

# A CRÍTICA À ECONOMIA VULGAR E A SUPERAÇÃO DA DEMOCRACIA VULGAR NO ATUAL ESTÁGIO DE DESENVOLVIMENTO DO CAPITALISMO: A SUPERAÇÃO DA ALIENAÇÃO DO TRABALHO E A RUPTURA COM A ALIENAÇÃO POLÍTICA

Douglas Ribeiro Barboza

Assistente Social. Mestre em Serviço Social PPGSS / CCS/ UERJ. Doutorando em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – CCS / UERJ / Brasil. Bolsista Capes

## Introdução

A atual fase de mundialização financeira impulsiona a penetração da lógica do mercado em domínios cada vez mais amplos da vida humana, acarretando impactos macroeconômicos que acentuam a pobreza, a desigualdade social e a iniquidade econômica, provocando desemprego em massa e pauperização tanto em escala nacional como internacional. Formas gritantes de segregação são significativamente ampliadas enquanto se assiste ao crescimento da precarização das relações de trabalho; e, neste processo, a continuidade de processos de exploração e dominação com ampliação crescente da barbarização da vida social tem sido comumente justificada em nome da democracia. Neste quadro, julgo importante se pautar na premissa de que a sustentação do caráter fundamentalmente democrático no pensamento marxiano pode se realizar a partir da compreensão de que a relação de Marx com a questão da democracia se dá no mesmo patamar que se realiza a sua relação com a economia política, ou seja, a partir de uma superação crítica dos fundamentos que baseiam esses conceitos na sociedade capitalista, principalmente no que diz respeito a uma similitude analítica contida na divisão marxiana entre economia política clássica/economia vulgar e entre democracia/democracia vulgar. Tal afirmação parte da convicção de que a crítica marxiana se pauta pela sua capacidade em identificar as continuidades entre as “esferas” econômica e política (pois cada uma delas é tratada por Marx como um conjunto de relações sociais e não como uma rede de forças incorpóreas), afastando-se do uso rígido e abusivo da metáfora arquitetônica da “base” econômica e da “superestrutura” legal, política e ideológica, a qual oculta um dos propósitos da crítica *marxiana* da economia política (revelar a face política da economia que havia sido obscurecida pelos economistas políticos clássicos). Conforme destaca Gramsci, "se os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no

terreno das superestruturas, isso significa que entre estrutura e superestrutura existe um nexo dialético e vital", e a expressão dessa unidade dialética, dessa inter-relação orgânica entre os momentos estrutural e superestrutural, foi enfatizada por Gramsci através do conceito de "bloco histórico", o qual revela a impossibilidade de estruturar um novo sistema de relações sociais caso essa organicidade não seja alcançada; ou seja, a hegemonia da classe dominante só é alcançada quando se consegue estabelecer a necessária imbricação e pressuposição entre os processos de produção material da vida e os processos sociais de produção espiritual. (GRAMSCI, 2002, 1, p. 250-251).

Haja vista que a questão do trabalho abrange não somente a desigualdade e a divisão econômica das classes, como também a exploração e a dominação, e considerando este nexo dialético e vital entre estrutura e superestrutura, podemos defender que, se por um lado Marx supera criticamente as questões não resolvidas pela economia clássica partindo do pressuposto de que o trabalho, na sociedade capitalista, é trabalho alienado e que, de forma correspondente, a relação capitalista não é uma relação eterna, mas sim historicamente determinada; por outro, a reivindicação democrática no pensamento marxiano é a concretização, no âmbito da política, da exigência de ruptura com situações de alienação, da criação de condições que propiciem o surgimento de autênticas personalidades, da verdadeira liberdade.

### **1 - Economia vulgar e democracia vulgar: a consonância de um modelo epistemológico de construção expositiva e analítica.**

---

Ao caracterizar o subdesenvolvimento da teoria econômica na Alemanha, Marx periodiza a evolução da economia política na Inglaterra em suas fases científica (clássica) e vulgar, ligando-a ao desenvolvimento da luta de classes, e afirmando que a passagem da primeira para a segunda fase corresponde, até certo grau, a dois processos combinados no desenvolvimento do capitalismo. O *primeiro processo* desta metamorfose corresponde ao fato de que a economia política clássica constituiu-se como a ciência do capitalismo em formação, e, em decorrência disto, estava mais diretamente voltada para a compreensão das relações, processos e estruturas que distinguem o capitalismo de qualquer outro sistema, ou seja, estava interessada em pesquisar os nexos causais internos do regime capitalista de produção. Ao mesmo tempo, devido ao fato de que se inseria na própria revolução burguesa que acompanhava a formação da sociedade industrial, essa economia era globalizante e, muitas vezes, parecia uma teoria da sociedade capitalista. Nas palavras

do próprio Marx, a Economia política clássica (que tem como seus melhores representantes Adam Smith e David Ricardo) é compreendida como “toda a economia desde W. Petty que investiga o nexo interno das condições de produção burguesas” (MARX, 1996, I, p. 206, nota de rodapé), e que, embora de forma incompleta, analisou o valor e a grandeza do valor e descobriu o conteúdo escondido nessas formas, isto é, que o trabalho cria valor. Entretanto, não extrai dessa descoberta as suas conseqüências econômicas e políticas, pois não se questiona por quê esse conteúdo reveste essa forma, e, portanto, por quê tanto o trabalho se representa no valor, quanto a medida do trabalho, pela sua duração na grandeza, se representa do valor do produto do trabalho. (Ibidem, p.205)<sup>1</sup>.

Para o fundador do socialismo científico, a ciência burguesa da economia havia chegado aos seus limites intransponíveis com o último grande representante da economia política clássica, David Ricardo, o qual toma deliberadamente como ponto de partida da sua investigação o antagonismo dos interesses de classe, da oposição entre salário e lucro, lucro e renda da terra, “considerando, ingenuamente, essa contradição uma lei natural da sociedade.” (MARX, 1996, I, p. 135). Tal concepção marxiana parte da premissa de que a Economia Política, à medida que é burguesa - ou seja, desde o momento que compreende a ordem capitalista não como um estágio historicamente transitório de evolução, mas sim como a configuração última e absoluta da produção social – “só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados”. (Ibidem, I, p. 134)<sup>2</sup>. Ou seja, se a indústria moderna ainda se encontra na “sua infância”, e a luta entre o capital e o trabalho se subordina a outras lutas (como a que se trava entre a burguesia e o feudalismo), então a pesquisa científica ainda se mostra como uma possibilidade. Mas, na medida em que se desenvolvia o sistema capitalista burguês, desenvolviam-se, também, as suas relações de antagonismo e alienação. No seio desse quadro pode ser relacionado o *segundo processo* na metamorfose da ciência econômica em ideologia. Com a conquista e a consolidação do poder político da burguesia na Inglaterra e na França, não mais se necessitaria da economia política como arma crítica em sua luta

