

Um juízo sobre a crítica da teoria crítica: a impertinência do mais-valor

Angélica Soares Gusmão*

Introdução

Ao esboçar algumas considerações que evidenciassem a atualidade da teoria marxiana do mais-valor, imediatamente ficou claro que a crítica é o elemento comum da atualidade. Entre contestações e toda uma sistemática de invalidação dessa ou daquela crítica, o que se fará aqui é apresentar algumas refutações sobre a crítica da Teoria Crítica às teses marxianas do Valor-Trabalho abordando as questões referentes à teoria do valor, o tecnicismo e o cientificismo, o 'trabalhismo' e o utopismo. Contudo, o faremos expondo dialogicamente as ideias para que, no fim, tanto a crítica quanto o que foi criticado lá permaneçam à espera de adeptos e filiações, portanto, não se arroga aqui o poder de aumentar o peso de uma ideia em detrimento da outra, mas fazer com que uma crítica tenha a oportunidade de encontrar-se com um esboço mais elaborado, finalizado ou completado daquilo que foi criticado em estado de incompletude, uma vez que Marx não foi propriamente um escritor de livros, mas de rascunhos, esquemas, de reflexões e pensamentos que iam e vinham ao sabor dos acontecimentos, das suas leituras ou militância. Esta possivelmente seja a versão mais sensata do que a que a admite a classificação clássica do jovem e do velho Marx. Em suma, a dúvida (ao invés do esclarecimento) que este trabalho busca implantar é: quando se critica uma ideia, criticou-se a tese em si ou se escolheu qual versão da tese (ou qual parte do esboço) deveria ser refutada?

A Técnica e a Impertinência do Mais-Valor

Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. [...] Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho (HABERMAS, 1968, p. 72).

* Doutora em Governança, Conhecimento e Inovação pela Universidade de Coimbra.

E-mail: angecon@hotmail.com

A partir do debate entre as ideias de Jürgen Habermas e Herbert Marcuse no artigo *Técnica e Ciência como Ideologia*, trataremos da crítica da obsolescência da Teoria do Valor marxiana através da relação aparentemente subdimensionada da tecnologia e a extração do mais-valor e, conseqüentemente, do conceito e da mensuração da riqueza por meio do tempo de trabalho humano.

Seguindo a análise de Habermas sobre a visão desse tema em Marcuse, a crítica marxiana não pode ser aplicada ao capitalismo tardio por duas razões. Em primeiro lugar, o Estado passa a ter um papel cada vez mais intervencionista e, em comparação com as atribuições do Estado no capitalismo liberal – analisado por Marx –, passa a ser o próprio regulador do capitalismo, fazendo com que as decisões de produção – materiais, técnicas e científicas – façam parte do escopo político, não mais podendo ser dimensionado como a superestrutura separada da sua base – a infraestrutura – porque, da mesma forma, o sistema econômico passa a ser equivalente ao sistema de dominação, tornando a antiga base (econômica) amalgamada com a sua superestrutura.

Em segundo lugar, o desenvolvimento da técnica como aperfeiçoamento histórico das atividades humanas, como ferramenta de melhoria das condições de trabalho, como incremento da produtividade e redução dos custos de produção, passa a ser capturado como função de Estado, criando uma interdependência de investigação técnica que gera como resultado a transformação das ciências na primeira força produtiva. Por meio desse duplo constrangimento, a técnica e a ciência cumprem a função de legitimação da dominação (HABERMAS, 1968).

Habermas define a técnica com um projeto histórico-social, atuando nela interesses de um grupo social dominante. Dessa forma, ele a vê em seu duplo aspecto: repressora e libertadora. É repressora no sentido de que os indivíduos estão sujeitos a um complexo aparelho de produção e distribuição que imprime neles ritmo, duração, intensidade e são absorvidos por esse mecanismo de tal forma que torna impossível aos indivíduos separar o seu tempo social do produtivo. Por outro lado, é libertadora porque o aumento da produtividade, o crescente domínio sobre as forças da natureza, o incremento e aperfeiçoamento expressivo de coisas que imprimem valores-de-uso, proporcionam uma vida mais confortável e menos tempo de trabalho necessário (HABERMAS, 1968). Entretanto, o jogo de forças entre a repressão e a liberdade é complexo, fazendo com que os interesses sociais coincidam com o interesse pela manutenção do sistema: “[...] cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico” (HABERMAS, 1968, p. 73). Maior problema é que

[...] determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas ‘posteriormente’ e a partir de fora — inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas (HABERMAS, 1968, p. 47).

