula essa frase, substituindo “modo de produção da vida material” por “ser social” - “gesellschaftliches Sein”. Qual a utilidade dessa passagem de um termo econômico para um termo ontológico - o “ser” social?

Marx recorre aqui à ontologia não, como na Ideologia Alemã, para mostrar que o discurso filosófico sobre o Ser está condicionado pela ideologia de sua época, mas para evocar seu sentido propriamente filosófico. Dizer que o ser social determina a consciência significa dizer que a origem dessa determinação é aquela dimensão da socialidade que não pode ser decomposta em seus aspectos naturais, individuais ou mesmo convencionais sem deixar de ser o que é. Reencontramos, assim, o problema da dependência e da determinação: o ser social evidentemente depende de componentes não-sociais, uma vez que as relações de produção são relações entre homens de carne e osso, que trabalham usando meios materiais, consumindo matéria e estando sujeitos à mesma. No entanto, o ser social não pode ser reduzido a esses componentes não-sociais - razão pela qual

podemos alterar de maneira radical certos aspectos de seu suporte sem influenciar a origem e a força de suas determinações. Em suma, a soma dos componentes não-sociais das relações de produção não equivale ao seu ser inerentemente social, há um imperceptível salto entre o seu suporte material e aquilo passa ao ser ali¹. É essa lacuna que diferencia o suporte material, aquilo de que o ser social depende, de sua dimensão determinante, o ser social como capacidade determinante das consciências, que é introduzida com a referência à ontologia - uma lacuna que autonomiza o registro propriamente social tanto daquilo que é essencialmente não-social, as determinações naturais, quanto do que é condicionado pelo social, as determinações convencionais, baseadas na consciência.

Essa breve análise do lugar da ontologia está longe de esclarecer os muitos usos do termo no marxismo, é claro. Para começar, teríamos que responder à crítica de que o “homem” a que nos referimos acima - o homem que entra em “relações de produção” - é inerentemente um “animal social” e que, portanto, a divisão entre “suporte material” e “ser social”, quando se tratando das relações entre seres humanos, é inócua porque tudo o que o homem faz é social². Marx ele mesmo nos alerta contra “fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo” pois “o indivíduo é o ser social” (Marx, 2004: 107). Por enquanto, é suficiente retomarmos a distinção apresentada por Paulani no texto que citamos anteriormente, entre “formas sociais” e “formas verdadeiramente sociais”:

[P]ara Marx, o homem é um animal social e a vida que ele constrói é por definição social. Nesse sentido, mesmo aquilo que é válido para todas as formações sociais, não sendo, portanto, exclusivo de uma ou outra formação histórica, não deixa por isso de ser social. Daí, pois, a necessidade de qualificar de “verdadeiramente sociais” as formas que expressam com mais precisão a natureza do modo de produção capitalista. (Paulani, 2011: 54)

A autora demarca, assim, uma diferença entre o caráter essencialmente social do homem e a particularidade das formas sociais especificamente no capitalismo. Mas porque chamar as segundas de “verdadeiramente” sociais? Justamente por conta da sua autonomia. Se o sistema capitalista difere das outras formações históricas por substituir “relações entre pessoas” com “relações entre

¹ Somos lembrados aqui, talvez por uma associação não suficientemente rigorosa, do exemplo evocado por Edmund Husserl quando tentava conceitualizar o que chamava de relação de fundação, caracterizada por associar dependência e determinação de uma maneira que o suporte não tem poder sobre aquilo que suporta: uma cor só existe como parte de uma superfície - somos incapazes de pensar em uma cor sem evocar a ideia de espaço juntamente - e, no entanto, as leis próprias às cores, leis que regem o tipo de resultado que obteremos misturando-as, etc, permanecem independentes do espaço do qual a cor, de toda maneira, depende. (ver HUSSERL, E. 2001: 25-35)

