CIVILIZAÇÃO EM EXCESSO

Marildo Menegat
Doutorando em Filosofia — UFRJ

Resumo: *Civilização em Excesso*. Este artigo procura refletir os impasses contemporâneos acerca da tensão entre civilização e barbárie. Parte do pressuposto de que a obra de Marx oferece uma rica e complexa rede conceitual e metodológica — que não obstante, deve ser problematizada — para tratar do problema que tem seu impasse fixado entre o desenvolvimento das forças objetivas e a ausência de uma cultura capaz de dimensioná-las às necessidades de toda humanidade. A solução de tal impasse exige uma releitura crítica da cultura contemporânea, nos seus signos de um lento emergir da barbárie, a partir de mudanças na compreensão metodológica legada pelo marxismo.

Palavras-chave: Trabalho, Consciência, Liberdade universal do indivíduo, Valor, Fetichismo, Marxismo, Civilização, Barbárie.

Abstract: *Civilization in Excess*. This article reflects about the contemporaneous impasses of the tension between civilization and Barbary. From notion that Marx's work offers rich and complex conceptual and methodological net work — that even so should be brought in trouble — it can study the question that has its impasse situated between the development of objective forces and the absence of a culture capable of fitting to the needs of whole humanity. The solution of such impasse should come from changes in the methodological comprehension brought by the Marxism, to a critical reading over again of contemporary culture in her signs of slow emerging Barbary.

Key words: Work, Consciusness, Universal Freedom of the Individual, Value, Fetichism, Marxism, Civilization, Barbary.

“Nas crises declara-se uma epidemia social que teria parecido um contra-senso a todas as épocas anteriores — a epidemia de sobreprodução. A sociedade vê-se de repente retransportada a um estado de momentânea barbárie (...). E por que? Porque a sociedade possui civilização em excesso”.

Karl Marx

A sombra do vulcão

Com a modificação da categoria *trabalho* nas obras de maturidade de Marx, a partir da formulação do conceito de produção, desde a absorção e reelaboração da teoria ricardiana do valor-trabalho, a análise da realização da liberdade universal do indivíduo ganha um novo contexto, sob o qual se desenvolve uma apreensão mais complexa deste tema, principalmente no que concerne a sua realização, que em Marx é sempre uma relação entre um atributo essencial — a relação do homem com a natureza — e sua historicidade, que implica nas condições de sua efetivação como pressuposto da liberdade. Na hipótese aqui desenvolvida, se buscará uma problematização deste elo ontológico, entendendo o papel fundamental da consciência, de onde se derivará a construção do contexto presente em que se poderá pensar a constituição da liberdade universal. Pensá-la apenas nos marcos do desenvolvimento da capacidade de objetivação humana é um critério insuficiente — e isto o demonstraremos mais adiante —, que no seu limite esconde um paradoxo: a possibilidade de regressão a estágios de barbárie.

A produção material é necessariamente uma atividade social. Não faz sentido procurar entendê-la a partir do indivíduo como vértice da relação da humanidade com a natureza. A produção mais elevada da vida material pressupõe um estágio avançado da associação e cooperação dos indivíduos e deles mesmos como uma força produtiva. Assim, a produção material da vida social e a produção social da vida material implicam-se intrinsecamente, sendo ambas estímulos para o desenvolvimento humano. O desdobrar desses níveis constitui totalidades históricas sem que haja um a priori neste processo que aponte um fim, a não ser o de que a produção deveria servir como meio da vida social. A produção pela produção, isto é, como um fim em si mesmo, é uma característica desta época histórica específica que é o capitalismo.

O aparecimento da individualidade, que diferencia esta época em relação às outras, deu-se pela articulação de formas da produção material dinamizadas pelo caráter empreendedor que começou a adquirir o mundo social no qual os indivíduos foram se desprendendo de seus laços comunitários naturais, a partir da ampliação produtiva da agricultura medi-

eval, do incremento das trocas do excedente, que produziram novas formas de divisão do trabalho e que levaram ao lento desmoronamento das relações feudais. Os laços associativos passam a se realizar para além das determinações da natureza e do trabalho concreto como principais forças produtivas. A divisão do trabalho que produziu estas novas condições criou uma consciência específica que atua como uma poderosa força produtiva, que é o conhecimento científico, e que empurra esta produção material e a vida social a níveis elevados de apropriação da natureza, afastando esta atividade de um agir predominantemente prático ancorado apenas na experiência coletiva da comunidade. O aparecimento da individualidade é um resultado deste processo, e a realização plena das promessas nela inseridas como possibilidades é um hiato tensionado e projetado para um futuro indeterminado.

No entanto estas tendências do porvir necessitam do desenvolvimento das condições materiais para sua manifestação. Uma vez estabelecidas as possibilidades de uma individualidade que possa se realizar para além de um momento de aparência, é preciso que sua relação com a objetivação das forças sociais se dê numa medida plausível com este objetivo. Em outras palavras, o caráter desta manifestação da individualidade ainda é, se podemos usar este termo para tal, insuficiente, pois se dá na forma social de uma aparência que exige para sua existência efetiva claros contornos materiais, em que seu aparecer é mediado por coisas, articuladas pela acidentalidade de laços mantidos sob o imperativo do valor de troca e do trabalho abstrato. No esboço desta tendência à individualização, o conhecimento científico, como forma de consciência aplicada à produção, permite criar elos com o porvir e a possibilidade de sua manifestação própria, ou seja, em que pode vir a contribuir para submeter as coisas como criações humanas e a estabelecer intercâmbios sustentados por relações não acidentais entre os indivíduos. Porém, enquanto isto não se realiza, o mundo das coisas vai soldando a si esta consciência autônoma, transformando-a num elemento da dominação ideológica que assume a forma de um poder alheio. O capital é a forma histórica deste processo, com a sua, por assim dizer, falsa espiritualidade, pois lhe é emprestada pela inexorável incapacidade humana de manifestar-se e refletir-se plenamente num mundo que ainda não atingiu os contornos de sua imagem.