Até esse ponto, nenhuma relevância ganha o debate na contestação ou tentativa de invalidação da tese marxiana do valor. A controvérsia encontrada em Habermas pode ser lida através da crença superdimensionada na Técnica enquanto instância de criação independente do valor-trabalho. As repercussões dessa visão ultrapassam o campo da produção de valor em si e se prolongam para o contexto da vida social em geral.

Como explicado acima, ainda que o domínio de novas técnicas facilite o trabalho e aumente a produtividade, impulsionando o acúmulo de riqueza material para o avanço da sociedade, a técnica nunca deixará de estar subordinada a uma ideologia dominante que assegure que os interesses de um grupo — e não necessariamente o bem-estar da sociedade e seus indivíduos — sejam perseguidos. Portanto, a ideia de uma emancipação social promovida pela técnica é uma das leituras de Marx desqualificada por Habermas.

Assim, a visão marxiana de uma sociedade futura emancipada pelo progresso técnico e de um ser humano reconstituído em suas habilidades e capacidades artesanais, artísticas e intelectuais, viria a ser aceita como uma visão romântica não distante de uma utopia porque o processo de racionalização — e aqui Marcuse se ampara em Max Weber — é o próprio avanço das formas de dominação política que se ocultam ou se abrigam nesta, sob a prestígio da razão. Por isso mesmo, não é o conjunto das sociedades humanas envidando esforços em direção a um esclarecimento iluminador das sombras da sua miséria pré-histórica, mas é mais um processo que estabelece uma crença a respeito de uma suposta racionalidade superior que suplantaria a anterior.

Porém, a crítica parece advir de uma visão fracionada. Marx não deixou de perceber que a grande indústria capturaria o conjunto das ciências, tornando a invenção — antes libertadora — um mero negócio a serviço do capital e, enquanto tal, contrariamente ao que concluíram Habermas e Marcuse, não seria unicamente pela via da tecnologia e da ciência que o homem seria alforriado. O que ocorre, na ideia desenvolvida por Marx, é um processo que faz com que aquelas mesmas invenções e técnicas que subordinam as relações econômicas e sociais reduzam também o tempo de trabalho vivo — manual e direto dos trabalhadores — a um mínimo necessário, tal

qual ocorre num processo de aumento contínuo de produtividade média por trabalhador. Com as formas produtivas desenvolvidas, no entanto, não seria mais o tempo médio de trabalho contido em cada produto que determinaria o seu valor (de troca) no fim do processo (e, para tal caso, já estaríamos falando de uma transição do sistema).

Ocorre que o tempo de trabalho humano é, num primeiro momento, condicionado pelo tempo da maquinaria e, posteriormente, a maquinaria – que também foi originalmente formada por trabalho humano objetivado – passa a substituir o trabalho humano e, subsumindo-o quase em sua totalidade, torna impossível determinar a riqueza pelo tempo de trabalho necessário para a produção. No entanto, mesmo com a impossibilidade de determinação do valor de cada produto (incluindo as máquinas e a inteligência humana contida nelas e em todo processo), o valor adicionado contido nele nunca deixará de ser o trabalho humano; apenas a mensuração do tempo empregado é que se torna irrealizável, sendo este o último estágio do desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor – não porque o valor-trabalho humano tenha perdido a sua importância, mas tão somente porque torna inexecutável a sua contabilidade.

Ora, não é a teoria do mais-valor de Marx que se torna inválida ou inútil para a compreensão do sistema econômico atual, ao contrário, ela é indubitavelmente importante para a compreensão do processo de evolução do capitalismo e da sua superação – que também a Teoria Crítica assim não se refere. Mas, ao invés de uma categoria a ser arquivada, ela é a parte central de um processo através do qual ocorrerá a emancipação da humanidade, que é assim esclarecida pelas palavras de Marx:

À medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do quantum de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, [por sua vez] não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção (MARX, 2011, p. 587-588).

