



MARX E ENGELS... NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA ALÉM D'O CAPITAL

Deise L. da Silva Ferraz | Janaynna de M. Ferraz (Org.)

MARX E ENGELS... NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA ALÉM D'O CAPITAL

Deise Luiza da Silva Ferraz
Janaynna de Moura Ferraz
(Organizadoras)



UFSC
Florianópolis
2019

Copyright © 2019 Deise L. da Silva Ferraz e Janaynna de Moura Ferraz

Coordenação de edição e editoração eletrônica

Carmen Garcez

Projeto gráfico

5050com

Capa

Carmen Garcez

Imagem livre da internet

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

M392

Marx e Engels... Notas introdutórias para além d'O capital [recurso eletrônico] / Deise Luiza da Silva Ferraz, Janaynna de Moura Ferraz, organização. – Dados eletrônicos. – Florianópolis : Editoria Em Debate/UFSC, 2019.
280 p.

Inclui bibliografia.

E-book (PDF)

ISBN: 978-85-68267-31-8 (e-book)

1. Economia política. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Engels, Friedrich, 1820-1895. 4. Marxismo. I. Ferraz, Deise Luiza da Silva. II. Ferraz, Janaynna de Moura. III. Título.

CDU: 330.85

Elaborada pela bibliotecária Maína Rymsha – CRB 14/1581

Todos os direitos reservados a

Editoria Em Debate

Campus Universitário da UFSC – Trindade

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Bloco anexo, sala 301 – Telefone: (48) 3721-4046

Florianópolis – SC

www.editoriaemdebate.ufsc.br / www.lastro.ufsc.br

O projeto de extensão Editoria Em Debate conta com o apoio de recursos do acordo entre Middlebury College (Vermont – USA) e UFSC.

NOTA EDITORIAL

Muito do que se produz na universidade não é publicado por falta de oportunidades editoriais, tanto nas editoras comerciais como nas editoras universitárias, cuja limitação orçamentária não acompanha a demanda existente, em contradição, portanto, com essa demanda e a produção acadêmica exigida. As consequências dessa carência são várias, mas, principalmente, a dificuldade de acesso aos novos conhecimentos por parte de estudantes, pesquisadores e leitores em geral. De outro lado, há prejuízo também para os autores, frente à tendência de se valorizar a produção intelectual conforme as publicações, em uma difícil relação entre quantidade e qualidade.

Constata-se, ainda, a velocidade crescente e em escala cada vez maior da utilização de recursos informacionais, que permitem a divulgação e a democratização do acesso às publicações. Dentre outras formas, destacam-se os *e-books*, artigos *full text*, base de dados, diretórios e documentos em formato eletrônico, inovações amplamente utilizadas para consulta às referências científicas e como ferramentas formativas e facilitadoras nas atividades de ensino e extensão.

Documentos, periódicos e livros continuam sendo produzidos e impressos, e continuarão em vigência, conforme opinam estudiosos do assunto. Entretanto, as inovações técnicas podem contribuir de forma complementar e oferecer maior facilidade de acesso, barateamento de custos e outros recursos que a obra impressa não permite, como a interatividade e a elaboração de conteúdos inter e transdisciplinares.

Portanto, é necessário que os laboratórios e núcleos de pesquisa e ensino, que agregam professores, técnicos educacionais e estudantes na produção de conhecimento, possam, de forma convergente, suprir suas demandas de publicação também como forma de extensão universitária, por meio de edições eletrônicas com custos reduzidos e em divulgação aberta e gratuita em redes de computadores. Essas características,

sem dúvida, possibilitam à universidade pública cumprir de forma mais eficaz suas funções sociais.

Dessa perspectiva, a editoração na universidade pode ser descentralizada, permitindo que várias iniciativas realizem essa convergência com autonomia e responsabilidade acadêmica, editando livros e periódicos de divulgação científica, conforme as peculiaridades de cada área de conhecimento no que diz respeito à sua forma e conteúdo.

Por meio dos esforços do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – que conta com a participação de professores, técnicos e estudantes de graduação e pós-graduação –, e por iniciativa e empenho do prof. Fernando Ponte de Sousa, a Editoria Em Debate (ED) completa oito anos de realizações, sempre com o apoio do Middlebury College/Vermont, que acreditou no projeto. Criada com o objetivo de desenvolver e aplicar recursos de publicação eletrônica para revistas, cadernos, coleções e livros que possibilitem o acesso irrestrito e gratuito dos trabalhos de autoria dos membros dos núcleos, laboratórios e grupos de pesquisa da UFSC e outras instituições, conveniadas ou não, sob orientação e acompanhamento de uma Comissão Editorial, a ED publicou 60 livros desde 2011.

Os editores

Coordenador

Jacques Mick

Conselho editorial

Adir Valdemar Garcia

Ary César Minella

Fernando Ponte de Sousa

Iraldo Alberto Alves Matias

Janice Tirelli Ponte de Sousa

José Carlos Mendonça

Laura Senna Ferreira

Maria Soledad Etcheverry Orchard

Michel Goulart da Silva

Ricardo Gaspar Müller

Valcionir Corrêa

SUMÁRIO

Apresentação	9
<i>Deise Luiza da Silva Ferraz</i>	
1 Crítica da filosofia do direito de Hegel e o começo da jornada marxiana	13
<i>Paula Cristina de Moura Fernandes</i>	
<i>Janaynna de Moura Ferraz</i>	
2 Para crítica da emancipação política	31
<i>Lucien André Regnault Marques</i>	
3 Manuscritos econômico-filosóficos: o ser social, a alienação e o comunismo marxiano	45
<i>Janaynna de Moura Ferraz</i>	
<i>Bárbara Katherine Faris Biondini</i>	
4 Trabalho e alienação nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844	63
<i>Mônica Hallak Martins da Costa</i>	
5 Miséria da filosofia e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”	107
<i>Matheus Sales de Albuquerque Cunha</i>	
6 Miséria da filosofia: a sua infeliz persistência	125
<i>Vitor Sartori</i>	

7	Ensaio sobre o método na <i>Crítica da economia política</i>	141
	<i>Francisco Foureaux</i>	
8	<i>Crítica do Programa de Gotha</i>: apontamentos sobre a crítica marxiana ao Estado e ao Direito	159
	<i>Nayara Rodrigues Medrado</i>	
	<i>Gabriel Perdigão</i>	
	<i>Helena Carvalho Coelho</i>	
9	<i>Crítica do Programa de Gotha</i>: um alerta à esquerda	179
	<i>Vitor Sartori</i>	
10	O marxismo de Engels em <i>Sobre a questão da moradia</i>	191
	<i>Yago Condé Ubaldo de Carvalho</i>	
	<i>David Silva Franco</i>	
11	Engels e a questão da moradia: elementos basilares para a crítica do anticapitalismo vulgar	205
	<i>Ronaldo Vielmi Fortes</i>	
12	Reler <i>A origem da família, da propriedade privada e do Estado</i> nos dias atuais	239
	<i>Rossi Henrique Soares Chaves</i>	
	<i>Gustavo Silva Noronha</i>	
	<i>Jade Mariá Pais Vaz de Melo</i>	
	<i>Henrique Leão Coelho</i>	
13	Marx e o assédio da materialidade	261
	<i>Elcemir Paço Cunha</i>	

APRESENTAÇÃO

Deise Luiza da Silva Ferraz¹

O título *Marx e Engels... notas introdutórias para além d'O capital* quer dizer exatamente o que diz: neste livro encontramos textos que procuram apresentar e refletir sobre algumas obras da dupla de pensadores, intelectuais e cientistas mais perseguida da história recente, mas entre elas não se encontra a obra *O capital*; pois objetivamos discutir e divulgar as ideias desses dois pensadores que se colocaram em luta não apenas contra as relações sociais exploratórias, mas também contra relações sociais de opressão. Aqueles e aquelas que buscam compreender o pensamento dos autores pelos escritos dos próprios autores percebem que a luta é por uma revolução, uma alteração qualitativa nas relações sociais, e a produção de condições materiais concretas para o autodesenvolvimento humano – afinal, o desenvolvimento pleno das capacidades individuais somente pode se efetivar em uma sociedade realmente emancipada.

Essas *Notas introdutórias* são produto da experiência da compreensão do pensamento dos autores pelos autores efetivada em um projeto de extensão intitulado *Ciclo de Debates Relendo os Clássicos*, que o Núcleo de Estudos Críticos Trabalho e Marxologia (Nec-TraMa) realizou ao longo do ano de 2016. Nesse Ciclo, estudiosos e estudiosas das obras desses dois grandes intelectuais comunistas debateram alguns

¹ Professora e pesquisadora na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutora em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: deiseluiza@face.ufmg.br.

escritos com mais de oitenta extensionistas. Muitos deles e muitas delas estavam lendo os textos de Marx e Engels pela primeira vez, atendendo ao objetivo do projeto: criar espaço para a disseminação dos diversos escritos dos autores. Tínhamos esse objetivo porque entendemos que necessitamos estudar as contribuições de Marx e Engels para além do que está exposto no *Manifesto comunista* ou n'*O capital*. Há muito mais para se apreender com Marx e Engels!

Para compreender as categorias apresentadas n'*O capital*, cujo rigor científico lhe dá força política, e a força política das explicações históricas das relações de exploração do capital presente no *Manifesto*, é importante perfazer o trajeto do movimento que Marx e Engels fizeram para que as relações sociais concretas fossem apreendidas pelo pensamento, para que o real fosse transposto para o pensamento, para que o conhecimento seja o que ele é: expressão ideal das relações sociais. Frisamos aqui a primazia do real sobre a ideia, pois não há como produzir conhecimento comprometido com as necessárias transformações da sociabilidade humana sem que o pensamento supere a superfície das relações que produzem a condição de miserabilidade em que nos autoproduzimos sob os desígnios da valorização do capital.

Apreendemos idealmente nossa existência, ainda que de forma imediata e parcelar, para cotidianamente efetivá-la. Eis uma das razões pelas quais nos parece que a ideia tem a primazia sobre a materialidade da vida, mas se formos à raiz da questão, a materialidade se impõe colocando o pensar como momento necessário, mas que não basta por si. Na generidade humana, portanto, o existir é também pensar, mas pensar não é, por si só, condição suficiente do existir, como querem alguns.

A existência humana não é, por sua vez, como costuma-se dizer, um simples e complexo estar no mundo. Posto que os seres humanos não são algo apartado de um mundo e nele, inseridos. De fato, poderíamos simplificar afirmando que os seres humanos são o mundo dos seres humanos. Não há a boa e velha cisão entre sociedade, por um lado, e indivíduo, por outro, ambos inquietos tentando descobrir quem é cria-

dor e quem é criatura. Na perspectiva marxiana, a categoria sociedade expressa as relações sociais entre indivíduos. A existência humana é o efetivar das relações entre humanos no processo de sua autoprodução (nenhuma expressão de uma vontade divina, portanto), da qual a existência da relação humanidade-natureza é prioridade ontológica, embora nem sempre seja momento preponderante da reprodução social.

Apreender os múltiplos determinantes que constituem as relações sociais em sua concretude, superando a aparência e agarrando sua essência, é o que movia Marx e Engels. E as relações sociais que se colocavam a eles em sua total concretude eram as relações sociais do modo de produção capitalista, modo que segue seu desenvolvimento e que há de ser superado. Mas tal apreensão não se deu de pronto aos autores, foi resultado de um processo que teve início de forma separada, que ocorreu de forma distinta para ambos e foi registrada em diferentes escritos solos e compartilhados. São sobre alguns desses escritos que este livro versa na forma de notas introdutórias, porém, já adiantamos, elas não substituem, nem pretendem substituir, de modo algum, os originais. Pelo contrário! O livro objetiva compartilhar com leitores e leitoras principiantes as compreensões produzidas a partir da primeira leitura dos textos de Marx e Engels realizadas pelos extensionistas do Ciclo sob a orientação dos estudiosos e estudiosas que nos privilegiaram com suas palestras. E, por falar neles e nelas, aproveitamos essa apresentação para agradecer!

Somos gratos a Leonardo de Deus, a Sabina Maura Silva e a Antônio José Lopes Alves por estarem conosco discutindo, respectivamente, os textos *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, *Sobre a questão judaica* e *Para uma crítica da economia política*. Agradecemos também por terem lido e contribuído com os textos dos extensionistas que compõem esta obra.

Agradeço a Mônica Hallak Martins da Costa, a Vitor Sartori, a Ronaldo Vielmi Fortes e a Elcemir Paço Cunha por debaterem conosco as obras da dupla e por cederem o material produzido para a palestra ao

Nec-TraMa, razão pela qual a contribuição de cada um deles fica registrada neste livro nos capítulos quatro, seis, nove, onze e treze. Além disso, agradecemos por terem colaborado com a revisão dos textos produzidos pelos extensionistas e que completam o livro. Destacamos, porém, que embora todos os palestrantes e todas as palestrantes tenham sido pareceristas dos textos aqui apresentados, eles e elas não são responsáveis pelo seu conteúdo, assim como também não o são as organizadoras desta coletânea.

Agradecemos, é claro, a todos e a todas que participaram do projeto de extensão, sobretudo àqueles e àquelas que se tornaram autores e autoras, contribuindo não apenas com as inquietações e indagações advindas da primeira leitura de cada obra, mas também com o registro das reflexões que é um dos primeiros passos para essa aventura que é o estudo do pensamento de Marx e Engels. Aventura que por vezes adentramos pela simples fome de conhecimento ou pela mera curiosidade sobre o que disseram aqueles que foram e continuam sendo perseguidos e banidos das classes escolares e universitárias; mas essa aventura resulta em regozijo ao aprendermos, sobre os ombros desses dois gigantes, o nosso lugar e a nossa tarefa na luta de classes, na necessária luta pela emancipação humana.

Passados três anos do que para alguns e algumas foi o início dessa aventura, e para outros e para outras apenas mais uma etapa, há pesar em reconhecer que urge avançarmos na constituição da consciência sobre a necessidade real de superar as relações de exploração e opressão, urge produzirmos práticas revolucionárias. Afinal, há mais de duzentos anos Marx e Engels já nos diziam que reformas interessam apenas aos donos do capital.

Florianópolis, dezembro de 2019.

1

CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E O COMEÇO DA JORNADA MARXIANA

Paula Cristina de Moura Fernandes¹

Janaynna de Moura Ferraz²

O contexto da obra

Crítica da filosofia do direito de Hegel foi escrita por Marx entre o final de 1843 e início de 1844 e retrata a Alemanha desse período, industrialmente atrasada e filosoficamente desenvolvida, e são analisados os trinta e oito países situados na mesma região sem, contudo, haver um Estado unificado. Marx (2013) revisa a questão do Estado e o tratamento hegeliano acerca da monarquia constitucional. Exatamente por isso, a obra demarca o início da superação da filosofia hegeliana, pois Marx defende que a sociedade civil é a base do Estado e não o seu inverso, como afirmava Hegel. A partir de então, são fundamentados os primeiros passos do materialismo histórico e cada vez mais dá-se a aproximação à crítica da economia política.

¹ Doutoranda em Administração na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestra em Administração pela UFMG. E-mail: paulacristina.m.fernandes@gmail.com.

² Professora e pesquisadora no Departamento de Ciências Administrativas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: jannaferraz@me.com.

O contexto que antecedeu a produção da *Crítica da filosofia* decorreu de que o então jornalista Karl Marx, da Gazeta Renana, toma posição em favor da população camponesa prussiana contra o Estado no caso da Lei sobre o furto da lenha, Marx se vê em apuros na busca para compreender a gênese da luta prático-política das relações sociais no ano de 1842. O tempo no jornal acabou e após sua lua de mel em Kroisna, já em 1843, o filósofo alemão encontrou o tempo que precisava para aprofundar nos seus estudos.

Marx iniciou sua pesquisa, em um primeiro momento, a partir da crítica à *Filosofia do direito de Hegel*, cuja situação refletiu a contraposição entre Estado e Sociedade Civil, pois enquanto em Hegel o Estado regulava a sociedade civil, sendo uma parte separada desta última, representava igualmente a forma mais elaborada das relações humanas, enquanto para Marx, era o inverso, era a sociedade quem delineava o Estado, sendo uma parte da totalidade das relações sociais. Para o jovem Marx dedicar tanto tempo à crítica a filosofia de Hegel, era um exercício de rompimento com a filosofia da sua época, tanto que no ano seguinte, nas teses sobre Feuerbach, foi argumentado que os filósofos apenas interpretaram o mundo e que era necessário transformá-lo. Em síntese, o ano de 1843 marca o início do projeto de uma vida, que culminou (sem contudo encerrar) com o *Capital – Crítica da economia política*, em 1867.

Precisamos destacar que em “Crítica da Filosofia”, a parte nomeada “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução” foi escrita e publicada somente após a conclusão do livro. Em nota à primeira edição da obra, Marx justifica o motivo para isso, tratava-se de um artigo produzido em pouco espaço de tempo de diferença à crítica feita em 1843, mas que já trazia evoluções teóricas em relação ao conteúdo do livro, e foi publicada nos Anais Franco-Alemães de 1844.

A “Introdução”, como é conhecida, acabou tornando-se mais conhecida e relevante para a compreensão do pensamento marxiano que o restante da análise contida na obra como um todo, pois apresenta a

ruptura de Marx com seu próprio pensamento inicial sobre a emancipação humana, em que ele insere o conceito de “democracia acabada” e alerta que a emancipação política está longe de ser apenas uma reforma do Estado burguês, entre outras passagens importantes. A “Introdução” traz em seu contexto o caminho para a autorrealização do homem que pertence ao Estado prussiano, o que implica em uma necessidade de uma revolução radical. Cabe ressaltar que Marx concentra a sua crítica e a sua energia em outros elementos sociais que não a religião, visto que para ele, esta discussão se dá como superada naquele momento, “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (Marx, 2013, p. 152, grifos do autor).

Marx que até aquele momento era um hegeliano de esquerda, parte da crítica a Hegel, especialmente no exame da relação entre o Estado e a constituição da vida material da sociedade civil. Sendo que em Marx, a relação é o inverso da concepção hegeliana, essa reflexão é a base para o entendimento da obra, primeiro porque a partir dele é que Marx vai introduzir a crítica à sociedade burguesa nos países europeus, como pode ser visto nas obras seguintes como a *Questão judaica* e a *Ideologia alemã*. Marx parte do imediato, do concreto, para compreender, por exemplo, como se deu o desenvolvimento da sociedade civil e qual o papel do Estado nesse contexto, como isso impactou na reprodução do gênero humano, quanto à ordem social vigente de cada período histórico e isso será fundamental para a compreensão da sociabilidade capitalista.

Essa reflexão fornece uma base para compreender um pouco mais de uma totalidade do qual se insere o processo histórico social, a partir dos rompimentos dos elementos para se criticar a formação do Estado, a burguesia (proprietários dos meios de produção) e a classe trabalhadora (que precisa vender sua força de trabalho para sobreviver).

A Alemanha e Crítica da filosofia do direito

Desde 1820 a teoria hegeliana tomou o cenário político alemão para as discussões acerca do Estado. A partir das discussões se fundiram dois grupos, os jovens hegelianos constituindo a esquerda e os velhos hegelianos compondo a direita. Os jovens confiavam que seu mestre estava rompendo com alguns conceitos sobre a realidade empírica, e os velhos acreditavam que o mestre detinha a verdade absoluta, a realidade empírica era apenas na aparência. Os jovens hegelianos de esquerda acreditavam que, a partir do discurso emancipador e humanista do Direito de Hegel conseguiriam a superação da monarquia posta e constituiriam um Estado livre e racional construído a partir de uma monarquia constitucional. Já os velhos hegelianos acreditavam na possibilidade das reformas constitucionais e que a monarquia resolveria todos os problemas de legitimação do seu povo, contudo, para Marx (2013), tudo não passava de um discurso que reproduzia a relação de senhorio feudal e a modernidade, ferindo assim o desenvolvimento da democracia.

Em sua teoria a respeito do Estado, Hegel divide o poder em três: o poder soberano, o poder governamental e por fim o poder legislativo. Hegel, portanto, transforma a sociedade civil de sujeito apolítico como deveria ser, em objeto, em adjetivo do Estado, conforme explicou Leonardo de Deus (2016). Nesse contexto, a crítica feita por Marx parte da ideia hegeliana de uma separação e a oposição entre Estado e sociedade civil, assim como a contraposição em conciliar Estado livre e racional seguindo o modelo da monarquia constitucional. Ademais, Marx vai criticar Hegel devido a seus argumentos em favor da monarquia.

