

TÖNNIES

Utopia, valor e contradição —

ORLANDO DE MIRANDA

O objetivo destas páginas é retomar um texto esquecido, “Marx, Leben und Lehre” (1) (“Vida e Obra de Marx”), publicado por Ferdinand Tönnies em 1921, do qual já apresentei uma pequena resenha (2), e aqui expor e eventualmente desenvolver as linhas gerais de seus argumentos, em busca de proximidades e diferenças entre os dois autores. O texto foi redigido quando o autor, aos 65 anos, recém-saído da profunda depressão que a guerra mundial lhe provocara, encontrava-se no apogeu da popularidade intelectual e representava um acerto de contas com Marx, de quem se considerava devedor.

É sabido que Tönnies era considerado pela ortodoxia marxista como anticomunista e “romântico” por se



Karl Marx com as filhas (Jenny, Laura e Eleonor) e Engels

ORLANDO DE MIRANDA é professor do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP.

E M A R X

alguns problemas da teoria marxista



opor à revolução bolchevique (que não considerava uma revolução proletária, mas apenas uma revolução nacionalista russa) e descrever das transformações sociais através de movimentos políticos violentos e radicais (por outro lado, os conservadores o descreviam como “social-democrata perigoso” por seu anticapitalismo e a defesa assumida dos trabalhadores; e os liberais viam nele um “pessimista retrógrado”. Na opinião de Tönnies, essa condenação quase unânime dos políticos era apenas mais uma das “anedotas” que percorriam sua vida). De fato, não ter conhecido pessoalmente Marx era uma das frustrações expressas de Tönnies (3). E nas suas palavras, a relação entre ambos não continha nenhuma am-

1 “Marx, Leben und Werk”, Jena, K. Nötzel, 1921.

2 “Vida e Obra de Ferdinand Tönnies”, São Paulo, FFLCH-USP, 1995, pp. 110-6.

3 De fato, entre 1878 e 1880, quando Tönnies pesquisava a vida de Hobbes no Museu Britânico, avistou várias vezes Marx trabalhando em mesas próximas. Todavia, o jovem Tönnies viajava financiado por um tio que lhe exigira, como condição, que jamais procurasse “aquele homem perigoso”, e por isso, absteve-se do contato. Mais tarde, com outra fonte de recurso, voltou a Londres (1884), mas Marx havia falecido e teve que se contentar com várias entrevistas com Engels. O episódio é narrado pelo próprio Tönnies (“A Filosofia Alemã Atual em Minhas Memórias”, in R. Schmidt (org.), *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1922) que a propósito não escondia sua decepção.

bigüidade. Desde a publicação de *Comunidade & Sociedade* (1887) (4) declarava a importância de Marx, o analista que lhe teria desvendado as características do capitalismo, permitindo-lhe fundamentar a teoria da sociedade. Compartilhava com Marx as expectativas em relação ao proletariado (5), a visão metodológica do mundo manifestando-se “plenamente de acordo com o princípio básico da concepção materialista da história” (6) e elogiava sua postura analítica, pois, “seguindo o modo dos astrônomos e a ação dos verdadeiros pensadores científicos, Marx sempre se concentra em descobrir e constatar para os fatos e movimentos aparentes, quais os fatos e movimentos reais” (7). Numa palavra, considerava-o fundamental, pois, como homem e como pensador, estaria sempre “unindo a luz à sua própria luz” (8).

Essa admiração expressa, todavia, não faz de Tönnies um apóstolo. O texto de “MLL”, além do esboço biográfico que compõe a primeira parte, contém cinco capítulos analíticos, quatro deles praticamente constituindo um fichamento de *O Capital*, que procura dominar em sua complexidade. O último capítulo, reserva-o à crítica, que já não tem como referência necessária a obra principal de Marx. Pode-se assim, grosso modo, distinguir uma crítica a Marx (o quinto capítulo) e uma parte principal em que a interpretação de *O Capital* homenageia Marx preservando-o da visão estabelecida pelos marxistas vulgares e procurando aprofundar algumas questões dali advenientes.

Talvez se possa resumidamente, em um jargão contemporâneo, externar os fundamentos críticos com que Tönnies se refere a Marx: Eric Hobsbawm descreveu o século XIX como um “longo século”. Contudo, mais que isso, tem-se a impressão de que muitos dos que nele efetivamente viveram perceberam-no como um século permanente. Os “avanços” da racionalidade ilustrada e sua penetração na política, a revolução industrial, técnica e científica refletem em boa parte da produção filosófica e acadêmica como uma sensação de urgência que a levava menos a

analisar a história do que a buscar resolvê-la. Para Marx, como para muitos dos seus contemporâneos racionalistas, o século XIX coroa a história e desemboca na realização da humanidade. Essa concepção de patamar da história, de século definitivo, implica a ausência de uma prospecção mediadora e acaba por incluir na obra elementos díspares, quando não contraditórios, confundindo ou invalidando certas análises e conclusões.

Tönnies concorda com Marx na primazia das formas econômicas para a análise e diagnósticos das coletividades humanas, bem como sobre a inutilidade de se lhe opor “devaneios” idealistas. Escreveu que “Marx estava certamente com a razão quando afirmou que a ‘base materialista’, ou seja, a compreensão do desenvolvimento econômico, merece profundo estudo objetivo para que se possa agir sobre a realidade. Continuava ainda correto ao ironizar a fase revolucionária de Most, considerando ridículo e reacionário o ‘jogo da fantasia’ dos primeiros utopistas sobre a futura estrutura social. Reconheceu o perigo dos devaneios e da não-política que geralmente caminham de mãos dadas, de modo debilmente vaidoso e carregado de sensualidade sentimental” (9). Todavia, o econômico explica, mas não determina senão nos termos de sua própria lógica. E a limitação de Marx seria precisamente a de, tendo percebido a lógica imanente ao capitalismo, aplicá-la modelar e diretamente à teoria da transformação social. Em outros termos, o Marx dos anos 40, tempos de “tempestade e fúria” (a expressão é de Tönnies), ao mesmo tempo em que assume uma proposta e uma militância partidária, ao romper com Proudhon elabora os princípios de uma Economia Política e aplica diretamente uma coisa sobre a outra. Para Tönnies, conquanto corretas ambas as atividades, não haveria entre uma e outra uma relação simétrica e automática de causa e consequência.

As formas econômicas têm valor diagnóstico, mas não terapêutico. Explicam a lógica de uma sociedade dada, mas não a superam. Tönnies considerava Marx o maior e melhor analista do capitalismo,

4 O subtítulo da 1ª ed. de *C&S* (“Formas Culturais Empíricas do Socialismo e do Comunismo”) era desde logo uma alusão a Marx. Embora o trabalho tivesse se originado de uma preocupação diferente (a discussão sobre o direito histórico e natural), seu desenvolvimento expressava a ambição de articular no plano da cultura o mesmo trabalho que Marx lhe significara no campo econômico n’*O Capital*. Na 2ª edição de *C&S* (1912), por motivos metodológicos o subtítulo foi alterado para “Tratado de Sociologia Pura”, e em nota agregada Tönnies lamenta que à época da redação de *C&S* “as conclusões do sistema marxista” ainda não fossem bem conhecidas (de fato, o 3º volume d’*O Capital* sequer fora publicado). A propósito se poderia citar, dentre outros, meu *Para Ler Ferdinand Tönnies* (São Paulo, Edusp, 1995), onde essa discussão aparece desenvolvida em alguns textos, e a citação de *C&S* encontra-se à p. 271.