Fica claro que, ainda que à revelia, a ciência e a tecnologia, que são empregadas pelo capital como forma estratégica de dominação social, são elas mesmas condições basilares para a emancipação humana. Enquanto Habermas apega-se à confluência da ciência, da técnica e da revalorização do capital (e não no seu enfraquecimento) num

único esquema, Marx observa essa conjunção como parte de uma processualidade que não se determina pelo seu início ou pelo seu fim, mas pelas incontáveis sucessões transfigurativas. É diante disso que a conclusão de Habermas torna-se imprecisa: porque aceita apenas um dos aspectos da técnica para evocar a invalidação do valor-trabalho, sem reconhecer (como antecipou Marx) o seu equivalente dialético que é também somente porque a ciência e a técnica derrubam a condição de medida de valor que poderá ocorrer o processo de emancipação.

O corolário abaixo, deduzido por Habermas, coloca a ciência e a tecnologia como medidas concorrentes do valor-trabalho e as tornam independentes de todo o processo, não considerando (ou ignorando) que ambas contêm trabalho humano e agora não mais apenas mais-valor, mas mais-valores extraordinários.

A ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. O progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente a fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância (HABERMAS, 1968, p. 72-73).

É claro que se pode argumentar que a liberação de trabalho humano pela maquinaria não ocasionaria, por consequência direta, a emancipação da humanidade, mas podemos dizer que ocasionaria justamente o seu contrário: o aproveitamento desse tempo livre de trabalho para rebaixar ainda mais a condição do trabalhador e o encarcerar em formas indissolúveis de trabalho-vida. Mas qual o limite? Se a ciência e a técnica conferem mais poder ao capital, o capital, por sua vez, não tem o poder de anular o processo em que a concorrência e o aumento de produtividade geral rebaixe o custo marginal de produção e o nível dos preços a tal ponto que, por um lado, as taxas extraordinárias de lucro não mais se sustentarão pela extração de mais-valor — simples ou extraordinário —, porque o nível de degradação da sociedade, medido em termos de condições de vida e consumo, tende a ter um limite, pois há que se ter demanda efetiva para que, pelo menos, o lucro comercial e financeiro (juros) existam. O que sobraria, na impossibilidade de extração de mais-valor das máquinas, das estruturas ou da terra, seria a metamorfose — também prevista por Marx — da predominância do capital financeiro sobre a economia real, gerando intermináveis crises. E ainda que as crises fortaleçam a economia e delas dependam o capital, Engels não deixou de notar a circularidade singular de seguidas determinações que não alterariam em nada as consequências cabais do sistema baseado no capital.

Enquanto as crises revelaram a incapacidade da burguesia de continuar administrando as modernas forças produtivas, a metamorfose das grandes instituições de produção e intercâmbio em sociedades por ações e propriedades do Estado mostraram a dispensabilidade da burguesia para esse fim. Todas as funções sociais do capitalista passam a ser exercidas por funcionários remunerados. O capitalista não possui outra atividade social a não ser embolsar rendimentos, destacar cupons e apostar na Bolsa, onde os diversos capitalistas tiram capital uns dos outros. Tendo o modo de produção capitalista alijado primeiramente os trabalhadores, ele passa agora a alijar os capitalistas e os remete, a exemplo do que ocorreu com os trabalhadores, à população supérflua, embora num primeiro momento não os atire ao exército industrial de reserva (ENGELS, 2017, p. 390).

O objeto de Marx não é o poder da técnica em si para o impulso social. O que não se pode perder de vista é que a técnica indica um certo nível de desenvolvimento das forças produtivas e, por isso, sociais e humanas – ainda que apropriada e governada pela política. Ela não cria apenas um mundo fantástico de maquinarias que dificultam a valoração dos produtos pelo trabalho humano e nem pode estar à serviço exclusivamente da tirania econômica. Ao contrário, na apreciação de Marx, as técnicas são, fundamentalmente,

[...] produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de sua atividade da natureza. Elas são órgãos do cérebro humano criados pela mente humana; força do saber objetivada. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o saber social geral, conhecimento, deveio força produtiva imediata e, em consequência, até que ponto as próprias condições do processo vital da sociedade ficaram sob o controle do 'intelecto geral' e foram reorganizadas em conformidade com ele. Até que ponto as forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da práxis social (MARX, 2011, p. 589).