Embora, os jovens hegelianos e o jovem Marx participassem do mesmo contexto político e social, para Marx, os jovens hegelianos erraram ao partir para a crítica sem um embasamento filosófico ancorado no real, sua crítica consiste em reafirmar o que o mestre acomodou, mas não sem haver acréscimos à compreensão da realidade, portanto, era necessário superar as limitações de Hegel, para desvendar as contradições essenciais, não apenas em sua aparência. Para Marx (2013), era ne-

cessário apontar e recriminar a insuficiência do pensamento hegeliano e sua filosofia, e partir disso, desvendar a essência do real, ir à raiz do problema e não apenas ficar apontando a inconsistência do seu objeto.

Sobre esses filósofos, Marx (2013) intitulou-os de críticos vulgares, pois apenas expõe as contradições no plano da teoria agregando-a à massa existente, vulgarizando a filosofia como um todo, pois estes apenas apontavam as contradições, e não acrescentavam aos desvelamento da realidade, cabendo, portanto, desprezar suas análises para dar lugar aos verdadeiros críticos, que conseguem apreender a teoria e a prática, em outras palavras, conseguem compreender as múltiplas mediações da realidade, seja a ciência, a religião e a política.

Paralelamente, Marx (2013) desenvolve uma crítica à especulação em defesa da democracia. A crítica à especulação hegeliana é constituída para romper com a ontologização da ideia e a desontologização da realidade empírica. Enderle (2010), ressalta sua importância, pois é a partir dessa crítica que fica claro as duas vertentes defendidas durante a (re)produção da filosofia, pois Marx defende que o sujeito parte da matéria, e Hegel assume que a sociedade civil, a família e suas subseqüentes teorias partem da ideia. Consequentemente, Marx aponta várias inconsistências na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e ao produzir sua crítica ressalta a necessidade de uma retratação, pois sua deficiência não está somente na lógica da teoria hegeliana, mas em sua fundamentação.

A Alemanha e a alienação política

Para Marx (2013), a alienação política é constituída de estamentos sociais que se opõe em algum momento, são eles: Estado e sociedade civil, Estado político e Estado não político. Para ele, a alienação começa quando o todo (povo) se transforma em partes ou uma relação recíproca das partes se tornarem um todo. Contudo, é necessário que para que haja a alienação, que o povo se veja a mercê da política que eles

abriram mão, ao deixar que as partes se constituíssem em um todo, e as posições de poder se invertessem ao final da relação.

Precisamos ressaltar que Marx (2013, p. 151) admite que a crítica da religião já estava encerrada neste período, pois embora a religião que representasse “a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ainda não conquistou a si mesmo já se perdeu novamente” era tão somente uma criação humana, “o homem faz a religião, a religião não faz o homem”. Neste sentido, a busca pela emancipação humana debruçava sobre os próprios indivíduos, e, portanto, a mediação deste autoencontro por outra entidade representaria uma alienação, diz Marx (2013, p. 151, grifos do autor) “O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*”.

Ora, se “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (Marx, 2013, p. 151, grifos do autor), então, o que estava ocorrendo naquele momento na Alemanha era uma transferência da tentativa de religação do indivíduo consigo e com outros, contudo não mais mediado pela religião, mas agora mediado pelo Estado.

Para Marx (2013, p. 152), “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”, era necessário o enfrentamento da realidade ancorado pela realidade e não mais pela alienação das “dores do mundo” sob a promessa de salvação. E assim,

a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [Selbstentfremdung] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. a crítica do céu transforma-

-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (Marx, 2013, p. 152).

Na Alemanha da primeira metade do século XIX, o estabelecimento do Estado capitalista aparece como força social apartada das relações sociais e se apresenta como capaz de regular a vida em sociedade. Era necessário enfrentar essas questões. E isso não consiste tão somente em criticar, mas em uma apreensão do objeto, em que a indignação e a denúncia pressupõe mudanças (Marx, 2013). Podemos observar na “*Introdução*” os conflitos de um jovem filósofo, até então, hegeliano de esquerda em conflito com o idealismo cujo esta tradição se vinculava, o concreto da vida, isto é, a análise das relações de produção precisava falar e isso aconteceria com a crítica da economia política, em suas obras subsequentes.

Detendo-nos à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx comunga com os pensamentos de Rousseau, cujo poder executivo se torna um poder independente para confrontar as partes. O sentido da crítica feita para aquele período histórico vivido pela Alemanha era fazer com que a democracia se sobreponha a supremacia monarca proposta pelos hegelianos. Em uma democracia, o povo não alienaria seu direito a uma determinação particular, como é proposto em uma monarquia, ao contrário, o povo não alienaria seu poder a qualquer Estado Político. Em 1843, Marx (2013) apontava que a democracia tem dois fundamentos, por um lado a sua gênese, que se constitui da verdadeira democracia, considerado como um princípio político, e por outro lado, a espécie, que seria uma república política, uma democracia não totalmente realizada. O autor afirmava, à época, que a democracia inviabiliza a existência de um Estado Político, e do Estado não político, só há a sociedade civil, assim a verdadeira democracia é quando a sociedade consegue separar e superar o que é o Estado político e a sociedade civil.

Contudo, nas obras posteriores essa questão de “verdadeira democracia” é abandonada, visto que com o avanço dos estudos acerca

do capital fica evidente que esta inexistente, uma vez que a verdadeira democracia em sua gênese constitui como *a priori*, a alienação política no centro da sociedade civil baseada nas relações materiais de uma classe burguesa, na constituição da propriedade privada. Em suma, é proposta uma resolução social muito além da esfera abstrata política e que Marx só desenvolve anos depois.

Mais adiante, na obra *Sobre a questão judaica*, Marx argumenta que a política tem um aspecto negativo, tal como se fosse um “defeito” da humanidade, isto é, a ontonegatividade da política sinaliza a necessidade da crítica da política na sociedade burguesa e dos seus limites para a emancipação, pois não faz parte do processo de humanização da humanidade, e que, portanto, carecia de superação. É também nesta obra que Marx (2010) conclui sua crítica à filosofia do direito de Hegel, ao demonstrar a inversão entre sociedade civil e Estado. No final das contas, a política realizada pelo Estado trata-se de uma força social usurpada.

A versão mais consistente e completa da análise crítica do Estado moderno feito por Hegel tem embasamento na negação dos modos da consciência política e jurídica alemã, em que há uma definição de filosofia especulativa do direito e gera uma imagem abstrata do que seria o Estado moderno. A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado obteve seu fundamento na medida em que o próprio Estado moderno fazia a abstração do homem efetivo ou satisfação do homem total de uma maneira puramente imaginária.

Retornando à obra de 1843, o anacronismo sob o qual vivia a Prússia (Alemanha atualmente), segundo o professor Leonardo de Deus (2016), favorece o surgimento do pensamento hegeliano cujo tema principal é a participação no Estado. Em Hegel, essa participação vai ser feita da maneira mais problemática possível, porque ela vai se dar no poder legislativo e vai representar um povo em miniatura, divididos em estamentos, quer dizer, aquelas guildas da idade média que vão tentar fazer uma síntese entre a política medieval e a política moderna. De ma-

neira que o problema central acerca da organização do Estado estava no poder legislativo, em que havia uma câmara baixa responsável pela representação da sociedade civil, e nela cada estamento defenderia os interesses das suas classes.

Marx (2013) discorda da cisão entre Estado e sociedade civil, como defende Hegel, igualmente critica as mediações entres eles como sistema capaz de emancipar a humanidade, por isso, o Estado aliena, pois, o exercício da vida política tornaria Estado político e sociedade civil separada. O que Marx quer é transformar em obsoleto essa dualidade imposta entre as mediações do Estado, porém essa superação deve se dar a partir da sociedade. Para Deus (2016), parafraseando Marx em sua crítica, a sociedade participa da vida política como sociedade (indivíduo abstrato – cidadão) e não como indivíduo real.

O surgimento da classe revolucionária na obra marxiana

Desde a *Crítica da filosofia* surge a existência e o papel de uma classe revolucionária como reprodução do real e como potência nas obras marxianas, isto é, Marx (2013) percebeu precocemente que as transformações sociais necessárias para emancipação humana estavam a cargo da classe dos trabalhadores dada sua função na reprodução material dos meios de produção e por ser uma camada social às margens da sociedade burguesa. Uma classe que não tem nada a perder, a não ser os grilhões (Marx; Engels, 2007b).

Faz-se necessário salientar que essa classe adquire a consciência de superar a classe-em-si, isto é, que já existe materialmente nas relações de produção como aquele estamento social que vende a própria força de trabalho, para se tornar classe-para-si, ou seja, que luta pela superação da autoalienação do trabalho.

Marx (2013) explica que a relação entre capitalista e trabalhadores, a partir das contradições e pressões sofridas em todas as esferas sociais,

provocavam uma relação de passividade e outrora de manutenção da ignorância do real para tentar conservar as carências do governo alemão. Por isso, para o autor, a forma mais adequada de tratar cada esfera social da sociedade alemã constrangida e coagida com essas relações desumanizadas, seria sensibilizando-a novamente. “É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação” (Marx, 2013, p. 154). O jovem Marx acreditava que o povo só se encheria de coragem e iriam à luta frente ao governo alemão, se fossem desafiados a satisfazer as suas próprias necessidades, e isso implicaria na mudança do *status quo* alemão.

As colocações do autor conduzem o leitor a uma reflexão mais a fundo, afinal de contas, para quem era vantajoso mudar o *status quo* alemão? Porque o povo lutaria contra o próprio governo, ou como Marx o chama o Estado Moderno? Essa luta, na verdade, estava travada contra o antigo regime, e o povo alemão era assombrado mais uma vez pela reminiscência do passado, uma história coberta de tragédias e fantasmas do poder político, o que mais tarde se torna trágico, pois o antigo regime é enterrado de vez na história do povo alemão juntamente com seus heróis e surge em contrapartida, o atual regime alemão, que se caracteriza pelo anacronismo, aceitando as contradições dos axiomas universalmente aceitos (Marx, 2013).

Diante deste cenário político-alemão, a realidade “moderna” da sociedade é subordinada a crítica, e esta, por sua vez, se vira contra os problemas humanos das relações sociais, problemas empíricos da transformação do *status quo*.

Um exemplo: a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna. [...] Sob a forma de tarifas protecionistas, do sistema de proibição, da economia política (Marx, 2013, p. 155).

E então, a crítica desenvolvida pelos filósofos alemães, a partir dessa premissa, assume um combate corpo a corpo, ou seja, não interessa a quem a crítica atinge, o importante é atingir a alguém. Neste processo, são afetados a classe trabalhadora, os nobres, os aliados e os que se contrapõe a essa nova realidade moderna. Para que a crítica fosse eficaz em seu contexto histórico político alemão, Marx (2013) afirma que além de fazê-la, era necessário torná-la pública, assim a pressão seria efetivamente maior devida à conscientização da massa.

Nesse âmbito, acredita-se que a filosofia alemã é um prolongamento ideal da história. Então, a crítica feita foi direcionada para essa questão, em outras nações há esta separação entre história real e ideal, já na Alemanha são complementos, para Marx (2013), não existe uma ruptura crítica da reflexão filosófica com a modernidade. No entanto, foram cometidos vários erros durante a luta para se debater e suprimir a filosofia alemã, pois os próprios filósofos se esqueceram de que ela pertencia a este mundo e seus complementos eram existentes mesmo que ideais e travaram uma guerra entre a filosofia e o mundo alemão, por isso o filósofo alemão afirmou que não seria possível suprimir a filosofia sem realizá-la. Vemos aqui sinais do materialismo histórico como abordagem para apreensão da realidade, como será desenvolvido maior afincado na *Miséria da filosofia*, de 1847, na crítica à Proudhon.

Ainda em 1843, ao produzir a crítica da filosofia, Marx se contenta em criticar esse elemento espúrio (filosofia especulativa acerca de um indivíduo abstrato) dentro do Estado universal, o que vai aparecer de novo na *Questão judaica*, adicionado ao fato de que a dita universalidade do Estado burguês está assegurada pela propriedade privada. Somente mais adiante, na *Crítica à economia política*, Marx relaciona a propriedade privada como um aspecto universal do capital, contudo, desde a *Crítica da filosofia* ela já aparecia como um elemento de alienação humana.

Assim, ao pressupor o Estado separado da sociedade civil, considerando que os proprietários dos meios de produção fazem parte de

uma camada privilegiada na sociedade civil, a investigação da aparência revela que, na verdade, o Estado universal, isto é, o Estado burguês, se revela como uma mediação necessária da propriedade privada, e portanto, se colocada isoladamente seria incapaz de transformar a sociedade, pois não possui o potencial para emancipar o indivíduo. “Mesmo historicamente, a emancipação teórica possui uma importância especificamente prática para a Alemanha. O passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a Reforma” (Marx, 2013, p. 158). Não obstante, num horizonte temporal mais longo o Estado poderia, transacionalmente, ser uma ferramenta de transformação social integradas com as outras mediações.

Qual seria, dessa maneira, a classe ou camada social capaz de promover as mudanças sociais que alemães ansiavam? De partida, cabe-nos lembrar que “uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro.” (Marx, 2013, p. 159). Ou seja, uma transformação essencial na reprodução da vida dos alemães daqueles idos precisaria estar ancorada na realidade concreta, não seria, portanto, fruto de concepções subjetivas criadas nas cabeças dos filósofos.

Nesse sentido, vemos um Marx (2013) que avança no rumo ao entendimento da sociedade burguesa, mas ainda fortemente influenciado pelo hegelianismo, na medida em que o conceito de proletariado surge então pela primeira vez na obra marxiana, com o intuito de ser o ator principal da revolução radical, cuja filosofia seria a cabeça dessa emancipação e a classe proletária seria seu coração. Diz Marx (2013, p. 162),

Assim como a filosofia a encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia as suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará.

Ora, neste momento do acerto de contas de Marx com seu próprio pensamento hegeliano, percebemos que se por um lado existe

uma defesa da materialidade da reprodução da vida representada pelos trabalhadores, por outro lado, ainda persiste elementos idealistas expostos pela separação entre os que pensam (filósofos) e os que fazem (classe trabalhadora). Vale ressaltar que Marx supera essa dicotomia nas obras posteriores, a “Crítica da Filosofia” é um brilhante começo, mas ainda é o começo.

Pois bem, para o Marx de 1843, assim como em outro momento a revolução se iniciou no pensamento de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo. A partir da teoria seria possível movimentar massas e se apoderar do homem, tão logo isso se tornaria uma ação radical, e para Marx (2013, p. 157) “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião”. Ou seja, está nos indivíduos a capacidade de mudar as relações de (re)produção social.

Nesse caminho, uma das dificuldades para que as revoluções pudessem acontecer seria encontrar um elemento passivo que tenha uma base material, ou seja, para a efetivação de uma revolução radical é necessário que a teoria se efetive na necessidade da sociedade. Historicamente isso expõem as contradições entre o pensamento alemão e a realidade, uma vez que eles constituíam sua filosofia no plano ideal, contudo, não bastava que o pensamento viesse a se realizar, a realidade deveria compelir sempre em direção ao pensamento. Mas isso se tornaria uma ruptura crítica no contexto político alemão, pois a sociedade civil só conseguiria romper na teoria, visto que na prática estava distante de um horizonte emancipatório.

Para a realização da revolução radical na Alemanha, os alemães deveriam, segundo o autor, ter acompanhado o desenvolvimento das nações modernas igualmente na prática, e não somente em sua teoria (cabeça dos filósofos), para Marx (2013, p. 155) “ela compartilhou, das dores desse desenvolvimento, sem compartilhar de seus prazeres”. Consequentemente, a sociedade alemã se encontraria em decadência

total, devido a sua falta de uma perspectiva real de emancipação e mais uma vez a culpa cairá sobre as causalidades do cristianismo, no final das contas, a Alemanha não sonha em ter uma revolução radical, e sim uma revolução parcial (Marx, 2013). O fundamento para uma revolução parcial é que apenas uma parcela da sociedade civil se emancipe e consiga alcançar o domínio universal, e passa a partir disso, a determinar e segmentar a classe pelas suas particularidades, avançando progressivamente para uma emancipação universal da sociedade civil. O pré-requisito para realizar tal revolução parcial, é que tal classe liberte a sociedade como um todo e alcancem uma posição emancipatória, e somente em nome dos interesses universais de uma sociedade, que uma classe pequena poderá reivindicar o domínio universal.

Para que a emancipação de uma classe particular da sociedade civil reincida em uma emancipação universal é necessário que, “inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que um determinado estamento seja o do escândalo universal” (Marx, 2013, p. 160). Esses conceitos para a emancipação se relacionam em uma forma inversamente proporcional, ou seja, para que o estamento de uma possível libertação funcione, é necessário que haja outro estamento de opressão formando assim uma relação dialética de construção e desconstrução da emancipação humana.

Em resumo, o “nascimento” do proletariado não coincide com o surgimento da classe trabalhadora enquanto sujeito político, esta existe desde que a propriedade privada instituiu o trabalho assalariado (compra e venda da força de trabalho), isto é, a classe em-si surge junto com o capital, nesse caminho, fica latente na *Crítica da filosofia* que o proletariado seria a única classe capaz de emancipar toda sociedade da situação política que se encontrava a Alemanha naquele momento, visto que era o estamento oprimido da relação social, contudo, o ponto mais importante é ressaltar a desnaturalização das condições de vida, na medida em que estaria nos indivíduos o potencial para transformar a própria história.

Conclusão: o início do enfrentamento de *O capital*

A evolução do pensamento e da crítica de Marx aos hegelianos (re)afirma sua descontinuidade pelo seguinte fragmento retirado da obra *Crítica à economia política*, já no ano de 1857, que delineia o amadurecimento da sua crítica:

Minha investigação chegou ao resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas sim assentam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil”, e que a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na Economia Política (Marx, 2008, p. 135).

Fica evidente a partir da *Crítica da filosofia* que ela é um marco para sua crítica e é quando Marx compreende que ele não conseguiria justificar a inconsistência teórica de Hegel só pela filosofia, ou só pelo direito. É a partir deste momento que se une vários trabalhos e Marx busca uma visão de universalidade, e não apenas de singularidade ou de particularidade para explicar o fenômeno.

Na *Crítica da filosofia*, o materialismo histórico marxiano aponta como categoria indispensável para crítica e transformação da realidade, neste momento ainda caracterizada como uma prática, “já como opo-nente resoluto da forma anterior da consciência política alemã, a crítica da filosofia a especulativa do direito não deságua em si mesma, mas em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: a prática” (Marx, 2013, p. 157), ou seja, a superação da aparência perpassa pelo trabalho, não apenas pela ideação. Ao seguirmos essa rota, fica, portanto, a cargo dos indivíduos, por meio de seu trabalho, modificar à própria realidade social.

Na *Ideologia alemã*, de 1846, tal constatação é mais elaborada por Marx e Engels (2007a), é o momento em que eles tecem a crítica definitiva aos filósofos alemães, basta apreciarmos o subtítulo da obra “crítica

da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas” e postulam uma perspectiva materialista histórico-dialética para a sociedade, pois na “Crítica da Filosofia” a essência humana aparece como a própria sociedade mas ainda como uma forma trans-histórica não definida, na *Ideologia alemã*, a sociedade (o ser social) são as relações entre os indivíduos. Vemos no Marx no 1843 um comunismo abstrato e no Marx de 1846 um comunismo ancorado na realidade, que apresenta sua gênese e devenir necessário.

É na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* que Marx surge como o indivíduo que marcará em definitivo a compreensão da sociedade capitalista. E se neste primeiro momento este pensador monumental se vê impelido de combater a própria tradição filosófica a qual estava inserido ao criticar o idealismo de Hegel, mas, mesmo assim, subsumir sua dialética (embora invertida), criticar o materialismo de Feuerbach, superando seu materialismo contemplativo [*der anschauende Materialismus*] pelo materialismo histórico, como postula Marx na décima tese contra Feuerbach.