5 “Minhas esperanças as coloco somente na internacionalidade dos movimentos de trabalhadores” (F. Tönnies, “Introdução à Sociologia, 1931, ep.).

6 “MLW”, op. cit., p. 141.

7 Idem, ibidem, p. 126.

8 Idem, ibidem, p. 145.

9 Idem, ibidem, p. 140.

contido entretanto pelo próprio modo capitalista de pensar ou, se preferível a expressão, pela racionalidade intrínseca ao próprio sistema analisado. Assim, *et pour cause*, as prospecções marxistas contaminam-se e expressam lacunas, incompletudes e equívocos com referências ao materialismo, à história, à dialética, à teoria do valor e à formulação das utopias.

Tönnies seria acusado, e de forma irresponsável, por Lükacs (10), de se constituir em um “subjetivista-irracionalista”. Em outro contexto, e de forma mais elegante, é precisamente uma crítica análoga que Tönnies dirige a Marx. Considera (desde *C&S*) que as manifestações materiais e concretas pelas quais os homens isolados ou em coletividades se expressam dão-se no plano pessoal pela intervenção das *vontades* e no plano social pelos valores constituintes das formas culturais. Vontades e valores culturais, opostos e subsistentes em contradição dialética (11), determinam a dinâmica humana e animam as transformações sociais. Conformam, por conseguinte (e contraditoriamente), o plano onde o homem é sujeito e constrói sua história nos limites que lhe são proporcionados. Assim, valores e vontades existem concretamente, definem os limites e condicionamentos de cada momento, determinando-lhe os possíveis, e devem estabelecer-se como o fundamento mesmo de uma análise materialista da história.

Ora, na medida em que se aplica uma teoria e um diagnóstico econômico a uma proposta de transformação política radical, estar-se-ia precisamente propondo a construção da história, escamoteando o plano onde ela se realiza. Tal análise ou suporia uma determinação absoluta e mecânica do econômico sem resíduo de autonomia para aqueles que deveriam se constituir nos agentes históricos (12) ou pressuporia nesses últimos a possibilidade de uma compreensão dos fatos e uma ação inteiramente racionais, com o que seriam eles próprios “homens do capitalismo”. A primeira vertente é mecanicista e a segunda idealista.

Uma revolução montada em tais bases não poderia significar de nenhum modo “o

‘fim definitivo’ das classes, o fim da ‘última’ forma antagônica do processo de produção social. A previsão de Marx de que a estrutura social atual representaria a pré-história da humanidade é, em consequência, falsa. Nesse ponto surge para Marx a visão, a crença utópica cujo caráter é primordialmente o de uma fé religiosa, e de modo algum um pensamento científico” (13).

A recuperação do materialismo histórico implicaria precisamente reconhecer, além da estrutura econômica, o plano da história, dos valores e fenômenos culturais, e Tönnies propõe uma correção em um conhecido aforismo de Marx: “a frase: ‘a existência social do homem determina a sua consciência, e não o contrário’ deveria ser modificada para anunciar que ‘o ser determina mais forte e imediatamente a consciência do que o contrário” (14) pois

“a vida popular é fundamentalmente independente das configurações do plano político e espiritual, e só necessita para sua existência do controle dos instintos e motivos dinâmicos fundamentais que definem a convivência como tal: ela é relativamente independente, como a vida vegetativa do organismo do mamífero é relativamente independente dos órgãos motores e sensores. A vida social geral é, no entanto, a vida econômica. Através do costume, do direito, do poder de dominação, se condiciona; mas estes se voltam para os costumes dessa vida social geral, nascem das suas necessidades. Também a vida espiritual é isso” (15).

Na terminologia de Tönnies, explicita-se que a organização econômica predominante caracteriza uma coletividade e introduz por suas instituições e valores formas de condicionamento aplicáveis à coletividade em geral (o modo capitalista de ser e pensar caracterizaria uma sociedade contemporânea). Todavia, o povo (palavra que define grupos culturais particulares) reage a isso por seus próprios valores e mecanismos. Tais conceitos, aplicados à luta de classes, a definiriam não apenas como o confli-

10 Tratei especificamente desse assunto, e do texto de Lükacs, “Assalto à Razão”, em meu texto “O Conceito de Racionalidade em Ferdinand Tönnies” (*PLFT*, op. cit., pp. 143-62).

11 Tal fenômeno não é aleatório ou produto da subjetividade humana, mas se deve à “Dialética da Identidade”, como procurei sintetizar em artigo com esse título (*PLFT*, op. cit., pp. 61-72).

12 O que de imediato recorda a infeliz passagem da “Sagrada Família” em que o proletariado produzirá a revolução mesmo que este não seja o designio de qualquer deles, ou então a anedota do comunista no bar, que dizia: “se a revolução vem mesmo, para que apressá-la? Vamos tomar mais uma”.

13 “MLL”, op. cit., p. 143.

14 Idem, *ibidem*, p. 141.

15 Idem, *ibidem*.

to pela posse ou propriedade dos meios de produção, mas como a reação proletária baseada nos valores contidos nas comunidades operárias contra a difusão dos valores expressos pela sociedade capitalista (16).

Sem a compreensão de tal mediação, a afirmação vitoriosa dos valores do capitalismo, ainda que em nome de uma revolução proletária, longe de resolver os conflitos e crises, representaria a perda da autonomia cultural, o colapso da cultura e a introdução da sociedade de massas. Do modo como Marx expõe, “não vê o fato de que tais contradições insolúveis e incuráveis também são a morte de uma cultura, da vida do povo espiritualizada em comunidades. Simultaneamente, pode aliás ocorrer o desenvolvimento de uma cultura mais jovem a partir da mais velha, desde que se coloque a necessidade para tanto, cuja condição fundamental não é a vitória de novas forças de produção, de novas técnicas ou a ditadura de uma classe, mas o erguer-se de novos homens, de novos povos e a abertura, para estes, de novo chão” (17).

A proposição de Tönnies funda-se em que seu princípio dialético não é nem a luta de classes, nem a exploração do homem sobre o homem, cuja ocorrência histórica derivaria da contradição fundamental imanente à vida social entre a identidade do homem consigo mesmo (identidade pessoal ou abstrata) e com sua coletividade (identidade coletiva ou concreta), de onde a formação histórica e contraditória seja das vontades (a nível pessoal) seja das formações mais ou menos comunitárias ou societárias. A referência entre as pessoas, famílias, “povos” (grupos culturais homogêneos) e formações mais amplas, encontra-se mediada pelos valores, eles próprios expressões ou representações da contradição fundamental. Dessa forma, tais valores podem ser unitários (congregando a pessoa ao grupo) ou fragmentários (expressando uma qualidade individual que a diferencia e separa). A vigência hegemônica de tais ou quais valores numa coletividade qualquer esclarece seu caráter comunitário ou societário. Assim, por exemplo, *indivíduo, razão, liberdade, competição, Esta-*

do, civilização, são valores de expressão societária; ao passo que *companheirismo, pensamento, responsabilidade, comunhão, povo, cultura*, designam valores comunitários. Dessa forma, sendo os valores expressões de vontades (pessoais), tanto quanto condicionamentos da vida coletiva, uma transformação do caráter da coletividade (a passagem do capitalismo ao comunismo, ou, na terminologia de Tönnies, da sociedade à comunidade) implicaria a prévia realocação dos valores na escala social e pessoal, de onde a importância da cultura e do povo que a faz e reproduz para o senso comunitário, e da moral decorrente entre os valores pessoais.