Portanto, a ciência e a técnica compõem, acima de tudo, um efetivo sistema anunciador do grau de desenvolvimento das forças produtivas sociais que, por sua vez, informam sobre um estágio de desenvolvimento das condições intelectuais da humanidade (e porque não dizer, também da consciência objetiva dela?) que concorrem para a sua emancipação, ainda que não a possa determinar, uma vez que os homens e suas técnicas estão engendrados dialeticamente – determinam e são determinados, produzem e são produzidos, elaboram e são elaborados. Para Habermas, entretanto,

[...] ao nível do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem entrar numa nova constelação com as relações de produção: já não funcionam em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base da legitimação. Isto é o que Marcuse considera novo na história mundial (HABERMAS, 1968, p. 48).

Nesse ínterim, tal como na dialética do senhor e do escravo de Hegel, não seria razoável supor que os trabalhadores (escravos) ao fim de cada estágio de desenvolvimento, estejam mais aptos a superar aquilo que os domina por conservarem em seus intelectos a memória de um progresso das técnicas que acaba por expandir suas habilidades e conferir-lhes mais autonomia? De outra forma, o capital financeiro não serve somente aos senhores do capital e da tecnologia, mas, em vista dos lucros, a todos aqueles que desejam assenhorar-se deles. Na citação abaixo, Marx elimina as interpretações pontuais de suas categorias, colocando-as como elementos condicionados de um intrincado expediente, onde se interpenetram e modificam-se a cada etapa histórica.

Se o tempo de trabalho é considerado não como jornada de trabalho do trabalhador singular, mas como jornada de trabalho indeterminada de um número indeterminado de trabalhadores, nesse caso, constam todas as relações de população; [...] Embora limitado por sua natureza, o capital se empenha para [o] desenvolvimento universal das forças produtivas e, desse modo, devém o pressuposto de um novo modo de produção, fundado não no desenvolvimento das forças produtivas para reproduzir e, no máximo, ampliar um estado determinado, mas onde o próprio desenvolvimento das forças produtivas — livre, desobstruído, progressivo e universal — constitui o pressuposto da sociedade e, por isso, da sua reprodução; onde o único pressuposto é a superação do ponto de partida (MARX, 2011, p. 445-446, grifo do autor).

Os desdobramentos dos sistemas analisados por Marx não desobedecem ao pressuposto primeiro do materialismo histórico, qual seja — partir da realidade. Por esta razão, não ocorre um processo indutivo direcionado pelo ponto histórico a que se quer alcançar. Importa mais, ao contrário, analisar os desfechos entrevistados nos próprios fundamentos medulares do sistema, a cada etapa, a cada estágio de desenvolvimento e de acordo com a estrutura e a organização histórica. Apesar disso, Habermas não utiliza os mesmos traços que Marx para desenhar o processo descrito acima. Para ele

[...] a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva. [Por consequência], o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente a fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância (HABERMAS, 1968, p. 72-73).

Aqui, abre-se um clarão capaz de identificar a fixação num único ponto do intrincado processo elaborado por Marx, em que depende não só inúmeros fatores e categorias, mas que explicam, durante o seu desenvolvimento histórico, como metamorfoseiam-se, determinam-se e libertam-se em cada ciclo — ao invés da interpretação de aprisionamento comumente descrita pelos seus críticos. Na fala de Habermas testemunhamos a ausência do engendramento em toda a processualidade demonstrada pelo próprio Marx, mas também o alheamento do mais-valor extraordinário que tem relação direta com o valor-trabalho contido na tecnologia (conhecimento humano acumulado e empregado em benefício das sociedades e suas economias).