Finalmente, vale lembrar que desde as obras da década de 1840 que Marx salienta as consequências imediatas da propriedade privada sobre a reprodução da vida humana, também como o Estado é um “defeito” social causado pela propriedade privada e avança sobre o caráter estranhado do trabalho, critica o socialismo utópico e sua incapacidade de resolver as mazelas causadas pela propriedade privada dos meios de produção. Dali por diante era chegado o momento de investigar e expor a gênese da sociedade capitalista, caberia ao mouro a hercúlea tarefa de nos apresentar a lógica do capital.

REFERÊNCIAS

ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, K. **Crítica à filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica à filosofia do direito de Hegel, 1843**. 3. ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Matorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007b.

2

PARA CRÍTICA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Lucien André Regnault Marques¹

A necessidade de retomada aprofundada e cuidadosa das obras de Marx tornou-se imperativo para a história do pensamento marxista. Decorrente das diversas interpretações e rótulos atribuídos a tais escritos, muitas das vezes influenciados por uma leitura rasa, errônea e pouco abrangente da bibliografia do pensador, deturpa-se parte das ideias do autor; percebida não só nos críticos, mas, também, nos próprios marxistas. Não é por menos que o século XX foi um momento trágico e bárbaro para os movimentos de esquerda.

Partindo desse pressuposto revisionista, esse artigo tem o intuito de analisar o processo de construção do pensamento político de Marx, caracterizado por José Chasin como um pensamento ontonegativo da politicidade, utilizando como insumo principal para situar o surgimento daquele padrão de reflexão acerca do político, a análise do livro *Sobre a questão judaica*, publicado nos *Anais Franco-Alemães*. Tal obra é um marco importante do desenvolvimento de Marx, tanto intelectual como político, pois marca a passagem de um jovem democrata radical para um revolucionário.

Outro ponto importante é a compreensão da “reversão” mate-

¹ Graduado em Relações Econômicas Internacionais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: lucienrmarques@gmail.com.

rialista do que se achava invertido em Hegel presente na obra, principalmente a respeito da relação sujeito e predicado, marcando o rompimento de Marx com a corrente do pensamento idealista, ao colocar papel ativo no sujeito para compreensão da realidade social. Tal transformação do pensamento social e político direciona a pesquisa científica sobre a realidade material, no caso a sociedade burguesa, o que nos leva a auferir sobre uma existência lógica de problemas estimulantes nos primórdios do pensamento do autor que o levariam futuramente a decisão de estudar a economia política burguesa para entender a sociedade capitalista, a fim de compreender criticamente a anatomia da sociedade civil.

Mas antes de abordar tal obra e as ideias desenvolvidas nela, é necessário compreender, mesmo de maneira sintética, a passagem do jovem Marx até a publicação dos *Anais Franco-Alemães*, para compreender em que instâncias esse pensamento foi desenvolvido. Partindo do período da militância jornalística na *Gazeta Renana*, época em que Marx era um idealista ativo e democrata liberal.

Da *Gazeta Renana* aos *Anais Franco-Alemães*

A passagem do jovem Marx para o velho é um processo complexo e determinante para construção do pensamento do autor, pois os temas e desafios que ele se debruçou durante a fase pré-marxista, instigaram o pensador a superar as suas limitações teóricas, através da revisão crítica do sistema hegeliano como forma de interpretação da realidade social moderna.

O início do desenvolvimento do pensamento de Marx tem como “ponto de partida” o período da *Gazeta Renana*, onde o autor era fortemente influenciado pelo idealismo, mas já se diferenciava dos novos hegelianos. Tal diferença caracteriza-se por um idealismo ativo que se baseava na interpretação do homem como um espírito ou autoconsciência, cujo desenvolvimento e amadurecimento ocorriam através da

atividade crítico-filosófica da livre imprensa. Não é por menos que a gazeta buscava realizar através da atividade de imprensa uma integração de todas as forças progressistas da Alemanha, para formar uma oposição forte ao regime de Frederico Guilherme IV, com objetivo de liquidar o absolutismo da Alemanha.

Esse período inicial de adesão à *Gazeta Renana* pode ser caracterizado, segundo José Chasin, como um período de interpretação ontológico da politicidade para Marx, linha filosófica “para qual estado e liberdade ou universalidade, civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição – enquanto atributo eterno da sociabilidade - reiterado sobre modos diversos que, de uma ou outra maneira, a conduziram a plenitude da estatização verdadeira na modernidade” (Chasin, 2013, p. 49). Decorrente dessa herança da filosofia política clássica sobre o pensamento do jovem Marx, o estado para o autor era percebido como o lugar de resolução dos problemas sociais, já que estes são produtos do predicado político. A partir dessa perspectiva, Marx tenta na *Gazeta Renana* tratar os problemas de ordem social politicamente, como no caso do *Debate sobre a Lei Punitiva dos Furtos de Lenha*, tentando resolver “problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do estado moderno e da universidade do direito” (Enderle, 2000, p. 20). Especificamente, nesse momento Marx parte em defesa da população pobre que recolhia lenha seca que caía das árvores, reivindicando a universalidade do Estado moderno frente ao rebaixamento da política aos interesses privados. O grande problema percebido pelo pensador é que se o estado é universal e predicado da vida social, qual seria o motivo dele estar se rebaixando aos interesses privados mesquinhos que impedem a autorrealização do homem político universal. Percebendo a incapacidade e a contraditoriedade do seu pensamento para discutir os problemas sociais, Marx decide então retirar-se da cena pública para o seu “gabinete de estudos” em Kreuznach.

Seus estudos estiveram voltados à história européia, principalmente francesa, e a leitura de autores como Rousseau, Montesquieu, Maquiavel e Hamilton. Mas o seu principal interesse era resolução de dois problemas bem configurados: o embaraço diante dos interesses materiais e a necessidade de se inteirar com ideias socialistas e comunistas francesas, cuja resolução seria dada através da crítica da filosofia de Hegel. Esse processo crítico, conhecido como a *crítica de Kreuznach*, partia da “análise crítica do estado moderno e da realidade a ele associada, como a resoluta negação de todo o modo anterior da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria da ciência, é precisamente a própria filosofia especulativa do direito” (Marx apud Chasin, 2013, p. 46). Sinteticamente, a teoria consistia em uma virada materialista da concepção idealista da política enquanto predicado racional e universal da sociabilidade, colocando papel ativo na “sociedade civil” como determinante do estado e das relações jurídicas. Tal teoria mais do que uma crítica autônoma e limitada ao direito e a política, foi uma virada ontológica radical no pensamento do autor. Pois a determinante reversão da inversão entre sujeito e predicado, marcava o rompimento de Marx com o idealismo e a formação do pensamento materialista sobre as bases marxistas.

É importante ressaltar que a influência de Feuerbach em Marx no período de mudança é de extrema importância para a virada ontológica. Pois o processo teórico de formação de sua tese passava por um processo crítico de duplo sentido, que consistia na extensão da crítica materialista de Feuerbach à doutrina idealista de sociedade e a superação da explicação materialista a partir da natureza do homem, introduzindo o papel-chave das relações sociais, algo que Feuerbach ignora em suas teses.

A partir desta reformulação teórica, a necessidade de colocar em prática as novas ideias conjuntamente com a compreensão da importância da luta revolucionária das massas populares na Alemanha, frente à clara covardia da burguesia e sua incapacidade de fazer valer de modo

revolucionária seus objetivos contra o nepotismo dominante, levaram Marx na elaboração de um novo editorial nomeado de *Anais Franco-Alemães*. A revista foi inicialmente formulada em setembro de 1843, através de cartas enviadas a Ruge, em que Marx definia as linhas de procedimentos a ser tomadas. O programa metodológico geral dos *Anais Franco-Alemães* resulta de um rechaço por Marx do procedimento abstrato e dogmático dos socialistas vulgares e, em particular, a proclamação que faziam de exigências abstratas. Por isso o programa da revista consiste em identificar-se com forças reais, o que significa dirigir-se para as massas populares enquanto força mais ativa e revolucionária da revolução democrática.

O conteúdo teórico das teses publicadas por Marx nos anais é uma continuação da crítica a dialética hegeliana, que encontrou sua realização na inversão sociedade civil-burguesa e Estado e sua compreensão interna. Tais teorias são ulteriormente ampliadas e mais claramente formuladas, dando continuidade à crítica às concepções de Hegel e dos novos hegelianos, mas a partir de um processo crítico reformulado, com o intuito de apontar o caminho para uma nova verdade. As teses mais marcantes desse processo intelectual publicada nos *Anais Franco-Alemães* são *Sobre a questão judaica* e *Para crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, marcando o início da construção teórica do pensamento materialista histórico dialético.

O processo de construção do pensamento político e social de Marx na *Gazeta Renana* aos *Anais Franco-Alemães*, portanto, é complexo e claramente influenciado pela trajetória de vida e suas experiências pessoais. Cujas brilhante capacidade crítica do autor atrelado a uma vontade incessante de construir um sistema teórico para explicar a realidade social, foram os principais insumos para constituição da dialética materialista e a perspectiva ontonegativa da politicidade. A síntese desse desenvolvimento intelectual materializou-se na compreensão da sociedade civil-burguesa que levariam futuramente no estudo da economia política burguesa, marcando a fase mais alta do desenvolvimento

do pensamento de Marx, que tem como resultado a escrita de uma das obras mais importante das ciências sociais, nomeada *O capital*.

Para crítica da emancipação política

Sobre a questão judaica constitui a primeira obra escrita por Marx para os *Anais Franco-Alemães*. Publicada conjuntamente com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, as teses marcam um ponto importante de amadurecimento do pensamento filosófico, político e social do autor. É importante ressaltar que a concepção científica do possível papel social revolucionário do proletariado não foi desenvolvida nessa obra, mesmo com a crítica à política e a inversão materialista.

A obra tem intuito principal fazer uma crítica a tese neo-hegeliana da emancipação político. Esse momento teórico tem como base uma nova concepção da política, nomeado por Jose Chasin como um pensamento *ontonegativo da politicidade*. Essa teoria atribui à política um caráter ontologicamente negativo, concebendo ela como um produto histórico da sociedade, com a finalidade de ser um meio para regular a sociabilidade, ou seja, ela é predicado produzido pelo sujeito, como sociedade, com a finalidade de construir e determinar a vida social que não se sustentaria por suas próprias determinações imanentes.

Partindo dessa nova estrutura de pensamento político, segundo Chasin, o processo de construção da crítica a emancipação política por Marx, pode ser dividida através de uma dupla tarefa analítica: “submeter à crítica “o estado enquanto tal”, o “estado político na sua construção secular”, o estado enquanto estado, isto é, seu caráter geral e essencial, que se manifesta “onde o estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida”, ou seja, em sua “perfeição”; e, confluente-mente, “examinar a relação entre emancipação política e emancipação humana” (Chasin, 2013, p. 49).

Marx inicia sua argumentação introduzindo a discussão neo-hege-

liana da questão judaica, que tem como precursor Bruno Bauer. Tal tese gira em torno do dilema da emancipação cidadã do judeu frente ao estado cristão. Este problema, segundo Bauer, tem suas origens no fato do judeu observar e aceitar a subjugação universal do Estado cristão, onde este possui o “privilégio de ser judeu”, porém ao exigir a emancipação cidadã, ele entra em contradição com o estado decorrente da diferença entre as essências religiosas. Tal fato transforma a relação em uma oposição religiosa, pois a religião dominante só pode se relacionar com o judaísmo de forma cristã e o judeu pode apenas confrontar sua nacionalidade quimérica sobre a nacionalidade real de forma judaica e artificial. Por isso a solução encontrada por Bauer para resolver tal problema seria a emancipação humana da religião, a emancipação política, pois na medida em que o homem superar o seu espírito religioso e desenvolver o espírito racional, deixar o homem religioso e abrir lugar para o surgimento do *citoyen*, tal contradição é anulada. Como o estado cristão é a expressão do espírito cristão e suas relações são pautadas sobre a ordem religiosa, quando o homem nega a religião e professa a “religião do homem”, a política e a sociabilidade vão receber uma nova “roupagem” e a oposição religiosa entre o estado e indivíduo é anulada.

Como na Alemanha não só o judeu não é emancipado politicamente, mas toda a sociedade alemã é presa às amarras da essência cristã, a questão judaica acaba ganhando um caráter universal no país. Já que “ela constitui a pergunta pela relação entre religião e Estado, pela contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política. A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (Marx, 2013, p. 35).

Entretanto, a resolução de Bauer para questão judaica é deficiente, pois, segundo Marx, ela se baseia em uma visão unilateral do problema. Tal fator deve-se a uma “confusão acrítica da emancipação política como emancipação humana geral” (Marx, 2013, p. 36), pois ao afirmar que os judeus devem abandonar sua religião para se emanciparem, o

autor faz uma análise sobre a ótica do estado cristão e vê o dilema de uma maneira puramente teológica, ignorando a resolução do dilema dentro da ótica do estado moderno. A questão ganha outros contornos quando analisada dentro dos países onde a emancipação política foi efetivada, como na América do Norte. Dentro dessa nova ótica, é possível perceber que até mesmo nos Estados Unidos a religiosidade é muito presente na vida da sociedade civil, colocando em xeque a resolução baueriana, pois “se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e suas forças vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado” (Marx, 2013, p. 38). A emancipação política tem como fundamento a emancipação do Estado em relação à religiosidade, transformando as questões teológicas em questões mundanas, e não o contrário. O Estado passa a professar a essência estatal e deixa de utilizar a essência religiosa. Mas as limitações dessa emancipação são claras quando o estado é capaz de se livrar daquelas limitações sem que os homens sejam incapazes de se tornarem livres; cuja contradição pode ser percebida segundo Marx no trecho: “O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado” (Marx, 2013, p. 39).

O comportamento do estado moderno com a religião nada mais é que o comportamento da sociedade para com a religião, pois é o homem que seculariza a religiosidade. Professando agora a “religião do estado”, substituindo o meio, a essência da sua política, reestruturando a politicidade que regula a sua vida social. Por isso o Estado moderno vira um mediador do homem com a liberdade do homem da mesma forma que a religião é mediadora do homem e da sua “vida na terra”. A grande diferença entre o Estado religioso para o Estado moderno são as transformações na realidade social que este último promove, marcado pela cisão entre o público e o privado, a partir da dicotomia entre sociedade civil e Estado; percebida primeiramente por Hegel. A

vida de gênero entra em oposição à realidade material. Na sociedade burguesa, a vida política é momentânea e exceção à regra, pois ela se transveste em uma pele artificial que entra em total contradição com a sua vida material, já que a vida política do homem é fraterna e universal e sua vida social é egoísta e desigual.

Mesmo existindo limitações na emancipação política, caracteriza-se como uma forma de emancipação incompleta, Marx aponta que tal movimento tem os seus méritos, pois constituem uma forma de emancipação humana dentro da ordem do estado de coisas atual. Todavia ela não pode ser vista como uma forma definitiva de emancipação humana, pois a cisão do homem em público e privado não emancipa o homem na sua vida material, pois ele continua religioso, limitado e egoísta na sua vida social. Partindo desses pressupostos, é possível afirmar que o Estado cristão é um Estado incompleto, pois ele não consegue se professar como produto do homem, e necessita da religião, da fantasia, para impor-se como Estado, por isso a divisão entre gênero e vida material é inexistente, não é por menos que as críticas das perspectivas antopositivas da politicidade direcionam-se para a religião; pois seguindo a linha lógica, o homem vai se tornar tão mais emancipado quando a política emancipar-se de suas amarras.

Portanto a emancipação política não anula a religião, mas permite a sua efetivação na vida social do homem, mesmo não havendo religião dominante. Tal contradição está presente dentro da estrutura jurídica do estado com a divisão institucional em direitos do cidadão, que condicionam a vida comunitária da política e os direitos humanos que condicionam a vida social burguesa, o individualismo e egoísmo.

A grande questão é que se na perspectiva idealista do Estado moderno a política é soberana e determinante da realidade, o fato de vermos a comunidade política sendo rebaixada a meros meios da sociedade burguesa, contradiz a concepção ideal da política, pois materialmente o *citoyen* é algo fantasioso e inexistente. Socialmente podemos perceber que o real papel da emancipação política constitui na

dissolução das sociedades antigas, da feudalidade, da ação política e social imediata, dando lugar a consolidação da sociabilidade capitalista, e de suas contradições imanentes, como universalidade humana abstrata. O processo de emancipação retira esse caráter político imediato da sociabilidade, transvestindo a realidade social como apolítica e neutra, esterilizando a sociabilidade e criando uma naturalidade na vida social, retirando todas as amarras sociais antigas e transferindo para o indivíduo as novas bases da sociabilidade, modelando a sociedade burguesa. Marx identifica o caráter real da emancipação política, na seguinte passagem: “A revolução política que derrubou esse poder do soberano e alçou os assuntos de Estado à condição de assuntos de toda a nação, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, isto é, como Estado real, desmantelou forçosamente o conjunto dos estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário. Desse modo, a revolução política *superou o caráter político da sociedade burguesa*. Ela decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos indivíduos, por um lado, e, por outro, nos elementos materiais e espirituais que compõem o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que estava como que fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o congregou a partir dessa dispersão, depurou-o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do sistema comunitário, da questão universal do povo com independência ideal em relação àqueles elementos particulares da vida burguesa” (Marx, 2013, p. 52). Para compreender a emancipação política é necessário aprender seus reais efeitos na vida material, e superar o idealismo do Estado moderno como forma de interpretação. A concepção ideal da política não explica a sociedade, apenas pressupõe a realização material da sociedade burguesa, identificando-se como simples meio para a realização social. Para compreender realmente a realidade social é necessário partir na investigação do sujeito, pois só ele tem a capacidade de transformar e moldar a realidade social.

A partir da crítica à emancipação política, Marx tenta reformular o real caminho para a emancipação humana, já que, como foi demonstrado, a emancipação política da religião cria uma novo sistema social que continua a aprisionar o homem socialmente. Para Marx, a real emancipação humana deveria superar as amarras que prendem tanto o gênero humano quanto a sua realidade material. Para o autor tal movimento corresponde em trazer o *citoyen*, o ente genérico do Estado político moderno, para a sua realidade material, ou seja, “a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (Marx, 2013, p. 54).

Por fim, na última parte do livro, Marx tenta redefinir o que seria a real questão judaica, rompendo com a discussão teológica do problema, e a elaborando dentro da realidade social. Para o autor, o problema do judeu visto materialmente ganha caráter universal, pois a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno. Essa relação resulta necessariamente da posição especial assumida pelo judaísmo no mundo atual, pois mesmo não tendo se efetivado como religião, a consciência religiosa judaica materializou-se na vida social burguesa por completo, na medida em que o egoísmo, o dinheiro, a possibilidade do negócio, são mais do que presentes na vida cotidiana da sociedade, elas constituem as bases da sociedade burguesa. Tal fato nos leva a entender que o judeu, mesmo não sendo emancipado idealmente, emancipou-se “à judaica”, pois o judaísmo atinge sua realização com a efetivação plena da sociedade burguesa, porém tal sociedade apenas se realiza ideologicamente dentro do mundo cristão. “Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi

capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente” (Marx, 2013, p. 59). O Estado cristão profanou-se e virou simples meio de efetivação da vida social burguesa, mas não como uma essência abstrata, e sim como essência real, por isso a limitação do judeu, de sua consciência religiosa materializada, corresponde na limitação da sociedade moderna.

Apenas quando o homem superar a essência empírica do judaísmo, materializada no negócio, egoísmo e seus pressupostos, ela vai emancipar-se humanamente. A questão judaica para Marx é a emancipação do homem da sociedade burguesa, é a superação do homem da vida social capitalista, e como todos estão submetidos a ele, ela toma caráter universal dentro da ordem mundial como a forma real de emancipação.

Conclusão

A importância da retomada do pensamento político de Marx com a leitura de suas obras tornou-se um fator necessário para reformulação da esquerda contemporânea e de suas bases teóricas. Compreender a real essência do pensamento político do autor para combater aos falsos rótulos atribuídos à teoria e às apropriações indevidas deve ser interpretado não só como uma forma de construção do conhecimento no campo da esquerda, mas uma forma de defesa e luta contra os ataques incessantes daqueles que não conseguem ver a barbárie da realidade que os cerca.