A autonomia desta forma histórica que se transforma num fim em si é também uma aparência, um momento deste processo não definitivo, em que o indivíduo maduro e plenamente realizado dentro das possibilidades criadas por esta época poderá se efetivar como resultado, o que evidentemente implicará na criação consciente desta dimensão como um objetivo a ser perseguido, e a produção — que hoje é um fim em si — num meio para realizá-lo. O sentido aberto desta possibilidade deve-se ao fato de que as aparências são realidades com uma existência autônoma que não se refletem a si mesmas. No caso do capital, é uma aparência necessária que não esconde sua intencionalidade de auto-reprodução

eterna, mesmo que seu desenvolvimento implique no seu esgotamento. Poderíamos comparar isso à imagem de uma sombra que desenha — como sua criação —, em outro terreno, as formas de um vulcão. Enquanto as lavas do vulcão fertilizam o solo da história, a sombra desenha fielmente sua forma. Resta a dúvida se, de fato, ela poderá vir a ser tão poderosa quanto sua criação, quando o vulcão transformar tudo na vida calada de Pompéia, pois parece que esconde também as possíveis deformações de uma forma continuada da apropriação do trabalho alheio e da separação entre propriedade e trabalho. Uma das pistas para a compreensão deste problema, o da determinação das forças objetivadas — incluindo o saber científico — sobre a sociabilidade contemporânea na concepção de Marx, seria, segundo Habermas, o predomínio do agir instrumental como ponto fundante da concepção ontológica do trabalho social.

Na *Introdução à Crítica da Economia Política*, Marx reconhece que o único elemento invariável na história é a relação da humanidade com a natureza. O processo de trabalho, como um elemento de caráter ontológico, possui uma forma indeterminada que é estabelecida diante das contingências do necessário metabolismo do ser humano com o mundo natural. As determinações correspondem às particularidades de cada época histórica, dos níveis atingidos no processamento humano da natureza. A humanidade estabelece-se como um marco próprio na capacidade de regular suas necessidades, dispondo-as de um ponto em que o ser natural subsume na criação de uma cultura — o substrato perecível da civilização — que se fundamenta como tradição — linguagem e consciência —, e a partir de então adquire um movimento específico. Repetindo de certa forma o modelo dos *Manuscritos de 1844*, esta atividade produz dois momentos fundadores da civilização: um, ao agir no controle e regulação do metabolismo, dando ao ser natural uma feição distinta e de domínio sobre a natureza; e outro, ao construir um lugar próprio, às costas da natureza, como realização desta transformação, uma vez que o homem ao “atuar ... sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica ao mesmo tempo sua própria natureza”¹, ampliando a base da identidade da espécie para além da relação do primeiro momento.

No desenvolvimento histórico das diversas formas do processo de trabalho, este foi adquirindo o caráter mais intenso de um agir segundo fins. Na origem da atividade já estava implicado um objetivo, mas a divisão do trabalho deu ao agir instrumental uma característica própria e autonomizou-a de todo um contexto do agir social, separando largamente um em relação ao outro. A humanização da natureza, que redefine a forma dos objetos do usufruto segundo critérios estabelecidos pela mediação da cultura, cobrindo a matéria natural bruta com os traços da atividade humana, exigiu a imposição crescente de uma disciplina para

¹ K. MARX, *O Capital*, vol. 1, 148.

dirigir nos fins percorridos pela produção o esforço físico do homem, dobrando-lhe uma vontade multilateral. Enquanto a atividade produtiva exigir a atuação do homem como força produtiva, o agir instrumental permanecerá, em maior ou menor medida, como uma forma de consciência que formata o homem para este fim, disciplinando o corpo e a vontade no horizonte limitado da produção social, e, como esta é um fim em si no capitalismo, influenciará também a vida social.

Isto também ocorre com a criação dos meios de produção necessários ao processo de trabalho que, se de um lado confirmam o caráter exclusivamente humano desta atividade, permitindo, ao colocar-se entre o homem e o objeto por ele transformado, ampliar as potencialidades de seu fazer, de outro, estabelecem uma conduta determinada impessoalmente, cujo direcionamento está previamente definido pelas necessidades sociais mediadas pela propriedade em regime de concorrência. A produção pela repetição, ao mesmo tempo que limita a livre manifestação da individualidade no processo de trabalho, fundado sobre a medida do tempo deste, permitiu um aumento de sua produtividade, tendo como consequência o enriquecimento substancial do ser humano. O trabalho, então, como uma característica da espécie “se uniu com seu objetivo, o trabalho está objetivado e o objeto trabalhado”². A manifestação efetiva de uma rica individualidade só pode se dar agora na superação desta produção material, uma vez que esta é determinada por uma forma social em que o agir instrumental é uma condição de seu funcionamento.

Neste sentido, a posição de Habermas, segundo a qual em Marx a “síntese mediante o trabalho social”³ está centrada numa concepção estreita de práxis, que se dá exclusivamente por intermédio do trabalho, sendo que este é dominado por um agir instrumental que acaba por irradiar-se sobre todas as relações sociais, parece equivocada. Está claro que, para Marx, o trabalho é indissociável da divisão do trabalho⁴, e que esta não se aplica necessariamente ao conceito de agir instrumental, já que dela participa a distribuição, que é um elemento do que Habermas chama de “interação mediada simbolicamente”. O agir instrumental está associado, enquanto categoria, com a produção pela produção. A sua sustentação é a forma do processo de trabalho no capitalismo, e, como vimos, a autonomização do agir instrumental foi decorrente da própria forma de pôr a divisão do trabalho. Habermas, no entanto, está correto ao chamar a atenção para a universalização desta forma de consciência que se expraia para outras esferas da vida social e do “embaralhamento” desta questão

² MARX, *op. cit.*, 149.

³ J. HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987, 53.

⁴ Sobre este debate com Habermas, ver H-J. KRAHL, La Introducción de 1857 de Marx, in K. MARX, *Introducción General a la Crítica de la Economía Política — 1857*, México: Ediciones Pasado y Presente, 1987.

por Marx, que, ao deter-se exaustivamente na objetivação humana, negligenciou a crítica a esta forma de ideologia, que tem por função a justificativa das formas de apropriação dos resultados do trabalho social.

Então, a produção e a associação dos indivíduos na sociedade burguesa estão postas como um processo em que o desdobrar da lógica interna de seu ser social⁵ não tem seus resultados determinados pela reflexão. O ser humano apenas põe-se (*setzen*) diante da produção, se a compreender como um produto da sua atividade. O próprio consumo, que é a realização social do metabolismo, torna-se dependente da produção. Na forma deste consumo está o outro lado da humanização da natureza, em que as necessidades podem produzir-se de tal maneira que, refletidas em seu sentido, passam também a influenciar a produção. Nos *Manuscritos de 1844* este tema surgia como o desenvolvimento socialmente determinado dos sentidos. Esta relação entre produção e consumo, excluindo-se o momento da produção em si, em que há um consumo “produtivo”, seria a relação de uma elaboração consciente desta. É apenas no consumo que o indivíduo pode realizar uma dimensão lúdica, e essencialmente livre, de sua existência. Por isso, a distribuição, que se estabelece como uma autocompreensão dos indivíduos associados, torna-se, em determinadas circunstâncias históricas, um elemento de regulação e constrangimento da ampliação e realização de uma individualidade plena, porque é nesta esfera que é legitimado o *quantum* do produto social que pertencerá a cada um, grupo ou classe. Se a manifestação plena da individualidade exigiu o desenvolvimento dos contornos materiais de seu aparecer, agora esta exige sua participação dentro destes contornos. A troca, tendo o mercado como sistema privado de regulação da produção social, é a legitimação contemporânea da distribuição, mas mesmo esta, ao estabelecer a quantidade que pertence a cada um, pressupõe a distribuição anterior dos meios de produção.