No entanto, o desenvolvimento da ciência, esta riqueza ideal e ao mesmo tempo prática, é apenas um aspecto, uma forma, em que se manifesta o desenvolvimento das forças produtivas humanas, i.e., da riqueza. Considerada idealmente, a dissolução de uma forma de determinada consciência bastaria para matar toda uma época. Na realidade, esse limite da consciência corresponde a um determinado grau do desenvolvimento das forças produtivas materiais e, por conseguinte, da riqueza. Certamente teve lugar não só o desenvolvimento da antiga base, mas desenvolvimento dessa própria base. O máximo desenvolvimento dessa própria base [...] é o ponto em que ela própria é elaborada na forma em que é compatível com o máximo desenvolvimento das forças produtivas e também, portanto, com o desenvolvimento mais rico dos indivíduos. Tão logo esse ponto é alcançado, o desenvolvimento seguinte aparece como ruína e o novo desenvolvimento começa sobre uma nova base (MARX, 2011b, p. 446).

No que diz respeito ao ciclo descrito por Marx, Habermas não considerou que, para Marx, a ciência é um fio na teia do desenvolvimento histórico. Mas, por entender que a racionalização da ciência é desfigurada pelo capital, conclui que seria impossível que ela entrasse apenas como um simples componente da força produtiva porque passa a ser um instrumento tático do capital. Por esta razão, Habermas vê como necessária uma revolução na ciência e na técnica a fim de que sejam capazes de alterar o entendimento sobre a natureza e estabelecer condições essencialmente diferentes para a humanidade. Então perguntamos: A revolução ainda permanece

presente no horizonte da Teoria Crítica ou pronuncia ela o mesmo movimento que também Marx prenunciou?

É inegável que a crítica de Marcuse e Habermas à teoria do valor e, conseqüentemente, da emancipação humana de Marx acrescenta importantes contribuições ao debate, especialmente no que se refere ao processo de transição que se inicia nas primeiras evidências de esgotamento do sistema capital. O que se pode ter como hipótese é que as conclusões de Marx não são divergentes das conclusões dos autores em termos conseqüentes. O que parece é que Habermas e Marcuse utilizam um método analítico que apresenta cada etapa independentizada da anterior, ainda que não despreze o processo de construção histórica. Então, do ponto de vista fenomênico – que é de onde se parte –, as conjunções apresentam-se completamente estranhas ao desenvolvimento final apresentado por Marx porque, em algum momento, o materialismo histórico parece ter sido substituído por uma visão abstrata que pode ser descrita pelas palavras de Arnold Gehlen¹: como um círculo funcional dessa visão racional que “[...] se dissocia progressivamente do substrato do organismo humano e se transfere para o nível das máquinas” (*apud* HABERMAS, 1968, p. 73). O que vemos é que este estranhamento, na visão crítica, desemboca na mesma chamada revolucionária anunciada (acima) por Marx:

[...] a evolução técnica ajusta-se ao modelo interpretativo, segundo o qual o gênero humano teria projectado uma a uma, ao nível dos meios técnicos, as componentes elementares do círculo funcional da ação racional teleológica, que inicialmente radica no organismo humano e, assim ele seria dispensado das funções correspondentes. Primeiro, reforçaram-se e substituíram-se as funções do aparelho locomotor (mãos e pernas) em seguida a produção da energia (o corpo humano), depois, as funções do aparelho dos sentidos (olhos, ouvidos, pele) e, por fim as funções do centro de controle (do cérebro). Se, pois, se tem presente que a evolução técnica obedece a uma lógica que corresponde à estrutura de acção racional teleológica e controlada pelo êxito – e isto significa: à estrutura de trabalho – então não se vê como poderíamos renunciar à técnica isto é, à nossa técnica, substituindo-a por uma qualitativamente distinta, enquanto não se modificar a organização da natureza humana e enquanto houvermos de manter a nossa vida por meio do trabalho social com a ajuda dos meios que substituem o trabalho (HABERMAS, 1968, p. 52).

¹ Arnold Karl Franz Gehlen (1904-1976), filósofo e sociólogo alemão.

