

Trabalho social direto e indireto: que espécie de relação humana pode transcender o capitalismo?

Peter Hudis¹

Para examinar como “ir além do capitalismo”, é preciso perguntar por que tem sido tão difícil desenvolver uma alternativa compreensiva para o capitalismo. Uma razão se encontra no próprio caráter do capitalismo, que cria a falsa impressão de que as relações humanas alienadas são naturais e imutáveis. A capacidade do capital de naturalizar as relações humanas alienadas é central para a sua dominação. Outra razão para a dificuldade de antever uma alternativa vem das tentativas frustradas de emancipar a humanidade do capitalismo. O fracasso de muitas revoluções em criar uma verdadeira sociedade nova solidifica a noção de que não há alternativa senão permanecer subordinado às leis sociais fora do controle humano. Há ainda uma terceira razão para a dificuldade de desenvolver uma alternativa – o declínio do interesse na obra de Marx nas últimas décadas. Marx não é apenas mais um entre muitos pensadores importantes. Foi o fundador de uma filosofia da revolução *única* que contém um conceito *específico* de sociedade nova. Quanto menos se estudar e se discutir a obra de Marx, mais difícil se torna conceber uma alternativa adequada para o capitalismo.

Por essa razão, quer-se aqui examinar seriamente um texto de Marx. Não adiantará focar em partes de sua obra que podem ou não ser de gosto desta ou daquela pessoa. Ao invés, é necessário apreender as suas ideias como um todo. Mas, apreender as suas ideias como um todo acarreta entender as suas ideias em sua *especificidade*. Sem fazer isso, não é possível compreender os conceitos de Marx de modo algum. Por isso, torna-se necessário visar o trabalho de Marx que contém a discussão mais *detalhada* de uma sociedade não capitalista – a *Crítica do Programa de Gotha*.

Em *Rosa Luxemburg, liberação da mulher e a filosofia da revolução de Marx*, Raya Dunayevskaya escreveu: “A *Crítica do Programa de Gotha* de Marx não foi ainda completamente digerida”.² E esta é uma declaração surpreendente, pois Marx escreveu essa *Crítica* em 1875. Mas o que nela “não foi ainda completamente digerida”? Sobre isso, Dunayevskaya mencionou: “o que se eleva acima de todas as lutas contra a exploração, nacional e internacionalmente, é a perspectiva de uma sociedade totalmente sem classes; e esta se fundaria sobre a seguinte base: ‘de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades’”. E essa perspectiva, ainda hoje, permanece como algo para o futuro. Ela se refere à discussão de Marx na *Crítica* sobre o que deve prevalecer na “fase superior” do comunismo. A esse respeito, ela acrescentou: “os marxistas que citam esse lema (de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades) nunca se preocupam em estudar como, concretamente, dessa crítica surge um programa supostamente socialista, aquilo que seria necessário para torná-lo real”. Por favor, note-se que ela não diz que os marxistas ignoram a tese de Marx “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades”. Ela diz, ao invés, que eles continuam citando-a sem se preocuparem em estudar “aquilo que seria necessário para torná-lo real” (...).

¹ Professor de Humanidades e Filosofia do Oakton Community College, EUA.

² N.T. As indicações bibliográficas serão omitidas nessa tradução porque estão apenas parcialmente indicadas no original.

É preciso, pois, começar por “aquilo que se eleva acima de todas as lutas” – a tese marxiana “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades” apresentada na *Crítica do Programa de Gotha*. O parágrafo em que essa frase aparece é este:

Na fase superior da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e manual; depois de o trabalho se ter tornado, não só meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital; depois de, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, as suas forças produtivas terem também crescido e todas as fontes manantes da riqueza cooperativa jorrarem com abundância — só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever na sua bandeira: ‘de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades!’

Nesse ponto, Marx lista não menos do que *cinco* condições, as quais devem existir *antes* que seja possível chegar ao ‘de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades!’. Primeira, a escravidão do indivíduo à divisão do trabalho – a qual vem existindo por cerca de 6000 anos da civilização humana – deve acabar. Segunda, a divisão entre o trabalho mental e o trabalho manual – a qual vem existindo por tempo igual, senão maior – deve também acabar. Terceira, o trabalho deve deixar de ser um meio para um fim e se tornar “uma necessidade primeira da vida”. Quarta, a potência da produção econômica deve crescer até o ponto em que a riqueza material esteja disponível para todos. E quinta, a fragmentação do indivíduo deve ser superada por meio de seu desenvolvimento multilateral. “Então, *somente* então” – diz Marx, a sociedade pode por em prática o princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades.”