---

<sup>1</sup> Quanto ao valor em geral, a economia política clássica, em lugar algum, distingue expressamente e com consciência clara o trabalho, como ele se representa no valor, do mesmo trabalho, como ele se representa no valor de uso do seu produto. Naturalmente ela faz de fato esta distinção, pois por um lado considera o trabalho sob o aspecto quantitativo, por outro sobre o aspecto qualitativo. Não lhe ocorre, porém, que mera diferença quantitativa entre os trabalhos pressupõe sua unidade ou igualdade qualitativa, portanto, sua redução a trabalho humano abstrato. (Ibidem, I, p. 205, nota de rodapé).

<sup>2</sup> Engels, em *A “Contribuição à crítica da economia política” de Karl Marx*, de 1859, corrobora tal afirmação alegando: “A economia política é a análise teórica da moderna sociedade burguesa e pressupõe, portanto, condições burguesas desenvolvidas, condições que depois das guerras da Reforma e das guerras camponesas e, sobretudo, depois da Guerra dos Trinta Anos, não podiam ocorrer na Alemanha antes de passarem vários séculos.” (MARX; ENGELS, 1961, I, p. 304).

contra a velha ordem feudal; e, quanto mais se desenvolvem e se aprofundam as contradições de classe (traduzidas nas agitações, greves, criação de associações, sindicatos e emergência de correntes políticas operárias), de forma mais intensa direciona-se o movimento da consciência burguesa no caminho de adoção de fórmulas ilusórias ou apologéticas, abandonando o objetivo da investigação das contradições sociais. A passagem da economia política clássica para a sua fase vulgar corresponde a um passo decisivo nesse desenvolvimento das contradições de classes, no interior do sistema capitalista inglês, tendo em vista que a luta de classes assumia uma forma mais explícita e ameaçadora, tanto na teoria quanto na prática.

Se a economia clássica se conformou como a ciência do capitalismo em formação, é diretamente na perspectiva da burguesia que surge a economia vulgar como forma de pensamento da burguesia no poder (daí decorre seu superlativo caráter ideológico). Karl Marx acusava de “economistas vulgares” os seus contemporâneos que eram partidários e seguidores dos clássicos Smith, Ricardo e também Malthus (como Frédéric Bastiat, Jean Baptiste Say, John Stuart Mill, entre outros), mas se distinguiam como simples superficialistas, prisioneiros teóricos do *fetichismo econômico*. Precursora do que viria a ser a escola neoclássica, a economia vulgar

[...] apenas se move dentro do nexos aparente, ruma constantemente de novo o material já há muito fornecido pela economia científica oferecendo um entendimento plausível dos fenômenos, por assim dizer, mais grosseiros e para o uso grosseiro, da burguesia, e limita-se, de resto, a sistematizar, pedantizar e proclamar como verdades eternas as idéias banais e presunçosas que os agentes da produção burguesa formam sobre seu mundo, para eles o melhor possível. (MARX, 1996, I, p.206, nota de rodapé)

Em outras palavras, a pista deixada por Smith e Ricardo quanto às contradições irreconciliáveis da sociedade industrial não eram trabalhadas, e os vínculos reais camuflavam-se sob as aparências. Sua principal característica era concentrar-se na análise dos fenômenos de superfície, (como, por exemplo, a oferta e a procura) em detrimento das relações estruturais do valor, pois pressupunha como dado o valor de uma mercadoria (do trabalho, por exemplo) para depois, por meio disto, determinar o valor das outras mercadorias. Possuía como núcleo central a insistência na negação de características fundamentais do capitalismo (principalmente o trabalho como fonte da riqueza, a instabilidade intrínseca e a propensão a crises periódicas, o caráter transitório do capitalismo, entre outras), fixando-se nas formas de manifestação da mais-valia e da produção capitalista, ao invés de analisar a verdadeira natureza destas. Ou seja, de forma

fragmentária, as análises da economia vulgar, “que por si mesmo não traz nada de novo”, relutam em investigar as relações econômicas de uma maneira científica desinteressada, com medo de chegar às relações de classe subjacentes às trocas de mercadorias, tornando-se assim *apologética* do mundo burguês, uma vez que se mostra interessada, sobretudo, em defender e racionalizar os interesses da burguesia e justificar o capitalismo, mesmo que tal esforço se concretizasse ao custo da imparcialidade científica.

A paixão obsessiva na qual mergulhou Marx em sua crítica da sociedade burguesa como campo da alienação do homem, e na crítica da economia política como forma dessa sociedade; desvelou a falsidade da relação entre liberdade negativa, igualdade e propriedade privada e demonstrou o radical distanciamento entre o modo de produção capitalista e o modelo de contratualidade isenta de coerção; em outras palavras, Marx não só percebe que a emancipação humana deve conter e superar as liberdades negativas presentes na emancipação política, como também deve possuir como requisito a eliminação da relação capital-trabalho como relação de exploração; percepção esta que ressalta não apenas o lugar do Estado como detentor do poder social, mas também o caráter central da relação capital-trabalho na construção das relações de poder.

No tocante a questão do princípio democrático, percebe-se algumas mudanças no pensamento de Marx e de Engels ao longo da evolução destes como teóricos e dirigentes políticos; mudanças estas não somente decorrentes do próprio processo de maturação das suas concepções teóricas, mas também relacionados tanto com a sua experiência político-política (e, portanto, também com o desenvolvimento político-organizativo do movimento dos trabalhadores entre os anos 1840 e 1890), quanto com as alterações sócio-econômicas vividas pela sociedade burguesa. Porém, considero que essas mudanças não alteraram uma central concepção originária que confere uma unidade ao pensamento de ambos no que se refere à democracia e sua relação com o socialismo: o proletariado (que ao libertar-se como classe, liberta o conjunto da humanidade, suprimindo as hierarquias sociais fundadas nas classes e seus antagonismos) dirigirá um processo revolucionário que culminará na instauração de uma nova sociedade livre da exploração e da alienação, e este processo

mantém uma relação de continuidade e de ruptura com o conjunto de valores<sup>3</sup> democráticos que se construiu na seqüência da derrota do Antigo Regime.