A dialética do esclarecimento

Se antes, a crítica era localizada no ponto exato em que a teoria do valor-trabalho é revogada pela visão romantizada da ciência e da técnica, é possível depreender que na *Dialética do Esclarecimento* (1947), Adorno e Horkheimer passam a utilizar a própria teoria crítica contra aquilo que eles consideraram desviante nas teses de Marx, em especial, na ruptura entre a centralidade da sua teoria e a práxis.

Na seção acima, a categoria escrutinada foi a do mais-valor e suas implicações com as determinações históricas. Neste ponto, tratamos de um aspecto mais elaborado e complexo, que se inicia ainda muito antes da *Técnica e Ciência como ideologia*² – o trabalho. A dialética do esclarecimento argumenta que a crença ou o mito do passado não é suprimido pela racionalidade superior de hoje ou pelo poder do conhecimento mais evoluído e avançado, ao contrário, o conhecimento – ou a verdade – é sempre uma crença a substituir provisoriamente outra crença, onde o mito do conhecimento liberador de credices é apenas mais um mito. No caso de Marx, segundo os autores, o mito da superação ocorre quando ele tenta usar o trabalho como próprio meio de superação do trabalho. Argumentam que, ainda que Marx diferencie o trabalho forçado e o trabalho livre, o trabalho permaneceria como categoria de dominação e imperativo da sobrevivência.

Assim, nenhuma sociedade poderia ser emancipada pelo recurso do trabalho, uma vez que ele sempre constituirá – na leitura que faz de Marx – como uma forma de dependência, antes pelo capital, no futuro, sob um outro domínio político-econômico. Assim, Adorno e Horkheimer defendem que se não houver uma mudança revolucionária no quadro político-ideológico da ciência e da técnica, não conseguiremos atingir um estágio substancialmente superior ao que vivemos hoje e, a isso, não cuidou Marx – segundo podemos concluir da crítica de Habermas –, uma vez que não é possível renunciar à técnica, mesmo que a substituamos por uma superior, “[...] enquanto não se modificar a organização da natureza humana e enquanto houvermos de manter a nossa vida por meio do trabalho social com a ajuda dos meios que substituem o trabalho” (HABERMAS, 1968, p. 51).

Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a afastar-se do mito, voltando a

² Técnica e ciência como Ideologia foi escrito em 1968.

cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p. 17).

Esse seria o findar da ilusão da reconciliação ou da utopia marxiana: do homem com suas próprias forças, do homem com a natureza, do homem com a sociedade, do homem com a sua humanidade. Por seu turno, Habermas responderia sobre a causa dessas impossíveis reconciliações: uma vez que a ciência e a técnica entram como uma legalidade imanente, acaba por “[...] produzir as [mesmas] coações materiais pelas quais se deve pautar uma política que se submete as necessidades funcionais” (HABERMAS, 1968, p. 73). Por conclusão, o produto desse processo seria, evidentemente, a tecnocracia penetrando mais como ideologia na consciência das massas do que como uma racionalização superior da sociedade, uma vez que a dominação política não gera a politização dos indivíduos, mas exatamente o seu contrário.

Essa visão questiona como a inseparabilidade da ciência, da técnica e do progresso ocasionaria sempre o aprisionamento do trabalho humano – em todos os seus espectros – e, dessa maneira, o trabalho nunca poderia ser considerado como uma ação de emancipação humana. Mas se olharmos o progresso científico exatamente como ele é: produto e resultado de toda forma de saber (humano e não-humano), teria o capital uma fortificação tão impermeável a ponto de evitar que esses saberes fossem disseminados? Ou será que a astúcia é de tal monta que implantaria, o mais rapidamente, uma ditadura da informação e do conhecimento? Na opinião de André Gorz (2005, p. 33), “[...] os saberes resultam da experiência em comum da vida em sociedade e não podem ser legitimamente assimilados ao capital fixo”, tornando impossível que seja constituída uma legalidade imanente em toda parte e em todo o tempo. Neste lugar, é importante acrescentar que Marx não vê o trabalho (técnico, laboral, assalariado, subordinado) como única obra do homem e este entendimento é crucial para a compreensão do axioma marxiano: o trabalho como a condição de sua própria natureza.