Por isso, recriminando Marx por tê-lo esquecido, escreve:

“Em todo ser humano normal mora uma consciência moral, mesmo que às vezes só pouco desenvolvida ou oculta por sob as dobras da religião. Essa consciência moral é uma arma que se torna mais potente na luta contra situações injustas, contra as crueldades das civilizações, doenças da humanidade e o desejo por infra-estrutura mais digna, pois que esses pensamentos não se prendem de forma alguma a uma classe; estes dependem muito mais do estado natural do espírito e do caráter, da influência de educadores e professores, do lido e do ouvido, da compaixão e da sabedoria, enfim, da formação moral como um todo mais do que da consciência da própria miséria, do ressentimento sobre isto e sobre a situação infeliz dos companheiros” (18).

Outro aspecto onde o século definitivo colocando-se como patamar da humanidade introduz elementos deletérios à análise marxista diz respeito à utopia, à efetivação da sociedade comunista. De fato, trata-se de categoria com tripla função na análise marxista: faz parte de um *projeto político* em que constitui o objetivo estratégico; resulta da “luta dos contrários” e a dissolve, consolidando uma *teoria da história*; e desempenha papel metodológico como síntese do processo de contradições que configuram a *dialética* materialista.

16 Destacando-se apenas que pela presença das *vontades* introduzindo um conteúdo contraditório em ambas as coletividades, o conflito não se esgotaria em uma luta de uma contra a outra, senão também no conflito de cada uma consigo mesma.

17 “MLL”, op. cit., p. 142.

18 Idem, ibidem, p. 144.

Os três elementos tomados como o mesmo implicariam fortes ambigüidades e contradições, e, nesse ponto, Tönnies que já classificara as previsões marxistas de “falsas” é especialmente severo, descrevendo-a como “grave erro lógico”.

O mecanicismo da teoria da história já parece suficientemente documentado e analisado. Toda a história nos aparece como uma satânica combinação “dialética” entre exploração e alienação denominada “desenvolvimento das forças produtivas” que “a etapa superior da dominação”, o capitalismo, permite desvendar e, feita à luz, resolver, devolvendo a humanidade ao Éden de onde nunca deveria ter saído. Na expressão de um crítico autorizado, “com Marx, somos colocados em presença de uma mudança que segue um curso inelutável, mas o seu motor é de tal natureza – o desenvolvimento das forças produtivas – que não somos capazes de ver como é que uma formação social pode resistir a ele, conservar-se ao abrigo de seus efeitos, instalar-se, por uma duração indeterminada, na estagnação” (19).

Tönnies, que não vê como se possa introduzir no materialismo histórico o projeto de destruir a história (ao menos, tal como se a conhecia) e através de uma construção ideal, produto da imaginação de Marx e Engels, é rigoroso: “O fato de Marx haver vinculado suas concepções econômicas a uma forte influência partidária fez com que predominassem pré-conceitos e pressupostos que deveriam estar ausentes no verdadeiro pensamento teórico” (20). Mas concentra suas atenções nos outros aspectos da utopia.

Como projeto político, assinala tratar-se de uma proposta tanto simpática quanto contraditória: “Mesmo quem não compartilhe com Marx dessa crença no futuro, não renunciará à impressão simpática dessas considerações [...] Se, porém, um desenvolvimento humano não é só desejado, mas também previsto e acreditado, por que Marx recusa participação aos trabalhadores socialistas e a possibilidade de se animarem por esse objetivo ético maior, transformar em sua a esperança e o desejo de uma

humanidade mais nobre?” (21).

O argumento que Tönnies utiliza com muita ênfase, aliás introduzindo as últimas conclusões de seu texto, é que o proletariado, durante toda a obra de Marx, fora apresentado como sujeito da história, senhor do seu destino. E o projeto comunista retire-lhe precisamente essa condição, limita e bloqueia a atividade criadora que deveria promanar do sujeito. A utopia consagrada passa a negar ao sujeito qualquer ação real, senão aquela que deva conformá-lo ao destino pré-traçado. Que sujeito seria esse em que mesmo a consciência somente seria mensurável pelo seu grau de adesão a um projeto preexistente? Recusada à humanidade e ao proletariado a autonomia para decidir os próprios passos, eliminada a perspectiva de construir e reconstruir a cultura em suas formas concretas de estatuir valores e organizar a sociedade, tudo conformado a um projeto adrede elaborado, não restaria uma utopia humana, nem a realização de uma classe, mas tão-somente o autoritário produto do imaginário de um só homem.

Nessa parte, resta ainda a utopia como síntese metodológica, a resultante dialética da luta dos contrários. Tönnies não a aborda diretamente. Para chegar à dialética, estabelece um percurso na trajetória filosófica de Marx, onde “a separação de Hegel significa uma volta para o pensamento predominante no século XVIII, a que Kant também permaneceu, em conteúdo, fiel. Seus princípios básicos são científicos: constitui uma negação da concepção de mundo mitológico-ingênua e teológica. O século XIX o reassume, o enriquece com a noção do vir-a-ser e do desenvolvimento orgânico formulada nessa época como sua principal característica” (22). Marx procura “desvendar uma regulamentação natural do desenvolvimento humano” (23), procedendo de modo análogo ao que fizera Schopenhauer (24).

Quanto à dialética, fundamental pela “noção de síntese que implica reconstrução e renovação, também descrita como a negação da negação” (25), Tönnies manifesta certa perplexidade:

19 Claude Lefort, *As Formas da História*, São Paulo, Brasiliense, 1979, p. 39.

20 “MLL”, op. cit., pp. 143-4.

21 Idem, *ibidem*, p. 143.

22 Idem, *ibidem*, p. 119.

23 Idem, *ibidem*, p. 120.

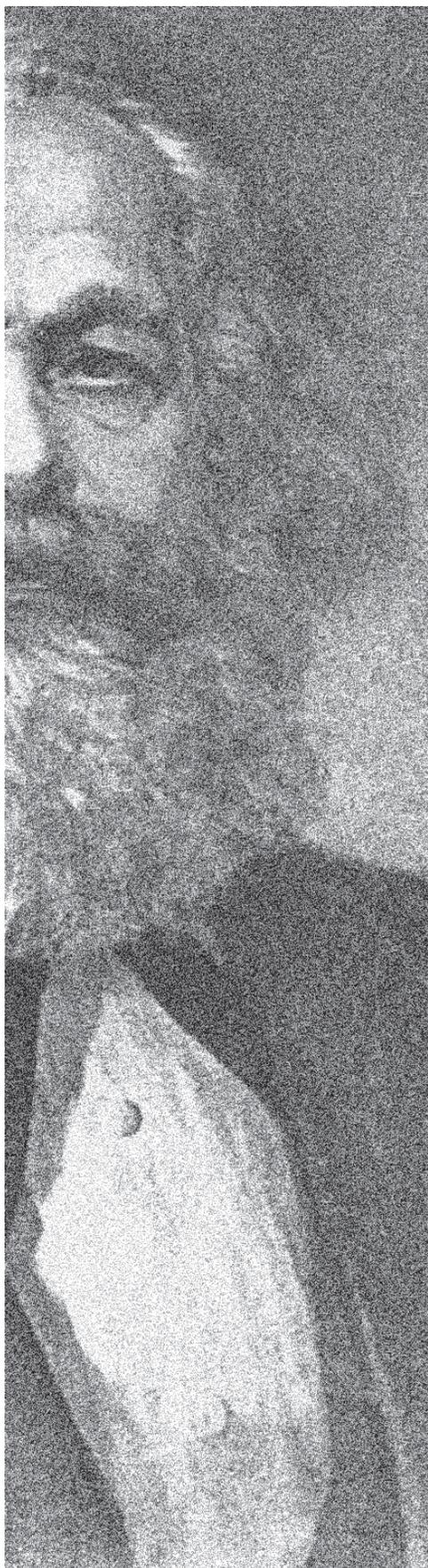
24 Idem, *ibidem*, p. 122.