Podemos sustentar, por exemplo, na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, a perspectiva de que o substrato ideo-político de Marx remetia a ideais democráticos-radicais, e a concepção marxiana de que a desalienação da sociedade civil deve levar à recuperação pela sociedade dos poderes alienados pelo Estado (ou a sua extinção), difere-se radicalmente da concepção liberal de que a sociedade civil (concebida como sociedade civil burguesa, baseada na exploração) é impensável sem o Estado e deve manter-se separada dele; ou seja, constitui-se numa crítica e superação democrática dos momentos de liberdades negativas individuais e de limitação do poder do Estado defendidos pelo pensamento liberal. A relevância desta construção de Marx se mostra não apenas em elucidar a realidade da contradição entre a sociedade e um Estado subordinado à propriedade privada (distante de representar o interesse geral), mas em demonstrar que nessa contradição o significado político do ser humano separa-se de sua condição real como indivíduo privado, o que se constitui como um dos elementos fundamentais desta sociedade burguesa moderna, qual seja, a alienação política.

No *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, pode-se perceber como Marx e Engels tratam a universalização da democracia como atribuição da revolução proletária. O primeiro passo na revolução operária, como descrito no *Manifesto*, é “o advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia” (MARX; ENGELS, 1961, 1, 37), e, diante dos proletários em geral, a posição e o objetivo imediato dos comunistas “é o mesmo que o de todos os demais partidos proletários: constituição dos proletários em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado” (Ibidem, p. 31). Mas essa democracia “seria totalmente inútil para o proletariado se ela não fosse utilizada imediatamente como meio para a obtenção de outras medidas que ataquem diretamente a propriedade privada e assegurem a existência do proletariado” (ENGELS, 1975a, p. 158), e como consequência necessária das condições já

---

<sup>3</sup> Cabe ressaltar que o emprego do termo *valor* não representa, aqui, uma norma abstrata e intemporal, cuja validade se dá independentemente da história e das suas leis. Concordo com o sentido histórico-materialista em que esse termo é usado por Agnes Heller (1972); ao descrever que o valor é “[...] tudo o que faz parte do ser genérico do homem e contribui, direta ou indiretamente, para a explicitação desse ser genérico [...]. Os componentes da essência genérica do homem são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a socialização, a universalidade, a consciência e a liberdade [...]. Pode-se considerar ‘valor’ tudo o que, em qualquer das esferas [do ser social] e em relação à situação de cada momento, contribua para o enriquecimento daqueles componentes essenciais. [...] O valor, portanto, é uma categoria ontológico-social e, como tal, é algo objetivo [...], independente das avaliações dos indivíduos, mas não da atividade dos homens, pois é expressão e resultante de relações e situações sociais.” (Ibidem, p. 3 e 5). A relevância desta apreensão se dá pelo fato de que, nesse sentido, se esclarecem as relações entre história, valores e classes sociais.

existentes, era então sugerida - de acordo com o registro do *Manifesto* - dez “medidas” práticas para os “países mais avançados”, todas elas no sentido da *extensão da democracia aos domínios econômico e social*. Em outras palavras, um programa democrático radical, onde as medidas propostas não se relacionam diretamente com a organização política do Estado (são políticas somente em sentido derivado) e que, dado o seu conteúdo socioeconômico, compreende-se (e assume-se as consequências disto) que “*contra uma dominação de classe (burguesa) que viabiliza a satisfação de interesses minoritários e a exploração da maioria*”, será necessária uma violação despótica do direito de propriedade e das relações de produção burguesas (NETTO, 2004, p. 79), a “aplicação de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção (MARX; ENGELS, 1961, 1, p. 37).

Cabe destacar aqui, que a referência feita pelos autores, no *Manifesto*, acerca do uso da violência política por parte do proletariado, é estabelecida (quando ocorre) “em função da ampliação maciça da participação efetiva dos trabalhadores na gestão socioeconômica, em função da ampliação das *liberdades concretas*” (NETTO, 2004, p. 79). Observa-se, já em *A questão judaica*, que as críticas feitas à democracia moderna são referentes à *limitação da democracia*, ao seu caráter limitado de *democracia política*; ou seja, não almejam a dissolução da democracia na sociedade futura, mas a sua realização integral, uma democracia que efetive a liberdade a partir *da sua única possibilidade: a igualdade econômico-social*. Na construção de uma nova sociedade, onde as raízes de classe da democracia emergem claramente, a universalização da democracia implica uma *direção de classe consciente*: o rompimento com os limites políticos da democracia é um projeto exclusivamente proletário (única classe para qual interessa a universalização da democracia) que supõe um período de transição no qual a *democracia para a maioria comportaria mecanismos de coerção contra a minoria cuja dominação devia-se exatamente a esses limites políticos*; isto é, no que tange à propriedade e as relações de produção burguesas, a ampliação e o aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social se revelam como estratégias de transição e consolidação da sociedade emancipada, de reapropriação, pela sociedade civil, dos mecanismos de gestão e direção da vida social, sob o custo de uma *redução dos direitos democráticos para as parcelas da população cuja existência devia-se à exploração do trabalho alheio*.

Mas não poderíamos deixar de explicitar a crítica mantida por Marx e Engels às “ilusões democráticas”. Com o esmagamento da Comuna e a vitória da contra-revolução

(alicerçados em uma aliança tácita de interesses e governos burgueses, sob a qual o Estado capitalista, para derrotar as classes trabalhadoras, transpôs as barreiras do patriotismo e as fronteiras nacionais), Marx insistiu, ao longo desses anos, na sua idéia de vincular a conquista da democracia e o comunismo com a consolidação do poder político da classe operária. Em *A guerra civil na França*, emergem algumas formulações de Marx acerca das instituições políticas - por ele definidas de “república comunal” e “constituição comunal” - e reencontra-se as discussões referentes ao sufrágio universal, confirmando a proposição da existência, no pensamento de Marx, da idéia de que, em certas condições ao mesmo tempo políticas e econômicas, o sufrágio universal pode conduzir diretamente ao poder da classe operária. Deve-se deixar claro que tais considerações não são suficientes para guiar a uma conclusão errônea de que Marx e Engels tivessem qualquer fetiche em relação à democracia política, em geral, e do sufrágio universal, em particular. As ilusões democráticas (realmente existentes sob múltiplas formas) foram constantemente criticadas por ambos ao longo de suas obras, expressas não somente na percepção de ambos de que o sufrágio universal conduz, frequentemente, ao triunfo das forças moderadas ou conservadoras (como em 1848, quando os revolucionários - que também perceberam essa premissa - impuseram em armas a proclamação da república e procuraram adiar a data das eleições), como no próprio posicionamento de Marx, sobre a Comuna de Paris de 1871, referente ao seu desejo pelo prolongamento do poder do Comitê Central da Guarda Nacional, tendo em vista que, no seu julgamento, os federados acabaram perdendo seu tempo tentando organizar eleições democráticas em vez de marchar sobre seus adversários e implantar uma ditadura, ainda que provisória, sobre eles<sup>4</sup>.