² Posição balizada, em grande parte, pelo trabalho A Ontologia do Ser Social, de Lukacs, onde encontramos passagens como “A atividade do homem como ser natural se eleva, com base no ser orgânico e inorgânico, e através deles, a níveis mais complicados e complexos de ser, isto é, ser social” (Lukacs, 1980: 21)

coisas”, o que caracteriza a forma social desse novo momento é justamente a irredutibilidade das relações entre coisas ao seu suporte fetichizado, a relação entre homens. Há uma diferença, assim, entre a dimensão social do ser humano e o ser social propriamente dito, o ser “verdadeiramente social”. Responderíamos portanto, ainda que de maneira preliminar, que a referência ao homem como “animal social”, por mais que seja válida e importante, tem como consequência não tanto uma crítica à nossa investigação, quanto (1) uma definição mais precisa do que chamamos de “ser social” e (2) a consciência de que nossa análise nos levará, eventualmente, a nos confrontarmos com um paradoxo profundamente hegeliano: a possibilidade de que a consistência do ser, - do ser verdadeiramente social das formações sociais capitalistas - esteja sujeita à história.

Estamos agora em condição de retomar a questão que vem orientando nossa investigação até aqui. Para entender de onde vem a força ou autonomia das determinações verdadeiramente sociais, precisamos ser capazes de apreender o salto entre a dimensão social do homem e a consistência do ser social das formações capitalistas. É esse salto que relaciona o “sujeito produtivo” da força de trabalho com o “sujeito automático” da circulação do capital, cuja problemática conjunção nós estamos tentando pensar. Sabemos agora que essa questão pode ser reformulada da seguinte maneira: de que maneira o trabalho informa - no sentido de “dar forma” - à consistência ontológica da forma da mercadoria?

Ser genérico, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844

Usando o problema da autonomização como chave de leitura dos textos de Marx, podemos entender um pouco melhor o por quê da divisão proposta por Althusser entre um Marx “pré-científico”, até meados de 1845, e um Marx cientista da história, cuja posição culminaria no *Capital* (Althusser, 1975: 13-27). Qual é, afinal, uma das características fundamentais do cientificismo senão encontrar um objeto que seja autônomo o suficiente dos homens em suas determinações para que possamos estudá-lo de maneira imparcial e desmistificada? A ruptura ou “corte epistemológico” na obra de Marx teria ocorrido, para Althusser, na medida em que a crítica da religião feita por Feuerbach teria gradualmente se mostrado insuficiente como modelo crítico para a compreensão da relação entre as práticas materiais e a instância quasi-transcendental que, dependendo destas, impõe sua lógica sobre os homens. Não poderíamos tomar como objeto de uma ciência um processo cuja consistência lógica seria apenas uma ilusão, um erro epistemológico da racionalidade. É somente ao se afastar

desta concepção, devedora de Feuerbach, em que a força material somente aparece invertida como força espiritual, que Marx teria sido capaz de apreender a autonomia das formas sociais do capitalismo em sua realidade.

Sem entrar no mérito da tese que Althusser desenvolve a partir dessa divisão da obra de Marx, podemos ainda assim aproveitar seu respaldo teórico para justificar a diferença entre, pelo menos, duas posições diferentes de Marx quanto ao caráter ontológico da autonomia das formas sociais: a primeira, apresentada nos Manuscritos de 1844 e a segunda no *Capital*. Partindo de diferentes “fatos” da realidade político-econômica do capitalismo, no primeiro caso, a pauperização do trabalhador através de seu próprio trabalho, e no segundo, a mercadoria como unidade da riqueza, Marx conceptualiza de maneiras diferentes o “salto” que funda a consistência própria do ser social. Em ambos os casos, o problema gira em torno da contradição inerente à categoria de trabalho: trabalho genérico, no primeiro, trabalho abstrato, no segundo. Nesta primeira contribuição à questão da autonomia das formas sociais, iremos focar nossa análise somente no famoso capítulo dos Manuscritos Econômico-Filosóficos sobre o “trabalho estranhado” - “Die entfremdete Arbeit”. Uma investigação preliminar do *Capital* poderá até aparecer de maneira lateral, na medida em que alguns apontamentos e comparações se fizerem necessários, mas nos parece essencial promover primeiro uma investigação mais aprofundada desse primeiro “paradigma”, afim de desenvolver, antes de mais nada, um exemplo da utilidade do conceito de autonomia do ser social como chave de leitura.