Claramente, levará um longo tempo até que seja possível alcançar tudo isso, mesmo depois de grandes revoluções. Veja-se o que Marx escreveu na época da *Comuna de Paris*, de 1871: “a classe trabalhadora sabe que para produzir a sua própria emancipação... ela deve passar por *grandes lutas*, por meio de uma série de processos históricos em que se transformam as circunstâncias e as pessoas”. Para chegar ao “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades” é preciso, primeiro, libertar-se do que Marx chamou de “esterco do passado” – e isto vai levar tempo. Por essa razão, Marx distinguiu entre uma fase inferior, defeituosa, e uma fase superior do comunismo, em que os vestígios da velha sociedade são finalmente deixados para trás.

Antes de entrar na discussão de Marx sobre a fase inicial, inferior, do comunismo, é preciso notar uma grave confusão que afeta a maioria das discussões sobre este tema. Todos os marxistas sérios sabem que a objetivação prática do princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades” não pode ser alcançada imediatamente após a revolução. Mas muitos, erroneamente, concluem que uma longa *sociedade* de “transição” é necessária antes que o comunismo possa ser completamente atingido. Alguns chamam essa sociedade de “transição” de “socialismo” para distingui-la do estágio “superior” do comunismo, embora Marx nunca tenha feito qualquer distinção entre socialismo e comunismo. Outros definem a sociedade de transição como capitalismo de estado sob o controle de um “partido dos trabalhadores”. E outros ainda definem uma sociedade de transição formada por cooperativas “livremente associadas”, as quais, entretanto, não se livraram ainda da lei

capitalista do valor. Nenhum desses conceitos tem nada a ver com a visão de Marx das fases inferior e superior do comunismo.

Grande parte da razão para a enorme diferença entre o conceito de Marx e os conceitos dos marxistas que vieram depois de Marx encontra-se no resultado da Revolução Russa de 1917. Foi uma grande revolução na história, mas ela ocorreu em um país atrasado, tendo ficado, ademais, isolada, pois as revoluções na Europa Ocidental não se materializaram. Tal como Marx nunca deixou de enfatizar – e isto todo marxista sabia perfeitamente antes de 1917 –, é impossível para um único país, até mesmo o tamanho da Rússia, abolir a lei capitalista do valor, criando, por si só, o socialismo. Mesmo quando Marx considerou a *possibilidade* de que a Rússia *pudesse* ser capaz de contornar o capitalismo a partir de suas formas pré-capitalistas comunais, ele insistiu que poderia fazê-lo *apenas se* houvesse uma revolução proletária vitoriosa nos países capitalistas avançados. O regime de Lênin deu alguns passos, depois de 1917, para *suprimir* a lei capitalista do valor, mas ela se reconstituiu por si mesma, sob uma nova forma, conforme a revolução foi se tornando cada vez mais isolada. Assim, mesmo a maior revolução da história não conseguiu alcançar o que Marx considerava a fase inicial, primeira, do comunismo. Nem *qualquer* outra revolução alcançou esse objetivo desde então, seja a enorme revolução *nacional* chinesa, de 1949, seja a frente popular revolucionária que levou Castro ao poder, em 1959, ou os sandinistas, em 1979.

Tragicamente, em vez de admitir a impossibilidade de criar uma nova sociedade em um país único e isolado, os "marxistas" vindos depois de Lenin proclamaram que a manutenção da lei capitalista do valor sob o "controle trabalhador" permitiria construir uma "sociedade de transição" chamada "socialismo", a qual, segundo eles, acabaria por levar ao comunismo pleno. Quanto mais o tempo passava, mais se postergava a duração da "sociedade de transição" (Mao afirmou mesmo que ela iria durar 300 anos!). Na verdade, nenhuma delas durou até os 70 anos. Os regimes 'socialistas' realmente não existentes desabaram em 1991 (apesar de Cuba e Coréia do Norte ainda manterem a pretensão de serem socialistas). Os regimes de capitalismo de estado que se chamavam a si mesmos de "socialistas" acabaram se tornando "de transição" para nada mais do que o capitalismo de livre mercado. Como os poloneses costumavam brincar: "o que é o comunismo? Bem, vem a ser o caminho mais longo do capitalismo para o capitalismo".