25 Idem, *ibidem*, p. 125.

“Não se poderia afirmar que uma ou outra concepção, da negação e da síntese, sejam exatamente incompatíveis entre si, mas da sua ambigüidade e da sua diferença, Marx e Engels não tomaram a devida consciência, pois se o fizessem, teriam deixado vestígios dessas tentativas de unir os conceitos. Nunca se torna realmente claro se a propriedade privada no geral ou a propriedade privada capitalista; se a produção simples de mercadorias ou somente a produção capitalista de mercadorias são as formas alienantes em que as relações sociais das pessoas apresentam-se travestidas em relações sociais entre coisas, os produtos do trabalho” (26).

Talvez uma comparação entre as duas metodologias dialéticas possa ser mais esclarecedora. Em Tönnies a dialética deriva da natureza social do homem e sua capacidade de intervir na cultura, e fundamenta-se na contradição identitária, que se expressa a nível pessoal pela tensão das vontades (*kürwille* e *wesenwille*) e na coletividade pelas tensões entre a comunidade e a sociedade, concretamente sob a mediação dos valores incidentes e relativos a cada formação social e pessoal. Toda a história é produto de tais tensões e não pode se esgotar senão com a renúncia a toda característica de vida social tal como a conhecemos. As sínteses expressam-se assim apenas como figuras lógicas, que implicariam a realização absoluta de um dos vetores em tensão. De um lado, a totalização ou desdobramento máximo do conceito de comunidade configura-se na noção de humanidade (onde todos os homens são o mesmo); de outro, o *nada* (não apenas o não-ser), o desenvolvimento máximo do conceito de sociedade, implica a plenitude da noção de indivíduo (como *unidade* inteiramente autônoma). Assim, todos os níveis são dialéticos e contêm as contradições. A afirmação e a negação poderão ser tomadas indiferentemente como pessoas e coletividades (ou vice-versa) com as contradições presentes em ambas e se manifestando entre elas (no que consiste, nunca é demais lembrar, a produção da cultura). A síntese maior, por se constituir apenas em ter-





mos lógicos, resguarda também em si as contradições expressas na antinomia indivíduo-humanidade. Ou a síntese lógica não é um vir-a-ser, e as sínteses históricas (ou a própria história) resumem-se em um rearranjo das contradições pelas alterações dos valores hegemônicos. Não parece, portanto, cabível uma noção tal como a da negação da negação.

Em Marx, a dialética decorre da propriedade e da dominação do homem pelo homem que os iluministas atribuíam à própria natureza da vida social. Seria, como diz Rousseau, que “desde o instante em que o homem teve necessidade de recorrer a um outro, desde que se apercebeu que era útil a um só armazenar provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho tornou-se necessário” (27). Marx, como Tönnies, não admite um “homem natural” (28), pré-social, mas ao contrário de Tönnies, para o qual a dialética identitária é uma característica da vida social, para Marx trata-se de um seu produto. Implica um estágio ou uma relação social anterior, as “comunidades primitivas”, às quais, portanto, a dialética não se aplica e que se constituem literalmente em sociedades “sem história”. “Como a comunidade – que não é aqui um produto ‘de fato’ da história, mas algo de que os homens têm consciência como tal – tem portanto uma origem, temos portanto a condição prévia da propriedade da terra, vale dizer, da relação do sujeito que trabalha com as condições naturais de seu trabalho como algo que lhe pertence” (29). Ou, em outros termos:

“A fórmula ‘capital’, em que o trabalho vivo se apresenta numa relação de não-propriedade relativamente à matéria-prima, aos instrumentos e meios de subsistência necessários durante o período de produção, implica, em primeira instância, a *não-propriedade* da terra; isto é, a ausência de um estado em que o indivíduo trabalhador considere a terra, o solo, como seu próprio e o trabalho como seu proprietário [...] esta situação histórica é a que, em primeiro lugar, é negada pela relação de propriedade

26 Idem, ibidem, p. 126.

27 J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Livro III, p. 171; cf. Nisbet, “La Tradition Sociologique”, op. cit., p. 69.

28 Em Tönnies, essa posição constitui o cerne de sua crítica a Hobbes (cf. “Thomas Hobbes. Os Elementos da Lei Natural e Política”, Londres, 1889, 226 p. reimp. 1970, e “Vida e Obra de Hobbes”, Stuttgart, 1896).

29 K. Marx, *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 70.

mais completa implícita na relação do trabalhador com as condições de trabalho como capital. Esta é a situação histórica número um, negada no novo relacionamento, ou pressuposta como tendo sido dissolvida pela história” (30).

Não há um homem natural, mas uma sorte de “comunidade natural”, de onde a história se desenvolve a partir de uma ruptura entre homem e natureza, e onde o *homo economicus* aparece como seu próprio vilão, com o que, inclusive, o comunismo só poderia se realizar ao final da carência, isto é, no mundo da abundância (o que certamente reproduz um mito da revolução industrial). E a dialética configura-se como um produto histórico que é a própria história.

Determinada a vigência da dialética, pode-se passar a sua constituição. Marx, *lui-même*, declarou estar colocando de pé o que Hegel construíra de cabeça para baixo. Seguindo a metáfora geométrica, pode-se considerar que, qualquer que seja sua posição no espaço, uma figura permanece a mesma, e portanto verificar se as noções do idealismo hegeliano não se apresentam simétricas às do materialismo marxista.

Desde logo não parece que todos os níveis da dialética hegeliana sejam verdadeiramente dialéticos. O *conceito*, síntese idética hegeliana, que corresponde à verdade e à harmonia, certamente não é e sequer expressa um movimento, contraditório ou não. Está, *a priori*, posto. Em Hegel, é a *essência* que se dirige ao conceito carregando as contradições precisamente para solvê-las. Cabe perguntar se em Marx isso se modifica. Ao *conceito*, a síntese hegeliana, corresponde a totalidade marxista com a realização da utopia. Como pode esse nível supremo postular-se dialético, se é o “momento *real* da emancipação e da retomada de si do homem” (31), “verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, o homem e o homem, [...] existência e essência, objetivação e afirmação de si, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero” (32)? Como pode ser dialético o momento de superação da dialética? De modo análogo a Hegel, trata-se

da totalização, desprovida de movimento pois que nada há fora dela, não tem para onde dirigir-se (33). Claro que, como Lükacs explicitou polemizando com Sartre, admite-se o movimento em seu interior, mas movimento delimitado como o trecho que Marx esclarece em um todo harmônico, e portanto de modo nenhum um continente de contradição. Em Hegel, a *essência* dirige-se ao *conceito* carregada de contradições. Em Marx, da tarefa incumbe-se o proletariado (a classe operária), que se afirma e se nega em sua relação com a totalidade.