Vemos, de saída, que o problema da autonomia está em jogo nos Manuscritos, e em especial nesse importante capítulo sobre o trabalho: afinal, o estranhamento não é só uma experiência do desconhecido, é algo como a experiência de ver, de repente, o inanimado tomando vida própria, como quando o doutor Frankenstein vê o produto de seu trabalho se levantar e sair por aí, e grita “está vivo!”. Isto é, o estranho não é simplesmente algo externo a nós - tanto que Marx ele mesmo distingue aqui o estranhamento da objetivação ou externalização. É algo que aparece fora de nós, mas que nos é muito íntimo. Por exemplo, no estranhamento, não sou confrontado com um homem totalmente diferente de mim, mas com meu duplo, um homem que é aquilo que eu sou, mas que inclui, dentre todas as outras propriedades das quais eu também partilho, a propriedade adicional de estar fora de mim, de ser “outro” sem deixar de ser “eu” (Freud, 1986: 237). Ou seja, trata-se justamente de uma experiência de autonomização do eu.

Acompanhemos a descrição que Marx nos dá do “fato nacional-econômico presente”, mascarado pela política econômica, e que orienta sua investigação rumo à verdadeira origem da propriedade privada:

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 aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação. (Marx, 2004: 80)

A questão que Marx se dispõe a enfrentar é, assim, algo como: como é possível que, no capitalismo, o produto do trabalho confronte o trabalhador como um “poder independente”? Como é possível que essa inversão entre trabalhador e o produto de seu trabalho seja também uma inversão na efetivação de forças? Essa questão, na verdade, envolve diferentes aspectos: (1) é preciso entender em que sentido o trabalho é uma operação inerentemente social, dado que esse “poder independente” que subjuga o trabalhador não vem de outro mundo, mas é o poder que regula a própria maneira como o trabalhador é incluído na sociedade civil, através de um estranhamento de sua própria atividade; (2) precisamos, ainda, entender de que maneira esse aspecto social continua a implicar o trabalhador em seu produto, já que, no trabalho, não se trata apenas de uma exteriorização, mas uma exteriorização de si, e, no trabalho estranhado, não só de uma exteriorização de si, mas de uma apropriação dos produtos do trabalho que mantém a referência ao trabalhador viva o suficiente para que essa apropriação apareça como a autonomização da intimidade do trabalhador, que lhe confronta agora exteriormente. Em suma, a questão de Marx é composta pelos dois vetores que chamamos, anteriormente, de relação de dependência e de determinação. Precisamos entender de que maneira o trabalho é inerentemente um suporte do ser social, e não somente a produção de um objeto e, também, de que maneira o trabalho permite que esse ser social se torne “uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronte hostil e estranha” (ibid: 81). Não só isso, mas precisamos fazê-lo sem ceder aos desvios da “naturalização”, que transformaria esse circuito entre dependência e determinação em uma dimensão inata do homem, feito um empuxo à ganância ou algo assim, e do “convencionalismo” vulgar da economia política clássica, que defenderia esse circuito como o produto da ação conscienciosa da sociedade.