Em suas *Questões e respostas sobre a teoria do capitalismo de Estado*, apresentadas a partir de 1940, Dunayevskaya chamou os primeiros anos da Revolução Russa de um "estado de transição" – e *não* de uma sociedade em transição. Um estado de transição, segundo ela, é um estado operário que visa quebrar a lei capitalista do valor, entregando o controle da produção para os trabalhadores, ao mesmo tempo em que alcança a revolução mundial. Assim que essa última ocorre – ela sustentou – não há necessidade de uma "sociedade de transição" para alcançar o socialismo. Ela já seria em si mesma o socialismo, embora ainda na fase primeira, inicial e inferior que Marx anunciara em sua *Crítica do programa de Gotha*.

O fato de que o socialismo nunca tenha sido alcançado foi parte do que levou Dunayevskaya, na década de 1950, a desenvolver a filosofia do humanismo marxista – para o qual era central ir além do conceito de "transição". Ela escreveu em suas *Leituras sobre os absolutos em Hegel*, de maio de 1953: "Vladimir Illyitch [Lenin], você não tinha o stalinismo para superar, pois as transições e revoluções pareciam suficientes para trazer a nova sociedade. Agora, todos olham para o estado totalitário de partido único e veem aí o *novo a ser superado*, por meio de um tipo totalmente novo de revolta, em que todos *experimentam* uma 'libertação absoluta'".

A questão que se enfrenta hoje é esta: será que a discussão de Marx sobre a passagem da fase "inferior" para a "superior" do comunismo em sua *Crítica do*

Programa de Gotha fornece uma alternativa para as revoluções fracassadas dos últimos 100 anos, iluminando assim a necessidade “um tipo totalmente novo de revolta, em que todos *experimentam* uma ‘libertação absoluta’”?

Com esta pergunta em mente, é preciso olhar mais de perto a crítica de Marx ao *Programa de Gotha*, no qual censurou duramente os seus seguidores "marxistas" por concordarem em formar uma organização unificada com os adeptos de Ferdinand Lassalle.

Discutiu-se já a visão de Marx sobre o princípio que deve prevalecer na fase "superior" do comunismo: "de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades" (aliás, este princípio se encontra já nos *Atos dos Apóstolos*, no *Novo Testamento*). Notou-se, também, que este princípio, na visão de Marx, não pode ser aplicado imediatamente depois da revolução. De acordo com Marx, o que vai surgir depois da revolução social é "uma sociedade comunista, mas não como se *ela tivesse se desenvolvido a partir de si mesma*, mas, pelo contrário, *como algo emergente da sociedade capitalista*, apresentando-se, por isso, ainda manchada em todos os aspectos econômicos, morais e intelectuais com as doenças hereditárias da velha sociedade de cujo útero está emergindo".

Marx caracteriza assim a fase "inferior" do comunismo: 1) “Os produtores não trocam seus produtos” e, portanto, não há mercado³; 2) “Os trabalhos incorporados nos produtos” *não* “aparecem como valores desses produtos”, ou seja, é eliminada a lei capitalista do valor; 3) “O trabalho individual não existe mais como parte indireta, mas sim como parte constitutiva direta do trabalho total”.

O que Marx quer dizer com a frase “o trabalho individual não existe mais como parte indireta, mas sim como parte constitutiva direta do trabalho total”? Por “trabalho total”, designa a soma total de trabalho gerado atualmente pela sociedade. Por “trabalho individual”, assinala uma *parte componente, específica*, do trabalho total. Na fase inicial da nova sociedade, o trabalho é “diretamente social” à medida que o trabalho vivo é sempre um componente específico do total de trabalho gerado pela sociedade. O trabalho não está mais, pois, caracterizado por uma *dualidade* de formas, tempo de trabalho individual e tempo de trabalho social⁴.

Uma situação muito diferente existe no capitalismo, pois aí o trabalho individual não é diretamente parte do total de trabalho realizado. O total de valor criado por uma unidade individual de trabalho é determinado como uma média social, abstrata, que existe independentemente da subjetividade do trabalhador – trabalho socialmente necessário. No capitalismo, não é o tempo de trabalho realizado, mas sim “o *tempo* de trabalho correntemente necessário” que determina o valor. Assim, uma hora de trabalho individual conta somente *indiretamente* como social. E não pode ser diferente enquanto existir a produção de valor. Assim que a produção de valor for abolida, o trabalho individual passará a existir “*diretamente* como parte constituinte do trabalho total”; então, o ato de trabalhar não se encontrará mais governado pelo tempo de trabalho socialmente necessário.

As três características destacadas por Marx sobre a fase “inferior” do comunismo implicam claramente na abolição do capitalismo. A lei do valor não existirá mais e, por isso, também o trabalho assalariado e o capital não mais existirão. Eles não existirão mais porque, na fase “inferior” do comunismo, os *trabalhadores livremente*

³ NT. Ao falar em mercado, o autor quer se referir ao mercado enquanto lugar de realização da forma mercadoria – e não de mercado em sua máxima generalidade.