Neste emaranhado reside um problema fundamental para se pensar a política. Por ser uma esfera do que Habermas chamou de mediação simbólica, ela comportaria a solução de seus conflitos por meio do diálogo e da comunicação. Por outro lado, a gênese de seu conflito foi determinada por uma legitimação que se deu em meio a uma ação violenta. A distribuição, na sua forma atual, é marcada por esta dupla contradição: a de como realizar sua superação sem depender da volta a sua origem, ou seja, incorporando num nível superior a realização da racionalidade produzida nesta forma de sociedade, mesmo que ofuscada pela exploração do trabalho excedente, que está imbuída de uma falsa consciência que não se manifesta por uma violência explícita. Por isso, o ponto central desta questão reside na crítica às formas de consciência que produzem as categorias que legitimam a sociedade capitalista na sua forma de aderência positiva que exclui a auto-reflexão.

⁵ Cf. KRAHL, *op. cit.*, “... a aparência que não se conhece como aparência”.

Mercadoria e valor

Marx inicia *O Capital* alertando para a aparência simples da mercadoria. Sua existência como forma elementar de riqueza se dá pelo seu caráter útil, que aliás já havia sido amplamente constatado pela teoria liberal clássica desde Locke. Independente da natureza das necessidades, sejam elas as chamadas necessidades do espírito, ou as necessidades naturais, em ambas se realiza a unidade do metabolismo, na forma em que o concebeu a sociedade burguesa. A mercadoria é o elo mais simples e elementar desta cadeia, e virá-la ao avesso da aparência é a única forma de entendermos as características e tendências da sociabilidade nela guardadas. Observando mais de perto esta forma simples, percebemos que nela residem duas formas distintas da realização do valor. Para quem a observa do ponto de vista das necessidades, ela encerra um valor de uso, uma materialidade que, sob uma determinada característica da tradição cultural construída e do desenvolvimento das forças produtivas, realiza um aspecto do necessário metabolismo. Este lugar de ver a mercadoria, o do consumidor, é o da universalidade da espécie em sua indeterminação histórica específica, na sua relação com a natureza, e por isso aparentemente menos complexa.

Na outra margem deste olhar, no entanto, encontra-se o produtor de mercadorias, que não vê nelas um valor de uso particular — a não ser como uma maldição necessária que elas devem carregar: sua materialidade — mas um valor de troca: a medida social que permite se tornarem “cidadãos do mundo”. Esta forma do valor que possibilita às mercadorias ocuparem o espaço público, estabelecendo os laços das relações sociais, é determinada pela forma específica de organização da produção, ou melhor, do trabalho e sua divisão. O valor de uso foi descarnado, para que, através de sua ressurreição como espírito, pudesse re-ligar os homens em seus afazeres sociais. Ele é, portanto, um produto do trabalho humano que, nesta forma histórica de sua divisão, isto é, de seu caráter social, se manifesta como se fosse uma característica natural do produto. Como medida do tempo de trabalho, o valor é a marca de uma sociedade que o autonomizou como expressão de sua própria medida, submetendo a temporalidade, que apenas tem sentido desta maneira quando expressa por mercadorias. E, como estas são trabalho cristalizado, o tempo adquire uma forma subordinada, não sendo uma determinação da natureza, e nem ao menos dos homens conscientes, mas sim de uma forma de trabalho que o pressupõe para medir às suas costas, seu caráter social cindido. O valor, então, como quantidade de tempo de trabalho humano despendido na produção das mercadorias, é determinado pelo trabalho socialmente necessário e dá a elas a objetividade imprescindível para as trocas, fazendo-as emergirem como um poder que sintetiza em si estas relações cujo fim é a permanente valorização do capital — o eterno retorno do mesmo.

As mercadorias vão tornando-se complexas quando inquiridas sobre a essência da forma social que guardam. O duplo caráter do valor por seu turno é a pista mais segura para chegarmos às características do modo pelo qual se organiza a vida social na sociedade burguesa. O fato de que as relações sociais propiciadas pelos laços de troca das mercadorias revelam surpreendentemente esta sociabilidade como uma característica de sua natureza é a razão fundamental para impedir que estas relações venham a ser refletidas em si mesmas como um produto da associação dos indivíduos. É que, para além desta aparência, descansa o duplo caráter do trabalho. O trabalho concreto pelo qual a humanidade realiza seu domínio da natureza, e que produz a materialidade das mercadorias, subsume diante do valor de troca, que expressa o outro do trabalho: o trabalho humano abstrato. Como já foi afirmado, o domínio do valor sobre as relações sociais passa a exigir um ocultamento do caráter útil e material do produto do trabalho. O trabalho abstrato, como expressão universal do trabalho, deve manifestar apenas a alma gêmea das mercadorias, sua qualidade de permuta em quantidades equivalentes. Com isso, a associação dos indivíduos fica submetida à luz da lua, acreditando ardentemente que esta lhe seja própria, e não roubada do sol.

Esta equivalência das mercadorias como produtos do trabalho, que é o valor refletido sobre si mesmo, dá a exata medida social destas como dispêndio idêntico de tempo para trabalhos diversos e, ao abandoná-las ao mundo para se relacionarem entre si, leva-as a tal independência, que as relações entre produtores de mercadorias assumem a forma de relações entre coisas. Este processo da perda do controle sobre os produtos do trabalho é a crescente transformação das categorias abstratas que estruturam a consciência da sociedade burguesa em realidades autônomas que viram as costas para as relações sociais concretas. O valor de troca, apesar de não possuir um único átomo, pesa sobre os ombros dos homens, ao ponto destes trocarem valores equivalentes de seus trabalhos e pensarem estar trocando uma áurea sobrenatural pertencente às mercadorias. Esta forma de colocar a sociabilidade difere dos *Manuscritos de 1844*; nesta, a análise da estrutura social se dá por uma lógica objetiva do pensamento. Assim, os produtos do trabalho que se voltavam contra o trabalhador adquirem agora uma premissa anterior que, ao dominar as relações sociais, se desdobra no processo de trabalho, e deste às relações sociais. Não é um fenômeno medido por uma relação subjetiva, a alienação do trabalho, mas pela coisificação das relações humanas, o domínio do trabalho abstrato.