Em 1875, Marx faz um ríspido ataque ao “democratismo” das reivindicações políticas contidas no Programa de Gotha - pouco antes de reunir-se o Congresso de unificação das organizações operárias alemãs, no mesmo ano - no qual acusa a regressão programática do mesmo que, para suscitar e possibilitar essa unificação das forças socialistas da Alemanha, retrocede-se nos objetivos estratégicos do movimento socialista. O “democratismo” do Programa consiste na exigência das minudências que “não vão além

---

<sup>4</sup> Pode-se perceber a tônica desse pensamento exemplificando a forma como Marx tratou as medidas tomadas e os objetivos propostos pelos membros da Comuna no que se refere à ampliação da democracia representativa na direção da democracia direta: “Em lugar de decidir uma vez, cada três ou seis anos, que membros da classe dominante devem representar e esmagar o povo no Parlamento, o sufrágio universal deveria servir ao povo organizado em comunas, do mesmo modo que o sufrágio individual serve aos patrões que procuram operários e administradores para seus negócios. E é um fato perfeitamente conhecido que tanto as companhias como os indivíduos quando se trata de negócios, sabem geralmente colocar cada homem no lugar que lhe cabe e, se erram alguma vez, reparam o erro com presteza. Por outro lado, nada podia ser mais alheio ao espírito da Comuna do que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica” (MARX; ENGELS, 1961, 2, p. 84).

da velha e surrada ladainha democrática” das reivindicações populares burguesas (sufrágio universal; legislação direta; direito popular; milícia do povo; educação popular, geral e gratuita a cargo do Estado; inspeção estatal da legislação trabalhista etc.), o que seria absurdo, tendo em vista que essas minudências “tem por base o reconhecimento da chamada soberania do povo, e que, portanto, só tem cabimento numa *República democrática*” ainda inexistente na Alemanha. (MARX; ENGELS, 1961, 2, p. 223-224). Esta “espécie de democratismo que se move dentro dos limites do autorizado pela polícia e vedado pela lógica”, é superado em “mil vezes” até mesmo pela *democracia vulgar*, que “vê na República democrática o reino milenar e não tem a menor idéia de que é precisamente nesta última forma de Estado da sociedade burguesa onde se irá travar a batalha definitiva da luta de classes”. Sendo assim, o Programa assinala uma confusão entre o *Estado atual* (uma ficção que escamoteia a diferença política no seio da identidade capitalista) e o *Estado do Império prussiano-alemão*, fazendo-o parecer ser socialista ao fazer reivindicações republicanas democráticas, o que, na verdade, não põe em questão a própria origem, função e lugar do Estado na sociedade capitalista, ou seja, as relações de dominação política e a natureza do poder. (Ibidem).

Marx também, em *O 18 brumário*, critica as medidas propostas pela social-democracia da época - pois seu conteúdo era “a transformação da sociedade por um processo democrático, porém uma transformação dentro dos limites da pequena burguesia” - e afirma que a pequena burguesia e seus representantes democráticos “imagina estar acima dos antagonismos de classes em geral” e admite “que se defrontam com uma classe privilegiada, mas [...] com todo o resto da nação, constituem o *povo*. O que eles representam é o *direito do povo*; o que interessa a eles é o *interesse do povo*. Por isso, quando o conflito está iminente, não precisam analisar os interesses e as posições das diferentes classes. Não precisam pesar seus próprios recursos de maneira demasiado crítica. Tem apenas que dar o sinal e o *povo*, com todos os seus inexauríveis recursos, cairá sobre os *opressores*”. Entretanto, quando experimenta a derrota, não imagina “que ele e seu partido [a pequena burguesia e seus representantes democráticos] deverão abandonar o seu ponto de vista”, mas que “tudo fracassou devido a um detalhe na execução”, ou devido àqueles, como “os sofistas perniciosos”, que “dividem o *povo indivisível*.” (MARX; ENGELS, 1961, 1, p. 226-229).

Tais considerações nos trazem a seguinte possibilidade de afirmação: antes que -  
pautados por uma correta convicção do caráter essencialmente revolucionário do pensamento de Marx e Engels - precipitemos-nos em rechaçar uma relação dos fundadores

do socialismo científico com o princípio democrático e em negar qualquer conteúdo democrático na sua relação com o socialismo, devemos partir da premissa de que a relação de Marx e Engels com a questão da democracia se dá no mesmo sentido que eles se relacionam com a questão da economia política. Ou seja, a construção do conceito “democracia vulgar” como forma de diferenciá-la da “democracia radical”<sup>5</sup>, (conceitos existentes já há algum tempo no vocabulário de Marx e Engels) se faz em consonância com o modelo epistemológico constantemente exposto por Marx tanto nos *Grundrisse* quanto em *O Capital*, no qual preocupa-se em distinguir a “economia política clássica” da “economia vulgar”.

Quando se põe a tarefa de construir uma crítica da economia política no sentido de que esta se configura como uma ciência mediada pela ideologia burguesa - situando-a quanto às relações capitalistas de produção e suas tendências de desenvolvimento -, Marx objetiva a elaboração de uma teoria econômica alternativa a partir da *superação dialética* das conquistas científicas dos economistas clássicos, os quais, embora de forma incompleta, colocaram no centro de suas explicações o *valor das mercadorias*, pois reconheciam a necessidade de partir de dados empíricos imediatos para desvelar as leis que explicavam os movimentos da economia capitalista (não como um conjunto de princípios ou valores “morais” a serem condenados ou aprovados, mas sim como um fenômeno objetivo carente de explicação). Isto é, Marx não rechaça peremptoriamente os avanços conquistados pela mesma, mas sim desenvolve uma operação teórica (e política) que foi capaz não somente de solucionar os problemas teóricos deixados em aberto pela economia clássica, mas principalmente de se configurar como uma crítica radical da colocação geral em cujo âmbito aqueles problemas haviam tomado corpo. De outra forma é sua postura em relação aos economistas vulgares, pois o fundador do socialismo científico dirigia as mais impiedosas desclassificações teóricas por serem estes “um feixe de idiotas” que se limitavam a racionalizar o *status quo* da época, além de se contentarem com as aparências, com os fenômenos de superfície, vulgarizando os fenômenos mais notórios de seus predecessores e erigindo pedantemente e de forma sistemática a proclamação das ilusões com que os burgueses gostam de povoar o seu mundo como se estas fossem verdades eternas. Ou seja, de forma apologética, a economia vulgar defende e racionaliza os interesses do mundo burguês e insiste na negação das características fundamentais do

---

<sup>5</sup> A democracia radical por vezes era denominada também através dos conceitos de “verdadeira democracia” ou “democracia econômica e social”

capitalismo de forma a evitar a investigação das relações econômicas que pudesse vir a descortinar as relações de classes camufladas nas trocas de mercadorias.