⁴ NT. A dualidade referida, qualitativamente, diz respeito ao trabalho concreto e ao trabalho abstrato; quantitativamente, diz respeito ao tempo de trabalho concreto individual e ao tempo de trabalho socialmente necessário.

associados terão criado novas relações de *produção*, as quais dispensam o trabalho abstrato ou alienado. A *prova* de que foi criada uma nova relação produção virá do fato de que “o trabalho individual não existirá mais como parte indireta, mas apenas como parte diretamente constitutiva do trabalho total”. A substituição do trabalho social *indireto* por trabalho social *direto* significa a abolição da produção de valor capitalista.

Para compreender plenamente essa distinção entre trabalho social direto e indireto, é fundamental entender o que Marx quis dizer com a palavra “social”. Marx escreveu no *Grundrisse*: “A sociedade não consiste de indivíduos, mas vem a ser a expressão do conjunto das relações e condições nas quais esses indivíduos se encontram uns perante os outros”. A sociedade, de acordo com Marx, não é uma mera soma de indivíduos; ao invés, ela é “expressão do conjunto das relações e condições nas quais esses indivíduos se encontram uns perante os outros”. A forma dessas relações define a natureza de qualquer dada sociedade. Nas sociedades pré-capitalistas, as relações sociais eram diretas. O senhor oprimia o servo, mas a relação entre eles era *transparente*, pois estava definida por meio de interações entre pessoas. É muito diferente do capitalismo, onde as relações interpessoais são mediadas por uma abstração – o valor de troca. As relações sociais aí são *indiretas* e *não transparentes*. Isso ocorre porque o trabalho se duplica em trabalho concreto e abstrato. O trabalho abstrato é a substância do valor e valor de troca é a forma social do valor. No pré-capitalismo, a relação é “social” à medida que uns se ligam diretamente aos outros; no capitalismo, a relação é “social” à medida que as pessoas são postas juntas, *indiretamente*, por meio da forma valor de mediação.

O “caráter social do trabalho” pode, portanto, significar duas coisas diametralmente *opostas*, dependendo do contexto. Pode se referir a um componente *direto* da quantidade total de trabalho da sociedade – é o que prevalece nas sociedades não capitalistas. Ou pode se referir a um componente *indireto* do trabalho total da sociedade – é o que prevalece no capitalismo, onde o trabalho assume a forma valor. Como escreveu Marx na primeira versão do capítulo primeiro de *O Capital*: “as relações sociais de seus trabalhos são e aparecem, portanto, como indiretamente sociais”.

Para compreender a posição de Marx é essencial entender o que ele quis dizer com trabalho social. Por exemplo, o que ele almejou dizer com “o trabalho privado torna-se a forma de seu oposto, trabalho diretamente social”. Será que “trabalho social” aqui significa diretamente social [no sentido anteriormente aludido], ou seja, algo *transparente*? Ou significa que o trabalho é diretamente social no capitalismo *apenas na medida* em que produz dinheiro, o equivalente universal que permite a todos os produtos do trabalho ser trocados? Ora, isto se pode saber apenas prestando atenção ao uso que Marx fez desses conceitos específicos.

Tudo isso é fundamental para compreender a insistência de Marx de que, na fase inferior do comunismo, “o trabalho individual não existe mais como parte indireta, mas como parte diretamente constituinte do trabalho total”. Quando o trabalho individual conta como trabalho social direto, a sociedade não é mais governada pela produção de valor. E ela não é mais governada pela produção de valor porque o trabalho vivo se libertou do tempo de trabalho socialmente necessário – uma média social que opera independentemente da individualidade específica do trabalhador. Com o trabalho já não está sujeito ao domínio do tempo de trabalho socialmente necessário, não subsiste a divisão categorial entre trabalho abstrato e concreto – e, assim, a produção de valor chega a um fim. A produção volta-se, agora, para o uso – e não visa mais aumentar o valor. O trabalho social indireto, baseado na forma valor de mediação, é substituído pelo trabalho social direto, baseado em relações de produção, interpessoais, “transparentes”.

Até agora se discutiu a visão da *Crítica do Programa de Gotha* sobre como serão as relações de produção na “fase inferior” do comunismo. De acordo com Marx, relações específicas de produção dão origem a relações específicas de distribuição. Uma vez que um novo modo de produção venha a surgir na primeira fase do comunismo, um novo modo de distribuição surgirá aí também. Então, o que será este novo modo de distribuição?