O ponto de encontro desses dois vetores é aqui a noção do homem como ser genérico - “Gattungswesen”. Uma maneira interessante de introduzir esse conceito é acompanhar o modo como Marx faz da questão “qual é a essência do homem?” sua própria resposta, através da inversão entre teoria e prática: do ponto de vista da teoria, que pressupõe de saída um homem abstrato, removido do mundo, podemos nos perguntar quanto ao conceito universal, essencial, desse homem, por outro lado, quando consideramos o homem em sua existência material, inserido no mundo, vemos que a pergunta ela mesma contém sua resposta, pois o homem é justamente o ser que pode se colocar essa questão, isto é, o homem que, tomando uma distância inédita de si mesmo, confronta sua universalidade objetivamente (ibid: 114). A existência dos homens reais precede a indagação e as determinações de sua essência, essas são produzidas na história, e não são manifestações de uma determinação estável e atemporal. Marx distingue o homem dos demais animais da seguinte maneira:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, e só por isso, ele é um ser genérico. (Marx, 2004: 83)

Trata-se aqui de uma oscilação muito sutil entre a ontologia e a antropologia. Temos uma distinção entre o homem e o animal, portanto uma caracterização antropológica, mas cujo eixo é ontológico, ainda que apenas negativamente, pois não se trata de diferenciar o que o homem tem que o animal não tem, diferenciar o gênero humano do gênero animal, o que seria da ordem de uma antropologia filosófica, nem de encontrar o fundamento ontológico do “ser” humano, sua essência, uma razão atemporal que se manifestaria nessa diferença entre animal e homem. Ao contrário, Marx afirma que falta algo ao ser do homem, uma falta que aparece como uma distância entre o homem e si mesmo, uma não-coincidência entre o homem real e o homem como gênero. O homem é o animal que toma a si mesmo como objeto - e não só como objeto do pensamento, mas como objeto de sua atividade vital, e a condição desse processo reflexivo é justamente que o homem não só não coincide com sua essência, mas que, nessa não-coincidência, não é o conceito que, precedendo o homem, é frustrado pela realidade, mas o homem real que, precedendo sua essência, a constrói através de sua atividade. De maneira condensada, poderíamos dizer que o homem não é “o animal que constrói casas”, mas “o animal que se constrói como o construtor de casas”. Temos, assim, uma indeterminação ontológica - a falta de essência do ser humano - que precede uma determinação antropológica - o condicionamento do trabalho como lugar em que o homem elabora não só a natureza inorgânica, mas a sua própria natureza (ibid: 85). Vejamos agora de que maneira o ser

genérico, manifesto através do trabalho, nos ajuda a desenvolver um modelo que explicaria a força e autonomia das formas verdadeiramente sociais.

A mesma oscilação entre a ontologia e a antropologia que encontramos no conceito de ser genérico aparece na constituição do ser social enquanto tal. O trabalho é “a prova do homem enquanto ser genérico consciente” porque, quando o homem produz um objeto através do trabalho, não está apenas alterando as determinações concretas e locais da natureza tal como ela se apresenta para ele, mas produzindo determinações do que é homem. Quando o homem inventou a roda, não introduziu no mundo somente um novo objeto funcional, mas uma nova potência, uma nova determinação - concreta e material - do que é a potência do homem em geral. Assim, o trabalho de um homem específico diz respeito a vida daquele mesmo homem, na medida em que seu trabalho concreto é a exteriorização e objetivação da potência específica desse homem, mas diz respeito também a espécie humana, na medida em que participa concretamente da construção das determinações da essência do homem enquanto tal.

Esse duplo caráter do trabalho - ontologicamente, uma potência indeterminada, e antropologicamente, o modo de objetivação de uma potência determinada - se manifesta portanto na duplicidade dos produtos do trabalho: são, por um lado, objetos que externalizam e materializam a potência local de um trabalhador e, por outro, objetos genéricos, pois incluem em si mesmos novas determinações do que é a espécie humana. “O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem” (Marx, 2004: 85). Não só isso, mas, uma vez que, de acordo com essa dimensão genérica do trabalho, os produtos do trabalho dizem algo sobre todos os homens, minha relação com um outro trabalhador não é de simples indiferença, pois seu trabalho não diz respeito apenas a sua subsistência e realização pessoal, mas é a operação pela qual o homem enquanto espécie se inscreve e constrói no mundo. Estabelece-se, assim, uma relação em potencial entre os homens. No entanto, ainda estamos a um passo de entender a origem do ser social em sua consistência autônoma, pois não podemos confundir essa referência ao que é comum aos homens enquanto gênero com uma referência ao que é social (Lopes Alves & Maura Silva, 2012: 254). O caráter genérico do trabalho estabelece que há algo comum aos homens, mas não é suficiente ainda para estabelecer uma relação social positiva, um ser - e não uma “falta-a-ser” - social.