De maneira análoga são suas construções em torno do princípio democrático. Se, por um lado, a superação marxiana das contradições da economia política - que abarcou uma coerente crítica do modo de produção capitalista - pôs à nu o caráter mistificador da mesma no tocante a aceitação acrítica do trabalho nas condições em que ele se encontra historicamente, esclarecendo que este trabalho, relacionado ao valor, é um trabalho alienado, e que a mercadoria na sociedade capitalista se singulariza por exprimir, em última instância, uma relação determinada de alienação entre o operário e o capitalista, ou seja, o capital desvinculado do trabalho aliena o ser humano da produção de sua existência social; por outro lado (e em concomitância) , seu substrato ideo-político sustentou uma crítica e superação democrática dos momentos de liberdades negativas individuais e de limitação do poder do Estado defendidos pelo pensamento liberal, a qual remete a ideais democráticos radicais que percebem a alienação política como um dos elementos fundamentais desta sociedade burguesa moderna, pois, nesta, o significado político do ser humano separa-se de sua condição real como indivíduo privado; isto é, a relação de Marx com o princípio democrático conforma-se na prospecção da necessidade de que a desalienação da sociedade civil deve levar à recuperação pela sociedade dos poderes alienados pelo Estado (ou a sua extinção).

Assim, ao elucidar a realidade da contradição entre a sociedade e um Estado subordinado à propriedade privada (distante de representar o interesse geral), Marx nunca deixara de considerar as liberdades políticas conquistadas pelo povo e muitas vezes contra a própria burguesia (como, por exemplo, o sufrágio universal, a liberdade de reunião, organização e de imprensa) como liberdades ainda burguesas, entretanto, percebe que essas liberdades, contraditoriamente, somente poderiam ser defendidas consequentemente pelos trabalhadores. Ao considerar que tanto a monarquia prussiana quanto a democracia republicana burguesa são simples formas políticas que recobrem o mesmo conteúdo – a propriedade privada -, Marx não parte de uma negação absoluta da democracia nem mesmo almeja a dissolução desta na sociedade futura, mas sim da defesa de uma democracia radical que supera dialeticamente a limitação da democracia ao caráter político de forma a alcançar a sua realização integral, efetivando a liberdade a partir da sua extensão ao domínio da igualdade econômico-social; ou seja, a democracia radical tem, para Marx, o sentido específico de abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular. Já a vulgaridade epistemológica desta “democracia” consiste em se

---

ater à superfície aparente da república democrática, considerando esta última forma de Estado da sociedade burguesa como um “reino milenar” sob a qual os democratas vulgares, num extraordinário confusionismo, exploram e plagiam as idéias contidas na fórmula mágica de *igualdade, liberdade e fraternidade* sem se importar com a fraqueza dos sentimentos libertários e democráticos da burguesia que, na irremediável ânsia em defender seus privilégios e perpetuar a ordem, é capaz de se valer de todos os recursos para conjurar as ameaças das forças populares em rebelião. É esse mesmo caráter apologético e de concentração nos fenômenos da superfície que faz com que os democratas vulgares sustentem a ilusão de se opor o “povo” a seus opressores (com a perspectiva de uma vitória próxima e decisiva), sem perceber os futuros conflitos entre os elementos antagônicos escondidos precisamente nesse “povo” - o que exigiria um luta longa mesmo após a eliminação dos “opressores” (MARX; ENGELS, 1961, 1, p. 97).

#### **4 - A herança da vulgaridade nas atuais análises político-econômicas da sociedade capitalista: a afirmação do caráter ontocriativo do trabalho como forma de superação da alienação do trabalho e da alienação política.**

Não podemos ignorar a advertência retomada por Lukács (1979) de que o problema constante para o pensamento burguês, relacionado à contradição subsistente entre a evolução efetiva e a superfície do real, explica a necessidade de se construir uma representação completamente falseada da realidade social (simplesmente porque se limita ao exame dessa superfície diretamente perceptível), pois, na sociedade capitalista, o fetichismo é inerente a todas as manifestações ideológicas. Esse fetiche se torna cada vez mais vazio e desprovido de todo conteúdo humano quanto mais as categorias da economia política (como mercadoria, dinheiro, capital) se distanciam da produção material efetiva. No estágio imperialista, a evolução do capitalismo não faz senão “intensificar o fetichismo geral, pois, do fato da dominação do capital financeiro, os fenômenos a partir dos quais seria possível desvendar a *reifificação* de todas as relações humanas, tornam-se cada vez menos acessíveis à reflexão da média das pessoas.” (Ibidem, p.29).

Ao analisar os campos de batalha escolhidos pelo capitalismo contemporâneo, Samir Amin (2010) explicita que o discurso da economia convencional descreve o sistema atual como “economia de mercado”, descrição esta que não passa de uma definição incompleta (ou até mesmo falaciosa) para substituir a palavra “capitalismo” em contraposição ao “socialismo” (que passou a ser denominado como “economias de planejamento central” ou “economias administradas”), numa perspectiva de enfatizar a

---

necessidade de uma “convergência entre esses sistemas” ou a suposta maior eficiência e credibilidade das primeiras. Essa teoria da “economia de mercado” demonstra a evolução das construções de natureza ideológica cuja função se resume a legitimar a atual ordem social instituindo-a como “ordem natural e racional”, evolução esta que tem sua gênese nos pensamentos de Bastiat, Jean Baptiste Say e Jonh Stuart Mill; passam pelas “teorias subjetivas de valor” e a teoria de equilíbrio econômico geral - desenvolvida em resposta a Marx no final do século XIX -; atravessam as teorias do comportamento individual e a defesa do livre comércio de Adam Smith dando-lhes a forma de uma ciência pura, até chegarem em suas herdeiras tardias, isto é, a teoria econômica “expressa de maneira altamente matemática” e as construções da Escola de Chicago e seu feroz ataque tanto aos argumentos marshallianos favoráveis à intervenção do Estado em certas atividades econômicas para corrigir a incapacidade da mão invisível, quanto aos argumentos keynesianos contrários à natureza auto-regulável da economia. Em outras palavras, independentemente de serem denominadas como neoclássica, liberal, neoliberal, nunca ultrapassaram os limites da estrutura definida pelos princípios fundamentais da economia vulgar, os quais sustentam as demandas de produção e reprodução do capitalismo realmente existente.