Grande parte da *Crítica* de Marx se concentra na distribuição. Ele ataca fortemente o *Programa de Gotha* porque ele não diz praticamente nada sobre as relações de produção; ao mesmo tempo, faz afirmações totalmente erradas sobre as relações de distribuição. Em especial, ele põe em tela de juízo a declaração de que, na nova sociedade, “cada indivíduo obtém o ‘fruto intacto’ de seu trabalho”.

É fácil *dizer* que Lassalle e outros marxistas estavam errados. Entretanto, é possível verificar nos dias de hoje que muita coisa do *Programa de Gotha* apresenta ainda enorme radicalidade. Considere-se essa idéia de que cada indivíduo tem o direito ao “fruto não diminuído” de seu trabalho. O que há de errado com isso? Marx ataca fortemente essa proposta porque ignora a necessidade de *dividir* o produto social entre a sociedade – para a manutenção do aparelho produtivo, das escolas, dos hospitais etc – e os trabalhadores individuais. Uma parte do produto social tem de ser para repor os meios de produção; outra parte tem de ser repartida entre os membros individuais da sociedade. Assim, não pode existir esse “direito” ao “fruto intacto” do próprio trabalho.

Como estará organizada a repartição entre os membros individuais da sociedade? Ela não poderá se basear no princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”. Pois, embora a produção de valor tenha já terminado, a abolição da divisão entre trabalho intelectual e manual, a fragmentação do indivíduo e o trabalho como um meio para um fim, tudo isso ainda não foi plenamente alcançado. As relações de distribuição – Marx insiste – sempre decorrem e são determinadas pelas relações de produção subjacentes.

A distribuição na fase “inferior” – diz Marx – estará baseada no seguinte: “O produtor individual recebe de volta da sociedade, com deduções, exatamente o que ele lhe deu. O que ele deu à sociedade é o seu contributo individual de trabalho”. O trabalhador recebe da sociedade vouchers ou senhas que consignam que “contribuíu com tal e tal *quantidade* de trabalho (menos as deduções para o fundo comum)”; e com eles retira do “armazém social meios de consumo equivalentes a essa mesma quantidade de trabalho”. Por favor, note-se que Marx *não diz* que o tempo de trabalho do trabalhador é calculado com base em uma média social. O tempo de trabalho aqui significa simplesmente quantidade de tempo de trabalho efectivo. E isso é completamente diferente do que ocorre no capitalismo, onde a remuneração não é baseada na *quantidade* real de tempo de trabalho, mas em uma média social, ou seja, no tempo de trabalho *socialmente necessário*. Como Marx explica: “A mesma quantidade de trabalho que o trabalhador deu à sociedade de uma forma, recebe ele de volta sob outra forma.” O trabalhador recebe de volta da sociedade uma parte do seu *quantum* individual de trabalho. *Quantum* – e não valor!

Na troca de quantidades iguais de trabalho concreto, escreve Marx, “prevalece, obviamente, o mesmo princípio, isto é, aquele que regula a troca de mercadorias na medida em que essa troca é de valores iguais”. No entanto, “o conteúdo e a forma são modificados” em comparação com o que ocorre no capitalismo, porque “nada pode passar para a posse dos indivíduos, exceto objetos individuais de consumo”. Paresh Chattopadhyay corretamente observa esse ponto em seu *Um Manifesto de Emancipação*: “Na medida em que uma determinada quantidade de trabalho, sob uma forma, é trocada por uma quantidade igual de trabalho, sob outra forma, o princípio

envolvido é o mesmo que aquele prevalecente na economia mercantil, ainda que a produção de mercadorias tenha deixado de existir.” E o motivo é este: “o modo novo de distribuição não pode ser livrar *completamente* do velho” uma vez que “o princípio determinante da distribuição entre os indivíduos continua a ser a contribuição em trabalho de cada um deles – e não ainda as necessidades humanas”.

Uma vez que muitos interpretaram mal aquilo que Marx disse na *Crítica*, é preciso contrastar a sua defesa da remuneração com base no tempo de trabalho com a teoria de Proudhon dos “vales de tempo” ou das “senhas de trabalho”. Nos *Grundrisse*, Marx escreveu, “o vale de tempo de trabalho [defendido por Proudhon] representa o *tempo de trabalho médio*, que nunca corresponderia ao tempo de trabalho real”. Aqui reside a *diferença* entre uma troca *direta* de tempo de trabalho cristalizados em produtos e a troca baseada no valor. No capitalismo, os produtos do trabalho não se trocam uns pelos outros. Eles são trocados por meio, com a mediação de uma “terceira coisa” – o tempo de trabalho enquanto tal, ou seja, *tempo de trabalho abstrato socialmente médio*.