A crueldade da sociedade moderna que vê a miséria, a desigualdade, a violência, e muitos outros males de forma tão natural, aumenta a vitalidade da obra de Marx e o rico debate científico e político que a teoria propõe. Não é por menos que o nome do autor é evocado constantemente, tanto daqueles que lutam pela emancipação humana, quan-

to daqueles que cegos, tentam penosamente deslegitimar a sua importância; tentativa que há muito anos vem fracassando . Por isso, o debate político marxista, principalmente em torno da real emancipação humana, ou seja, a constituição da real democracia, nunca foi tão forte. Dentro dessa linha a discussão do livro *Sobre a questão judaica* ganha papel chave no debate político contemporâneo, pois o seu caráter universal para o debate dos problemas reais da sociedade, pode ser uma das principais respostas para resolução dos problemas contemporâneos.

Por isso, *Sobre a questão judaica* deve ser visto como momento essencial de uma bibliografia para aquele que querem entender as relações sociais contemporâneas, sobretudo a essência da política moderna. Compreender o papel da essência judaica na sociedade burguesa sobre a sociabilidade, e o real caráter da política nas relações sociais, são necessários para identificar as amarras que impedem a real emancipação humana e a superação da concepção ideal da política, pois entender que a consciência abstrata do *citoyen* é totalmente oposta à vida material do homem, e a concepção ideal da política é puramente fantasiosa e alienante, direciona a luta social para outro campo da vida humana, a sociedade civil. A vida política como forma de resolução dos problemas sociais é totalmente contraditória, pois é ela que garante e condiciona a sociedade aos interesses privados, ou seja, ela faz parte do problema como todo. Só quando o homem direcionar-se contra a essência judaica da sociedade, configurada na sociedade burguesa, ele vai conseguir emancipar-se totalmente. Quando o homem trazer o *citoyen* para sua vida material, efetivando a real democracia sobre a vida social, ele vai conseguir se emancipar plenamente.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio** – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 15, ano VIII, abr. 2013 – Publicação semestral – ISSN 1981-061X.

ENDERLE, M. Rubens. **Ontologia e política**: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2013.

3

MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS: O SER SOCIAL, A ALIENAÇÃO E O COMUNISMO MARXIANO

Janaynna de Moura Ferraz¹

Bárbara Katherine Faris Biondini²

Discutir o pensamento marxiano incorre numa tarefa que se faz desafiadora e instigante. Refletir acerca dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 consiste numa empreitada ainda maior, visto que a referida obra marca a ruptura e a continuidade, contraditoriamente, das investigações de Karl Heinrich Marx. Ruptura no sentido de que, percebendo a necessidade de buscar compreender a realidade alemã da primeira metade do século XIX, Marx, filósofo de formação, por não encontrar na filosofia as respostas que buscava, encontra na economia política as categorias que lhe trariam as mediações capazes de tal feito, justificando o título da obra. Continuidade, pois seus estudos nessa rota iniciaram-se antes, com a crítica à filosofia do direito hegeliana.

¹ Professora e pesquisadora no Departamento de Ciências Administrativas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: jannaFerraz@me.com.

² Doutoranda em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Administração pela UFMG. Graduada em Psicologia pela UFMG. E-mail: barbarakfbiondini@gmail.com.

A nós, coube a tarefa de refletir acerca dos Manuscritos de 44, como chamaremos a obra daqui por diante. Este texto nasceu de nossa participação no Ciclo de Estudos Marx e Engels realizado na Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG no ano de 2016, em decorrência da palestra da pesquisadora Mônica Hallak, que, entre outros aspectos que resgataremos a seguir, destacou a centralidade da sensibilidade como uma característica do gênero humano, aspecto imanente nesta obra que combina em sua totalidade filosofia e economia, para, como nos revela Ranieri (2004), defender a liberdade humana. Essa liberdade diz respeito à possibilidade de escolha entre as condições postas socialmente e, como tal, seu devir vincula-se ao pôr teleológico (Lukács, 2015) que traz em sua gênese a potência humana para uma sociedade que supere as mazelas do modo capitalista de produção, onde a sensibilidade humana forma e é formada por relações humanizantes, em que o ter é contestado em detrimento do ser (Marx, 2015).

Estamos convencidas de que os Manuscritos de 44 – que não foi uma obra produzida para lançamento editorial, tratando-se apenas do “caderno de estudos” do mouro –, contêm as bases da ontologia do ser social sobre o qual o monumental edifício do pensamento marxiano foi erguido, motivo pelo qual os conceitos mais conhecidos desse valioso documento permanecem em voga, sendo estudados e questionados. Vale ressaltar, como nos explica José Paulo Netto (2015), que, ainda que tenha sido escrito em 1844, a reunião dos manuscritos e seu lançamento na forma de livro só ocorreu em 1932, de maneira que nomes como Rosa Luxemburgo (1871-1919), Lenin (1870-1924) e Antonio Gramsci (1891-1937), encarcerado desde 1930, não o conheceram. Ora, o que se vê aqui é que os precursores de relevantes vertentes marxistas não tiveram acesso à categoria central do ser social em seu estado nascente e que tal obra só chegou ao conhecimento de alguns marxistas oitenta e nove anos depois de sua escrita. Foi György Lukács que, nos idos de 1930, ajudou a traduzir os Manuscritos de 44, e a chegada deste material para o filósofo húngaro foi arrebatadora a tal ponto de despertar a necessidade de investigar e expor na *Ontologia do ser social* um apro-

fundamento da compreensão da produção marxiana, onde são dedicadas mais de 1.400 páginas a esse propósito. Tal fato ratifica a nossa tese acerca da relevância dos Manuscritos de 44 como leitura indispensável para uma apreensão aprofundada do pensamento marxiano.

Nesse sentido, após esta breve explanação, pontuamos que o objetivo deste capítulo consiste em relacionar as categorias centrais dos Manuscritos de 44 com outras obras produzidas por Karl Marx ao longo de sua vida. Para isso, organizamos nossa exposição em quatro partes contando com esta introdução. No tópico seguinte, apresentamos as bases do ser social, no terceiro tópico, nos debruçamos sobre o processo de socialização humana na sociedade capitalista, isto é, suas categorias centrais, tais como foram destacadas por Hallak na oportunidade do Ciclo de Estudos, e finalmente, concluímos, ainda que não tenhamos um final, refletindo sobre um devir para uma sociedade comunista.

Marx e o ser social

O caminho percorrido por Marx para compreender a gênese da sociedade burguesa, pode ser resumido num trecho escrito pelo próprio autor na *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*, publicados em Paris em 1844. Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplos dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. *Eu havia começado o estudo desta última em Paris, e o continuaria em Bruxelas, onde eu me havia es-*

tabelecido em consequência de uma sentença de expulsão ditada pelo sr. Guizot contra mim. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: *na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de suas vontades; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de suas forças produtivas materiais* (Marx, 2008, p. 47-48, grifos nossos).

Diante da autoapresentação do percurso investigativo de Marx, percebemos uma transição do pensamento marxiano que inicia com estudos filosóficos e se desloca para a economia política, sem, contudo, perder as bases filosóficas do seu pensamento, como ressalta Hallak. Esse assunto divide algumas correntes marxistas, entre aquelas que acreditam haver uma ruptura na obra de Marx, especialmente Althusser e seus sucessores, e os que não admitem uma cisão, mas sim uma evolução da teoria em termos dialéticos, como a corrente vinculada à Lukács. Ora, entendendo que os Manuscritos de 44 foram cadernos de estudo de Marx, nos primeiros anos da década 40 do século XIX, é possível considerar que este foi um dos trabalhos fundantes das teorias que seriam desenvolvidas nas *Teses contra Feuerbach* (1845), *Ideologia alemã* (1846), *Contribuição à crítica da economia política* (1859) e *O capital* (1867). Althusser, que defende a cisão entre o jovem e o velho Marx, não admite haver elementos relevantes nos Manuscritos de 44, como se o que está lá exposto não tivesse vinculação com as formulações do Marx maduro. Assim, para Althusser, a grande e única obra de Marx que precisa ser lida é *O capital*, como se fosse possível conhecer a complexidade da elaboração de um grande pensador apenas por um único trabalho! E, ainda, como se fosse possível ignorar que o próprio Marx cunhou um método que compreende justamente o caráter histórico e totalizante dos fenômenos, de maneira que não consideramos possível isolar uma obra tão complexa e importante como *O capital* de todos os estudos anteriores de Marx, que fizeram-no galgar a esta grande obra. Vinculamo-nos, pois, à ca-

tegoria da totalidade, considerando que há um único Marx e que ele evolui, como sustentam Lukács e Mészáros.

Ainda na referida passagem da *Contribuição à crítica*, podemos notar as bases do materialismo dialético, quando ele vincula a formação do pensamento e da ação humana às condições materiais da existência. Pois, enquanto na *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (1843), o filósofo seria a parte ativa do movimento para a emancipação humana, que despertaria o povo de sua ignorância quanto às condições da vida,

Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará (Marx, 2010a, p. 162).

Nos Manuscritos de 44, por sua vez, Marx abandona um caráter passivo do povo, ao deparar-se com a questão da alienação do trabalho, pois ele percebe que o estado de passividade se deve, sobretudo, às condições materiais de vida daqueles indivíduos, isto é, que o processo emancipatório não se daria mais entre alguém que pensa e outro que absorve o pensamento, mas sim, por meio de uma práxis onde subjetividade e objetividade se embrenham na classe revolucionária, o proletariado. Como se vê nas *Teses contra Feuerbach* (1845), escritas no ano seguinte aos Manuscritos de 44, “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx; 2007, p. 535, grifos do autor). Pois bem, fica latente o movimento dialético no pensamento de Marx, que parte de uma posição passiva do povo para uma posição ativa, ainda que não desconsidere o caráter alienado da classe na sociedade capitalista, o que nos conduz a sustentar que a crítica aos filósofos em 1845 não se refere a uma negação da filosofia, mas sim uma crítica à sua cisão em relação à atuação no mundo real, isto é, compreender que para superação da exploração do homem pelo homem, a práxis se constitui como movimento essencial.

Ainda em Paris, entre os anos de 1843-1844, Marx (2015) percebeu que é por meio da vida social que os indivíduos acessam os objetos necessários para a reprodução da sua vida e que esse processo se afirma duplamente: na produção de si próprio e do outro,

1º) Na minha produção, eu realizaria a minha individualidade, a minha particularidade; experimentaria, trabalhando, o gozo de uma manifestação individual da minha vida e, contemplando o objeto, a alegria individual de reconhecer a minha personalidade como um poder real, concretamente sensível e indubitável. 2º) No teu gozo ou na tua utilização do meu produto, eu desfrutaria da alegria espiritual imediata, através do meu trabalho, de satisfazer a uma necessidade humana, de realizar a essência humana e de oferecer à necessidade de outro o seu objeto. 3º) Eu teria a consciência de servir como mediador entre ti e o gênero humano, de ser reconhecido por ti como um complemento do teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, de ser aceito em espírito e em teu amor. 4º) Eu teria, em minhas manifestações individuais, a alegria de criar a minha atividade individual, a minha verdadeira essência humana, a minha sociabilidade humana (Marx, 2015, p. 221-222, grifos nossos).

Notamos, pois, que, mediado pelo trabalho, o homem transforma a natureza e é esse o processo pelo qual se constitui a essência humana, que nos Manuscritos de 44 se assemelha com a própria sociabilidade, ainda que como uma forma trans-histórica, não definida. Enquanto que na *Ideologia alemã*, escrito em 1846, a essência humana aparece como relações entre os homens, históricas e situadas, visto que “os homens têm história porque têm de *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 43, grifos dos autores).

Ora, novamente neste trecho vemos que o mundo físico e o mundo espiritual ocupam o mesmo movimento, contudo, a consciência está condicionada à materialidade histórica, e isso está presente nos Manuscritos de 44, quando Marx (2010c) critica os pressupostos dos economistas nacionais, que tomam a propriedade privada dos meios de produção

como coisa dada, sem esclarecê-la. Portanto, seria necessário partir de um fato nacional-econômico atual. Se o trabalho é o mediador no processo de humanização do ser genérico, isto é, o ser social no seu aspecto singular é, ao mesmo tempo, ser social na esfera da sociedade, que aparece, pois, como um plural de desiguais e que, dessa maneira, as condições de desenvolvimento histórico da produção da própria humanidade se relaciona tanto com sua objetividade quanto com a subjetividade, ou, nos termos de Hallak, “o caráter relacional da objetividade”. O que é produzido por mim enquanto ser teve, tem e terá o trabalho de outros indivíduos. “Por isso também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é a minha existência *teórica* enquanto ser social. Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*”, como Marx (2010c, p. 107, grifos do autor) nos ensina.

Ainda no excerto supramencionado, notamos uma profunda relação entre o que Marx (2010c) nomeia de sociabilidade humana e a formação da sensibilidade, que é uma característica central da vida humana e da natureza. Como Marx (2010c, p. 110, grifos do autor) nos mostra, os sentidos são sociais, desenvolvidos e condicionados, mediados pela relação com outros homens na reprodução da vida, “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”, e assim sendo, está em constante devir.

O alimento que sacia a fome numa determinada região do planeta, pode ser considerado exótico ou profano em outra região, ou, noutro exemplo, considerando o desenvolvimento das forças produtivas, não haviam comidas enlatadas no século XIX, certamente causaria espanto a um francês vivente na *Belle Époque* apreciar sopa de creme de cebola mercantilizada em pó. O que queremos destacar é que as necessidades e sentidos são sociais e históricos, e que, portanto, o “gosto” é condicionado, isto é, as necessidades, seja do estômago ou da imaginação (Marx, 2013) são produzidas no desenvolvimento da vida humana diante da materialidade, da sensibilidade, dos sentidos. E se é assim, a cada

vez que o que é encontrado na natureza é transformado pelo trabalho humano, ela se torna menos natural e mais humanizada, de modo que quanto mais distante da necessidade física imediata mais humana é a produção (Marx, 2010c). Essa distância, entre o natural e o socialmente transformado pelo homem, é o que faz com que exista a gastronomia, por exemplo, a nutrição deixa de ser somente uma forma de manter-se vivo e passa a ser uma prática cultural na vida dos indivíduos.

Vinte e três anos depois dos Manuscritos de 44, em *O capital*, Marx (2013, p. 120) expande a categoria que havia descoberto,

como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição da existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana.

O mundo humano, que poderia (e ainda pode) ser o reino da liberdade, onde as necessidades imediatas estariam atendidas e que a sensibilidade humana seria cultivada, desenvolvendo, neste trajeto, a própria realização da humanização do homem e da mulher, ainda não superou o reino da necessidade. Vimos até aqui que o ser social faz-se a si próprio e ao outro mediado pelo trabalho e que essa produção condiciona ao mesmo tempo a formação da objetividade e da subjetividade dos indivíduos, nos meios de vida e nos sentidos, de maneira que o problema não está em produzir para outrem, afinal, isto constitui a realização da própria humanidade, o problema é o que produzir, para quem e por quê. Contudo, conforme será visto a seguir, na sociedade capitalista, não há possibilidade de realização da própria humanidade, pelo contrário, nessa forma de sociabilidade, o indivíduo se aliena e se desumaniza.

Do ser social à alienação (e como se libertar)

Nos Manuscritos de 44, além da explanação da genericidade do ser social, encontra-se também a explicação acerca da alienação e do

estranhamento, conceitos discutidos com afincos por algumas correntes marxistas. Contudo, nossa intenção aqui não será nesse sentido. Abordaremos a concepção negativa do termo, compreendendo a alienação do trabalho na sociedade capitalista, como será exposto a seguir.

Em um momento da trajetória dos seres humanos, a natureza deixou de ser meio de vida para tornar-se meio de subsistência. Na sociedade moderna, o trabalho humano tornou-se estranho ao homem, em razão de não haver identificação com o que se está produzindo, tão pouco com o processo de sua produção. Dessa maneira, o homem deixa de se ver enquanto ser pensante e capaz de modificar a natureza, num movimento de trabalho estranhado. Deste modo, quanto mais “[...] o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* [...]” (Marx, 2010c, p. 81, grifos do autor). Tal ato extrai o sentido do devir do gênero humano e “a vida mesma aparece só como *meio de vida*” (Marx, 2010c, p. 84, grifos do autor).

Nas pesquisas acerca da construção do pensamento marxiano, não é novidade a constatação de que Marx foi um discípulo atento de Hegel. Embora tenha tecido ferrenhas críticas à obra deste autor, as quais têm como principal ponto de origem a crítica a respeito da ontologia hegeliana de cunho idealista, Marx se apropriou de diversos conceitos inicialmente trabalhados por ele. Um destes conceitos é o que trata da interface entre trabalho estranhado e alienação humana. De acordo com Mészáros (2006), a teoria da Alienação é o núcleo da teoria de Marx, visto que o conceito de trabalho alienado é apresentado como a conexão essencial entre a gama de estranhamentos e o sistema do capital. Em relação à perceptiva adotada para desenvolver essa teoria, Mészáros discorre que enquanto Marx assume a visão do trabalhador – ótica privilegiada para perceber as estruturas, contradições e relações do poder da economia burguesa –, Hegel parte do ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Neste sentido, Marx é capaz de visualizar que o homem da sociedade capitalista existe apenas sob a forma

alienada e reificada, haja vista que não há a apropriação completa do trabalho, que representa a relação do homem com a natureza e todas as relações que se desdobram a partir desse ato fundante.

Uma análise sobre a questão da propriedade privada torna-se fundamental para a compreensão do estranhamento do trabalhador ao objeto que ele produz. Marx e Engels, em *A sagrada família*, escrita no mesmo ano dos Manuscritos de 44, apresentam que “proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo, ambos são formas do mundo da propriedade privada” (Marx; Engels, 2011, p. 47). Nesse contexto, a propriedade privada enquanto riqueza é obrigada a manter sua existência e, com ela, a existência do proletariado. Enquanto este é obrigado, em sua condição de “outra parte”, “a supracumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado” (Marx; Engels, 2011, p. 48). A classe possuinte, burguesa, e a classe do proletariado encontram-se, portanto, embebidos na mesma autoalienação. Mas, para a primeira, há uma satisfação com esta autoalienação, sabendo-se “[...] que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana [...]” já a classe do proletariado, “[...] por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana”. De forma que,

Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*, e o proletário o partido *destruidor*. Daquele parte a ação que visa a manter a antítese, desse a ação de seu aniquilamento. Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo, apenas através de um desenvolvimento independente dela, inconsciente, contrário a sua vontade, condicionado pela própria natureza da coisa: apenas *enquanto* engendra o proletariado enquanto proletariado, enquanto engendra a miséria consciente de sua miséria espiritual e física, enquanto engendra a desumanização consciente – e portanto supracumidora – de sua própria desumanização (Marx; Engels, 2011, p. 48, grifos dos autores).

Marx (2010c) nos aponta que, para a economia nacional não há a necessidade de aprofundamento sobre o que estaria na essência da propriedade privada, qual seja, o trabalho, o trabalho estranhado. Apenas tomam-na (a propriedade privada) como um fato dado, e encaram o assunto servindo aos interesses capitalistas, assim como é feito com as explicações religiosas sobre a manifestação de algo. Ela aparece como fundamento e como consequência do trabalho exteriorizado, encontrando-se ambos, em uma relação recíproca. Ou seja, conforme vimos acima, para que um deles se desfaça, é necessário que o outro acompanhe o mesmo movimento. Mas o que seria, então, o trabalho estranhado e qual sua relação com a impossibilidade da realização, pelos homens, de sua própria humanidade e de seu reconhecimento como ser genérico? Marx (2010c, p. 84, grifos do autor) aponta que

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. [...]. Fisicamente, o homem vive somente desses produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação, etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital.

Ora, assim compreendemos que a produção, pelo homem, de um mundo objetivo se dá por meio da livre transformação da natureza inorgânica. Mais adiante, Marx (2010c, p. 85, grifos do autor) aponta que, por este motivo,

[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Essa produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem* [...].

O que ocorre em uma sociedade capitalista é que o indivíduo não mais se percebe na objetivação de seu trabalho, deixa de ser um ser humano genérico e torna-se apenas um trabalhador. Ele estranha o produto de seu trabalho e se torna um servo do que produz, existindo em primeiro lugar como trabalhador, produzindo algo estranho a ele para garantir seus meios de subsistência e, assim, existir como indivíduo (Marx, 2010c).