Marx chama este eclipse da essência das relações entre pessoas de fetichismo, o que guarda uma grande familiaridade com o tema da alienação; contudo, ele não pode ser plenamente percebido senão à luz do conceito de produção e da teoria do valor-trabalho. A negação da negação, ou para ficarmos na língua familiar dos filósofos, como gostava de provocar Marx, o *setzen* do ser humano, na forma da sociabilidade atual, somente pode ser compreendido a partir da totalidade, e esta nos revela

que ele é o pôr do capital como um fetiche a dominar a vida social, tal como ocorria nos primeiros milênios da humanidade. Se bem que, na verdade, este tipo de fetiche tem muito mais familiaridade com as abstrações metafísicas iniciadas na Grécia há dois mil anos atrás que com aqueles primórdios.

A conclusão, então, de que os homens fazem o mundo social em que vivem, mas não o compreendem como sua criação, por todas as razões anteriormente colocadas, posicionam Marx num lugar bastante ambicioso na história intelectual da humanidade: o de ter posto a nu as condições para a realização da liberdade. A coisificação das relações humanas na sociedade burguesa cria um critério próprio e bastante singular de liberdade com relação às contingências, no qual o ser humano é compreendido individualmente e por meio das coisas, sendo sua liberdade medida ou pelo exercício de poder através das coisas ou, de outro modo, pela total independência em relação a estas, o que o leva a afastar-se da associação dos indivíduos. Esta segunda forma, que se pretende mais humana, e que, na cultura atual, se manifesta pelo culto esotérico, as chamadas “filosofias da nova era”, a auto-ajuda, etc., sucumbe completamente a qualquer exigência de compreender na sua realização os níveis de desenvolvimento da objetivação humana; logo, é uma liberdade estóica, incompatível com as potencialidades plenas que a humanidade acumulou. A segunda forma é mais complexa, não apenas porque é a forma ideológica dominante de expor sua realização prática, sustentada por toda uma superestrutura, mas principalmente pela sua implicação na relação social entre coisas. Ao submeter a liberdade diante das contingências, como uma possibilidade individual que pode ser atingida através da personificação do poder das coisas, como o faz, por exemplo, o capitalista, que tem a plena liberdade de poder escolher, reduzindo significativamente os percalços da acidentalidade, ou, na percepção do senso comum, do destino, se está, de fato, destruindo a possibilidade desta liberdade, pois esta, nas mais diversas e elaboradas tradições do pensamento ocidental, sempre implicou a possibilidade do agir consciente sobre as coisas, e este está interligado ao agir coletivo. Para evitar as conseqüências desastrosas, para sua legitimidade, de uma reflexão sobre a liberdade e as contingências, a sociedade burguesa legitima a liberdade abstrata do pensamento, mas curiosamente destrói a capacidade da auto-reflexão, engendrando, com isso, a liberdade plena da valorização do capital. Tudo o que possa implicar uma restrição à esta liberdade, entendida pela vulgata sofisticada desta época como liberdade de mercado, é uma ameaça à liberdade do indivíduo. Mesmo a mais notável das conquistas na esfera da liberdade pela sociedade burguesa, que são os direitos humanos e individuais, passam a ser estranhamente interpretados pelos ecônomos de ocasião do poder, quando a realização destes ameaçam a sagrada liberdade da valorização do capital.

O capital, enquanto valor que se valoriza permanentemente, é o limite contingente da liberdade na sociedade burguesa, ele é o deus *ex machina*

da associação dos indivíduos, sendo as suas personificações — o capitalista, o proprietário de terras, etc. — um sacerdócio singular desta religiosidade que transfere às coisas a capacidade humana da objetivação e construção de um mundo que é, de fato, sua imagem e semelhança. Como toda cultura, esta forma metafísica de construção das categorias da consciência que sustentam a vida social guarda em seu seio um indisfarçável desejo de projeção de outro mundo que não este, o paraíso do capital em sua máxima valorização, onde curiosamente não há lugar para o ser humano. Estranha contradição a desta metafísica; por um lado possibilita a criação objetiva do Éden sonhado desde a origem da humanidade, como real superação das necessidades; por outro, destrói o próprio sentido da humanidade, já que o valor é a aparência de um fenômeno, onde o indivíduo apenas é se for um produtor de valores de troca, esvaziando-o em sua admirável capacidade de criar e refletir sobre si mesmo, de preservar e ampliar a vida em sua forma humana.

O crepúsculo do trabalho concreto

A construção da legitimidade do capital enquanto núcleo em torno do qual se desdobrará a sociabilidade da sociedade burguesa pressupõe a separação do trabalhador e os meios de produção. O trabalhador, como fonte subjetiva do processo de produção, fica a mercê dos meios de produção — o elemento objetivado que dele dispõe como um valor de uso. Historicamente, a formação dos traços desta sociabilidade se deu na passagem do que Marx chamou de acumulação primitiva de capital, em que a distribuição da propriedade da terra e sua articulação com o mercado e a indústria manufatureira passaram por amplas transformações. Este processo histórico é o marco de fundação da “naturalidade” das relações sociais coisificadas, cujo conteúdo é a universalização do valor de troca, que passa a abranger também a força de trabalho. Diverso de épocas anteriores, desde então, a subjetividade viu-se apartada dos meios indispensáveis para sua objetivação, e disto resulta um predomínio quase absoluto da segunda sobre a primeira.

Na medida em que o trabalho, enquanto fonte subjetiva da valorização do capital, também adquire a forma de mercadoria, passa a ser determinado pela lógica fetichista desta, que, como vimos acima, assenta-se sobre o duplo caráter do valor. Não dispondo dos meios para a sua realização, a força de trabalho busca nas relações de troca estas condições e, para tal, precisa que ela seja um valor de uso para alguém. Ao lado desta condição, o capital, cuja existência se manifesta pelos meios de produção, também precisa da incorporação da subjetividade do trabalho para ampliar sua força e poder. Para ambas as partes, a troca é uma condição *sine qua non* para sua existência, que se efetuará sob as determinações do capital. Não há nenhum estranhamento para a compreensão desta relação, a não ser o relativo à própria relação social coisificada. Trabalho

e capital medem-se dentro de regras mutuamente aceitas; logo, não é aqui que reside o segredo de sua valorização.