A troca, portanto, é *indireta* – não se troca *diretamente* produto por produto (seja este um objecto material ou um intervalo de tempo concreto). Tentar fazer com que o processo de troca venha a ser “direto”, pela dispensa do dinheiro e pelo uso de um bilhete de trabalho ou uma senha de tempo, sem eliminar a produção de valor, é algo inerentemente autodestrutivo e quixotesco. Isso equivale a tentar impor uma relação *direta* social sobre as relações sociais que são, por sua própria natureza, *indiretas*. Aqui reside a loucura, como Marx os vê, dos bilhetes de trabalho de Proudhon, os quais substituiriam o dinheiro. No entanto, a crítica de Marx a Proudhon, de maneira alguma, invalida a noção de senha de trabalho enquanto tal, desde que esta se baseie na abolição da produção de valor. Uma sociedade baseada no trabalho diretamente social, em que o trabalho é medido não pelo tempo de trabalho socialmente necessário, mas por sua própria sensibilidade “natural”, permite a troca direta de produtos pelo tempo de trabalho real, o que nunca é possível sob o capitalismo.

A verdadeira tragédia é que até mesmo alguns dos melhores marxistas não conseguiram captar a crucial distinção entre o conceito de Marx de remuneração com base no tempo de trabalho e aquela baseada na lei capitalista do valor. Considere-se Georg Lukács. Em seu livro, *O processo de democratização*, este autor afirma que, na visão de Marx, o tempo de trabalho que serve como “medida da participação do indivíduo no trabalho comum”, na fase inferior da nova sociedade, é o mesmo que o tempo de trabalho socialmente necessário, que prevalece sob o capitalismo! Lukács concluiu, então, que a lei do valor continua a operar no “socialismo”. Ora, nada poderia estar mais longe da verdade. Marx diz “obviamente, [que] o mesmo princípio” se aplica à fase inferior da nova sociedade e ao capitalismo, *mas somente no sentido* de que, na troca de produtos, ocorre uma troca de equivalentes, ou seja, uma troca de tempos de trabalhos. Mas, a *natureza* dessa troca é qualitativamente diferente daquela que ocorre no capitalismo porque, na fase inferior da nova sociedade, a distribuição está baseada na *quantidade* real de horas trabalhadas (a qual Marx chama de “medida natural do tempo”), em vez de estar fundada no tempo médio de trabalho socialmente necessário, medida que prevalece no capitalismo. Ao não compreender a diferença entre a quantidade real de horas trabalhadas e a média social de tempo de trabalho abstrato, Lukács acaba por concluir que não só a lei do valor, mas também a exploração dos trabalhadores continuam a ocorrer sob o “socialismo”! O seu único remédio para os horrores do chamado “socialismo” é, assim, clamar por uma maior democracia na esfera *política*.

A falta de clareza sobre esta questão continua até hoje. Franklin Dmitryev argumentou que “Marx também considerou a distribuição pelo tempo de trabalho em *O*

Capital (volume I, capítulo 1), mas apenas como um exemplo que tinha por objetivo mostrar que, se vigora o trabalho livremente associado, as relações sociais seriam diretas e transparentes...”. Sugeriu, assim, aparentemente, que Marx literalmente não propôs uma distribuição de acordo com o tempo, mas simplesmente usou-a como um exemplo para dizer alguma outra coisa. Há, porém, diversos problemas com este ponto de vista. Marx não diz aí, primeiro, que está discutindo um exemplo. Escreve: “assume-se aqui, mas apenas para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, que a participação de cada produtor individual nos meios de subsistência é determinada por seu tempo de trabalho”. Marx diz que faz um paralelo com a velha sociedade por se tratar ainda de troca de equivalentes; não diz, ademais, que as trocas em si mesmas não vão mais realmente existir. Segundo, se Marx não está propondo uma distribuição de acordo com o tempo de trabalho, porque ele gasta tanto tempo *especificando* a natureza dessa distribuição na *Crítica*? Terceiro, em seu ensaio *Uma nova revisão da economia marxiana*, Dunayevskaya escreveu: em sua “*Crítica ao Programa de Gotha (...)*”, Marx afirmou que numa sociedade socialista ‘tal como ela emerge da sociedade capitalista’, o trabalhador receberá, em retribuição por uma dada quantidade de trabalho, o equivalente em meios de consumo. O autor citado rejeita, porém, a fórmula que flui dessas passagens, que o trabalho será pago pela ‘medida natural de trabalho’, ou seja, pelo *tempo det trabalho*”. Ela não afirmou que Marx usou um exemplo para dizer qualquer outra coisa; ao invés, ela se referiu à “fórmula que flui dessas passagens”. Quarto, em seu *O poder da abstração*, de 1985, ela se referiu ao esboço histórico e filosófico real que Marx havia esquematizado para as futuras gerações em sua *Crítica do Programa de Gotha*. Ela claramente afirmou que estabelece um “*esquema real*” – algo para ser tomado literalmente, não como um mero exemplo.