Resta ainda um terceiro elemento, a afirmação – em Hegel o *ser* (o mundo objetivo), em Marx a *burguesia* (ou o mundo mitificado):

“Em primeiro lugar, vemos que as forças produtivas aparecem como forças totalmente independentes e separadas dos indivíduos, cujas forças são aquelas, existem disseminados e em contraposição uns com os outros, ao passo que essas forças são reais e verdadeiras no intercâmbio e na coesão desses indivíduos [...] Por outro lado, a estas forças produtivas confronta-se a maioria dos indivíduos, de quem essas forças se desgarraram e que, portanto, despojados de todo conteúdo real de vida, converteram-se em indivíduos abstratos, e, por isso mesmo, só então se vêem postos em condições de relacionar-se uns com os outros como indivíduos” (34).

Em Hegel, o *ser* reverbera sobre a *essência* que o reflete. E é essa reflexão da *essência* colocando o *ser* como seu outro que implica a contradição. Ou seja, o *ser* apresenta-se à *essência* com um movimento de saltos, onde a *essência* estabelece a contradição. Poder-se-ia dizer que, num sentido dialético, o *ser* só o é quando a *essência* o torna. Parece similar a posição do proletariado diante do mundo mítico da burguesia que sobre ele reverbera. E do mesmo modo como a *essência* coloca-se em oposição ao *ser* e conduz tal contradição ao conceito, o proletariado age sobre o mundo mitificado do qual se distingue, para completar o movimento na direção da tota-

30 Idem, *ibidem*, pp. 93-4.

31 K. Marx, *Miséria da Filosofia*, São Paulo, Global Editora, 1984, p. 99.

32 Idem, *ibidem*, p. 87.

33 A respeito de Hegel, tal argumento encontra-se desenvolvido em G.R.G. Mure, *A Study of Hegel Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1966, especialmente as fls. 351-4.

34 Marx e Engels, *Ideologia Alemã*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 78.

lidade, constituindo as duas formas da consciência de classe.

Enfim, se em Hegel só há um nível verdadeiramente dialético – a *essência* (35) –, também em Marx é possível que toda a dialética esteja contida unicamente no proletariado. E as categorias provenientes da tensão posta pela consciência no mundo mitificado, como a “alienação” (é o que Tönnies nota na referência ao *fetiché*), são de complexa operacionalização.

De todo modo, o que cabe estabelecer nessa abordagem é que Tönnies e Marx divergem quanto ao preciso significado do materialismo histórico, pois para o primeiro não há modo de uma abordagem direta do real senão através dos conceitos-valores que os representam e que constituiriam parte do mundo concreto; como também quanto à concepção dialética, para Tönnies intrínseca à vida social e abrangendo todos os seus níveis, e para Marx constituindo ela própria um produto histórico, onde o proletariado é seu único agente real.

Até aqui, enfatizaram-se as diferenças entre os dois autores alocados em correntes próximas, tais como Tönnies as explicita no 5º capítulo de “MLL”, ou como produto de minha própria interpretação. Evidentemente, divergências conduzem tanto a conclusões como a modelos analíticos bastante diversos, e projetam-se sobre a interpretação de *O Capital* a que Tönnies se dedicara nos quatro primeiros capítulos, considerando-o como a “obra” de Marx, já que “a obra de vida é verdadeiramente somente uma fração” (36), e que deveria ser apreendida deixando-se de lado os outros posicionamentos do autor, suas crenças e sonhos derivados por exemplo da Comuna de Paris, que lhe constituiriam “parte da psicologia e, como se pode dizer, da psicologia patológica do homem e pensador Marx, mas não da compreensão certa e coerente da sua obra vital” (37).

Em princípio, procura estabelecer as conexões de Marx com os economistas clássicos, iniciando a análise afirmando que

“A Economia Política (ou Economia Nacional, termo que Marx não utiliza) é uma

construção filosófica que, por sua dinâmica, hoje é comumente entendida como a Economia Política ‘clássica’. Tratando-a seriamente como ciência, Marx a diferencia de forma precisa da ‘economia vulgar’, sua forma banalizada. Os primeiros teóricos reconhecidos foram os economistas ingleses, Adam Smith e David Ricardo, cujos antecessores seriam os fisiocratas franceses. Mas Marx lhes atribui outra origem, considerando como seu fundador outro inglês: William Petty. Em síntese, a ‘economia nacional clássica’ conclui que o bem-estar amplia-se sob a regência da liberdade de comércio interior e exterior, sendo a interior – a livre concorrência – o fator fundamental na distribuição do ‘produto anual’. E em consequência, a distribuição entre as três grandes classes de renda ocorre a partir de sua participação na produção” (38).

Destaca a importância do trabalho de conservar e recuperar os economistas clássicos esquecidos, que eleva à categoria científica, em perfeita consonância com a tradição marxista:

“O socialismo moderno, qualquer que seja a sua tendência, na medida em que arranca da economia política burguesa, subscreve, quase sem exceções, a teoria do valor de Ricardo. Dos dois postulados estabelecidos por Ricardo, em 1817, nas primeiras páginas dos seus ‘Principles’: 1ª) o valor de toda mercadoria é determinado única e exclusivamente pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la e 2ª) o produto de todo trabalho social é dividido entre três classes: os proprietários fundiários (renda), os capitalistas (lucro) e os operários (salários) – desses dois postulados, a partir de 1821, na Inglaterra, extraíram-se deduções socialistas e com um vigor e decisão tais que esta literatura, hoje quase esquecida e em grande parte recuperada por Marx, não foi superada até a publicação de *O Capital*” (39).

Após descrever sumariamente os princípios de Smith e Ricardo, especialmente des-

35 A análise de Hegel baseia-se nos textos de Rosen Menahen, especialmente o artigo “Identité, Difference et Contradiction Dialectiques Selon Hegel” (in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, fasc. 4, 1985, pp. 515-35).

36 “MLL”, op. cit., p. 117.

37 Idem, ibidem.

38 Idem, ibidem, p. 77.

39 Engels, prefácio à 1ª edição alemã de *Miséria da Filosofia*, 1885, pp. 164-5.

se último, principal ponto de apoio de Marx – “a teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual” (40) –, enfatiza que Marx “retoma de Ricardo o princípio básico [...] que o tempo de trabalho socialmente gasto – ou seja, o tempo de trabalho socialmente necessário é aquele necessário para reproduzir a mercadoria e levá-la ao mercado e que depende do nível de produtividade do trabalho – constitui o valor da mercadoria” (41).

Da Lei do Valor, expressa desse modo, Marx iria extrair “os elementos essencialmente novos da obra” (42) (a referência é ao primeiro tomo de *O Capital*), e que consistem:

“ 1. que o trabalho guarda em si mesmo um caráter ambíguo e duplo, dependendo em se exprimir em valor de uso ou valor de troca; 2. que, para além de todas as diferenciações das formas de renda, a diferenciação da força de trabalho contida em cada produto – e produzida por ele próprio – e da ‘mais-valia’ – que como tal deve ser tratada independentemente de suas formas específicas de lucro, juro, renda da terra, etc. – aparece de forma geral da mais-valia de maneira ainda indiferenciada e dissolvida; 3. que pela primeira vez o salário se revela como expressão irracional de uma relação oculta que se desvenda precisamente nas duas formas de salário-tarefa e salário-jornada” (43).