Com a troca, o trabalhador vende sua força de trabalho e tem acesso a um determinado *quantum* de desfrute na riqueza universal produzida. A equivalência desta troca é determinada por critérios sociais e históricos, cuja base é o tempo de trabalho necessário para a compra do mínimo dos meios de sua subsistência física em sociedade, e seu ponto relativizado são os graus de desenvolvimento das culturas nacionais ou regionais, o que pressupõe uma capacidade de intervenção política nesta distribuição. Independente destes critérios, há sempre uma exclusão quantitativa do nível de apropriação do trabalhador em relação ao todo da riqueza produzida. Caso ele queira modificar estas proporções, dentro das regras estabelecidas, deve tomar decisões pertinentes a seu livre arbítrio, como a abstinência no consumo do mínimo necessário para sua subsistência, ou a ampliação do tempo de trabalho, diminuindo seu descanso e lazer. A crueza deste limite da condição humana da força de trabalho demonstra que, apesar de ser “o fermento do capital”, ela por si mesma é incapaz de acumular riqueza. A pregação incorporada pela economia política de que o trabalho árduo e a economia permanente são os pilares constitutivos da riqueza escondem a verdadeira face desta, assim como revelam o caráter superficial de todas as intenções filantrópicas que, em momento algum, vêem como humanos os possuidores da força de trabalho, que, para elas, não passam de um problema moral, insolúvel nas fronteiras da sociedade burguesa, ou de uma disfunção ‘conjuntural’ das leis do mercado. Qualquer uma das alternativas da livre iniciativa individual da força de trabalho para ampliar seu desfrute na riqueza universal produzida tem como resultado, para Marx, a bestialização do indivíduo nela personificada. As culturas produzidas pela Reforma Protestante, no século XVI, assim como o Fordismo no século XX, entre outras, trazem ao nível da consciência cotidiana as manifestações desta bestialização, criando uma tradição que carrega o mito de Prometeu como um ingrediente intransponível de seu horizonte de realização.

Analisada do ponto de vista da totalidade das relações sociais, isto é, para além da legitimidade da troca entre a força de trabalho e o capital, a separação do elemento subjetivo do processo de trabalho, que permanece como a força viva deste, de seu elemento objetivo, que é a acumulação do trabalho realizado, portanto, trabalho morto, revela-nos a alienação da força criativa do trabalhador, que a transfere ao capital através da sua venda. Deste lugar podemos observar claramente que a manifestação deste elemento subjetivo apenas é aceitável na medida em que este coisifica-se, transformando-se em força objetivada. Quanto mais elevado for o nível desta objetivação, maior será o desenvolvimento das forças produtivas e, por consequência, do trabalho morto que exclui a subjetividade da produção, e, portanto, o trabalhador do desfrute desta. O

processo de alienação nesta situação cria um lugar de domínio do capital, que apenas pode ser limitado na medida em que as condições desumanas daí decorrentes se transformem numa crítica a esta forma de sociabilidade.

Na obra de Marx, esta crítica deve ser entendida a partir da categoria da mais-valia, pois na compreensão fenomênica desta relação apenas se revela uma troca de equivalentes, que em nada desvela os segredos da acumulação e do poder do capital. Como a troca não produz valor, este somente pode estar no uso específico que o capital faz da força de trabalho, ou melhor, o valor de uso da força de trabalho tem a capacidade de acrescentar valor ao processo de trabalho que vai além do equivalente por ela recebido. A essência deste fenômeno torna-se, então, compreensível na medida em que fica demonstrada a produção de um excedente no processo de trabalho, que não é reconhecido pelo capital nas condições da troca que este efetua com a força de trabalho. Esta, ao ser comprada, aliena uma determinada disposição de tempo de trabalho que, em sua utilização, permite ao capital incorporar às suas sobras mortas um valor superior ao desembolsado.

O que parecia igual esconde, na verdade, um duplo segredo, a produção de um mais-valor para o capital, e de um mais-trabalho para o trabalhador. Portanto, a mais-valia não é uma categoria científica, pois sob as condições de troca ela é um ganho legítimo do capital. Ela somente tem sentido como categoria fundante de uma crítica a estas relações, que apenas se tornam transparentes quando elucidadas pelo aspecto alienante de sua manifestação. A mais-valia é a forma social que adquire o fetichismo da força de trabalho nas condições de existência na sociedade burguesa, com a perda do sentido de sua sociabilidade, que deveria ser definida a partir das necessidades humanas. Ela revela-se como o outro lado da subsunção do elemento subjetivo do processo de trabalho, isto é, da transformação do elemento vivo em forma cristalizada, em subjetividade possível do capital. Na condição de sugadora da subjetividade do trabalho, a mais-valia tem o mérito civilizatório de ser a mais rica e complexa manifestação do excedente de trabalho; mas, ao mesmo tempo, ao sugar esta subjetividade através da exclusão do usufruto da riqueza universal, subsume o sujeito da produção e das necessidades.

Ao personificarem a força de trabalho, os indivíduos estão submetidos a uma primeira forma de exclusão, quantitativa, que se expressa em relação ao usufruto da riqueza universal. Eles assumem a maldição de Caím e se transformam em seus herdeiros. Apesar do mais-valor ser incorporado apenas pelo capital, e disto resultar um efetivo empobrecimento dos indivíduos, em todos os sentidos, para Marx, este processo tem a virtude de enriquecer a espécie, uma vez que:

“Na sua aspiração pela forma universal de riqueza, o capital, no entanto, impulsiona o trabalho para além dos limites de sua necessidade na-

tural, e cria, assim, as condições materiais para o desenvolvimento da rica individualidade”⁶.

Quer dizer, é como se o capital escrevesse reto por linhas tortas. Deixemos aqui este registro: a civilização do capital, por sua lógica interna, é incapaz de superar em definitivo o olho da barbárie, que a espreita desde os primórdios sob a forma de uma consciência coisificada. Os impulsos do capital são uma condição necessária, porém insuficiente, para este salto.

O admirável mundo novo e a exclusão de Prometeu

No desenvolvimento lógico do ser social e suas conexões internas, foi possível analisar um duplo processo em andamento. Uma de suas tendências seria o olho civilizatório, que apreendemos através do desenvolvimento das forças produtivas e da produção de um excedente como critério mesmo da forma de pôr a produção. E a outra seria o olho da barbárie, que se manifesta nas sombras das trevas, como destino de uma autoconsciência incapaz de refletir sobre si mesma. Neste mesmo espaço também descansam as manifestações concretas de uma positividade que não realiza em si as formas implicadas pelos marcos civilizatórios. Nos *Grundrisse*, Marx projeta até o limite a hipótese do desenvolvimento das forças produtivas. Juntamente com o lento desaparecimento do trabalho humano, este fenômeno revela também o desaparecimento do valor enquanto medida do tempo de trabalho. Este processo seria a própria realização absoluta do capital e, em tese, um ponto final de seu *telos*. A grande conquista subjetiva deste momento civilizatório, ao desvalorizar ao máximo o trabalho humano e quase realizar o trabalho abstrato em si mesmo, como corolário da valorização do capital, é o advento do tempo livre, como sua síntese, para o conjunto da sociedade.