Marx mostrou-se muito crítico do *Programa de Gotha* porque este focava somente as relações de distribuição. Mas por que, então, gastou tanto tempo discutindo distribuição e remuneração em sua *Crítica*? Por que não disse que somente as relações de produção são importantes, mandando para o inferno qualquer discussão de questões subsidiárias, tal como a distribuição? A resposta simples é que, tivesse Marx feito isso, ele não teria sido um marxista.

É uma tese central do marxismo de Marx que as relações de distribuição advêm e resultam das relações de produção. Portanto, havendo especificado um novo tipo de relações de produção, as quais devem prevalecer na nova sociedade, tornou-se logicamente necessário para Marx vir a especificar o tipo de relações de distribuição que aí também vai prevalecer. Fazer o contrário seria contradizer a sua visão de que cada modo de produção manifesta-se a si mesmo por meio de relações de distribuição “adequadas”. Aqueles que desejam ignorar o que diz Marx sobre as relações de distribuição na nova sociedade, portanto, violentam o seu corpo de idéias, mesmo se não tem consciência de que o fazem. Pois, ignorando o que ele tem a dizer sobre a distribuição, separam as relações de produção das relações de distribuição, o que vem a ser, obviamente, um ponto de vista oposto ao de Marx.

Pode-se, agora, resumir aquilo que foi dito na *Crítica ao Programa de Gotha* sobre as fases inferior e superior do comunismo. Marx mostra que, imediatamente após a revolução, as relações sociais de produção serão totalmente transformadas; agora, o trabalho individual não contará mais como parte indireta do trabalho social total, mas sim como parte direta. As relações alienadas darão lugar às relações humanas transparentes. O novo modo de produção, por sua vez, requer um novo modo de distribuição. E este deverá se basear não em um meio abstrato, ou seja, em tempo de trabalho socialmente necessário, mas em tempo de trabalho concreto e sensível, tempo

de trabalho *efetivo*. A posição correta do problema resulta, pois, na posição correta da solução.

É claro, objeções à abordagem de Marx podem ser levantadas. Veja-se aqui, brevemente, uma delas. No final do capítulo 1 de *O Capital*, Marx esclarece o que ele entende por “trabalho diretamente social” tendo em mente, retrospectivamente, as sociedades pré-capitalistas. Como Kevin Anderson mencionou, essas passagens foram adicionadas à edição francesa de *O Capital* depois da *Comuna de Paris* (trata-se da passagem em que Marx antevê a nova sociedade e, por isso, escreve: “imaginemos, finalmente, uma associação de homens livres”). Diante dela, pode-se objetar do seguinte modo: como as relações sociais diretas no pré-capitalismo foram caracterizadas por hierarquias de classes e de patriarcado, o que impede que “trabalho diretamente social” da “nova” sociedade venha a sofrer os mesmos defeitos? Marx responde, em parte, a essa questão ao dizer, no final do capítulo, que para criar relações humanas verdadeiramente livres “é exigido que a sociedade possua já uma base material suficiente.” O atraso material das sociedades pré-capitalistas tornou a hierarquia e o patriarcado *necessários* para a geração de produto excedente. Marx sugere, então, que isto não deverá prevalecer no momento de uma revolução contra o capitalismo.

No entanto, mesmo se as condições materiais criam *possibilidade* de uma sociedade livre, elas *não a garantem*. O que garante a transformação é a *práxis* dos sujeitos revolucionários que visam suprimir as relações hierárquicas e patriarcais, as quais vêm caracterizando todas as sociedades de classe. É aqui que o momento atual mostra uma vantagem em relação a Marx, pois ele não é mais caracterizado apenas pelas lutas dos trabalhadores, mas também pelo movimento feminista independente, pelas lutas antirracistas, pelas lutas dos jovens, dos povos indígenas, dos gays e lésbicas, assim como de outros. Ora, essas forças revolucionárias têm a capacidade de derruir *todas as* formações hierárquicas e patriarcais por meio de uma revolução social, profunda e permanente. A presença dessas forças não diminui a importância de substituir o trabalho social indireto pelo trabalho social direto; ao contrário, ela reforça ainda mais a sua importância na medida em que fornece a razão, bem como a força que pode tornar realidade a visão de Marx sobre a libertação absoluta.