É interessante notar que, nessa passagem do ser genérico para o ser social, o estranhamento aparece não como aquilo que desvirtua as formas “verdadeiramente sociais”, mas como o que as constitui. Notem como Marx opera essa passagem da genericidade - isto é, de uma potência comum a todos

os homens, materialmente exterior a eles, mas na qual todos podem se reconhecer - para o ser social - que é propriamente externo e estranho a cada um - no seguinte trecho:

Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles está estranhado da essência humana.

O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem. (Marx, 2004: 86)

Há aqui uma passagem de um estranhamento subjetivo - isto é, o estranhamento do homem que não se reconhece em sua própria atividade, naquilo que ela tem de universal - para um estranhamento objetivo, sua expressão “na relação em que o homem está para com o outro homem”. O primeiro momento é uma relação subjetiva, um distanciamento do homem de sua dimensão comum, o segundo é a objetivação dessa relação, sua efetivação. O estranhamento do comum - da participação de cada um na construção da essência humana - se torna um estranhamento em comum. Ou ainda, a falta-a-ser do homem, a falta ontológica que qualifica o ser genérico como produtor de sua essência, se transforma em um ser-em-excesso, numa relação entre homens que não se reconhecem, que não tem nada em comum - uma relação, portanto, externa aos termos, o ser propriamente social.

Em nossa breve análise da construção do ser social nos Manuscritos, vimos que a noção de trabalho como atividade genérica leva a uma divisão interna aos produtos do trabalho, entre sua dimensão concreta e sua dimensão genérica, potencial. A apropriação dessa dimensão genérica, inscrita nos produtos do trabalho, produz um estranhamento na medida em que ali o homem permanece presente naquilo que externalizou - a apropriação apresenta ao homem algo que é externo a ele, mas que, como “outro” ainda contem o seu “eu”. Esse primeiro estranhamento, subjetivo, é expresso objetivamente na relação entre subjetividades estranhadas: como um trabalhador não se reconhece no seu trabalho, não reconhece um outro trabalhador. Funda-se, assim, uma relação sem reconhecimento, sem agência, e irreduzível àqueles que se relacionam ali. Uma possível gênese do ser social como irreduzível à soma dos componentes não-sociais.

Ser social, entre substância e sujeito

Podemos, finalmente, retornar a nossa questão: e a autonomia do ser social? De que maneira o ser genérico serve de modelo para a relação entre os vetores de dependência e determinação?

Acabamos de ver a maneira como o ser “verdadeiramente social”, enquanto dimensão irreduzível aos componentes naturais, pode ser pensando a partir da categoria do ser genérico do homem. O trabalho como atividade genérica é um conceito que nos permite conceber como a formação histórica do capitalismo, através de um processo de apropriação dos produtos do trabalho, pode servir de suporte para uma dimensão inerentemente social que excede aquilo que a mantém. Podemos dizer que a ontologia do ser social apresentada nos Manuscritos de 1844 “verifica” a relação de dependência, produzindo um campo, o da propriedade privada, que não pode ser reduzido de volta ao seu suporte. Mas e a relação de determinação? Qual a amplitude, por assim dizer, da autonomia do capital em relação ao trabalho?