É necessário pontuar que não só o objeto de seu trabalho é estranho ao indivíduo, pois para que se efetive um estranhamento quanto ao produto, há de se estranhar a própria prática do ato da produção no interior do trabalho. Neste sentido, ao estranhar o resultado de seu trabalho e seu ato de produção, o sujeito aliena-se de si mesmo. E é este trabalho estranhado que prejudica a efetivação do homem como ser genérico, limitando sua existência à individualidade, sem enxergar-se enquanto natureza (seu próprio corpo) e enquanto parte da humanidade, o homem estranha o homem, uma vez que já não se vê como tal.

O trabalho estranhado provoca a alienação humana e serve aos interesses do capital. Marx (2010c), com ironia, questiona: se esse estranhamento não pertence ao sujeito, a quem pertence? Aos deuses? Certamente, não. O sociólogo Hebert de Souza, em uma de suas reflexões na luta contra a fome, já dizia que se a miséria não era nem castigo de Deus nem lei da natureza, só poderia ser, então, obra humana. Deprendemos nessa analogia que os frutos desse trabalho estranhado pertencem a outro homem. Marx (2010c, p. 86) afirma: “O ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo”.

O homem proprietário dos meios privados de produção explora os trabalhadores, não obstante a geração de sofrimento, miséria, fome, morte, vide a rica descrição das condições de trabalho dos operários relatados por Marx (2013) em *O capital*, no capítulo sobre a jornada de trabalho. O trabalhador se compreende enquanto mercadoria – e porque não dizer que no sistema de capital ele, de fato, o é –, pois se

não trabalhar não receberá o seu salário e não conseguirá manter-se vivo, de forma que precisa vender a única coisa que possui – sua força de trabalho – para garantir condições para sua sobrevivência. Perdido de si, o trabalhador não se realiza enquanto ser, pois o ato do trabalho não é seu, não lhe pertence, tornando-se, dessa maneira, forçoso, obrigatório e aprisionante. “O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele” (Marx, 2010c, p. 83, grifos do autor).

Não obstante, em sua relação com a propriedade privada, o trabalho torna-se capital vivo, justificando-se, por isso mesmo, como mercadoria. Marx (2010c, p. 91, grifos do autor) aponta que “[...] o *trabalhador* tem a infelicidade de ser um capital vivo e, portanto, *carente* (*bedürftig*), que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência”. Para o autor, na economia nacional as carências do trabalhador se apresentam apenas como “[...] a *necessidade* (*Bedürfnis*) de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*” (Marx, 2010c, p. 92, grifos do autor), de forma que a humanidade, no sistema capitalista, alienada de si mesma, enxerga no outro apenas um meio para se alcançar os objetivos do capital. No *Manifesto comunista*, Marx e Engels (2010b, p. 50) afirmam que “[...] para oprimir uma classe é preciso poder garantir-lhe condições tais que lhe permitam pelo menos uma existência servil”. No sistema capitalista, é possível perceber que o progresso de um lado é a total decadência do outro, de forma que “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria” (Marx, 2010c, p. 80).

Ora, se Marx (2010c, p. 94) aponta que “O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador”, torna-se visível que um não pode existir sem o outro. Nesse sentido, a finitude das classes dominantes que detêm a propriedade privada dos meios de produção, assim como das classes dos trabalhadores, se encontra na revolução comunista, pois

“nela os proletários nada têm a perder – exceto seus grilhões. Têm um mundo a ganhar” (Marx; Engels, 2010b, p. 69) e, por isso, devem unir-se. Veremos, em seguida, o que, em seus Manuscritos de 44, Marx dizia sobre o comunismo.

Comunismo abstrato: uma conclusão sem final

Na construção deste texto, trouxemos algumas passagens de obras de Marx posteriores aos Manuscritos de 44 (algumas assinadas em conjunto com Engels) em busca de delinear o desenvolvimento de algumas categorias que nasciam ali, conforme o objetivo que nos comprometemos. Ratificamos, assim, nossa aproximação às vertentes que tratam as obras de Marx como um movimento teórico que acompanha a evolução de seu pensamento.

Algo que nos toca particularmente em toda a obra do autor é o direcionamento à revolução, embora a categoria do comunismo não tenha sido central. Compreendemos que Marx não é um profeta e que suas projeções – infelizmente – não dizem respeito a uma ‘ordem natural das coisas’. Entretanto, ele busca deixar alternativas. Abre possibilidades, desvela as contradições do sistema capitalista e permite que, tomados de consciência, busquemos formas de lutar. Uma das alternativas que conseguimos encontrar nesta obra e em posteriores são suas proposições sobre o comunismo.

Nos Manuscritos de 44, Marx analisa, de forma incipiente, a questão do comunismo, que aparece ainda como uma categoria abstrata. Ele discute a questão da propriedade privada e a forma como o comunismo corresponderia à “[...] expressão positiva da propriedade privada supracitada, acima de tudo, a propriedade privada universal.” (Marx, 2010c, p. 103). Entendemos, assim, que neste momento de seu pensamento, Marx compreende que a propriedade privada é um problema e vislumbra uma forma de solução, mas não dá caminhos para sua superação. É uma formulação de um comunismo ainda abstrato porque

não está lastreado nas relações materiais. Afinal, como já dissemos, o autor está em um momento de elaboração de ideias, em um caderno de estudos. Com o passar dos anos, o abstrato, por meio das múltiplas determinações vai se encaminhando guiado pela concretude. Vejamos.

Em 1848, num panfleto político, o *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels (2010b, p. 53) afirmam que “na sociedade burguesa o trabalho vivo é sempre um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista o trabalho acumulado é um meio de ampliar, enriquecer e promover a existência dos trabalhadores.”. E depois da explicação sobre diversos pontos do que seria a revolução comunista, os autores sugerem dez medidas que deveriam ser adotadas pelos países mais desenvolvidos, naquele contexto histórico, guiando os caminhos para uma nova sociedade. Vemos aqui tentativas de trazer o comunismo das ideias e pelas ideias para a concretude do mundo. Consideramos necessário pontuar que Marx aponta no prefácio de uma nova tiragem do *Manifesto comunista*, em 1972, que, ainda que tais escritos conservem sua exatidão, os mesmos também foram ultrapassados por outras experiências históricas, como o desenvolvimento da indústria e a Comuna de Paris, no que o autor deixa clara a necessidade de uma nova edição que contemple o hiato deste período.

Quase no final da vida, no ano de 1875, na *Crítica do Programa de Gotha*, uma das poucas obras em que Marx aborda o comunismo explicitamente, ao comentar o Programa do Partido Operário Alemão, demonstra que a revolução do proletariado precisa estar amparada pela materialidade,

Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu (Marx, 2015b, p. 29).

E assevera, citamos Marx (2015b, p. 31-32, grifos nossos):

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: *"De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!"*

Para Marx, portanto, diferentemente da tradição idealista alemã, os homens são responsáveis pela construção da própria vida, diante das condições postas, de maneira que permanecemos numa sociedade capitalista ou podemos superá-la para uma sociedade comunista, isso é possível, mas carece, antes, ser uma necessidade (do estômago ou da imaginação). Refletimos então se, neste período – e ainda hoje –, a busca por uma sociedade comunista seria uma utopia. Sendo esta

u·to·pi·a **sf**

1 Qualquer descrição ou conceito imaginário de uma sociedade com um sistema social, político e econômico ideal, com leis justas e dirigentes e políticos verdadeiramente empenhados no bem-estar de seus membros.

2 Plano ou sonho irrealizável; ideia generosa, porém impossível; fantasia, quimera (Dicionário Michaelis, s/d)

Cremos que não. Pelo menos não como Marx nos apresenta, ainda que de forma inicial, nos Manuscritos de 44. Por mais que, neste momento, Marx pensasse o comunismo ainda de forma abstrata, não era para ele um estágio ideal, muito menos uma proposta de melhoria nas leis e no caráter dos políticos e dirigentes – para ele, nada mudaria de fato em uma sociedade onde houvesse, por exemplo, salários iguais pagos por capitalistas ‘justos’, afinal, isso não possibilitaria a emanci-

pação humana. Entretanto, não é possível perdermos de vista que as transformações da sociedade não são como coisas postas.

A sociedade comunista não se apresenta como um estágio último do desenvolvimento humano, Marx (2010c, p. 114) diz: “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico”. De forma que, tantas são as mudanças que não há possibilidade de pensarmos que existiria um lugar perfeito no qual os seres humanos alcançariam a plenitude total, pois, sendo ideal e inatingível, não haveria razão para a luta. Afinal, como já nos disse Marx, o que importa não mais é a interpretação que se dá ao mundo, isso já foi realizado de diversas formas pelos filósofos, cabe a nós agora, modificá-lo. Nossa conclusão, portanto, sem final – temos muitas perguntas ainda – é uma fala emprestada de Dom Quixote, de Miguel de Cervantes: “Mudar o mundo, meu amigo Sancho, não é loucura, não é utopia, é justiça!”.

REFERÊNCIAS

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social** 1. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. Ad Feuerbach (1845) *In*: Marx, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão e seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica à filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, Karl. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris; manuscritos econômicos-filosóficos de 1844**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MÉSZÁROS, Ivan. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MICHAELIS. **Dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Disponível em: michaelis.uol.com.br/moderno-portugues. Acesso em: 13 abr. 2017.

NETTO, José Paulo. Apresentação: Marx em Paris. In: Marx, Karl. **Cadernos de Paris; manuscritos econômicos-filosóficos de 1844**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx. In: **Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

4

TRABALHO E ALIENAÇÃO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

Palestra proferida por
Mônica Hallak Martins da Costa¹

A releitura dos *Manuscritos de 1844* é sempre uma oportunidade de retomar questões que se perderam no cenário contemporâneo: qual a razão de ser da propriedade privada (do capital), qual a necessidade de existência desta forma social de produção? Por isso, a iniciativa do Ciclo de Estudos Marx e Engels é tão bem-vinda no momento em que a esquerda mundial não encontra perspectiva frente a crise econômica e social que assola toda sociedade humana.

Quando, em 1859, no prefácio à *Para a crítica da economia política*, Marx revela os motivos que o levaram a se dedicar ao estudo de economia, ele identifica como base de análise “as relações materiais de vida” (Marx, 1974, p. 135), afirmando, assim, que é a sociedade civil que determina o estado. Mas o *politicismo* que dominou crescentemente a esquerda do século XX fez com que esta se esquecesse das raízes “materiais da vida” e se dedicasse a buscar na política a resposta para as

¹ Doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). E-mail: monicahallak@uol.com.br.

questões humanas. Assim, em tal esfera estaria a solução para o problema da liberdade – circunscrito à liberdade de expressão e expansão das liberdades democráticas, como o direito ao voto e à livre associação. Na política estaria também a chave para o tratamento da desigualdade entre os homens que seria, por esta via, superada, ou amenizada, pela distribuição da riqueza através de políticas sociais públicas e outras ações governamentais. Não é este o momento de nos voltarmos para as bases materiais da produção da própria vida humana sem estar aprisionado por esta ou aquela tendência política? Não seria hora de repor a discussão explicitada por Marx nos *Manuscritos* na qual situa o trabalho como produtor da propriedade privada? De fato, a prioridade do trabalho na produção e reprodução da existência humana é a grande “novidade” e fio condutor dos *Manuscritos de 1844*. Da análise dos economistas clássicos à discussão com Hegel, todas as formulações se atêm nesta descoberta: o homem como produtor de si mesmo através da atividade. Atividade que envolve objetividade e subjetividade, entrelaçadas na produção material, que faz da vida do homem uma forma radicalmente nova de existência, distinta e mais complexa do que todo movimento da natureza. É esta riqueza analítica que ainda fascina os leitores dos *Manuscritos*. E é esta compreensão que pretendemos trazer à luz neste texto.

Em 1932 vêm a público os textos conhecidos hoje como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Redigidos no decorrer do ano de 1844 formam, com alguns outros trabalhos, um conjunto que compreende a fase decisiva que marcará todo o itinerário posterior de Marx. Com efeito, o pensamento próprio de Marx se instaura enquanto tal a partir de três críticas ontológicas desencadeadas pela crítica à política, resultado de uma revisão da *Filosofia do direito* de Hegel empreendida por Marx em meados de 1843. No prefácio de 1859 *Para a crítica da economia política*, Marx resume os resultados deste estudo de 1843 no qual situa a relação entre estado e sociedade civil, rompendo com a especulação ao denunciar a inversão que esta opera quando parte da “ideia como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível” (Chasin, 2009, p. 72).

Em 1843 é clara a ruptura com a especulação que se desenvolveu a partir dos primeiros delineamentos da crítica à política que se tornará evidente em *A Questão judaica* e nas *Glosas críticas ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" por um prussiano*, nas quais a afirmação da ontonegatividade da política é explícita.

A terceira crítica se estabelece, segundo o próprio depoimento de Marx, em consonância com as duas anteriores:

Minha investigação [de 1843] desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem por si mesmas, nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil', seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII, a anatomia da sociedade civil dever ser procurada na economia política" (Marx, 1974, p. 135).

Os *Manuscritos* são o primeiro trabalho em que Marx se debruça sobre o vasto e denso terreno da sociedade civil, estendendo "o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda gama de objetos e relações" (Chasin, 2009, p. 77). Não são, portanto, anotações arbitrárias sem relação com o conjunto de seu pensamento. Ao contrário, se configuram ao mesmo tempo como resultado e ponto de partida de um modo peculiar e original de reflexão sobre a vida humana.

Estas poucas linhas, que pretendem contextualizar minimamente o lugar dos *Manuscritos* no itinerário de Marx, são certamente insuficientes para trazer para o leitor atual uma ideia, genérica ao menos, do impacto causado pelo descobrimento destes escritos em meados do século XX. Para este fim, a transcrição do depoimento de um dos decifradores dos *Manuscritos*, é, sem dúvida, mais eficaz. Vejamos como se expressa Lukács a respeito destes rascunhos: "pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possí-

vel uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (Lukács, 2012, p. 284). De fato é esta descrição que encontramos nos *Manuscritos* e é preciso que se registre aqui o reconhecimento da contribuição de Lukács na elucidação das bases ontológicas do pensamento de Marx. O texto apresentado a seguir é fruto em primeiro lugar das indicações de Lukács, em segundo, da tenacidade do professor Chasin que dedicou sua vida à redescoberta de Marx e, com o qual tive o privilégio de trabalhar e, finalmente, da enorme paciência da Professora Ester Vaisman, minha orientadora, maior responsável pela efetivação desta pesquisa.

Os *Manuscritos* são compostos por três cadernos de anotações. A primeira parte do primeiro caderno divide-se em três colunas, cada uma delas com um título: salário do trabalho, lucro do capital e renda da terra. Abaixo de cada título, longas transcrições de autores da economia política clássica são entremeadas com breves comentários de Marx. A certa altura, Marx abandona a divisão e passa a desenvolver seus próprios argumentos. Do segundo manuscrito pouco restou. À parte conservada deu-se, na edição francesa, o título “A oposição do capital e do trabalho. Propriedade fundiária e capital”. O terceiro manuscrito é dividido em cinco partes, intituladas: “Propriedade privada e trabalho”; “Propriedade privada e comunismo”; “Significado das necessidades humanas no regime da propriedade privada e sob o socialismo” , “O poder do dinheiro” e “Críticas da dialética e da filosofia hegeliana em geral”. Em nenhuma parte dos rascunhos de 1844, Marx desenvolve uma análise do trabalho em seus aspectos universais de forma autônoma, mas em vários momentos examina as determinações gerais da atividade humana presentes em todos os contextos específicos. A leitura dos *Manuscritos* realizada a partir da presente pesquisa buscou, inicialmente, isolar esses momentos tendo por objetivo compreender as diferenças entre os aspectos gerais do trabalho humano e aqueles específicos da forma capitalista. Por isso, a apresentação dos *Manuscritos* terá início com a análise do caráter objetivo de toda ação humana.

A exteriorização da vida humana

É especialmente na crítica à especulação que se pode encontrar os lineamentos gerais daquilo que Lukács chamou de “ontologia do ser social”. No terceiro manuscrito, na parte dedicada à crítica da *Fenomenologia* de Hegel, Marx trata do caráter objetivo de toda ação humana denunciando a absurdidade do ser abstrato da especulação. Suas palavras são claras:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é por sua vez objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como objeto seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser (Marx, 1972, p. 137).

Marx se reporta imediatamente à objetividade enquanto fundamento de todo ser, situando o seu caráter relacional como a primeira evidência desta determinação, e não deixa dúvidas sobre a identidade entre ser e objetividade ao afirmar que “um ser não objetivo é um não ser”. Essa identidade se traduz no reconhecimento da objetividade como categoria primária de toda entificação. Marx procura demonstrar como esta determinação se apresenta na existência concreta:

A fome é um *carecimento* natural; precisa, pois, de uma natureza fora de si, um objeto fora de si para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um objeto que está fora dele e é indispensável para sua integração e para sua exteriorização essencial (Marx, 1972, p. 137).

Situa, portanto, em primeiro lugar, a identidade entre ser e objetividade demonstrando o caráter relacional de toda entificação sensível.

Em sua explicitação da especificidade da objetividade humana Marx identifica primeiramente o ser em geral e a natureza. Nessa linha de reflexão, a relação objetiva entre os seres é uma relação de reci-

proximidade e essa interação objetiva, segundo Marx, se realiza a partir da sensibilidade, pois “tão logo eu tenha um objeto, este objeto me tem a mim como objeto”, ou seja, “ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer” (Marx, 1972, p. 137-138). Vê-se que Marx procura centrar sua posição no reconhecimento do ser enquanto objetividade sensível afirmando, no entanto, que na vida humana, o caráter relacional da objetividade transforma-se no motor que a impulsiona à atividade. Nesse sentido, ele afirma:

O homem é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de *forças naturais, de forças vitais*, é um ser natural *ativo*; essas forças existem nele como disposição e capacidade, como *instintos*, em parte como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente como objetos independentes dele, *entretanto* (grifo meu), esses objetos são *objetos* de seu *carecimento*, *objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais (Marx, 1972, p. 136).

Portanto, em comum com a natureza, o homem é um ser corpóreo, sensível, objetivo, ou seja, “condicionado e limitado”. Como qualquer outro ente natural, ele necessita de objetos exteriores, “como objetos independentes dele”. Mas, em seguida, Marx salienta que “esses objetos são objetos de seu carecimento”, ou seja, “objetos essenciais”, sem os quais ele não se efetiva como homem.

A subsunção natural aparece como determinante apenas pelos seus limites, pelo condicionamento objetivo que, no entanto, não aprisiona o ser humano. Ao contrário, “como ser natural ativo”, ele transforma o carecimento em “confirmação de suas forças essenciais”. Assim, Marx situa o *ser ativo* como entificação peculiar que transcende os limites naturais, pois é capaz de se pôr como uma objetividade sensível que apresenta atributos específicos.

A identidade entre ser e objetividade aparece nos escritos de Marx, já em 44, como forma peculiar da existência dos homens, numa reconfiguração que transforma a necessidade de objetos exteriores na confirmação das forças essenciais humanas. Mas esta reconfiguração só é possível em sociedade. Nas palavras de Marx:

A essência *humana* da natureza existe somente para o homem *social*, pois somente assim existe para ele como vínculo com o homem, como existência sua para o outro e do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana, só assim existe como fundamento de sua própria existência humana. Só então sua existência natural se torna para ele sua existência humana e a natureza se torna para ele o homem. A *sociedade* é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza” (Marx, 1972, p. 89).

Portanto, somente para o ser social o vínculo com a natureza é ao mesmo tempo sua relação com os demais homens e apenas desse modo a inter-relação entre os homens se realiza na relação com a objetividade natural que, assim, reemerge como objetividade social.

Na vida humana essa reconfiguração se traduz, em primeiro lugar, na produção dos próprios homens:

Um ser só se considera autônomo, quando é senhor de si mesmo, e só é senhor de si, quando deve a si mesmo seu modo de existência. Um homem que vive graças a outro se considera a si mesmo um ser dependente, vivo, no entanto, totalmente por graça de outro, quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, como também o fato de que ele além disso criou minha vida; e minha vida tem necessariamente o fundamento fora de si mesma quando não é minha própria criação (Marx, 1972, p. 97).