No entanto, tudo isso põe uma questão difícil que Dunayevskaya julgou necessário encarar. E essa questão está resumida em sua seguinte declaração: “Não enfrentamos já a dura realidade de que, a menos que de fato exista uma firme junção entre a dialética do pensamento e da revolução, qualquer país que tenha sucesso em sua revolução pode retroceder? Pois, a revolução mundial pode não ocorrer em todos os lugares, de tal modo que o capitalismo mundial, por isso, continua a existir” Mesmo um bocado de atividade consciente e de autoconhecimento subjetivo por parte dos atores da revolta não impedirá uma revolução de retroceder para o capitalismo. Pois, essa possibilidade reclama uma *filosofia* da revolução capaz de determinar o que fazer no ínterim entre a revolução em qualquer país e a revolução mundial. Para orientar o nosso caminho através do “estrupe das contradições” (expressão de Lukács) que certamente surge até mesmo na transformação mais bem sucedida, a dialética da revolução deve estar unida com a dialética do pensamento tal como se encontra no *corpo de ideas* marxiano – mais propriamente, na filosofia de *Marx* da “revolução permanente.” Sem a *filosofia* como a mediação, uma revolta totalmente nova, em que todo mundo experimenta a absoluta libertação, não pode ser sustentada.

Frente às discussões de Marx, por que se pode afirmar que prevalece na fase inferior do comunismo uma “libertação absoluta”? Afinal, Marx diz que esta fase é ainda deficiente e que ela está marcada pelas dores de parto da velha sociedade da qual surge. Como Franklin observou, pode ser difícil ver como a remuneração segundo o

tempo de trabalho se relaciona com “a teorização da libertação absoluta”. Contudo, como já se comentou aqui, a lei do valor é abolida mesmo no estágio inferior do comunismo. Se a remuneração pelo tempo de trabalho não é uma libertação absoluta, então, também não a sustenta a abolição da lei do valor.

Pois bem, como pode a fase inferior do comunismo representar “uma revolta totalmente nova, em que todos *experimentam* uma libertação absoluta” se essa fase ainda é defeituosa? Aqueles que estudam a dialética hegeliana não devem ter nenhum problema em responder a esta pergunta. Hegel escreveu: “todo começo deve ser feito a partir do Absoluto, mas o Absoluto apenas o será em sua conclusão.” Ele também escreveu que “o princípio vem a ser inerentemente defeituoso, mas deve estar dotado de impulso de auto-desenvolvimento.” Como Mitch Weerth observou, não há contradição entre a visão de Marx da fase inferior do comunismo como uma “libertação absoluta” e, ao mesmo tempo, como ainda “defeituosa”. Pois, *começar* do absoluto, reconhecendo que ele é absoluto apenas em sua compleção, vem a ser precisamente o que significa o movimento da negatividade absoluta enquanto um *novo começo*. Tal como Dunayevskaya nunca deixou de lembrar, “o movimento é incessante.” E o movimento é incessante *somente quando* a dialética da experiência molda o pensamento revolucionário de tal forma que os opostos, objetivo e subjetivo, não estão mais em reinos separados.

Há outra objeção que pode ser levantada contra a abordagem de Marx: a saber, enquanto em seu tempo pode ter sido importante fazer a distinção entre uma fase inferior e uma fase superior do comunismo, atualmente isto não seria mais necessário, dada a maturidade da civilização e, em particular, devido ao avançado de desenvolvimento das forças produtivas do capital. Não há espaço aqui para responder a essa objeção, mas se pode lembrar que Marx, ao propor o princípio “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”, afirma claramente não poder ele vigorar senão depois que uma série de condições específicas seja atendida. Entre elas se incluem o fim da divisão entre trabalho intelectual e manual, assim como o fim da fragmentação do indivíduo. Alguém pode acreditar que isso possa ser alcançado no dia seguinte à revolução, especialmente em uma época em que as forças produtivas do capital se mostram tão intrinsecamente destrutivas da vida humana e do meio ambiente, tal como hoje se observa? Se assim for, seria interessante ver um bom argumento em defesa dessa posição. Até que isso seja feito, a abordagem de Marx não só mantém a sua validade, mas se torna *essencial* para continuar o exame concreto da realidade atual. Se isto não ocorrer, o abismo, já muito grande, entre os princípios filosóficos contidos na *Crítica* de Marx 1875 e a organização nunca terminará.