A leitura de Tönnies enfatiza a importância dos conceitos marxistas para o entendimento da realidade capitalista e procura aplicá-los para os desdobramentos observáveis na vida social, lamentando que Marx, preso pela síndrome do patamar da história, não o tenha feito, pois, ao dissecar o capitalismo, “não percebera, entretanto, que se tratava de um desenvolvimento inconcluso no seu tempo, não o havendo descrito, mesmo fornecendo os aspectos decisivos para a sua compreensão” (44). Evidentemente, Tönnies trabalha os conceitos marxistas através de uma ótica particular, vinculando-os às próprias noções, de tal sorte a centrar seus comentários nos

efeitos individualizadores (e massificantes) do processo de produção capitalista que reduzem ou impossibilitam a ação cultural (e moral) dos agentes produtivos, bem como buscar na sociedade descrita elementos que permitam a persistência ou o desenvolvimento da vida comunitária.

Em princípio, Tönnies acompanha Marx na descrição dos efeitos da revolução industrial constituída sob o capitalismo, descrevendo as mazelas do colonialismo, da concentração demográfica e da pobreza, conseqüências da lei geral da acumulação. Abordando a luta entre a burguesia e o proletariado, comenta:

“Essa guerra civil vem se desenvolvendo e multiplicando, se a concepção é correta, ininterruptamente na Inglaterra até 1914 e especialmente também na Alemanha. E, entretanto, se voltarmos nosso olhar para esse período agora enxergamos que foi um tempo pacífico e feliz, que não foi interrompido para a Alemanha a não ser por três guerras curtas e relativamente insignificantes, fundamentais para a configuração nacional do país [...] Se Marx predisse na introdução ao quarto tomo que o processo de transição move-se no continente de forma mais ou menos brutal, dependendo do grau de desenvolvimento da classe trabalhadora, assim o processo assumiu em nosso tempo as formas mais cruéis e horríveis, não somente na Rússia e seus vizinhos. Que tenham culpa no processo os obstáculos impostos ao desenvolvimento das camadas inferiores pode ser presumido. Mas isso também não significa que a formação intelectual proteja contra devaneios e sirva como substituto para a razão política natural”.

Nesse trecho, como em vários outros, Tönnies (recém-saído da Primeira Guerra Mundial, que lhe causou enorme impacto) parece especular sobre o desenvolvimento social e político de modo sombrio, prognosticando catástrofes das quais “a formação intelectual” não protegeria. O apelo à “razão política natural” apareceria melhor definido em texto que publicaria um ano

40 MF, p. 54.

41 “MLL”, p. 78.

42 Idem, ibidem, p. 79.

43 Idem, ibidem, pp. 78-9.

44 Idem, ibidem, p. 104.

depois (45), em que a lógica do capitalismo é descrita como “racionalidade instrumental” opondo-se a “racionalidade consciente” que aqui denominara “razão política natural”.

Buscando caracterizar essa “racionalidade instrumental”, insiste em que a lógica do processo capitalista de produção é baseada no uso da maquinaria da qual o trabalhador seria concebido como extensão, configurando “de forma tecnicamente palpável a essência geral da produção capitalista, cujas condições de trabalho acabam por utilizar o trabalhador” com uma “disciplina de quartel, uma divisão militar dos trabalhadores dentro da fábrica”, o que “oprime os trabalhadores, cria uma população trabalhadora excedente, confunde e convulsiona o dia-a-dia trabalhista opondo todos os obstáculos ao seu desenvolvimento natural e moral” (46). Em suma, “o meio de trabalho tornou-se concorrente do trabalhador como tal, e o destruiu” (47).

O proletário reage a tal situação, pois “em todas as fases do desenvolvimento o trabalho se defendeu contra o capital, mesmo que lutando contra o maquinário, forma de existência material do capital” (48), mas não apenas o trabalhador direto reagindo contra a alienação *pelo* trabalho, mas todos os que, compreendendo o processo, estejam imbuídos de senso moral e entre os quais se poderia incluir os próprios Marx e Engels, visando conseguir a “explosão da carapaça capitalista, pela qual o desenvolvimento técnico do trabalho é comprimido” (49).

A posição de Tönnies descaracteriza o conceito marxista da classe retomando a dualidade básica dos valores comunitários e societários, preservando contudo o papel dos trabalhadores como agentes culturais e políticos privilegiados. É desse ângulo que aborda a questão da *mais-valia*, que lhe permitiria destinar-se ao âmago da crítica, quando retornaria à teoria do valor.

“O capital”, escreve, “é essencialmente um comando sobre o trabalho não-pago, toda mais-valia é substancialmente matéria de tempo de trabalho não-pago. O salário não é o preço do trabalho, mas sim da força de trabalho” (50).

A diferença entre o valor e o preço da força de trabalho, no que consiste a mais-valia, calculada em relação ao capital total, define o lucro. Todavia, “da teoria parece transparecer – porque a mais-valia nasce exclusivamente do capital variável, ou seja, do salário depositado no capital – que a mais-valia deveria ser relativamente maior quanto maior fosse a parte variável do capital em relação ao capital constante, e vice-versa. Mas os dados empíricos mostram que o lucro desejado não depende dessa relação, que ele é uma fração determinada do capital total pré-investido, cujo volume depende de outros momentos – que é o que Marx denomina de forma imprecisa de ‘igualdade mediana’” (51).

O trabalho, como acentua Marx, “é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele próprio não tem nenhum valor” (52), ou, de forma mais taxativa,

“Ele [Proudhon] confunde o valor das mercadorias medido pela quantidade de trabalho nelas fixado com o valor das mercadorias medido pelo ‘valor do trabalho’. Se estas duas maneiras de medir o valor se reduzissem a uma só, poder-se-ia dizer indiferentemente: o valor relativo de uma mercadoria qualquer é medido pela quantidade de trabalho nela fixado; ou mede-se pela quantidade de trabalho que pode comprar [...] Mas as coisas não são assim. O valor do trabalho, como o valor de qualquer outra coisa, não serve para medir o valor” (53).

Se o trabalho, em si, não tem valor, raciocina Tönnies, se “nem a força de trabalho tem algum valor [...] ela não é produzida, não é mercadoria, mas é tratada como outras coisas cambiáveis entre si, como se ela fosse uma mercadoria e tivesse valor” (54).

Evidentemente, sob o capitalismo, a força de trabalho constitui mercadoria, mas tratá-la como se ela universalmente o fosse poderia implicar uma séria limitação analítica. A questão remonta novamente às Leis do Valor. Sendo correto, segundo Ricardo, que “o valor de toda mercadoria é determinado única e exclusivamente pela quanti-

45 Ref. a “Crítica da Opinião Pública”, editada em 1922.

46 “MLL”, op. cit., p. 86.

47 Idem, ibidem, p. 87.

48 Idem, ibidem, p. 86.

49 Idem, ibidem, p. 88.

50 Idem, ibidem, p. 91.

51 Idem, ibidem, p. 99.

52 K. Marx, *O Capital*, Livro I, 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975, p. 619.

53 MF, p. 58.

54 “MLL”, p. 137.

dade de trabalho necessário para produzi-la” e tendo o trabalho um “caráter ambíguo e duplo”, que lhe torna “imane[n]te” aos valores sem que possua “nenhum valor”, a “mercadoria”, isto é, o valor-de-troca, começa a se insinuar como sendo o próprio processo de valorização do trabalho.

Ao enfrentar o problema, Marx o remete em princípio para o valor-de-uso, também desprovido em si mesmo de “valor”: “uma coisa pode ser valor-de-uso, sem ser valor. É o que sucede quando sua utilidade para o ser humano não decorre do trabalho, exemplo: o ar, a terra virgem, seus pastos naturais, e a madeira que cresce espontânea na selva, etc.” (55), embora continente necessário do “valor”. “Valor, excetuando-se sua representação, simbólica, só existe num valor-de-uso, numa coisa” (56). “Valor corporifica-se em valor-de-uso, e valor-de-uso é condição para se criar valor” (57).