Se o estágio supremo do fetichismo e da mistificação mantida pelos economistas vulgares é o prodígio do capital portador de interesse, do dinheiro que parece fazer dinheiro sem percorrer o ciclo completo das suas metamorfoses; quando emergem tempos de “crise” como os nossos, a impotência da economia vulgar é patente. A obrigação em substituir a análise da realidade capitalista por um conjunto interminável de hipóteses e a redução da sociedade em uma soma de indivíduos a qual acaba inundada pelo mar das “antecipações” (que podem prever tudo ou nada prever), faz com que os economistas vulgares passem a crer na sua capacidade de fazer um trabalho científico sem sequer o saber, pois são incapazes de compreender (ou indispostos para tal) a ineliminável necessidade de se partir de uma crítica radical da base inicial de seu raciocínio caso queiram “fazer um trabalho científico e chegar mais próximo da compreensão da realidade objetiva” (Ibidem).

Nesse mar de antecipações, pode-se alçar o insuflado de “idealismos ingênuos” que ignoram as diferenças de classe, como as tentativas de Benjamin Coriat (1994) em sugerir um arranjo institucional eficiente capaz de favorecer o sucesso de uma “nova relação capital/trabalho” e de minimizar os inevitáveis conflitos, acomodando de melhor maneira, a longo prazo, as legítimas demandas de seus “agentes básicos”. Coriat afirma que o

---

modelo japonês de trabalho e organização é transferível e aplicável “em espaços sociológicos outros que não aqueles nos quais e para os quais certas técnicas foram formadas” (Ibidem, p. 24), transferência e aplicabilidade estas que não se resumem simplesmente na reprodução das técnicas de gestão japonesas, mas também na sua lógica de “compromisso social” que exige uma total reestruturação dos sindicatos que precisarão abandonar suas antigas regras de negociação. Ou seja, ao invés dos mecanismos de greve serem as principais formas de decidir os conflitos entre capital-trabalho, exige-se regras “pactuadas” de negociação sob a qual as partes contratantes devem criar um reconhecimento recíproco como parceiras de um projeto comum de sociedade. Na melhor das descrições, podemos dizer que, em troca do silêncio e da cooperação dos trabalhadores (e de sua submissão incondicional aos interesses do empregador) as empresas comprometiam-se a lhe dar uma série de recompensas econômicas (como escalonamento do salário por tempo de serviço, estabilidade do emprego etc.).

Mas o “preço” real a ser pago por essa troca era de uma dramaticidade tão grande quanto a sua incapacidade de ser ocultado: a necessidade de destruição do movimento sindical combativo para sua transfiguração em agentes interlocutores dos interesses do empregador (os sindicatos de empresa). O “*engajamento estimulado*”<sup>6</sup> e o superdimensionamento do aspecto supostamente positivo das vantagens financeiras, camuflava o outro lado negativo da moeda: a necessidade intransferível de quebra da resistência da classe trabalhadora. Mais além, Coriat argumenta que a presença de “contrato” e negociação na prática do “*engajamento estimulado* à japonesa” se realiza através de significativas “desconcentrações e descentralizações do poder de comando”, procedendo uma espécie de “democracia salarial” que, apesar de não se tratar de uma democracia *representativa* (nos moldes como o termo é utilizado pela sociologia política para caracterizar os regimes constitucionais), tangencia “os confins do que, em sua intenção, o princípio democrático visa”, desde o momento em que “o ‘comando’ é coletivamente assumido ou que direitos formais fundamentais [...] se investem de conteúdos reais”. (Ibidem, p.169)

Emerge à superfície límpida, mais uma vez, a fissura fenomênica e apologética do mundo burguês tão cara à economia vulgar. Conforme esclarece Teixeira e Frederico (2009), ao invés da realização de uma análise científica da crise do capitalismo, atenta-se,

---

<sup>6</sup> “A expressão *engajamento estimulado* é aqui escolhida por sugerir que *tanto quanto a estrita produtividade, é a qualidade e a diferenciação dos produtos que são almejados e obtidos, e que elas o são através das práticas de elaboração da ‘flexibilidade interna’ do trabalho (desespecialização, multifuncionalidade etc.) [...]*” (CORIAT, 1994, p.108).

aqui, na prospecção de um programa de ação capaz de salvar o mundo da condição de atraso com relação à economia da Terra do Sol Nascente. A crise passa a ser encarada como produto de uma impossibilidade de adequação entre os métodos e as técnicas de organização do trabalho e as novas exigências de gestão requeridas por um capitalismo internacionalizado, ao invés de ser analisada como resultado das contradições inerentes à forma mercadoria. E os discípulos mostram terem aprendido corretamente a lição.

Não por menos, a agência de execução à serviço do capital acaba gerando frutos em outras áreas que se dizem dispostas a compreender a realidade da sociedade capitalista no estágio contemporâneo. Um exemplo desse processo de contaminação pode ser dimensionado nos questionamentos sobre o fim da centralidade do trabalho colocados por autores como Habermas, Gorz, Offe e Kurz. Por um lado, Offe (1989) aponta uma crise da sociedade do trabalho e, no limite (ao ver o trabalho sob o prisma que salienta a direção autônoma do desenvolvimento das forças produtivas), deduz a perda da centralidade desta atividade devido ao deslocamento e aos desequilíbrios gestados pela diminuição do trabalho secundário e o crescimento do terciário (Ibidem, p.11). Também considera que a “visível” diminuição do tempo de trabalho na totalidade da vida das pessoas (aumentando, assim, o tempo livre e abrindo espaço para outras experiências e necessidades) faz com que o mesmo atravesse um processo de perda de seu significado valorativo e de seu papel subjetivo de força estimulante central na atividade dos trabalhadores (Ibidem, p.27-33). Por outro lado, (mas não menos paralelo), Habermas (1987) afirma que a “utopia” de uma vida emancipada e digna pelo trabalho “perdeu seu ponto de referência na realidade” e passa a ser substituída por uma nova utopia do “agir comunicativo” que desconsidera qualquer possibilidade de conflito e tensão dentro do próprio espectro do mundo da vida<sup>7</sup>.