A melhor maneira de ter alguma idéia do limite da força de determinação outorgada ao ser social, às relações autonomizadas entre trabalhadores estranhados de si, é acompanhar o tipo de força que Marx supõe necessária para a superação da propriedade privada no comunismo real. Ou seja, só podemos observar a extensão dessa força através da suposição de Marx a respeito de sua força contrária, como num experimento mental, já que a realidade não apresentava naquele momento histórico formas sociais tão explicitamente paradoxais como hoje. Não vamos nos demorar muito nesse ponto, nos basta aqui apontar que o que Marx chama de “comunismo rude” (Marx, 2004: 104) é precisamente um movimento que, violentamente alterando o princípio de distribuição da propriedade privada, promovendo a desmistificação da relação entre trabalhador e trabalho na base da economia capitalista, permanece determinado pela própria noção que acaba de abolir. A abolição “abstrata” da propriedade privada, tornando-a comum, não passa da generalização da própria propriedade, e a elevação da comunidade, que é dona de toda propriedade, à condição de um “capitalista universal” (ibid). Ou seja, há realmente uma lacuna separando o ser social de nossas práticas, pois podemos alterar drasticamente a relação entre trabalho e capital, de modo a abolir efetivamente todas as relações materiais de produção tal qual se davam anteriormente, mas a noção quasi-transcendental de propriedade retém o papel de determinar a verdade desse novo momento. Essa disjunção entre a prática da produção e o papel da circulação é, de fato, uma marca da autonomia desse ser social. No entanto, a passagem proposta por Marx, de maneira muito esquemática, entre o comunismo “rude” e o comunismo “real” nos mostra o limite dessa autonomia.

O comunismo bruto é apresentado por Marx como a negação local do estranhamento entre o trabalhador e seu ser genérico, uma alteração do fenômeno do estranhamento, mas não de sua essência (ibid: 105) - por quê? Pois o homem ainda busca encontrar-se positivamente nas propriedades estranhadas de si: a dimensão genérica dos produtos do trabalho permanece sendo pensada somente através da propriedade privada, a propriedade privada é a expressão - estranhada,

é verdade - do que é comum entre os homens, e o comunismo, nesse estágio, faria o remanejamento da propriedade com vista dessa dimensão comum. Trata-se portanto de uma reconciliação da aparência, que se dá ainda sob a égide da essencialidade da propriedade privada, agora propriedade privada da comunidade. O comunismo real, por outro lado, “trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si mesmo enquanto homem social” (ibid). É uma formulação difícil, mas podemos nos orientar aqui atentando para seu último termo: passamos do homem como ser genérico, potência indeterminada do trabalho, para o ser social, produto do estranhamento, que objetiva e efetiva a potência que é comum aos homens na propriedade privada, e agora falamos do homem social. É aqui que encontramos o limite da autonomia do ser social, pois o homem social é aquele homem capaz de supra-sumir o ser social, de pensá-lo de modo a se reconhecer ali, de reconhecer “a natureza humana da carência” (ibidem) - da falta-a-ser do homem. Trata-se de uma transformação consciente pois a operação que foi pivô de todo o processo de alienação do homem de si foi o estranhamento, uma operação cujo princípio básico, como vimos, é a exteriorização de uma potência subjetiva. É por isso que Marx conclui que o comunismo é “o enigma resolvido da história e se sabe como essa solução” - “se saber a solução” não é uma qualificação adicional, acidental, mas o ponto principal desse processo.