O fato de a riqueza universal ser produzida e acumulada pela apropriação do tempo excedente de trabalho impulsiona o capital a uma redução contínua do tempo de trabalho necessário para o valor de sua troca com a força de trabalho. Este objetivo realiza-se através de uma revolução permanente das forças produtivas, fazendo com que o trabalho morto incorpore em si uma quantidade cada vez maior de atividades até então realizadas pelo trabalho vivo. Ao excluir crescentemente a força de trabalho de sua composição, o capital se defronta com duas contradições internas: uma é sua desvalorização, na medida em que a máquina não acrescenta novos valores aos produtos; e a segunda é o próprio valor que será necessário realizar para efetivar os custos deste desenvolvimento das forças produtivas.

⁶ K. MARX, *Elementos fundamentais para la crítica de la Economía Política*, vol. 1, Buenos Aires: Siglo Vientiuno Editores, 1973, 231. A partir de agora, as referências em notas dessa obra serão feitas por sua abreviatura em alemão, *Grundrisse*.

Quanto à força de trabalho, o desdobramento das forças objetivadas em níveis sempre mais elevados acaba se tornando, imediatamente, uma nova forma de exclusão. Diversa da exclusão quantitativa, na medida em que as necessidades do seu valor de uso, pelo capital, diminuem crescentemente, esta exclusão transforma o possuidor da força de trabalho em algo completamente sem valor, um nada, já que ele somente tem sentido quando posto pelo capital como produtor de valores. Esta exclusão, que é qualitativa, pode ser compreendida também como uma limitação parcial das forças produtivas. Os herdeiros de Caim encontram-se aqui com os herdeiros de Prometeu. Parece que, para estes, o mundo chegou a seu fim. Na verdade, a exclusão de Prometeu o torna um Caim. Os fenômenos contemporâneos que vêm sendo chamados de neopobreza, frutos do desemprego tecnológico, são uma expressão deste processo. Pela primeira vez na história do capitalismo, as transformações em andamento não dependem da produção de uma nova cultura prometêica, e sim da aceitação das manifestações positivas da barbárie como “naturais”.

A materialização do desenvolvimento das forças produtivas que criam o capital fixo se efetiva através de uma aplicação crescente da ciência e da tecnologia à produção uma vez que estas, como um sistema mecânico de atividades autômatas, são incorporadas ao capital. O desenvolvimento do capital fixo torna-se uma exigência imperativa para o capital, transformando, nesse sentido, a pesquisa científica e a produção tecnológica em ramos da própria produção. Para Habermas, a partir desta situação o conhecimento científico passa a submeter-se às imposições do agir segundo fins, ou seja, é determinado pelas condições de gerar novas tecnologias. O agir instrumental, numa sociedade em que a produção pela produção é um fim em si, relega a natureza ao lugar de simples objeto, cuja única identidade pode ser dada através de seu domínio. No entanto, durante muito tempo, como, por exemplo, na Grécia Antiga, o conhecimento sobre a natureza procurou compreendê-la em seu ser em si, e não apenas a partir das necessidades humanas. Com a mudança na perspectiva deste conhecimento, que se efetiva na própria fundação da ciência moderna, a natureza transforma-se numa simples presa dos apetites humanos não mediados pelos limites dela própria. As ponderações de Habermas nesta questão são interessantes, pois acrescentam um ponto de vista ecológico à crítica ao sentido da produção, e deste não há o menor sinal em Marx.

O raciocínio de Marx concentra-se nas possibilidades de superação pelo homem do agir segundo fins, e neste sentido, ressaltando os limites da natureza, a análise do desenvolvimento das forças produtivas mantém toda sua pertinência. A submissão da ciência às necessidades da objetivação tecnológica é uma determinação da valorização do capital, e não da concepção de ciência por Marx. Habermas não concorda com este ponto de vista e considera que há uma concepção de ciência em Marx que se articula com sua visão insuficiente da práxis social determinada pelo agir instrumental. Diz ele:

“Se Marx reconhece na história da indústria, portanto, no desenvolvimento do sistema de trabalho social, o ‘livro aberto das forças essenciais do homem, a psicologia humana disponível sensivelmente’⁷, então ele não visualiza uma conexão empírica de fenômenos, mas uma relação histórico-constitutiva. (...) Neste contexto a ‘natureza objetiva’ está dada, cada vez, para um determinado sujeito social”⁸.

O problema de Marx não está onde Habermas pretende, em que pese Marx ter sido influenciado de certa forma pelo cientificismo tecnológico do século em que viveu. É verdade que o conhecimento científico modifica-se e se desenvolve, dependendo dos impulsos que recebe e do lugar que ocupa na consciência do ser social. Neste sentido, então, para Marx, uma nova concepção de ciência como saber da natureza sem os fins exclusivos da produção implicaria a superação da sociedade burguesa, onde a tecnologia seria posta pelas necessidades da associação livre dos indivíduos, e controlada desde então, podendo, desta maneira, determinar o consumo, levando em consideração os limites daquela.

Assim, a destruição da natureza em grande escala não é fruto necessariamente de uma concepção da ciência, mas do uso desta feito pelo capital, e que surgiu de forma madura tão somente na segunda metade do século XIX. De qualquer forma, este problema, assim como as conseqüências da exclusão de Prometeu e a crescente nação de herdeiros de Caim, são questões que se manifestam na positividade e que devem ser evocadas para relativizar e mediar as possibilidades da tese de Marx sobre o máximo desenvolvimento do capital, são o olho da barbárie a espreitar os passos da humanidade. O sentido da crítica de Habermas evidentemente não é o da defesa de posições ecológicas; o lugar da natureza participa dela como forma de demonstrar o caráter irrefletido do agir social, a partir inclusive da concepção de ciência enquanto agir instrumental. O engano de Habermas, novamente, está em não separar influências de uma certa época histórica, em que Marx pensou sua obra, do sentido geral de suas conclusões, e estas, com certeza, transcendem o espírito de sua época.