Ou seja, nesses estudos, a utopia da sociedade do trabalho teria chegado ao fim com a decadência do pleno emprego e do Estado de Bem-Estar-Social, em que o aumento do desemprego impossibilita o trabalho de continuar como categoria capaz de sustentar a estabilidade e a segurança, “bem como fiel da balança da cidadania e de balizador de identidades coletivas”. Todavia, esses caros apreciadores da superficialidade, ao proclamarem hipóteses baseadas na realidade, esqueceram de tomar a realidade por completo. Não seria de extrema dificuldade perceber que a diminuição do tempo de trabalho não se corresponde diretamente com o aumento do tempo livre, já que o primeiro normalmente vem acompanhado pela redução dos salários, imperando aos trabalhadores a

---

<sup>7</sup> O que é, no mínimo, contraditório, para um autor que proclama que “quando secam os oásis utópicos, estende-se um deserto de banalidade e perplexidade” (HABERMAS, 1987, p.114).

necessidade de multiplicação de suas ocupações. Nem mesmo pode-se dar ao mérito de reduzir trabalho ao emprego, dificultando assim a percepção de que o desemprego em massa não reduz o valor central do trabalho na vida das pessoas, nem moralmente nem no tocante ao dever de suprir suas necessidades essenciais e vitais. Muito menos deve-se cair na armadilha de estabelecer um dualismo entre dois níveis da interação humana (no caso, denominado como o nível do trabalho e o nível da linguagem), pondo o paradigma da interação comunicativa acima (e como substitutivo) do paradigma do trabalho, pois decaísse no absurdo ontológico-social de achar que os homens trabalham porque se comunicam ao invés de compreender que eles se comunicam porque trabalham.

Todavia, ao invés de negarmos o caráter ontocriativo do trabalho, devemos sinalizar a necessidade de refletirmos sobre os limites postos à ação criadora do homem na sociedade capitalista, onde o “caráter determinado” desta atividade, a sua “qualidade” como habilidade específica do produtor é diluída pelas relações de troca entre coisas que possuem a mesma força de trabalho humana materializada. A defesa da permanência, na vida humana, da centralidade ontológico-social do trabalho e do valor como originário da produção não se afeta pelas múltiplas transformações no mundo do trabalho, ou seja, evidentemente não é sinônimo da negação do fato óbvio de que, na sociedade contemporânea, a morfologia do trabalho se modificou profundamente, mas sim a percepção da necessidade de um aprofundamento investigativo em tais alterações sem que isso signifique abandonar a centralidade do trabalho na explicação da sociedade, pois disto derivaria, também, abdicar da teoria marxiana do valor trabalho; derivaria, assim, a impossibilidade de apreensão dos novos fenômenos gerados pela atual fase da globalização financeira do capital.

---

As formulações expostas até aqui só me confirmam o pressuposto interpretativo de que o pensamento marxiano inaugura uma nova forma de pensar a sociedade através da perspectiva da totalidade, distinguindo-o da razão instrumental que rege a apropriação da realidade social própria das ciências sociais que, fragmentando-a em partes – economia, política, cultura, etc. – impedem sua compreensão radical e legítima empreendimentos de cunho reformista. Conforme insiste Lukács (2007), o pensamento de Marx é, antes de tudo, uma ontologia: sua questão é a gênese, o desenvolvimento e as possibilidades do ser social, concretizado no ser social historicamente situado no modo de produção capitalista; é o (auto)conhecimento do ser social na sociedade burguesa, em sua totalidade dinâmica, reproduzindo no âmbito da razão dialética as formas de produção e reprodução de suas

relações sociais. Enquanto uma ontologia, o trabalho, em Marx, é categoria central, considerada o substrato real da história, a protoforma do ser social, modelo da práxis social, a partir do qual as categorias fundantes do ser social derivam: valor, sujeito, objeto, teleologia e liberdade. A sociabilidade passa a ser pensada a partir dela mesma, de sua imanência; e, ao reconhecer que a realidade é regida por um conjunto de leis passíveis de serem apropriadas pela razão, Marx pretende buscar o conhecimento radical desta realidade através da apropriação crítica da herança cultural ocidental da qual é legatário e através de um ponto de vista histórico do proletariado - sujeito histórico-social cuja mera existência é a negação prática da totalidade das relações sociais burguesas. Esse conhecimento radical é o que possibilita ao proletariado a superação das relações sociais burguesas, pois estas só conseguem se reproduzir sobre a exploração e a miséria objetiva e subjetiva do proletariado, excluindo-o totalmente da riqueza socialmente produzida, do patrimônio cultural da humanidade e dos mecanismos de decisão da vida social. Assim, não existe uma relação externa entre o pensamento marxiano e o proletariado, mas sim uma relação genética e metodológica, que reproduz, no plano da razão, o movimento constitutivo das relações sociais burguesas a partir da concepção de mundo do proletariado, constituindo-se num conjunto de hipóteses teórico-críticas, extraídas da análise histórica-concreta, sobre a essência do ser social assentado no modo de produção capitalista, cujo ponto arquimédico, que integra a leitura do real, é a perspectiva da revolução.

A ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico. Com esse ato materialista de ‘colocar sobre os próprios pés’, não podia deixar de desaparecer da série dos momentos motores do processo também a síntese do elemento simples. Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas do ser, determinações da existência. (LUKÁCS, 2007, p. 226)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Esta posição radical não significa, conforme defende algumas interpretações equivocadas, de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material, mas sim que Marx compreendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material, que não necessariamente é um produto de menor valor ontológico: “Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, com base nisso, tona possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não [...] que ela é carente de força.” (Ibidem, p.227).

Marx demonstra que o modo de produção capitalista abarca uma especificidade com relação aos seus precedentes devido ao fato de que nele se opera uma clara separação entre a base econômica e a esfera da política, o que torna legível a realidade da determinação econômica das relações sociais (ocultada nas formas pré-capitalistas) e da dominação política (que nas formas precedentes se camuflava sob a figura da comunidade imaginária). Além disso, Marx desvela também que o modo de produção capitalista rompe os laços imediatos que uniam dominação/exploração econômica e dominação/opressão política, pois liberta a propriedade dos anteriores nexos das relações pessoais e políticas e apresenta a dominação real como dominação econômica (que se realiza plenamente apenas com a passagem da dominação formal à sujeição real do trabalho ao capital). Dado os pressupostos (jurídicos) da propriedade privada burguesa e (históricos) da separação dos trabalhadores dos seus meios de produção (um expressão do outro), a distribuição de renda e riqueza será sempre, neste modo de produção, desigual em favor dos capitalistas, e a pobreza (absoluta ou relativa) dos trabalhadores será uma consequência que arranjos políticos e econômicos não seriam capazes de eliminar.