O valor-de-uso, ou simplesmente a “utilidade” – “a utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso” (58) –, passa, então, a servir para definir e caracterizar o trabalho como atividade distinta de outras atividades humanas: “Nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil. Se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho, e, por isso, não cria nenhum valor [...] Chamamos simplesmente de trabalho útil aquele cuja utilidade se patenteia no valor-de-uso do seu produto ou cujo produto é um valor-de-uso. Sob este ponto de vista será considerado sempre associado a seu efeito útil” (59).

Mas, para que o valor-de-uso ou utilidade não se constituísse apenas em uma categoria subjetiva (como notou Sombart, que Tönnies cita), insuficiente para fundamentar um mercado massivo, e portanto respondendo a uma necessidade do próprio processo de produção capitalista, seria preciso objetivá-lo, o que só poderia ser feito através de sua utilidade social, consubstanciada no valor-de-troca, e no uso efetivo do produto, isto é, seu consumo. Com efeito, “valor-de-uso é condição necessária do valor-de-troca e por conse-

guinte do valor” (60). E “o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (61). A mercadoria, ela própria, possui um valor-de-troca, expressa um valor-de-uso e contém o valor-quantidade-de-trabalho: “para criar mercadoria, é mister não só produzir valor-de-uso, mas produzi-lo para outros, dar origem a valor-de-uso social” (62). Ou: “a mercadoria possui valor-de-uso, isto é, satisfaz uma necessidade social qualquer. Quando tratamos das mercadorias isoladas, podemos supor existente a necessidade das mercadorias consideradas” (63).

Até aqui define-se uma sociedade produtora de mercadorias, onde o valor é a “forma objetiva do trabalho social despendido para produzir uma mercadoria. E como medir a magnitude do valor de uma mercadoria? Pela magnitude do trabalho que ela contém” (64). Nessa sociedade mercantil, o valor é a mercadoria, servindo a quantidade de trabalho (ele próprio sem nenhum valor) como instrumento social de comparação entre valores de diferentes mercadorias:

“Só com a troca, adquirem os produtos do trabalho, como valores, uma realidade socialmente homogênea, distinta de sua heterogeneidade de objetivos úteis, perceptível aos sentidos. Esta cisão do produto do trabalho em coisa útil e em valor só atua na prática, depois de ter a troca atingido tal expansão e importância que se produzem as coisas úteis para serem permutadas, considerando-se o valor das coisas já por ocasião de serem produzidas [...] O valor só se realiza através da troca, isto é, por meio de um processo social [...] têm elas [as mercadorias] de evidenciar que são valores, pois o trabalho nelas despendido só conta se foi empregado em forma útil aos outros, que seu produto satisfaz necessidades alheias” (65).

O valor do trabalho é portanto uma categoria eminentemente social, introduzida de forma a objetivar o valor e fundamentar um comércio em larga escala: “As mercadorias só encarnam valor na medida em

55 *O Capital*, Livro I, p. 47.

56 *Idem*, *ibidem*, p. 228.

57 *Idem*, *ibidem*, p. 728.

58 *Idem*, *ibidem*, p. 42.

59 *Idem*, *ibidem*, pp. 48-9. Ver ainda Livro I, p. 218 e Livro III, p. 947.

60 *Idem*, Livro I, p. 728.

61 *Idem*, *ibidem*, pp. 42 e 93.

62 *Idem*, *ibidem*, p. 48.

63 *Idem*, Livro III, p. 205.

64 *Idem*, Livro I, p. 617.

65 *Idem*, *ibidem*, pp. 82, 93 e 96.

que são expressões de uma mesma substância social, o trabalho humano; seu valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social que uma mercadoria se troca por outra” (66).

Descrita a construção do valor na sociedade capitalista, cuja historicidade é indiscutível, Tönnies poderia subscrever a conclusão de Marx de que “em todos os estágios sociais o produto do trabalho é valor-de-uso; mas só em período determinado do desenvolvimento histórico, em que se representa o trabalho despendido na produção de uma coisa útil como propriedade ‘objetiva’, inerente a essa coisa, isto é, como seu valor, é que transforma o produto do trabalho em mercadoria” (67).

A determinação da historicidade da Lei do Valor fora o salto dado por Marx sobre a formulação de Ricardo: “[...] a Lei do Valor para seu pleno desenvolvimento pressupõe a sociedade da grande produção industrial e da livre concorrência, isto é, a sociedade burguesa moderna. De resto, considera Ricardo a forma burguesa do trabalho como a eterna forma natural do trabalho social. O pescador e o caçador primitivos, a troca de peixe e caça na proporção do tempo de trabalho objetivando nestes valores de troca [...]” (68). E, na opinião de Tönnies, o grande avanço teórico sobre as doutrinas clássicas, pois “os representantes daquela doutrina contemplam a separação entre capital e trabalho (e também a separação da propriedade de ambos) como eterna e necessária, ou, como em Adam Smith, um dado da cultura [...] A crítica constrói o conceito do modo de produção capitalista, e tê-la formulado e descrito em seus traços característicos constitui, na verdade, o grande mérito de Karl Marx” (69).

Porém, e é nesse ponto que Tönnies distingue-se definitivamente de Marx, as categorias históricas tão cuidadosamente elaboradas que caracterizariam valores sociais do capitalismo, ao serem novamente aplicadas ao movimento das forças sociais, naquilo que Tönnies denomina como “o realismo sociopolítico” de Marx, apare-

cem reificadas, naturalizadas, abstraídas do contexto que lhes legara o valor. A mais-valia e as leis do valor deixam de ser valores objetivados socialmente para aparecerem como valores objetivos.

“A teoria assume que todo trabalho exprime o valor de uso da força de trabalho comprada”, mas mesmo admitindo que tal se deu através de um complexo processo social de valorização que culminou com a mercadoria e seu consumo, ignora que “o comprador, ou seja mesmo o capitalista ou empresário, também contribui com trabalho criador de valor para a mercadoria como tal”, o que torna inviável compreender o que seja “efetivamente fundamental em um processo de produção cooperativa” (70).

Em outros termos, após demonstrar que a separação entre capital e trabalho (e a propriedade de ambos) não era parte de uma economia natural, Marx assumiria tal perspectiva, tomando como pressuposto que “capital e trabalho estão separados entre si, que o capital apareça fundamental e necessariamente como comprador da força de trabalho, e nunca como intrinsecamente unido, por sua origem, com qualquer tipo de força de trabalho” (71). Tomada genericamente, “essa abstração só tem validade conceitual” (72).

Tönnies acentua que a relação mecânica entre o valor do tempo de trabalho incorporado à mercadoria e o valor da mercadoria implica considerar apenas a mais-valia operária, impedindo o conceito de se aplicar a toda outra atividade, das quais cita as de vigilância, liderança e coordenação da produção, como produtoras de mais-valia. Lembra que, em Marx, “como pessoas independentes os trabalhadores são solitários [...] A sua cooperação começa somente no processo de trabalho, mas no processo de trabalho já estão desprovidos de si mesmos, tornaram-se escravos do capital. Como equipe, como membros de um organismo produtivo, eles não são mais do que uma forma de existência do capital. A força produtiva do trabalhador societário é, portanto, a força do capital”, e acrescenta que “as concepções estão corretas, mas delas Marx parece não

66 Idem, *ibidem*, p. 55.

67 Idem, *ibidem*, p. 70.

68 K. Marx, “Crítica à Economia Política”, in *Marx*, col. Grandes Cientistas Sociais – Economia, dirigida por Florestan Fernandes e Paul Singer (orgs.), São Paulo, Ática, 1982, p. 64.