A própria vida humana, portanto, é a confirmação da interdependência efetiva que é a característica de toda objetividade. Ou seja, a recreação contínua dos homens é a prova cabal de que “minha vida tem

necessariamente o fundamento fora de si mesma". Marx, citando Aristóteles, afirma "tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência" (Marx, 1972, p. 98). A geração do homem físico se apresenta como ato natural. No entanto, para o ser ativo, a procriação se converte em confirmação da vida humana e não uma determinação cega da natureza.

Com o propósito de demonstrar o caráter social da existência individual, Marx considera:

A vida individual e a vida genérica não são *distintas*, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou que a vida do gênero seja uma vida individual mais particular ou mais geral" (Marx, 1972, p. 90).

Ou seja, cada existência concreta pode ser uma forma mais ampla ou mais restrita de vivenciar a generidade. Do mesmo modo, a vida do gênero pode se reproduzir através da existência individual voltada para um âmbito limitado da generidade ou para dimensões mais extensas do ser social. Nessa direção, é preciso assinalar que

[...] o homem – por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual real – é na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, tanto como contemplação e gozo da existência social, quanto como totalidade de manifestação de vida humana (Marx, 1972, p. 90).

Pois cada individualidade é a expressão efetiva, sensível da totalidade da vida humana. Vale dizer, cada ser social individual, real, em sua especificidade, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, é a expressão singular que concentra em si a complexidade de seu ser plural – o gênero humano.

Por este motivo, Marx adverte: deve-se “evitar antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A exteriorização da sua vida – ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização da vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros – é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social» (Marx, 1972, p. 90). E exemplifica: “mesmo quando atuo cientificamente, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros homens, também sou social porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, porque o que eu faço de mim o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto ser social” (Marx, 1972, p. 89).

Assim, a exteriorização da vida humana produz a totalidade do ser social em sua expressão bipolar, na forma do indivíduo e do gênero. A relação entre estes dois polos do ser pode se manifestar sob diversos modos, mas enquanto unidade estão sempre em condicionamento recíproco: “O caráter social é, pois, o caráter de todo movimento; assim, como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele” (Marx, 1972, p. 89).

Para Marx, portanto, somente a partir da compreensão do caráter social de toda ação humana se pode pensar a própria relação do homem com a natureza. Para ele, essa nova relação entre os homens e a natureza, que gera o ser genérico como modalidade peculiar de entificação, é uma realização concreta, pois, a “produção prática de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, ou seja, um ser que se comporta em relação ao gênero como sua própria essência ou em relação a si mesmo como ser genérico” (Marx, 1972, p. 63).

O caráter genérico da vida humana emerge desde logo na resposta à necessidade de reprodução da existência. É por essa razão que Marx afirma: “a atividade vital, a vida produtiva mesma aparecem ao homem apenas como meio de satisfazer uma necessidade, a necessida-

de de conservar a existência física” (Marx, 1972, p. 62). De todo modo, já nesse momento, ela é a realização do humano em sua marca peculiar que é produzir o mundo e a si enquanto genericidade. Assim, pode-se dizer que o gênero humano é qualitativamente distinto da natureza em geral mesmo no mais primário estágio de sua geração, visto que mesmo neste momento sua produção é genérica. Ou, nas palavras de Marx: “no tipo de atividade vital reside todo caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente, é o caráter genérico do homem” (Marx, 1972, p. 62); isto significa que sua atividade “não é uma determinação com a qual ele se confunde imediatamente” (Marx, 1972, p. 63) como nos animais, pois a atividade humana é livre, consciente. Desse modo, “o animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É essa atividade. O homem faz de sua atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência. Possui atividade vital consciente” (Marx, 1972, p. 63). Em sua atividade, o homem não se reproduz enquanto mero ser natural, mas enquanto ser genérico, pois sua atividade possui outra legalidade, outro estatuto que não o simplesmente natural. Melhor dizendo, sua atividade não se realiza segundo as leis naturais, na medida em que como ser genérico “O homem faz de sua atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência”. Ou ainda, sua atividade “não é uma determinação com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital dos animais, só por essa razão ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, sua vida constitui para ele um objeto, precisamente porque é um ser genérico” (Marx, 1972, p. 63).

Observa-se, portanto, que Marx situa ao mesmo tempo (1) *genericidade* e (2) *atividade consciente* como marcos que distinguem o homem da natureza em geral. Essas duas determinações, ainda segundo ele, se realizam e se expressam em condicionamento mútuo, como síntese que desloca o humano para um novo patamar na escala do ser. Essa reciprocidade entre genericidade e atividade consciente transparece também no fato de a vida humana se constituir como objeto para o homem, ao

contrário do que acontece no movimento da natureza, onde as objetividades se reproduzem perpetuando a circularidade natural. Em outras palavras, a produção humana é produção genérica porque não está restrita aos limites naturais, pois o homem só “produz verdadeiramente na liberdade” (Marx, 1972, p. 64) da necessidade física imediata. Deste modo, o “animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza” (Marx, 1972, p. 64). E isso porque o produto do homem pertence ao gênero, não é imediatamente consumido pelo corpo físico. Assim como sua produção constitui um ato de liberdade, visto que não se realiza como resposta direta a necessidade física imediata, do mesmo modo o homem é livre diante do produto.

Por via de consequência, a liberdade humana deriva do fato de o homem se reproduzir como ser social. Sendo assim, pode-se dizer com Marx que ele “não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (Marx, 1972, p. 138).

Na citação acima, a determinação do homem não recai sobre a natureza, mas sobre a genericidade. Desse modo, no ato humano, a produção é genérica porque implica a produção do mundo humano para si num movimento que se supera através da construção de novas objetividades que aproximam o homem de si enquanto ser social. A atividade que assim se realiza envolve, portanto, o *ser* que vive e se reproduz como outra objetividade distinta da natural e a *sensibilidade* peculiar que o torna capaz para a apropriação e produção genérica. Esse atributo Marx chama, na passagem acima, de *saber*. O homem, ao se apropriar da natureza sensível e de si mesmo em sua sensibilidade própria, transforma a objetividade natural em objetividade social, em objetos da produção e reprodução do ser social, do gênero humano. Esta transformação se realiza a partir da atividade social, pois como Marx afirma: “nem os objetos humanos são os objetos naturais, tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido* humano tal como é imediata e objetivamente é sensibilidade *humana*, objetividade humana” (Marx,

1972, p. 138). Natureza e sentido, portanto, se transfiguram em novas objetividades ao se tornarem humanos.

Vejamos como a análise de Marx se desenvolve a este respeito, tomando como ponto de partida a exposição feita por ele, já no primeiro Manuscrito, acerca do caráter da apropriação humana da natureza. Ele afirma:

A vida genérica, tanto do homem quanto do animal, consiste de início, do ponto de vista físico, no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica e quanto mais universal é o homem em relação ao animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza inorgânica de que ele vive (Marx, 1972, p. 61-2).

O caráter universal da produção humana aparece imediatamente a partir da universalidade da natureza inorgânica que o homem tem como seu objeto, pois

[...] Fisicamente o homem não vive senão dos produtos naturais que aparecem sob a forma de alimento, calor, vestuário, habitação, etc. A universalidade do homem aparece na prática precisamente na universalidade que faz de toda natureza seu corpo inorgânico, tanto por ser 1) um meio de subsistência imediato como por ser 2) a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital (Marx, 1972, p. 62).

Desse modo, mesmo a satisfação da necessidade imediatamente física é, para o homem, atividade genérica, portanto universal, na qual toda natureza se reverte ao mesmo tempo em meio de subsistência e matéria de sua atividade vital.

A universalidade da apropriação humana se manifesta, pois, precisamente no fato de toda natureza aparecer ao homem como instrumento e matéria de sua atividade genérica. Em outras palavras, enquanto ser social, o homem transforma continuamente a natureza em ser para si, em natureza para o homem, emergindo (a natureza) desse modo enquanto objetividade social. A este respeito Marx afirma:

Da mesma forma que as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência humana, seja enquanto objeto da ciência da natureza, seja como objetos da arte – sua natureza inorgânica espiritual, meios da subsistência intelectual, que ele deve primeiramente preparar para o gozo e a assimilação – assim também constituem do ponto de vista prático uma parte da vida e da atividade humanas (Marx, 1972, p. 62).

Desse modo, os elementos naturais são constitutivos da consciência, justamente porque são objetos da vida e da atividade humanas. Mas, enquanto tais, precisam ser preparados pelo homem para sua própria assimilação. Nesse preparo, os elementos naturais se convertem para o homem em parte da consciência teórica, o que significa que eles se transformam em objeto da ciência da natureza e da arte. Assim, nas mãos humanas, a objetividade natural se transfigura em objetividade social a partir da atividade genérica na qual “o homem se apropria de seu ser multilateral de forma multilateral, isto é, como homem total” (Marx, 1972, p. 91).

Tal apropriação se realiza através dos atributos sensíveis do homem. Segundo Marx:

Cada uma de suas relações humanas com o mundo – ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar – em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente sociais em sua forma, são em seu comportamento objetivo ou em seu *comportamento* para com o objeto, a apropriação deste. A apropriação da efetividade *humana*, seu comportamento frente ao objeto é a *manifestação da efetividade humana*, *eficácia humana* e *sofrimento humano*, pois o sofrimento, humanamente entendido, é o gozo próprio do homem (Marx, 1972, p. 91).

O pensamento, portanto, não é a primeira nem a única forma de apropriação da objetividade sensível. Ao contrário, o comportamento do homem frente ao objeto é algo tão múltiplo como são as *determinações essenciais* e *atividades* humanas. Em sendo a apropriação humana

atividade social, os próprios órgãos dos sentidos são “imediatamente sociais em sua forma”, ou seja, se produzem na relação dos homens entre si. Desse modo, a sensibilidade se converte continuamente em sensibilidade universal, em sensibilidade humana, “pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem”, já que, enquanto ser sensível, o homem é um ser que padece, mas seu sofrimento direciona sua sensibilidade ao universo humano que o determina como forma específica de ser.

Resumidamente, pode-se dizer que a apropriação humana é universal porque o sofrimento do homem é universal, na medida em que a vida em sociedade abre um campo de possibilidades de carecimentos, e satisfações de carecimentos, infinitos. No entanto, esse campo de possíveis orienta a apropriação por uma via dada socialmente pelo desenvolvimento histórico e ao mesmo tempo se põe enquanto tal como resultado do conjunto das ações dos indivíduos particulares. Esse caminho de mão dupla é a já mencionada unidade do ser social consigo mesmo em seus polos individual e genérico.

Retomando a tematização de Marx, faz-se necessário acompanhar a sua análise em que situa a apropriação como ato genérico, que produz a objetividade social na forma da exterioridade sensível e da sensibilidade humana. Ele o faz em estilo direto: “O olho se fez um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem” (Marx, 1972, p. 92), pois o objeto apropriado pelo homem se converte em objetividade social. Do mesmo modo os órgãos dos sentidos humanos, nessa apropriação, transformam-se continuamente em sentido universal. “Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Comportam-se para com a coisa por amor da coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo para consigo mesma e para com o homem e inversamente” (Marx, 1972, p. 92), pois, em sua prática, os sentidos sabem concretamente de si e da coisa. E a relação entre ambos se realiza na necessidade de apropriação, isto é, “só posso me relacionar na prática de um modo humano

com a coisa quando a coisa se relaciona humanamente com o homem” (Marx, 1972, p. 92), ou seja, só quando a coisa desperta a necessidade humana e se torna apropriação humana de si e da objetividade exterior.

Desse modo, “carecimento e gozo perderam sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao se converter a utilidade em utilidade *humana*” (Marx, 1972, p. 92). O objeto exterior como relação humana objetiva se converte em *vida* e não apenas em algo que sacia uma necessidade imediata, pois o carecimento humano se satisfaz na apropriação humana e, portanto, multilateral, não somente para o ser individual, mas para o gênero. Assim, “o sentido e o gozo dos outros homens se converteram em *minha* própria apropriação ” (Marx, 1972, p. 92), propiciando para a atividade e para os sentidos um vasto campo de atuação concreta tanto individualmente como em conjunto, pois “além destes órgãos imediatos se constituem, por isso, *órgãos sociais*, na *forma* da sociedade, assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros etc. se converteu em órgão de exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana” (Marx, 1972, p. 92).

Sendo assim, o sentido e o gozo dos outros homens, a vida social, aparece ela mesma como apropriação de cada homem, pois posso me apropriar do modo de apropriação do outro: posso ouvir com os outros, ver com os olhos dos outros, constituir assim meus próprios órgãos dos sentidos a partir da sensibilidade do outro.

Por outro lado, a própria vida social, a atividade social torna-se órgão por excelência da exteriorização da vida humana, pois, para além dos órgãos dos sentidos imediatamente físicos (que são sociais em sua forma), o sentido e o gozo do conjunto dos homens é a forma do humano se expressar.

Assim, a apropriação humana é universal porque a apropriação de todos os homens se converte em apropriação de cada homem e vice-versa, o objeto de cada apropriação particular é ao mesmo tempo, apropriação universal. Nesse sentido, Marx afirma:

[...] enquanto de um lado, para o homem em sociedade, a efetividade objetiva se transforma em geral em efetividade das forças essenciais humanas, em efetividade humana, e portanto em efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos se tornarão *objetivação* de si próprio, objetos que confirmam e realizam sua individualidade, em seus objetos, isto é, o objeto vem a *ser ele mesmo* (Marx, 1972, p. 92-3).

Porquanto toda objetividade social da qual e na qual o homem vive é sua própria produção, toda ela é a expressão sensível de que o mundo que ele cria é o *seu* mundo, no qual cada objeto é a confirmação de si mesmo, mas “como vêm a ser seu, depende da *natureza do objeto* e da natureza da *força essencial* que corresponde a ele, pois precisamente a determinidade dessa relação constitui o modo particular, real da afirmação” (Marx, 1972, p. 93). Ou seja, na realidade concreta, a apropriação é uma relação que envolve o objeto em sua especificidade e a força essencial humana em sua capacidade particular de apropriação. Nessa relação, o objeto se afirma enquanto objeto humano na mesma medida em que a força essencial que lhe corresponde for a expressão da universalidade do homem.

Quanto à especificidade dessa relação Marx afirma:

[...] o objeto se apresenta ao *olho* de maneira diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é diferente do objeto do *ouvido*. A particularidade de cada força essencial é justamente sua essência *particular*, logo também o modo particular de sua objetivação, de seu *ser objetivo*, real, vivo. Por isso, o homem se afirma no mundo não apenas no pensar, mas sim com todos os sentidos (Marx, 1972, p. 93).

Assim, segundo Marx, o ser social se manifesta objetivamente através de todos os sentidos, sendo que o pensamento é mais uma forma de expressão e apropriação humana, mas não é a primeira nem a única. A especificidade de cada força essencial (ver, ouvir, cheirar, sentir, etc.) é o que faz dela essência objetiva, viva, real; pois somente em sua especificidade essencial o homem é real, vivo.

Cada uma dessas forças essenciais é uma forma do homem se apropriar da objetividade exterior, portanto também outra face de sua universalidade. Essa é a expressão da sociabilidade onde o sentido e o gozo de cada homem são apropriados por todos os homens (e vice-versa) e se manifestam, em primeiro lugar, na universalidade da natureza que se converte em corpo inorgânico do homem – o que só acontece porque o padecimento humano é universal, e se satisfaz a partir da atividade sensível na qual cada órgão do sentido é uma força essencial capaz de se apropriar da objetividade exterior de uma maneira particular. A esse respeito, Marx afirma ainda:

[...] subjetivamente considerado: é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem, para o ouvido não musical a mais bela música não tem sentido *algum*, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só pode ser para mim na medida em que minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (somente tem sentido para um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social (Marx, 1972, p. 93).

Por um lado, os sentidos se humanizam, confirmam-se enquanto força essencial a partir do grau de apropriação da sua capacidade universal. Usando o próprio exemplo de Marx, o ouvido de cada homem torna-se musical a partir da apropriação do ouvir humano possível naquele momento. Sem essa apropriação o seu sentido não é capacidade subjetiva, isto é, não tem condições para a apropriação humana, não tem na “mais bela música” um objeto, pois suas forças essenciais não são capazes de fruí-la.

Por outro lado, mas na mesma linha de reflexão:

[...] é somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é em parte desenvolvida, em parte criada, que o ouvido se torna musical, que o olho percebe a beleza da for-

ma, em resumo, que os *sentidos* se tornam capazes do gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas* (Marx, 1972, p. 93).

Para Marx, portanto, a objetividade é o solo, o momento preponderante para o surgimento e desenvolvimento da sensibilidade humana. Essa, por sua vez, torna-se capaz de engendrar objetividades direcionadas para a realização humana. Tal engendramento, por seu turno, torna-se a base de um novo patamar da sensibilidade e assim sucessivamente, numa contínua interação entre objetividade que se transforma em sensibilidade que, por sua vez, se transforma em nova objetividade.

Esse intercâmbio é, antes de mais nada, intercâmbio entre os homens, pois

[...] não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vêm a ser unicamente mediante a existência de seu objeto, mediante a natureza *humanizada* (Marx, 1972, p. 94).

A objetivação da vida humana, portanto, produz simultaneamente objetividades sociais exteriores ao homem e o próprio homem como ser objetivo a partir da relação dos homens entre si com a natureza humanizada. Esta, enquanto objeto do homem, é a própria sociedade, é, assim, o homem mesmo em sua expressão genérica. A sensibilidade humana se constitui somente no interior dessas condições, pois a “*A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até nossos dias*” (Marx, 1972, p. 94) e continuará sendo enquanto a humanidade existir.

Marx procura demonstrar essa realidade voltando-se para o modo atual da produção humana: “*Vê-se como a história da indústria e a existência tornada objetiva da indústria são o livro aberto das forças humanas essenciais, a psicologia humana sensivelmente presente*” (Marx, 1972, p. 94). Marx afirma, assim, que a ação humana genérica se pre-

sentifica na indústria, pois este é o espaço por excelência da produção e reprodução da sensibilidade humana concreta.

O caráter da exteriorização humana tem, portanto, para Marx, já em 44, sua figura concreta na indústria, que é para ele a síntese das forças humanas materializadas.

Em resumo, para Marx de 1844, o homem é um ser objetivo que, como toda objetividade sensível, necessita de objetos exteriores a si para existir. No entanto, para o homem, estes objetos são objetos de seu carecimento como homem e não da mera necessidade de reprodução física. Sendo assim, em sua relação com a objetividade sensível o homem se reproduz como homem e não como natureza, porque o caráter relacional de toda objetividade se expressa, na vida humana, primeiramente na necessidade dos homens se relacionarem entre si. Mas, por sua vez, a própria relação do homem com a natureza só é possível a partir do vínculo entre os homens. Assim, a partir desse vínculo, a natureza reemerge como nova objetividade.

A relação do ser social com a natureza diferencia-se da circularidade do movimento natural em função da universalidade da apropriação humana, que faz de toda natureza o corpo inorgânico do homem. Essa apropriação pode se expressar assim, porque os sentidos humanos tornam-se continuamente capazes de se apropriar dos objetos sob suas mais diversas formas (som, imagem, textura etc.). Essa capacidade só é possível, por seu turno, porque a apropriação de cada homem é ao mesmo tempo apropriação de todos os homens, assim o sentido e o gozo dos homens aparecem como "órgãos sociais, na forma da sociedade" (92/540).

A categoria da exteriorização aparece nos *Manuscritos* no interior desta argumentação. Marx afirma que a "atividade imediatamente na sociedade com outros etc., se converteu em um órgão de exteriorização de vida e um modo da apropriação da vida humana" (Marx, 1972, p. 92). Esta categoria está associada necessariamente ao movimento efetivo, sensível. Segundo as próprias palavras de Marx:

[...] que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo efetivo, sensível, objetivo significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos efetivos, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar sua vida. Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem (Marx, 1972, p. 136-137).

Assim, mesmo quando se trata do pensar, “o elemento da exteriorização de vida do pensamento – a linguagem – é natureza sensível” (Marx, 1972, p. 97). Pois, somente em sua manifestação efetiva, ela torna real o pensamento.