O estranhamento, como vimos, é um modo de objetivação social de uma potência indeterminada no trabalho, uma potência associada à capacidade do homem de antecipar resultados e meios de alterar a natureza - em suma, o estranhamento aliena o homem, fundamentalmente, de uma potência de pensamento (Lukacs, 1980: 21; Lopes Alves & Maura Silva, 2012: 235-260). Chamamos essa potência de uma potência de pensamento, não do pensamento, pois o pensamento enquanto tal só ganharia realidade em sua expressão material, na medida em que a realidade é moldada por essa potência - por isso o trabalho é definido por Lukacs como “ato de pôr teleológico”, um ato que inscreve a potência do pensamento, enquanto potência, enquanto legibilidade da finalidade de um objeto, no mundo. Assim, o estranhamento dos produtos do trabalho carrega consigo o estranhamento de uma potência de pensamento. É por isso que, no final do processo de confronto entre o capital e o trabalho, no confronto entre o ser social e o homem, é o pensamento, a capacidade de recuperar essa potência inerentemente social, que Marx postula como o pivô da reconciliação comunista. Daí a importância de um comentário aparentemente fora de lugar, que é feito por Marx no meio a sua conclusão no capítulo sobre propriedade privada e comunismo: “[p]ensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua. [Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander]”

(Marx, 2004: 108). Qual a necessidade de uma especulação sobre a relação entre o ser e o pensar no meio de uma elaboração da passagem entre “comunismo rude” e o “comunismo real”?

Comentamos anteriormente que a referência à ontologia permite que pensemos o “salto” que separa, irredutivelmente, a existência natural do ser social. Vemos agora que, na concepção dos Manuscritos, a ontologia teria ainda uma segunda função. A passagem da matéria natural para o ser social depende, aqui, do ser genérico, da potência de pensamento que se atualiza nos objetos do trabalho. Mas através da pressuposição do ser genérico, podemos derivar a gênese do ser social e afirmar que seu poder de determinação será intrínseco e não simplesmente derivado dos seus componentes não-sociais. Assistimos, assim, ao desdobramento do social a partir do não-social - à produção de algo heterogêneo à matéria a partir da matéria. Tudo o que precisamos pressupor foi a falta-a-ser do homem, o seu ser genérico. A questão que se segue, e que é a que nos interessa agora, é a da amplitude ou profundidade dessa heterogeneidade: a materialidade do trabalho produz algo de heterogêneo à matéria, a natureza produz o não-natural, ou social, a partir de si mesma - mas seria essa heterogeneidade absoluta? Seria o ser social irredutível ao meio de onde surgiu? É essa a pergunta, que ressoa diretamente com a problemática da superação da forma da propriedade privada, a que se dirige a colocação de Marx sobre o ser e o pensar. Dizer que o ser e o pensamento são diferentes, isto é, heterogêneos, mas estão em “unidade mútua”, significa dizer que é possível produzir diferença entre o pensar e o ser, como no caso entre o ser genérico, essa potência de pensamento, e o ser social, do qual somos estranhados, mas que, no final das contas, o ser social e o homem pensante, estão em unidade, permanecem minimamente homogêneos entre si.

É esse, por fim, o limite da autonomia do ser social quando pensado a partir do ser genérico: o ser verdadeiramente social permanece fundamentalmente homogêneo a minha capacidade de reconhecer que “o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com consciência de mim como um ser social” (ibid: 107). Falamos em reconhecimento como termo oposto ao estranhamento, uma vez que o estranho tem a forma de um “eu externo ao eu”, e o reconhecimento o de uma “externalidade que também é o eu”. O reconhecimento da potência de pensamento estranhada no ser social implica, justamente, que esse pensamento estranhado permaneça formalmente homogêneo ao meu pensamento. Tudo o que é criativo, tudo o que é pensado pela forma da mercadoria, tem de ser encontrado, anteriormente, no trabalho. O vetor de dependência informa totalmente aquilo que ele produz de heterogêneo, o ser social, enquanto o vetor de determinação somente autonomiza aquilo que lhe foi informado. A circulação do capital poderia ser assim qualificada de automática, mas talvez não de autônoma, pois lhe falta a capacidade de determinar a si mesma, de auto-nomear-se.