69 “MLL”, p. 103.

70 Idem, *ibidem*, p. 127.

71 Idem, *ibidem*, p. 128.

72 Idem, *ibidem*.

haver tirado nenhuma conclusão” (73).

Trata-se de que,

“mesmo que a expropriação do povo – ou seja, a separação do povo de seus meios de produção fundamentais – seja considerada por Marx ‘a base’ do modo capitalista de produção [...] por mais que Marx situe o modo de produção capitalista como um fenômeno histórico, não aparece entretanto em sua conceituação básica nenhum rastro dessa perspectiva de desenvolvimento histórico ou da dialética na qual se deveria expressar. Ele não relaciona a mais-valia como algo universal para o capital; mas ela aparece historicamente antes do modo de produção capitalista, com outros proprietários dos meios de produção divorciados do trabalho, entre os quais os senhores de escravos e da vassalagem” (74).

Para Tönnies, a separação entre capital e trabalho engendra a produção de mais-valia, seja ou não a sociedade capitalista, ou seja, sem uma relação direta ao valor da mercadoria. O problema é que Marx “primeiramente concebeu a origem do valor como exclusivamente derivada do trabalho – em parte pago, em parte não-pago – realizado pelos trabalhadores desprovidos de propriedade, portanto, de capital; além disso, concebe a mercadoria produzida como resultante da incorporação de valor novo e de frações do valor antigo de matérias-primas e meios de produção – portanto que a esses novos pedaços de valor antigo una-se o valor novo somente de forma aparente e mecânica, como um simples exemplo de adição” (75).

Com isso,

“para Marx é inconcebível que o trabalho vivo aplicado a um material e multiplicado em seu efeito através de ferramentas e das máquinas aumente os valores desse material, desses meios de produção como tais, de forma que eles se fortaleçam entre si e se multipliquem entre si homoganeamente em vez de constituírem uma simples soma. É impensável para Marx, mas não impensável por si só; é, ao contrário, bem possível e

constatado via experiência prática; da mesma forma a independência da taxa de lucro em relação à parte proporcional do capital investido na força de trabalho é algo que se entende por si só. A independência, todavia, condicionada no geral também pelo valor dos instrumentos de trabalho utilizados que o trabalho multiplica [...]” (76).

Não é, a esta altura, um argumento novo, e Tönnies o expõe para explicitar o desenvolvimento da lógica do capitalismo onde a mais-valia submergiria entre os “custos de produção” e a “taxa média de lucro” dependente do “grau de domínio do mercado”. Importa-lhe, na verdade, descaracterizar a mais-valia como contida no valor da mercadoria e pela ação direta do agente de produção (o operário), mas descrevê-la como um processo social amplo e não apenas típico do capitalismo industrial. A lógica do valor, a partir da incorporação do tempo de trabalho à mercadoria, implicaria em que a criação do valor é, em última instância, a criação da mercadoria, cuja produção e consumo representariam o montante criado dos valores. Por conseguinte, não poderia ser objeto do capitalismo o atendimento das necessidades humanas, mas a sua multiplicação que viria a possibilitar a multiplicação das mercadorias e em consequência do valor. Ou seja, o capitalismo deveria desembocar em uma sociedade de consumo.

Na questão da mais-valia, Tönnies imagina estar desenvolvendo um conceito marxista, limitado em *O Capital*, e presentando-se a interpretações equívocas, como o próprio Marx havia assinalado (77). As observações visavam ultrapassar a lógica do capitalismo industrial e retomar as próprias idéias que deslocavam a questão para a ótica da comunidade e sociedade: “O trabalho quer equivalentes (o ‘igual-valor’) através da troca simples; o comércio quer o ‘sobre-valor’ através da dupla troca” e “o fato de que o comércio se submeta à produção (expressão cara à Marx) significa tão-somente que o processo de produção se torna uma peça constante do processo de circulação” (78). Em consequência,

73 Idem, *ibidem*, p. 132.

74 Idem, *ibidem*, p.129.

75 Idem, *ibidem*, p. 131.

76 Idem, *ibidem*.

77 Na polêmica com Lassale, Marx considera a “mais-valia social”, necessariamente não remunerada ao produtor direto, e assinala a impossibilidade do uso prático do conceito como programa revolucionário (ver a “Crítica ao Programa de Gotha”, in K. Marx e F. Engels, *Textos*, volume I, São Paulo, Ed. Sociais, 1977). A propósito, Tönnies leu e fez anotações, sem manifestar discordâncias, à margem do programa marxista de Erfurter, formulado por Kautsky (1890).

78 “MLL”, p. 135.

“a essência do capitalismo é a essência do comércio, que é mais desenvolvido e forte como comércio ampliado. Por mais que a atividade produtiva possa estar e esteja realmente ligada ao comércio, existe não só uma diferença, mas uma verdadeira oposição entre o trabalho e o comércio. Ambas são funções da vida social, mas o trabalho é (se eu posso inserir aqui meus conceitos) determinado por *Gemeinschaft* e *wesenwille*, e o comércio por *Gesellschaft* e *kürwille*. O trabalho quer um resultado que o valide: ou imediatamente com o fruto, ou mediadamente com a troca; o comércio quer atingir vantagens somente através da simples troca repetitiva, portanto colher frutos do trabalho sem ter realizado o trabalho de fato” (79).

Tönnies retoma os valores (no caso valor-trabalho e valor-comércio) como funções dialéticas contraditórias mediando as vontades e a coletividade, em que a expansão do comércio e da conseqüente alteridade fundamenta a sociedade contra os valores-trabalho, em si cooperativos e comunitários. O valor objetivado na mercadoria, embora derivado do trabalho, implica a superior valorização do comércio do qual a mercadoria é parte; e dota de racionalidade o ato objetivo da troca, sem a qual seria inexplicável. A satisfação das necessidades, a verdadeira utilidade, que servira para definir o trabalho, perde-se na medida em que seu substrato, uma vez alienado, perdeu-se também.

O valor é sempre uma determinação social. E a lei capitalista do valor em seu desenvolvimento baseia-se no trabalho para racionalizar-se e em seguida aliená-lo. Ter percebido a historicidade do fenômeno e desvendado seus mecanismos constituiria o grande mérito de Marx, inegavelmente o maior teórico do capitalismo e dono de enorme fibra moral, que entretanto, preso em seu tempo, não poderia transcendê-lo.

E Tönnies poderia concluir citando o próprio e velho Marx:

“Do que se trata aqui não é de uma sociedade comunista que se desenvolveu so-

bre sua própria base, mas de uma que acabe de sair precisamente da sociedade capitalista e que, portanto, apresente ainda em todos os seus aspectos, no econômico, no moral e intelectual, o selo da velha sociedade de cujas entranhas procede [...] No seio de uma sociedade coletivista, baseada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; o trabalho invertido nos produtos não se apresenta aqui, tampouco, como valor destes produtos, como uma qualidade material, por elas possuída, pois aqui, em oposição ao que sucede na sociedade capitalista, os trabalhos individuais já não constituem parte integrante do trabalho comum através de um salário, mas diretamente” (80).

79 Idem, *ibidem*.

80 “Crítica ao Programa de Gotha”, op. cit., p. 231.