Pode-se afirmar, portanto, que o que torna o homem homem, são suas exteriorizações, entendidas como expressões objetivas, como ato sensível. Neste sentido, Marx afirma: “o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida humana. O homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como *carência*” (Marx, 1972, p. 97).

A compreensão da exteriorização humana enquanto movimento genérico, presente em qualquer forma social específica, nos permite analisar a realidade contemporânea à luz desta descoberta central do pensamento marxiano: o trabalho enquanto “centro de gravidade da sociedade” (Rubel, 1991, p. 149) como Marx dirá em 1875. Vejamos, a seguir como esta exteriorização se realiza no interior do domínio da propriedade privada.

A exteriorização da vida no interior da propriedade privada

O movimento descrito até aqui, da exteriorização da vida humana, se desenvolve em toda e qualquer forma social. Ele é, portanto, apenas uma abstração, não enquanto um ideal, mas como um elemento comum a todos os modos de ser humano. Vamos nos voltar agora para a

compreensão deste movimento no interior da apropriação privada dos meios de produção. Nos *Manuscritos*, depois de preencher algumas páginas com citações de vários autores da chamada economia política clássica, Marx passa a abordar o tema por sua própria “pena”, criticando, em primeiro lugar, a forma como os economistas empreendem sua análise. Diz ele:

[...] a economia política parte do fato da propriedade privada. Não o explica. Concebe o processo *material* da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida valem para ela como *leis*. Não *compreende* tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão entre trabalho e capital, e entre capital e terra. Por exemplo, ao determinar a relação entre o salário e o lucro do capital, o interesse dos capitalistas vale para ela como fundamento último, quer dizer, pressupõe o que deveria desenvolver (Marx, 1972, p. 55-56).

Situando, desde logo, a especificidade de sua análise, ele afirma:

Não nos colocamos, como o economista político quando quer explicar algo, num estado original imaginário. Um tal estado original nada explica. Apenas desloca a questão para uma distância opaca e nebulosa. Pressupõe sob a forma de fato, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre a divisão do trabalho e a troca. É assim que a teologia explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, pressupõe como fato, como história, o que deveria explicar (Marx, 1972, p. 56).

Expõe, então, seu ponto de partida: “Nós partiremos de um fato econômico *atual*” (Marx, 1972, p. 57). Fato este que é assim sintetizado por Marx:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador se torna uma mercadoria tanto mais ba-

rata, quanto mais mercadorias produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias produz também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção em que produz mercadorias em geral (Marx, 1972, p. 57).

Marx, portanto, toma como ponto de partida de sua análise a relação entre o produto do trabalho e o seu produtor:

Este fato exprime nada mais que: o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se tornou concreto, que se fez coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é sua objetivação. Nas condições da economia política, esta efetivação do trabalho aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão* do objeto, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação* (Marx, 1972, p. 57).

A apropriação aqui não aparece simplesmente como momento da exteriorização, pois na produção atual, esse movimento se realiza sob a determinação do estranhamento, da alienação, visto que a efetivação do homem que produz – o trabalhador – se reverte em perda e servidão dos objetos. E, isto a tal ponto que “o trabalhador se desefetiva até a morte pela fome. A objetivação se revela a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais essenciais não só à vida mas também dos objetos de trabalho” (Marx, 1972, p. 57).

Portanto, de fato, a apropriação humana da natureza e das objetividades em geral, significa para o trabalhador estranhamento, alienação. Nas palavras de Marx: “a apropriação do objeto se manifesta a tal ponto como estranhamento que quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos ele pode possuir e tanto mais se submete ao domínio de seu produto, do capital” (Marx, 1972, p. 57).

Desse modo, a produção não tem conexão efetiva com a vida do trabalhador e, segundo Marx, isso se deve ao seguinte fato:

[...] o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como com um objeto *estranho*. A partir desse pressuposto é, pois, evidente: quanto mais o trabalhador se exterioriza tanto mais poderoso diante dele se torna o mundo estranho, objetivo, que ele criou, tanto mais pobre se torna ele mesmo e seu mundo interior, tanto menos é dono de si próprio (Marx, 1972, p. 57).

Marx parte, portanto, da relação direta do homem que produz atualmente com o produto de sua produção. E encontra uma inversão na qual o trabalhador se desapropria de si enquanto homem ao produzir o mundo como objetividade estranha a ele. Mas esta relação é apenas a manifestação objetiva da forma como se processa o próprio trabalho:

[...] o produto é, de fato, apenas a síntese da atividade, da produção. Se por conseguinte, o produto do trabalho é alienação, a própria produção deve ser alienação em ato, a alienação da atividade, a atividade da alienação. O estranhamento do objeto do trabalho apenas sintetiza o estranhamento, a alienação na própria atividade do trabalho (Marx, 1972, p. 60).

Nesse aparente jogo de palavras, Marx exprime a determinação mútua do complexo objetividade/subjetividade como fundamento da produção humana, pois o produto do trabalho é ao mesmo tempo objetividade sensível e subjetividade efetivada. Para o trabalhador, o produto do trabalho é alienação, enquanto é algo fora de si, é renúncia. Sua atividade, portanto, é a realização da separação entre ele e o produto, entre ele e a própria atividade, pois nela (na atividade), o trabalhador produz essa separação enquanto realidade objetiva. Ou seja, produz o objeto e a atividade enquanto objetividades estranhas, separadas, alienadas dele enquanto homem. E assim acontece porque

o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas no *ato da produção*, no interior da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador se enfrentar com o produto de sua atividade como algo estranho, se no ato mesmo da

produção não se tornasse já estranho a si mesmo? (Marx, 1972, p. 60).

O estranhamento aparece, portanto, como resultado de um movimento no qual o trabalhador produz a alienação como forma de sua atividade ou produz sua atividade como alienação de si.

No entanto, a atividade sensível que se realiza a partir da relação entre os homens é a verdadeira vida humana, o verdadeiro ato de nascimento do homem, sua real forma de ser. Assim, se o produto do trabalho humano se encontra numa relação de oposição frente ao homem que produz, sua própria atividade aparece como

[...] passividade, a força como impotência, a procriação como castração, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal – e o que é vida senão atividade? – como atividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. O autoestranhamento como acima o estranhamento *da coisa* (Marx, 1972, p. 61).

Desse modo, o homem se encontra em oposição a ele mesmo como gênero, pois “à medida que o trabalho estranhado torna o homem estranho 1) à natureza, 2) a si mesmo, a sua própria função ativa, a sua atividade vital, assim torna o homem estranho ao gênero; faz da sua *vida genérica* um meio da sua vida individual” (Marx, 1972, p. 62), transforma portanto sua realização humana em meio de manter sua existência física. Opera-se, assim, uma terceira inversão que “primeiramente torna estranha a vida genérica e individual, em seguida, faz da última, em sua abstração, a finalidade da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (Marx, 1972, p. 62).

Vimos que, segundo Marx, sociedade e indivíduo são apenas expressão plural e singular de um mesmo ser. Vê-se agora que no interior da produção que se exerce a partir da alienação, essa unidade entre gênero e indivíduo se manifesta como antagonismo e oposição, o que coloca a vida genérica a serviço da mera sobrevivência individual. Nas palavras de Marx:

[...] à medida que o trabalho estranhado degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, igualmente transforma a vida genérica do homem em meio de sua existência física. A consciência que o homem tem do próprio gênero se transforma por meio do estranhamento de tal maneira que a vida genérica se transforma para ele em meio (Marx, 1972, p. 64).

Assim, o seu modo próprio de ser homem aparece somente como um meio de se manter enquanto indivíduo abstrato. A vida individual apartada da genericidade se volta para si mesma enquanto sobrevivência física imediata e toda produção humana tem apenas o objetivo de manter o homem físico individual vivo. A autêntica essência humana transforma-se assim em meio da existência individual abstrata. A individualidade separada do gênero é uma abstração porque transforma em meio a essência última do homem e em fim os meios de sobrevivência. Marx conclui afirmando que o

[...] trabalho estranhado transforma o *ser genérico do homem*, tanto a natureza como suas faculdades intelectuais genéricas, em um ser a ele *estranho*, em *meio* de sua *existência individual*. Torna estranho ao homem seu próprio corpo, a natureza fora dele, sua essência espiritual, sua essência humana. – Uma consequência imediata do estranhamento do homem em relação ao produto do seu trabalho, à sua atividade vital, à sua essência genérica, é o *estranhamento do homem* relativamente ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, contrapõe-se aos *outros* homens (Marx, 1972, p. 64-5).

Têm-se, portanto, quatro determinações desveladas a partir do caráter exterior e invertido do trabalhador em relação ao seu produto. A primeira se mostra fenomenicamente: o estranhamento entre trabalhador e produto, sendo apenas expressão concreta da segunda determinação: o estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva, que significa, necessariamente, (3) o estranhamento do homem em relação ao gênero humano que, por sua vez, se manifesta efetivamente no (4) estranhamento do homem em relação aos outros homens. Ou segundo as próprias palavras de Marx: “o estranhamento do homem,

e em geral toda a relação do homem consigo mesmo, se efetiva e se exprime primeiramente na relação dos homens com os outros homens” (Marx, 1972, p. 65).

Nesse sentido, Marx afirma que se o homem

[...] se relaciona com o produto de seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente, então se relaciona com ele de tal modo que outro homem, a ele *estranho*, hostil, poderoso e independente é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como com uma atividade não livre, então se relaciona com ela como com uma atividade a serviço, sob o domínio, a coerção e o jugo de outro homem (Marx, 1972, p. 66).

Bem entendido, o trabalho não produz apenas objetos externos ao homem, mas também ele próprio enquanto homem e, ao mesmo tempo, a realidade social na qual os homens se relacionam. Vale dizer:

[...] pelo trabalho *estranhado* o homem gera não somente sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens *estranhos* e que *lhe* são *hostis*; gera também a relação dos outros homens com sua produção e seu produto e sua relação com estes outros homens. Assim como ele faz de sua própria produção sua privação de realidade, sua punição, e de seu próprio produto uma perda, um produto que não *lhe* pertence, igualmente ele cria a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim torna *estranha* a si sua própria atividade, igualmente, atribui a um *estranho* a atividade que não *lhe* é pertence (Marx, 1972, p. 66).

A essa altura do texto, Marx admite ter partido de um fato econômico, “o *estranhamento* do trabalhador e da sua produção”, admite ainda ter expressado “o conceito desse fato como trabalho *estranhado*, *alienado*” e que analisou esse conceito como fato econômico. Ou seja, partindo do fato econômico da relação do trabalhador com sua produção, Marx analisou as consequências e o significado dessa relação em sua forma abstrata, segundo ele, como conceito. Ele se volta agora para

sua expressão real: “Vejam os ainda como o conceito de trabalho estranhado, alienado deve expressar-se e revelar-se na realidade”. Então, se pergunta: “Se o produto do trabalho me é estranho e se contrapõe a mim como poder estranho, a quem pertencerá então? Se a minha própria atividade não me pertence, se é uma atividade estranha, forçada, a quem pertencerá portanto?” (Marx, 1972, p. 65). A resposta é apresentada logo em seguida: “o ser *estranho* a quem pertence o trabalho e o produto do trabalho, a cujo serviço está o trabalho e a cuja fruição se destina o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*” (Marx, 1972, p. 65-66).

Desse modo,

[...] por intermédio do trabalho *estranhado*, *alienado*, o trabalhador gera a relação com este trabalho de um homem estranho ao trabalho e que se encontra fora dele. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação do capitalista, do dono do trabalho – se se quiser chamá-lo assim – com o trabalho. A *propriedade privada* é, pois, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (Marx, 1972, p. 67).

Chega-se, portanto, à propriedade privada como resultado “da análise do conceito de trabalho alienado, ou seja, do homem alienado, do trabalho estranhado, da vida estranhada, do homem *estranhado*” (Marx, 1972, p. 67).

Pode-se dizer que, de acordo com Marx, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento, mas é sua base, seu sustentáculo. Nas passagens acima, Marx identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e, adiante, afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também “do homem tornado estranho”. O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhas a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx demonstra assim que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que “mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca” (Marx, 1972, p. 67). Ou seja,

Só no derradeiro ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada evidencia-se novamente este seu segredo, a saber por um lado, que ela é *produto* do trabalho alienado, e por outro, que é o meio pelo qual o trabalho se aliena, a realização desta alienação (Marx, 1972, p. 67).

Importa salientar que o trabalho alienado é *uma forma da exteriorização da vida* se realizar. Da mesma maneira, a propriedade privada é uma expressão da apropriação humana abstraída das determinações específicas do objeto. Portanto,

[...] o trabalho alienado resultou para nós em dois elementos que se condicionam reciprocamente ou que são apenas expressões distintas de uma só e mesma relação. A apropriação aparece como estranhamento, como alienação e a alienação como apropriação, o estranhamento como verdadeira naturalização” (Marx, 1972, p. 69).

Vale dizer, a apropriação aparece como estranhamento, como alienação, porque ela não é somente a apropriação do homem de seu corpo inorgânico (da natureza), mas também apropriação *privada* da natureza e do trabalho, onde se verifica uma inversão na qual a propriedade privada se apropria do próprio homem. Na alienação do trabalho, a própria atividade é uma renúncia do trabalhador em benefício de outro ser, um ser forjado na produção alienada que retêm os atributos objetivos do homem: a propriedade privada. Assim, a apropriação privada se sobrepõe à “apropriação genuinamente humana e social” (Marx, 1972, p. 68), e se converte no motor do desenvolvimento humano.

Para Marx de 1844 este movimento se torna real através da venda. A compreensão deste ato se desenvolve nos *Manuscritos* a partir da seguinte questão colocada por Marx: “Em que consiste a alienação?”

Imediatamente, Marx responde:

Primeiramente no fato de que o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua essência, que, portanto, no trabalho ele não se afirma mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito (Marx, 1972, p. 60).

A alienação do trabalho, portanto, se identifica imediatamente com sua exterioridade em relação ao trabalhador, na qual o trabalho não é sua realização enquanto homem, mas sua negação, sua ruína física e espiritual. Por conseguinte, continua Marx,

O trabalhador só se sente em si fora do trabalho, e no trabalho se sente fora de si. Ele está em casa quando não trabalha, e quando trabalha não está em casa. Assim, seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui, pois, a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades exteriores ao trabalho. O seu caráter estranho se evidencia nitidamente no fato de se fugir do trabalho como da peste, quando não existe nenhum constrangimento físico ou de qualquer outro tipo (Marx, 1972, p. 60).

Mas essa reação tem, para Marx, uma razão de ser. Ele afirma: “a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é seu próprio, mas de outro, no fato de que não pertence a si mesmo, mas a outro” (Marx, 1972, p. 60). Ou seja, no fato de que o trabalho alienado é sua ruína enquanto homem.

Desse modo, “o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber, procriar, quando muito, na habitação e no adorno, etc. – e em suas funções humanas sente-se como animal. O bestial torna-se humano, e o humano, bestial” (Marx, 1972, p. 60).

Como já se sabe, segundo Marx, o homem, mesmo na satisfação de suas necessidades de sobrevivência, se reproduz enquanto ser social e não como simples ser natural, já que a própria reprodução e manutenção de sua existência física é resultado da atividade sensível que é exercida em interatividade. Mas, quando o trabalho se realiza como

exterioridade, o homem (o trabalhador) se volta para a reprodução da existência física como expressão autêntica de sua atividade livre. No entanto, afirma Marx, “comer, beber, procriar etc. são também certamente genuínas funções humanas. Mas, na abstração na qual se separam dos outros campos de atividades humanas e se transformam em fim último e único, elas são bestiais” (Marx, 1972, p. 61).

Assim, a atividade vital do homem, sua essência concreta enquanto gênero humano, transforma-se em meio de sua existência abstrata. Vale dizer, no trabalho alienado a objetivação aparece como atividade em troca de sobrevivência física.

A atividade humana que assim se exerce resulta numa objetividade social específica que rege todo movimento da produção humana. Tal resultado é a apropriação privada como forma da vida humana se pôr.

A análise da produção realizada pelos economistas inicia-se a partir deste ponto de seu desenvolvimento, passando a ser abordada como se a apropriação privada fosse sua gênese e finalidade, ou seja, como se a produção humana só fosse possível no interior da propriedade privada.

Em sua crítica à economia política, Marx denuncia a operação efetuada por Adam Smith que incorpora a propriedade privada ao homem, colocando, assim, o homem sob a determinação da propriedade privada. Segundo Marx:

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente realização da negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra numa tensão externa com o ser exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada (Marx, 1972, p. 80).

A economia política converte o trabalho e, portanto, o homem, em essência da propriedade privada. Assim, a propriedade privada, que “antes era ser-exterior-a-si, alienação real do homem, converteu-se agora em ato de alienação, em venda” (Marx, 1972, p. 80).

Os homens em sua atividade sensível, portanto, apenas realizam a atividade da propriedade privada através da venda. Sabe-se já que o trabalho alienado produz a exterioridade propriedade privada, ou que, através da alienação do trabalhador, a propriedade privada é produzida enquanto ser-exterior ao homem. Mas, para os economistas que reconhecem o trabalho como “essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada”, a alienação do trabalhador que produz um ser exterior a si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se auto-pôr: é o ato de alienação da propriedade privada, é *venda*.

Mas, já se sabe também que, segundo Marx, a propriedade privada é produto da atividade humana que se exerce de uma determinada forma, ou melhor, é fruto do trabalho alienado.

Desse modo, a venda é o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz. Assim, a relação de compra e venda é a forma da efetivação da troca entre os homens.

No interior desse movimento,

O dinheiro, uma vez que possui a qualidade de comprar tudo, uma vez que possui a qualidade de se apropriar de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de seu ser; ele vale, pois, como ser onipotente... o dinheiro é o *proxeneta* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios de vida do homem (Marx, 1972, p. 119).

O dinheiro é, portanto, o objetivo do trabalho, na medida em que ele é o verdadeiro poder capaz de possuir todos os objetos. Nessas condições, o trabalho se torna um meio para conseguir o dinheiro que paga a alienação do trabalhador.

O dinheiro, como objeto dos objetos, com o qual é possível se apropriar dos demais objetos é, pois, o objeto por excelência. Portanto, a apropriação dos objetos não é aqui apropriação específica do objeto específico.

Marx desenvolve a seguinte reflexão com a qual torna-se proveitoso dialogar:

Se as sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido estrito, mas sim verdadeiras afirmações ontológicas do ser (natureza) – e se só se afirmam efetivamente porque seu objeto é sensível para elas, então é claro, 1) que o modo de sua afirmação não é em absoluto um e o mesmo, mas sim muito mais o modo diverso da afirmação constitui a peculiaridade de sua existência, de sua vida; o modo pelo qual o objeto é para elas é o modo próprio de seu gozo (Marx, 1972, p. 119).

Mas onde cada apropriação, cada momento de objetivação é venda, esta afirmação se constitui somente pelo dinheiro que é capaz de se apropriar dos objetos independentemente de sua peculiaridade própria. Assim, o sentido específico capaz de se apropriar e elaborar o objeto específico é substituído pelo gozo de se apropriar do dinheiro que é a condição de possibilidade de apropriação dos demais objetos. Marx acrescenta em seguida: “ali onde a afirmação sensível é supressão direta do objeto em sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto, etc...), é esta a afirmação do objeto”. Mas a viabilidade de cada afirmação sensível só é real pela mediação do dinheiro, pois ele é o mediador entre a “necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem” (Marx, 1972, p. 119).

Na mesma medida que cada objeto perde sua especificidade para o dinheiro, cada homem só é na medida do dinheiro. Nas palavras de Marx: “aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isso sou eu, o próprio possuidor do dinheiro” (Marx, 1972, p. 121). O dinheiro é então a medida da relação do homem com os outros homens pois “o que media minha vida, media também a existência dos outros homens para mim. Isto é para mim o *outro* homem” (Marx, 1972, p. 119-20).

Assim,

se o *dinheiro* é o laço que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga com a natureza e com o ho-

mem, não é o dinheiro o laço de todos os laços? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é por isso também o meio geral da separação? É a verdadeira *marca divisória*, assim como o verdadeiro *meio de união*, é a força *química* da sociedade (Marx, 1972, p. 121).