Certamente, o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva, aparece agora para o homem como o único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, entretanto, é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de atividade vital está todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. A vida revela-se simplesmente como meio de vida (MARX, 2005, p. 116).

Como se é possível acompanhar, Marx faz a distinção entre as diferentes atividades humanas – o trabalho, a atividade produtiva e a atividade livre. O trabalho aparece como a própria vida, a reprodução da vida individual, o metabolismo do homem com a natureza, permanecendo sob o signo da necessidade – realidade a que todo ser biológico sucumbe como *animal laborans*. Mas nem todo trabalho é ato de reprodução ou, como diria Locke, aparece como necessidade de subsistir. Há o trabalho enquanto técnica – que seria executado pelo *homo faber* que, para além de atender puramente a subsistência humana, é nesta instância que o capitalismo tem mais força de ação e de cooptação da força-de-trabalho. Já a ação humana – as suas atividades livres – seria aquilo que ocorre na esfera política da vida humana – o agir dos homens na sociedade já não necessita de instrumentos de intermediação em suas relações – é o viver e o estar com os homens. Dessa maneira, o trabalho assegura a vida, a obra (trabalho enquanto técnica) confere permanência e a ação (atividade) o elevaria em sua humanidade.

No capítulo VI de *O Capital*, Marx demonstra como o capital age para capturar as três esferas de ação humana e interferir na ordem da prioridade natural da vida em sociedade, reduzindo a atividade humana num único empreendimento para manter a existência: “[...] o trabalho vivo é subsumido ao trabalho objetivado que atua autonomamente. O trabalhador aparece como supérfluo desde que sua ação não seja condicionada pelas necessidades [do capital]” (MARX, 2010, p. 582). Entretanto, a relativa liberdade da ação humana, fora dos círculos estritamente institucionais de controle capitalista, permite que haja criação coletiva, ações à revelia e, especialmente, há que se considerar que o capitalismo só pode patentear e tomar posse daquilo que adquire valor prático e que tenha aplicação industrial, porém, todo o conhecimento constitutivo de tais coisas não é transferido unilateralmente para o objeto possuído pelo capital, mas permanece como pertencente a todo colaborador e compartilhado livremente entre os indivíduos, portanto, toda tentativa de restrição a este movimento é insuficientemente eficaz.

Diferentemente do que pontua as críticas à sua teoria do valor trabalho ou à emancipação pela ciência, não resta dúvida de que Marx não confunde as esferas de atividade humana, nem as simplifica sob a nomenclatura única do trabalho, muito embora utilize o trabalho em seu termo genérico. De igual maneira, como já defendido, mesmo ele compreende que a leitura capitalista sob a ótica da lei do valor trabalho levaria a um ponto de transição. À vista disso, liberar o homem do trabalho – como condição para a sua emancipação – seria, para Marx, o sobrepujamento do próprio trabalho enquanto apenas labor, advindo daí a superação

[...] do próprio modo de produção. O tempo livre, que é tanto tempo de ócio quanto tempo para atividades mais elevadas, naturalmente transformou o seu possuidor em outro sujeito, e é inclusive como este outro sujeito que ele então ingressa no processo de produção imediato. Esse processo é disciplina, no que se refere ao ser humano em formação, e ao mesmo tempo experiência prática, ciência experimental e ciência materialmente criativa e que se objetiva, no que se refere ao ser humano já formado, em cujo cérebro existe o saber acumulado da sociedade. Para ambos, na medida em que o trabalho exige pôr mãos à obra na prática e livre movimentação, como na agricultura, é ao mesmo tempo exercício (MARX, 2011b, p. 594)

Portanto, há correspondência com o que confere a dialética do senhor e do escravo de Hegel e, para além dela, é bom que se acrescente que Marx não coloca a ciência ou a tecnologia como determinante de um estágio específico, mas *do nível* geral da ciência e do progresso da tecnologia. É o capital que se apropria dos saberes e conhecimentos produzidos pelos indivíduos em suas instâncias vitais, laborais e institucionais e não os sujeitos que estão alheios às técnicas, às ferramentas, aos métodos e a toda forma de conhecimento aplicado na indústria capitalista, ainda que lhe pareçam estranhos. "Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo este trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido" (MARX, 2011b, p. 41).