Neste cenário, o Estado aparece não mais como uma comunidade imaginária, mas como poder separado revestido de uma “universalidade” que mascara o movimento do capital e a sujeição do trabalho ao movimento de valorização do valor. Ao declarar a liberdade, a igualdade e a propriedade privada como direitos naturais inalienáveis, esse Estado emancipa os indivíduos *politicamente*, mas deixa *livre* na sociedade civil os elementos de dominação e exploração, que não permitem a atualização de suas possibilidades axiológicas, no sentido da explicitação da essência humana. É interessante percebermos como Marx elabora uma teoria crítica da política, do Estado e do poder como parte integrante de sua teoria crítica da sociedade capitalista. A concepção do caráter alienante e fetichizante das relações sociais capitalistas é um elemento fundamental da sua interpretação crítica do Estado - compreendido não como uma coisa em si mesma, mas uma forma de relação social. As estruturas estatais são “descoisificadas” e interpretadas como momento de uma complexa rede de relações entre os indivíduos entre si e dos indivíduos com os processos sociais, e o Estado passa a ser inserido na totalidade do sistema de produção e reprodução das relações sociais historicamente determinadas no qual ele existe. Assim, pode-se dizer que é neste sentido que Marx faz a crítica ao Programa de Gotha, afirmando que este, ao defender enfaticamente a “ajuda do Estado livre e democrático” - nos marcos da República burguesa - para a efetivação da superação do capitalismo rumo ao socialismo, não demonstra o caráter classista (conservador e

reacionário) do Estado Alemão e não coloca em questão a própria origem, função e lugar do Estado na sociedade capitalista, ou seja, as relações de dominação política e a natureza do poder. Além disso, Marx desvela que a categoria-chave na fundação da política socialista é o trabalho e, mais além, a busca da justiça numa sociedade que está nascendo no interior dos escombros da velha ordem; o que o faz crer que, para se tratar sobre o problema da “repartição equitativa do produto do trabalho” - e a ambigüidade desse conceito de equidade - é preciso enfatizar que a questão do *direito igual* continua trazendo implícita uma limitação burguesa, que considera os indivíduos *apenas como trabalhadores* e como abstração de todo o resto (o que já é uma abstração, tendo em vista que um modo de produção determina e é determinado pela totalidade das relações sociais).

Isto posto, não poderia mais deixar de aceitar a tese da existência de um *fundamento* democrático no *essencialmente* revolucionário pensamento marxiano. Por um lado, Marx nos demonstra que, numa crítica à sociedade burguesa, a consideração do indivíduo igual/desigual exigido pela medida do trabalho faz com que as questões da democracia e do socialismo não possam ser teoricamente separadas, haja vista que a questão do trabalho abrange não somente a desigualdade e a divisão econômica das classes, como também a exploração e a dominação. Diferentemente do pensamento liberal, onde a democracia é reduzida às regras do jogo que devem ser observadas para que o poder político seja exercido de modo que a liberdade individual não seja violada; a reivindicação democrática no pensamento marxiano é a concretização, no âmbito da política, da exigência de ruptura com situações de alienação, da criação de condições que propiciem o surgimento de autênticas personalidades, da verdadeira liberdade. Como superação da filosofia especulativa, apriorista, o pensamento marxiano alia a filosofia com a práxis, ao converter a realidade social em critério e referência de todo conhecimento, buscando realizá-lo na práxis. A ampliação e aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social revelam-se estratégias de transição e consolidação da sociedade emancipada, de reapropriação, pela sociedade civil, dos mecanismos de gestão e direção da vida social. Por outro lado, ao afirmar que são as relações sociais e suas contradições (as lutas de classe) que explicam o Estado, isto é, a forma política, Marx rechaça todas as concepções táticas e estratégicas de transição do capitalismo para o socialismo que possam vir a desaguar numa perda de autonomia da práxis revolucionária do movimento operário, afirmando que a sociedade socialista - produto da ação autônoma dos trabalhadores - será uma obra da revolução, na qual o Estado (no sentido de máquina burocrática de dominação de classe) será somente um meio, uma ferramenta dos trabalhadores no período de transição

socialista à sua fase superior – o comunismo. Fase superior esta onde o trabalhador não mais precise, conforme já descrevemos anteriormente, se ver constrangido, dia após dia, a vender parte da sua própria energia vital para que tenha a mínima possibilidade de sobreviver durante o pouco tempo de vida que lhe sobrou após a venda.

### Referências Bibliográficas

AMIN, S. “Os campos de batalha escolhidos pelo imperialismo contemporâneo”. In: *Seminário 10 anos depois. Fórum social Mundial. 2010*. Disponível em: <http://seminario10anosdepois.wordpress.com/2010/01/20/os-campos-de-batalha-escolhidos-pelo-imperialismo-contemporaneo/>. Acesso em 15 fev. 2010.

CORIAT, B. pensar pelo avesso. O modelo japonês de trabalho e organização. RJ: Revan/ed. UFRJ, 1994.

ENGELS, F. Principios del comunismo. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Escritos econômicos vários*. Barcelona: Grijalbo, 1975a. p. 150-163.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 6 v.

HABERMAS, J. A nova intransparência. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Revista do Cebrap*. São Paulo, n. 18, set. 1987, p.103-114.

HELLER, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

MARX, K. Introdução ao Programa do Partido dos Trabalhadores da França. [s.l.], 1964. Disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/TextosdoPartidoKMF1880.htm>. acesso em 12 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Ciências humanas, 1982a

\_\_\_\_\_. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. *Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, p.68-91, out-dez, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Capital. Crítica da economia política*. Livro I, Tomos I e II. v. 1 e 2. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Centauro, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005

MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. RJ: Editora Vitória, 1961 (v. 1 e 2); 1963 (v.3).

NETTO, J. P. *Marxismo impenitente. Contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.

OFFE, C. *Trabalho e sociedade. Problemas estruturais e perspectivas para o futuro da "sociedade do trabalho"*. Vol 1, RJ: Tempo Brasileiro, 1989.

TEIXEIRA, F. ; FREDERICO, C. *Marx no Século XXI*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2009.