A antinomia na qual Marx fixa sua atenção para desenvolver sua hipótese deriva do processo pelo qual o capital põe o trabalho social como uma necessidade da sua valorização. A conseqüência do máximo desenvolvimento deste fenômeno é a metamorfose na forma da riqueza social, que não pode mais ser expressa “como uma imensa coleção de mercadorias”⁹. A partir das transformações quantitativas da produção, que iniciam com a grande indústria através da aplicação do conhecimento científico e as novas tecnologias dele decorrentes, tanto o trabalho como o tempo deste tendem a desaparecer enquanto medidas da riqueza social. A produção automatiza-se, nesta tendência do acréscimo de capital

⁷ Habermas cita MARX, MEGA, p.121.

⁸ HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*, 48.

⁹ MARX, *O Capital*, vol. 1, 45.

fixo, de tal maneira, que a natureza fica submetida ao “conhecimento social geral — o *general intellect*”. O trabalho abstrato puro torna-se uma realidade, e objetivamente as mercadorias perdem seu espírito metafísico para assumirem, enfim, a forma de um produto concreto das forças produtivas gerais. O agir instrumental é absorvido pelo *general intellect*, e a atividade humana pode resumir-se a uma supervisão, “ao lado do processo de produção, ao invés de ser seu agente principal”¹⁰. A nova expressão da riqueza se dará, segundo Marx, pela apropriação deste seu produto geral, que se revela na forma de tempo livre para o desenvolvimento pleno da rica individualidade.

Ao superar objetivamente os fetiches da produção de mercadorias, colocando-se como um produto amadurecido das relações sociais, e ao realizar pela exclusão do trabalho e sua *aufhebung* a subsunção do fetichismo da força de trabalho, o indivíduo finalmente realiza as promessas inscritas em suas possibilidades históricas. Os contornos materiais de sua manifestação estão realizados, não é mais necessário alienar o tempo de seu trabalho como suporte de seu aparecer. Mas isto por si garante sua auto-reflexão, isto é, a afirmação da aparência que se conhece como aparência? Ou uma pergunta mais inquietante, por que Marx não apontou os meios auto-reflexivos para esta passagem?

Marx concebe o caráter civilizatório do capitalismo como manifestação de sua objetividade, e esta é, pelo seu próprio ser, um impulso no sentido do desenvolvimento das forças produtivas até o limite de suas próprias contradições. As condições da superação destas são impossíveis de serem concebidas, para ele, sem levar em consideração, nesta análise, que uma riqueza tão multilateral não pode ser criada sem um sujeito para o consumo, que também tenha acumulado enquanto capacidade e conhecimento uma característica semelhante. Para Agnes Heller, este é o sujeito das necessidades radicais, que se caracterizaria justamente pela apropriação e elaboração do tempo livre que se apresenta como balanço deste processo de desenvolvimento. Sobre isto Marx diz: “O tempo livre — que pode ser tanto o tempo para o ócio como o tempo para atividades superiores — transformou seu possuidor, naturalmente, em outro sujeito”¹¹. A diferença fundamental deste outro sujeito em relação à manifestação aparente do indivíduo de nossa época se apresenta em sua superação da consciência instrumental. Sua atividade não é mais determinada pela disciplina que moldava e limitava a vontade ao horizonte da produção, mas pelo saber que expressa o *general intellect*. A desantropomorfização do trabalho conclui-se com sua realização enquanto ocupação intelectual.

A produção desenvolvida nega-se internamente pela emergência deste sujeito multilateral. De um processo que girava em torno de si mesmo, posto pelo capital e sua valorização, ele incorporará, como uma condição

¹⁰ MARX, *Grundrisse*, vol. 2, 593.

¹¹ MARX, *op. cit.*, 599.

necessária, as forças produtivas desenvolvidas, e as superará, ao submeter todo o *general intellect* às suas necessidades, tendendo a se manifestar finalmente como o sujeito da liberdade universal da espécie. No entanto, este cenário de ficção científica não é portador do mesmo automatismo que, em algumas passagens, são claramente percebidas no raciocínio de Marx. Ele próprio adverte:

*“Assim como, para nós, o sistema da economia burguesa somente se desenvolveu pouco a pouco, o mesmo ocorrerá com sua negação, negação esta que é o resultado final da própria economia”*¹².

Existem duas problematizações a esta conclusão de Marx. A primeira é que o fetichismo das relações sociais, que, por meio de uma espécie de osmose do desenvolvimento das forças produtivas, produz a rica individualidade, que, por sua vez, passa a controlar os desdobramentos do desenvolvimento social, parece não ser um produto da coisificação da consciência dos indivíduos, mas um produto apenas da determinação objetiva. Assim, na medida em que as coisas desenvolvem-se e passam a ser criadas por si mesmas e podem prescindir dos ombros humanos, estes, finalmente, apareceram plenamente. Marx subestima a realidade do fetiche. Quando jovem, afirmava que Deus não existia, mas tinha o poder de mover os homens em suas crenças e comportamentos¹³. Pois bem, o valor não tem uma existência material; no entanto, moveu mais montanhas e cruzou mais oceanos em aventuras impensáveis do que a nossa vã religião possa imaginar. Aqui se manifesta, segundo Krahl, o problema que Habermas procurava em Marx. As categorias não são uma mera realidade independente do sujeito; ele próprio participa delas como um sistema de valores aceitos de comum acordo. Para Krahl, a consciência não é uma determinação da superestrutura, mas um elemento fundante da base, e, como já ensinava o idealismo alemão, é da condição humana relacionar-se com o mundo objetivo através de categorias, já que esta relação sempre será mediada pelas relações sociais. O erro desta escola foi ver os indivíduos e suas categorias como produtos puros desta consciência, e não de sua relação com o mundo, relação esta que procura incorporar parcelas crescentes da materialidade, processada histórica e socialmente, daquele.

A hipótese de Marx em levar em consideração para a análise as tendências de um desenvolvimento absoluto da valorização do capital em estado puro é válida como compreensão especulativa do porvir do ser social, nos desdobramentos de sua lógica interna e suas potencialidades. Mas “o mundo é real e de viés”, como diz o poeta Caetano Veloso, e, nesta imensidão, se coloca a hipótese da barbárie como um fenômeno que somente pode ser evitado através da intervenção histórica concreta

¹² MARX, *op. cit.*, 600.

¹³ D McLELLAN, *Marx — Vida e Pensamento*, Petrópolis: Vozes, 1990, 94 e ss.

dos indivíduos associados, e, para que estes percebam esta possibilidade, é decisivo que reflitam sobre a “natureza” deste ser social que “eles fazem, mas não sabem”. Este processo somente pode se dar pela construção de uma nova estrutura da consciência social. A política ainda é o caminho privilegiado, pois nela se estruturam elementos importantes da associação dos indivíduos, e da manifestação de formas de consciência que articulam o agir coletivo, mas não é certamente o único.