Tendo isso em vista, é o capital dependente de toda a tecnologia social e os indivíduos dependentes (ainda) da aplicação desse conhecimento pelo capital para que, através do emprego de sua força de trabalho, possam constituir seu meio de vida. Porém,

[...] o próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. [...] Por um lado ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação de riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado (MARX, 2011b, p. 585).

A questão final deste trabalho é: quem ousaria fugir da fascinante utopia? Se Hegel, Marx e a própria TC concordam que em algum lugar no futuro (se houver futuro) onde os indivíduos, seja pela via do conhecimento, da politização, ou do nível do progresso científico geral alcançarão melhores condições para desempenhar mais livremente os seus talentos, vocações e habilidades — já desimpedidos pelo nível de

desenvolvimento das suas capacidades e pela riqueza material disponível —, não há como negar que a filosofia de Hegel nunca esteve posta de pernas para o ar (MARX, 2011a) e que a teoria do mais-valor de Marx mantém-se imperativa na ordem de compreensão da processualidade histórica que desembocará em outro lugar que possivelmente ainda não está corretamente nomeado.

Por outro lado, quando a TC rejeita a hipótese de que o trabalho seja posto como condição de superação do trabalho, trata como se tivéssemos de abolir a atividade que nos torna humanos e enquanto trata a técnica como instrumento de dominação e legitimação imanente, considera que a revolução só será possível revolucionando o espírito da ciência e da técnica. Talvez seja isso também um mito da utopia. Porque uma vez que estamos presos no sistema de conceituação capitalista, parece que a TC não se libertou dessa prisão conceitual e onde quer que se vislumbre trabalho, há sempre a conotação de servidão, de domínio e subserviência técnica, mas, como vimos, o trabalho, a obra e a ação constituem esferas da vida social que foram todas tomadas como trabalho (labor). Em liberdade relativa — porque o homem não escapa de morrer de fome — não haveria prazer em trabalhar naquilo que a sua compulsão natural pede, ou naquilo que os seus talentos permitem agora fazer sem que seja condenado à miséria? Então ao que devemos nos filiar, à utopia ou à distopia?

De facto, o reino da liberdade só começa onde se deixe de trabalhar por necessidade e oportunidade, impostas do exterior; por natureza, situa-se para além da esfera da produção material propriamente dita. Assim como o homem primitivo teve de lutar contra a natureza para prover às suas necessidades, para se manter vivo e reproduzir-se, o homem civilizado também é forçado a fazer o mesmo, sejam quais forem a estrutura da sociedade e o modo de produção. Com o desenvolvimento do homem, estende-se por igual o domínio das necessidades naturais e, ao mesmo tempo, alargaram-se as forças produtivas para as satisfazer. Neste domínio, a única liberdade possível é que o homem social e os produtores associados, regulem racionalmente as suas trocas com a natureza, que a controlem juntos em vez de serem dominados pela cega potência da mesma natureza, e que realizem as trocas gastando o mínimo de força, nas mais dignas condições e nas mais conformes à natureza humana. Esta actividade constituirá sempre o reino da necessidade; é aí que começa o desenvolvimento das forças humanas como objetivo em si, o verdadeiro reino da liberdade, que só pode desabrochar fundando-se no reino da necessidade. A condição essencial deste desabrochar é a redução do dia de trabalho (MARX, 1974b, p. 689).

Referências

ADORNO, T. W. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2015.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HABERMAS, J. Técnica e Ciência enquanto Ideologia. São Paulo: Abril Cultural, 1980. [Coleção Os Pensadores].

ENGELS, F. **Anti-Dühring**. Lisboa: Edições Progresso, 1990.

GORZ, A. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**: parte I. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. **Scientiæ Zudia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2017.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1989. [Coleção Os Pensadores].

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARX, K. **Capítulo VI inédito de O Capital**. São Paulo. Centauro, 2010.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MARX, K. **O capital**. 7. ed. Lisboa: Delfos, 1974.

MARX & ENGELS. **A sagrada família**: ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

MARX & ENGELS. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Undermann, 2017.