Apontamentos para uma análise do trabalho abstrato, em O Capital

Podemos agora retornar ao nosso ponto de partida. Nossa menção aos desenhos animados matutinos teve a importância de introduzir o que chamamos de “lógica da autonomização” - conhecida por aí também como lógica especulativa. Vemos agora que seria necessário introduzir uma nova distinção para realmente diferenciar automatismo de autonomia. Falamos sobre os três termos da lógica da autonomização: (1) aquilo que se autonomiza; (2) seu suporte material e (3) o motor do processo, o que empurra a autonomização. Nos Manuscritos, o ser genérico informa o motor do processo ao modo de uma potência indeterminada e infinita implicada no trabalho. O ser social é produzido pelo trabalho e se afasta de seu suporte material, em direção de formas mais abstratas, mas, de acordo com esse modelo, é esse ser genérico que funciona como “determinação em última instância” das características determinantes do ser social. O ser social é automatizado, mas não é a instância responsável pelas suas próprias determinações. Talvez, para deixar claro essa diferença entre automatismo e autonomia, possamos mais uma vez fazer referência aos desenhos animados.

Nos desenhos, uma outra forma muito eficaz de fugir de um perseguidor é subir numa árvore. Acontece, é claro, do perseguidor subir atrás do personagem que se refugia ali. Nesse momento, a situação engraçada é a seguinte: o fugitivo, assustado com a proximidade de seu perseguidor, saca um serrote e serra o galho aonde está sentado. Surpreendentemente, ao invés de o galho cair, o que vem ao chão é todo o resto da árvore, e o próprio perseguidor, enquanto que o galho fica suspenso no ar, intocado. Essa situação é cômica de uma maneira um pouco diferente da anterior, em que o perseguido escapava momentaneamente pelo ar. Aqui, temos não só a permanência daquilo que separou-se de seu suporte, apesar dessa separação, mas uma verdadeira inversão do ponto de apoio do processo. Não é só uma questão de andar no abismo, é uma questão de só andar sobre o abismo, enquanto o próprio chão se desmancha no ar. Essa qualificação adicional - a inversão que faz com que o galho seja o ponto firme e a árvore aquilo que é serrado - é uma característica importante da autonomização, o aspecto do ser social que permanece impensado no modelo que parte do ser genérico. Trata-se, podemos dizer, da capacidade daquilo que é suportado pelo pensamento e trabalho humano de pensar e determinar a si mesmo.

Esse é, portanto, o desafio colocado pelo limite do que o ser genérico nos permite pensar: como poderíamos conceber uma gênese do ser social de modo a dar conta de um pensamento tão

heterogêneo e irreduzível ao trabalho quanto sua “substância” social. Para retomar as palavras do mestre, é preciso pensar o ser social não só como substância, mas também como sujeito.

Bibliografia:

ALTHUSSER, L. (1975) Elementos de auto-crítica Barcelona: Editorial Laia

FREUD, S. (1986) Obras Completas XVII Rio de Janeiro: Imago

HEGEL, G.W.F. (2008) Fenomenologia do Espírito Rio de Janeiro: Editora Vozes

HUSSERL, E. (2001) Logical Investigations, Vol. II Nova Iorque: Routledge

LOPES ALVES, A. & MAURA SILVA, S. (2012) O Problema da Generidade Humana no Pensamento de Marx: Do Gênero à Sociabilidade em Princípios vol.19 n.31, Natal

LUKÁCS, G. (1980) The Ontology of Social Being, v.III: Labour London: Merlin Press

MARX, K. (2003) Contribuição à Crítica da Economia Política São Paulo: Martins Fontes

_____ (2004) Manuscritos Econômico-Filosóficos São Paulo: Boitempo

_____ (2013) Capital, Vol.I São Paulo: Boitempo

PAULANI, L. (2011) A Autonomização das Formas Verdadeiramente Sociais na Teoria de Marx. São Paulo: Revista EconomiA, v.12, n.1, p.49-70

SOHN-RETHEL, A. (1978) Intellectual and Manual Labour New Jersey: Atlantic Highland Press

ZIZEK, S. (2013) Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético São Paulo: Boitempo