A segunda objeção se articula com a lacuna dos caminhos da transição. Podemos verificar que diversos elementos das “especulações lógicas” de Marx têm se registrado na história recente do capitalismo. Os custos da produção do capital fixo e as dificuldades em realizar seus valores de troca têm implicado um constante empobrecimento relativo da maioria dos indivíduos articulados, pelas mais variadas relações, com o mundo do trabalho, para que a riqueza universal possa financiar os saltos tecnológicos. O domínio do dinheiro, como um fetiche que suplanta o modelo anterior, do ganho produtivo do capitalismo, destrói as medidas sociais, transformando-as de um elo da sociabilidade em um jogo irracional de desconstrução desta. Dentro destas circunstâncias, a perspectiva ensaiada por Agnes Heller¹⁴, como uma leitura de Marx a partir da teoria das necessidades, para dar conta dos fenômenos sociais da época keynesiana do capitalismo nos países centrais e das chamadas democracias populares antes dos seus colapsos, ainda guarda sua atualidade.

A tese central de Heller gira em torno da necessária construção de novos valores, críticos e opostos ao sentido do valor de troca, que possam se desdobrar como um processo no cotidiano e que venham a incorporar em si, como elementos conscientes, os aspectos civilizatórios do desenvolvimento do capital. Neste contexto, a afirmação do valor de uso como medida das relações sociais passa a ter uma efetividade que não se repetiu em períodos anteriores. Uma sociedade, segundo Marx, que ocupa um tempo cada vez mais significativo de sua produção para a produção de capital fixo já atingiu condições concretas para a realização das necessidades básicas de seus indivíduos associados. A apropriação deste progresso das forças produtivas exige, por outro lado, o alargamento do sentido desta esfera das necessidades básicas, ao que Heller chama de necessidades radicais ou espirituais, sendo que estas se caracterizam pela criação do tempo como uma determinação do arbítrio humano, em oposição ao do capital. Em meio às profundas transformações da organização do trabalho e de sua racionalização, que confirmam traços importantes das tendências esboçadas por Marx, a época atual, diferente de qualquer época anterior, não se preocupa em gerar uma nova cultura do trabalho, uma vez que esta, neste momento, é desnecessária aos fins da valorização do capital. A elaboração de valores que venham a dar um conteúdo, enquanto uma vontade coletiva, às necessidades radicais, a

¹⁴ Ver A. HELLER, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1986.

esta possibilidade objetiva de ócio como tempo a dar forma ao enriquecimento “espiritual” dos indivíduos, compreendendo, desta maneira, que a individualidade rica é uma conquista de um largo processo consciente de refinamento dos sentidos e do ser social, tal como Marx o havia esboçado nos *Manuscritos de 1844*, é o espaço em que se manifestam as tendências atuais da continuidade civilizatória.

A falsa consciência das classes organizadoras e dirigentes da produção capitalista atentas a esta contradição e à total ausência de um movimento com as características aqui esboçadas procura justamente o inverso, ou seja, a criação valorativa da naturalidade da barbárie. O tempo livre distribuído socialmente é combatido com os valores arraigados e solidamente construídos da época dos ganhos produtivos, em que os espectros da ética fordista ainda dominam a consciência dos indivíduos.

O marxismo nunca transcendeu, enquanto uma cultura política de massas, estes valores do trabalho que, na verdade, sempre foram elementos transitórios da cultura, com os quais se estabelecem laços fluídos de intersecção com uma determinada contemporaneidade, mas cujo sentido último deve se manifestar pela perspectiva de sua superação. Até a década de 70 do século XX isto era compreensível, pois ia contra o compromisso anti-utópico dominante no marxismo de corte soviético, de vislumbrar um horizonte histórico no qual a objetividade ainda não havia permitido projetar esta nova cultura, além, é claro, do limite dos aspectos pragmáticos da política. Sem abandonar este seu salutar compromisso com o mundo, é necessário que o marxismo, em sua superação positiva, perceba o sentido vertiginoso das transformações atuais deste mundo e lembre que o terreno móvel destas vertigens são as consciências dos indivíduos associados. Se a naturalidade da barbárie encontrar um porto seguro neste mar revolto, o futuro a poucos pertencerá. Pensar a superação destas antinomias a partir da avaliação da real “natureza” da economia, como Marx realizou à exaustão, procurando medir e impulsionar a capacidade de intervenção consciente nesta “estrutura intencional”, determinando-a a partir da construção de vontades coletivas em meio a uma sociabilidade abstrata e portadora de diversidades que não tendem a homogeneidades, são fatores importantes. Mas, para além deste tema, é preciso reinterpretar os caminhos da sociabilidade e as diversas esferas opressivas até hoje nela inscritas. Não se trata apenas do livre governo “do reino das necessidades”, mas da liberdade inscrita em outros valores, não presentes na esfera econômica, e suas formas de relações sociais, ao menos nas aceitas e legitimadas atualmente. As necessidades radicais não se identificam com o mundo da produção, e aqui mora a filosofia.

A questão entre barbárie e civilização é um lento e cotidiano desdobramento das capacidades sociais de evitar uma e realizar a outra. É no interregno deste tempo, realizado em suspensão, que o ser humano alienado se medirá com sua criação, sendo que seus valores e visões de mundo não poderão mais ser os mesmos. Frear não a exclusão de Pro-

meteu, mas a nação de cains, é um fato fundamental, mas o decisivo está em valorizar os preceitos da ética — entendida como a associação dos indivíduos não mediada por outros fins que não a própria associação — da arte e do saber. A autoconsciência deve refletir seu estar no mundo e construir-lhe um sentido. Isto já não é uma retórica discursiva, mas uma questão que se coloca para o nosso tempo. Por contraditório que isto possa parecer, a realização dos melhores sonhos se confronta com o lento aparecer do pior dos mundos.

Referências bibliográficas

J. HABERMAS. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

_____. *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos, 1990.

A. HELLER. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1985.

K. MARX. *Marx-Engels: Obras escolhidas*. Três tomos. Lisboa: Avante, 1982.

_____. *Marx. Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo Veintiuno, 1979.

_____. *O Capital*. Vol. I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. Vol. I e II. México: Siglo Veintiuno, 1973.

Endereço do Autor:

Rua Belisário Távora, 431 / 305
22245-070 — Rio de Janeiro - RJ