Neste contexto, os homens, a natureza e os produtos elaborados pelo homem não são determinados pela sua natureza própria, mas pela força do dinheiro. Todas as qualidades humanas e naturais são abstraídas de sua determinidade específica e convertidas na medida do dinheiro. Marx afirma: “O que eu *sou* e *posso* não é determinado de modo algum por minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar a *mais bela* mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força afugentadora, é aniquilado pelo dinheiro” (Marx, 1972, p. 121).

O dinheiro pode, portanto, negar a determinação real do ser e convertê-la em seu contrário. No entanto, a força do dinheiro não é apenas a de abstrair as entificações objetivas e reais, mas é também o poder efetivo de inverter sua posição concreta:

O dinheiro, enquanto meio e capacidade universais exteriores, não derivados do homem enquanto homem, nem da sociedade enquanto sociedade – para transformar a representação efetividade e a efetividade uma mera representação – transforma igualmente as forças essenciais efetivas humanas e *naturais* em meras representações abstratas e, por isto, em imperfeições, em dolorosas quimeras, assim como, por outro lado, transforma as imperfeições e quimeras efetivas, as forças essenciais realmente impotentes, que só existem no imaginário do indivíduo, em forças essenciais e capacidade efetivas (Marx, 1972, p. 122-3).

Vários aspectos da citação acima merecem destaque. Primeiramente, o dinheiro, ao abstrair as determinações efetivas das entificações específicas, acaba por transformá-las em seu contrário, pois ele passa a ser a possibilidade real de dotar uma individualidade de algo que ela não tem, “de acordo com esta determinação, o dinheiro é a inversão geral das individualidades, que as transforma em seu contrá-

rio e que adiciona, às suas propriedades, propriedades contraditórias” (Marx, 1972, p. 123).

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a objetivação humana se exerce em um movimento objetivo/subjetivo, mas a subjetividade em si mesma não é necessariamente uma força essencial objetivante, que encontra respaldo nos seres objetivos para se pôr enquanto objeto efetivo. Ao contrário, ela pode expressar apenas uma representação imaginária, uma quimera, que não encontra no mundo social e na natureza efetiva possibilidade de se objetivar. Mas, onde o dinheiro é o verdadeiro poder efetivador, tais representações, para aquele que tem dinheiro, transformam-se em verdades efetivas. Marx refere a este respeito a seguinte situação exemplificadora:

Se tenho vocação para estudar, mas não tenho dinheiro para isso, não tenho *nenhuma* vocação, isto é nenhuma vocação *efetiva, verdadeira*, para estudar. Ao contrário, se realmente *não* tenho vocação alguma para estudar, mas tenho vontade e o dinheiro, tenho para isto uma vocação *efetiva* (Marx, 1972, p. 122).

Consequentemente, o dinheiro “é a *confusão* e a *troca* gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas” (Marx, 1972, p. 123).

Em suma, o dinheiro – como exterioridade que possui todos os homens e todas as coisas – inverte as determinações reais dos seres, transformando os laços reais e o mundo humano em seu contrário. De acordo com Marx, portanto, “O dinheiro não se troca por uma coisa determinada, por uma força essencial humana, mas sim pela totalidade do mundo objetivo humano e natural”. Vale dizer, o dinheiro atua como “essência genérica do homem estranhado, alienado, que se vende. O dinheiro é a capacidade alienada da humanidade” (Marx, 1972, p. 122).

Por via de consequência, a totalidade de atributos humanos são transferidos para algo exterior. O próprio destino do homem lhe escapa, pois sua capacidade de construí-lo está em algo fora de si – no

dinheiro. Este aparece como verdadeira essência genérica, já que toda possibilidade humana sintetiza-se em seu poder de se apropriar do mundo humano indeterminadamente, mas tal essência se volta contra o homem como um poder estranho que nega sua determinação real e a transforma em seu contrário.

Entretanto, o poder do dinheiro se instaura a partir de uma determinada relação dos homens entre si com a objetividade social; como já se sabe, a partir do trabalho alienado. Este, por sua vez, produz a objetividade propriedade privada que se reproduz a partir da relação de compra e venda.

Em tais condições, o enriquecimento dos sentidos do homem que trabalha se perde na indeterminação da propriedade privada, para a qual a especificidade do objeto ou das forças essenciais humanas não têm importância, mas apenas o ganho que se terá em troca deles. Em relação ao preço pago pelo trabalho, Marx afirma: “*salário e propriedade privada* são idênticos, pois o salário como o produto, o objeto do trabalho, remunera o próprio trabalho, é apenas uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, e no salário, o trabalho também não aparece como fim em si, mas como servo do salário” (Marx, 1972, p. 67).

Em suma, a alienação do trabalho que possibilita a efetivação da propriedade privada, resulta, ao mesmo tempo, na formação de um circuito de relações estranhas no interior do seu movimento: “o salário é uma consequência direta do trabalho estranhado e o trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada. Consequentemente, o desaparecimento de um dos termos arrasta consigo o outro” (Marx, 1972, p. 68). O que significa, em última análise, que este circuito não é uma necessidade do trabalho.

Por ora, é possível resgatar desta passagem a conclusão de que o trabalho é a causa de sua objetivação: “O trabalho estranhado é a causa direta da propriedade privada”. Vale dizer, o trabalho estranhado se tornou estranho através da relação exterior do trabalho com o produtor e, no interior dessa situação, o processo de objetivação que

produz e reproduz a propriedade privada se exerce a partir de tal estranhamento. Assim, o trabalho estranhado é o nome do trabalho que produz propriedade privada e, no interior desse movimento, o homem (o trabalhador) se aliena em sua produção ao vender sua exteriorização de vida como uma mercadoria exterior a si. Neste contexto, “a exteriorização da vida, é a alienação da vida e sua efetivação, sua desefetivação, uma efetivação estranha” (Marx, 1972, p. 90-1). Através da venda a exteriorização se expressa como alienação que, por sua vez, se transforma em estranhamento.

É preciso evidenciar que nos *Manuscritos* a categoria alienação se refere mais diretamente a uma relação de separação, enquanto o *estranhamento* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem um mesmo movimento que faz com que o trabalho humano produza e se exerça a partir da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra são uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *estranhamento*, surge da separação, que ele identifica como *alienação*. Pode-se afirmar ainda que a *venda* seria uma categoria mediadora entre a *exteriorização* que se realiza como *alienação* e o *estranhamento*, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida em alienação da vida, duas expressões contrapostas.

A venda é, pois, o ato próprio da propriedade privada se produzir, reproduzindo o trabalho como atividade exterior ao homem, como atividade alienada, estranhada. Em *O capital* esta compreensão será reafirmada em termos concretos, a partir de longos anos de pesquisa das condições efetivas a partir das quais o trabalho se desenvolveu.

Considerações finais

No decorrer dos *Manuscritos*, Marx analisa tanto os desdobramentos do que ele chamou de comunismo grosseiro quanto da especulação hegeliana. Nesses dois modos de compreender e analisar as possibilidades do homem no mundo, o estranhamento, ao contrário

de ser superado, acaba sendo generalizado como condição da existência humana.

De um lado, no comunismo grosseiro, a propriedade privada se converte em poder geral, de outro, em Hegel,

este superar é um superar do ser pensado, e assim a propriedade privada se supera no pensamento da moral. E como o pensamento imagina ser imediatamente o outro de si mesmo, *efetividade sensível*, portanto também sua ação vale para ele como ação *efetiva, sensível*, este superar pensante, que deixa intacto seu objeto na efetividade crê havê-lo ultrapassado efetivamente (Marx, 1972, p. 142-3).

Ou seja, em ambas proposituras o estranhamento permanece e simultaneamente o ser humano efetivo se confirma como ser abstrato. Em ambos os casos, a abstração se converte em sua verdadeira forma de existência – cientificamente comprovada.

Marx afirma, como oportunamente foi assinalado, que “A superação do auto-estranhamento segue o mesmo caminho do auto-estranhamento”. Ou seja, neste caminho a propriedade privada geral ou comunismo grosseiro aparece como oposição à propriedade privada particular, mas é, ainda, uma oposição no interior da mesma propriedade privada. A verdadeira superação do estranhamento, como apropriação da vida humana pelo homem, só se processa mediante a aniquilação da propriedade privada.

No Terceiro Manuscrito, quando Marx retoma a tematização dos economistas sobre a divisão do trabalho e a troca, sua argumentação é a seguinte:

Afirmar que a *divisão do trabalho e a troca* se baseiam na *propriedade privada* não é senão afirmar que o *trabalho* é a essência da propriedade privada [...] Justamente porque *divisão do trabalho e a troca* são configurações da propriedade privada, nisto precisamente reside a dupla prova tanto de que, por um lado, a vida *humana* necessita da *propriedade privada* para sua efetivação, como de que, por outro

lado, necessita agora da superação da propriedade privada” (Marx, 1972, p. 117).

Por isso, para o autor dos *Manuscritos* é compreensível que «todo movimento revolucionário encontre sua base, tanto empírica como teórica, no movimento da propriedade privada, na economia” (Marx, 1972, p. 88). Pois a partir dos estudos da economia é possível compreender o papel da propriedade privada na atualidade e perspectivar, para além dos estudos econômicos, a superação desta forma de produzir.

Para Marx, cada objeto é um produto social que manifesta ao homem sua própria condição de ser social para si. Assim,

[...] a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação *sensível* para e pelo homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das obras humanas, não deve ser concebida só no sentido do *gozo imediato* unilateral, no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria do seu ser multilateral de forma multilateral, isto é, como homem total (Marx, 1972, p. 91).

Marx de 1844 entende que o gozo somente na posse imediata é a ilusão de proximidade com a sociabilidade real de quem já perdeu totalmente a possibilidade de encontrá-la em si mesmo, pois os objetos exteriores são apenas o lado objetivo da riqueza humana sensível. Neste sentido, ele afirma: “A propriedade privada nos tornou tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo utilizado por nós” (Marx, 1972, p. 91).

A necessidade da posse é a necessidade da propriedade privada no homem. Por via de consequência, “A superação da propriedade privada é [...] a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é esta emancipação precisamente, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente” (Marx, 1972, p. 92).

Ou seja, os sentidos se fizeram humanos no interior do domínio da

propriedade privada, vale dizer, de forma estranhada. Por conseguinte, a emancipação destes sentidos e qualidades pressupõe tal mediação onde eles se produzem em-si:

O olho se fez um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou objeto social, *humano*, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se imediatamente teóricos em sua prática. Comportam-se para com a *coisa* por amor da coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* para consigo mesma e para com o homem e inversamente (Marx, 1972, p. 92).

Marx aqui assinala o fato de que cada sentido se realiza no objeto de forma específica e, ao se realizar no objeto, o homem tem a possibilidade de enriquecer a si e aos demais homens. De acordo com Marx, o homem é um ser genérico e, como tal, a conquista imediatamente individual é necessariamente uma conquista do universo humano para o universo humano. Assim considerados, todos os sentidos humanos em sua atuação prática efetiva são também teóricos, pois “minha consciência *universal*” – todo o aparato teórico que tenho para minha atuação – “é apenas a figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social” (Marx, 1972, p. 90). Entretanto, no interior da propriedade privada “a consciência *universal* é uma abstração da vida real e, como tal, a enfrenta como inimiga” (Marx, 1972, p. 90).

A riqueza dos sentidos humanos produzida sob a determinação do estranhamento não aparece ao indivíduo como expressão de sua própria consciência enquanto ser genérico. Desse modo, a consciência universal só é apreendida enquanto alienação da vida real, como um mundo fora da existência efetiva. Mas o fato é que no mundo humano efetivo “a *atividade* de minha consciência universal – como tal – é minha existência *teórica* enquanto ser social” (Marx, 1972, p. 90).

Teoria e prática perdem com isso a conotação de contrários para se realizar uma na outra. Ou seja, toda atividade humana é teórica, assim como a teoria efetiva se expressa no ato humano efetivo.

Desta forma, “a sociedade que veio a ser produz o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *rico* e profundamente *dotado de todos os seus sentidos* como sua efetividade contínua” (Marx, 1972, p. 94).

A verdadeira riqueza, portanto, é a diversidade de manifestações dos sentidos humanos nos múltiplos objetos de sua paixão.

Sabe-se já que a efetivação da propriedade privada produz, paralelamente à riqueza material, o antagonismo da vida humana consigo mesma. Em consonância com o pensamento de Marx, a superação de tais oposições é possível através do “comunismo como superação positiva da propriedade privada”, que “é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução verdadeira do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero” (Marx, 1972, p. 87).

No interior da propriedade privada, existência e essência são necessariamente contrários, pois a existência (estranha ao homem) só se afirma numa essência exterior, assim como sua objetivação é sua negação e sua auto-afirmação só se realiza em representações alienadas de sua objetivação efetiva. Consequentemente, também a liberdade é uma categoria abstrata que encontra na necessidade seu oposto, ao invés de se realizar efetivamente na necessidade de vida. No interior de tais antagonismos, o indivíduo se vê separado de si mesmo como homem oposto ao conjunto dos homens.

Estes antagonismos são produto da oposição do homem a si mesmo, mas que aparecem como consequência do engendramento de si a partir de uma necessidade exterior, por isso, “somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade perdem sua oposição e com isto sua existência como tais opostos” (Marx, 1972, p. 94). Pois somente como homem concreto ele reencontra sua unidade consigo mesmo, vale dizer, se descobre como ser complexo e uno, e sua complexidade reside em sua efetivação que se exerce concretamente nas diferentes polaridades de um mesmo mo-

vimento. Nas palavras de Marx:

Vê-se como no lugar da *riqueza* e da *miséria* da economia política, surge o *homem rico* e o rico carecimento *humano*. O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem *carente* de uma totalidade de exteriorização de vida humana. O homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como *carência*. Não só a *riqueza* como também a *pobreza* do homem adquire igualmente – sob o pressuposto do socialismo – um significado *humano* e, por isso, social. A pobreza é o laço passivo, que faz o homem sentir como carecimento a maior riqueza, o *outro* homem (Marx, 1972, p. 97).

A pobreza é, portanto, o atributo humano que impulsiona o homem a buscar, fora de si, sua efetivação. Com este argumento cai por terra o aparente antagonismo entre riqueza e pobreza, liberdade e necessidade, espírito e matéria, objetividade e subjetividade. Todas estas aparentes oposições são, em realidade, complexos que se realizam efetivamente enquanto polaridades de um mesmo movimento da efetivação do ser.

A dissolução dos antagonismos práticos, onde a unidade do homem aparece como contraposição, implica naturalmente no desaparecimento da oposição entre ciências naturais e ciências humanas. Mas tal dissolução, segundo Marx de 1844, é apenas o resultado da superação prática da propriedade privada e dos estranhamentos gerados por ela. Nas palavras do autor:

a solução das mesmas oposições teóricas só é possível de modo prático, mediante a energia prática do homem, e que, por isso esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa efetiva da vida que a *filosofia* não podia resolver, precisamente porque a tomava unicamente como tarefa teórica (Marx, 1972, p. 94).

Entretanto, a elaboração reflexiva que compreende o movimento efetivo do homem e, por isto, compreende a necessidade prática da superação do estado de coisas atual, se expressa como um “progres-

so verdadeiro e efetivo” pelo fato de que, deste modo, “tenhamos tomado de antemão consciência tanto da limitação como da finalidade do movimento histórico – uma consciência que o ultrapassa” (Marx, 1972, p. 107).

Tal elaboração só é possível a partir de determinado nível do desenvolvimento objetivo, quando as bases materiais para tal compreensão já estejam postas. No entanto, afirma Marx, “o estranhamento da vida humana permanece e continua sendo tanto maior, quanto mais consciência dele como tal se tem – esta superação só pode ser realizada mediante o comunismo posto em prática” (Marx, 1972, p. 107).

Marx, portanto, admite o progresso real de uma elaboração que capte os nexos efetivos do movimento histórico, bem como as possibilidades concretas de seu devir, mas adverte, ao mesmo tempo, que a consciência dos estranhamentos não ameniza e muito menos elimina as inversões forjadas na vida efetiva. Ao contrário, eles se tornam mais profundos, pois a vida efetiva e a consciência se tornam mais explicitamente irreconciliáveis. Na propositura hegeliana, em que se acredita na consciência que supera (no pensamento) o estranhamento (idêntico à objetividade), a realidade continua intacta e os estranhamentos efetivos se convertem em verdadeiro modo de existência do homem.

A superação efetiva dos estranhamentos, ao contrário, só é possível praticamente:

Para abolir a *ideia* da propriedade privada, basta o comunismo *pensado*. Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessário uma ação comunista efetiva. A história a trará, e aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um movimento que supera a si mesmo percorrerá na realidade um processo muito duro e extenso (Marx, 1972, p. 107).

Esta é uma das passagens na qual os marxistas conhecidos como “mecanicistas” tentam respaldar sua leitura de que o comunismo é, ou seria, inevitável. Mas, em primeiro lugar, este trecho se refere a Hegel: “aquele movimento que já conhecemos em *pensamento* como um mo-

vimento que se supera em si mesmo” é a *Aufhebung* hegeliana. Marx admite o esforço efetivo deste autor no sentido de reconhecer a razão como autêntico sujeito da história. Este é, portanto, o caminho racional, tanto que o pensamento já o havia percorrido, mas não é necessariamente o rumo que a humanidade irá escolher. Pois, assim como se pode abortar um feto, cujo devir seria o nascimento, pode-se não realizar esta possibilidade efetiva do movimento histórico.

Em segundo lugar, a superação da propriedade privada como recuperação do homem para si, só pode ser fruto da ação conjunta e consciente dos homens. Pois se a história tivesse uma teleologia própria (como acreditam certos intérpretes de Marx), o homem continuaria alienado, não decidiria o rumo de sua existência, não resgataria para si a essência humana, que é atuar conscientemente em conjunto com os demais homens. Por via de consequência, a argumentação da inevitabilidade histórica do comunismo é uma falácia, na medida em que perpetua mais uma vez o estranhamento humano.

De acordo com Marx, para a superação da propriedade privada não bastam as condições materiais maduras, é necessário que os homens efetivos a produzam efetivamente. Ou seja, que realizem concretamente este ato de objetivação possível para o mundo humano. Esta compreensão nasceu aqui e acompanhará o autor até o fim da vida.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHASIN, José. Ad Hominem – rota e perspectiva de um projeto marxista. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, tomo I. São Paulo: Ad Hominem, 1999.

LUKÁCS, György. Os princípios ontológicos fundamentais em Marx. In: **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Manuscrits de 1844 (Économie politique e philosophie)**. Paris: Ed. Sociales, 1972.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Prefácio a Para a crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXXV).

RUBEL, M. **Crônica de Marx**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1991.

5

MISÉRIA DA FILOSOFIA E “OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX”

Matheus Sales de Albuquerque Cunha¹

Este artigo tem como objetivo apresentar uma proposta de leitura da obra *Miséria da filosofia* a partir dos fundamentos essenciais da filosofia de Marx. Buscar-se-á demonstrar que estes fundamentos dizem respeito a um “certo tipo de ser”, possuindo um caráter eminentemente ontológico. Permitem uma melhor elucidação acerca da contraposição do pensamento marxiano com os de Hegel e Proudhon, bem como uma melhor compreensão do embasamento filosófico que subjaz à sua crítica da economia política.

O objetivo do artigo não é, portanto, sintetizar a obra, mas propor uma chave de leitura, que a partir do marco lukacsiano delineia concepções filosóficas basilares de seu pensamento, ao passo que revela os fundamentos do método marxiano para construção da crítica da economia política. Permite ainda compreender como, em Marx, concepções filosóficas e método de análise se relacionam umbilicalmente.

Tal apresentação irá jogar luzes ainda a elementos centrais da críti-

¹ Pós-graduado em Direito Público pela Universidade Candido Mendes (UCAM), em Engenharia de Produção pela Uniseb e em Marketing pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e em Administração Pública pela Fundação João Pinheiro (FJP). E-mail: matheussdac@gmail.com.

ca marxista, principalmente no que diz respeito ao seu método de análise da sociabilidade burguesa, método este destacado pelo marxista György Lukács em sua última obra *Para uma ontologia do ser social*, em especial seu capítulo sobre “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Para isso, serão apresentados alguns argumentos do autor que permitem traçar as linhas gerais dos fundamentos ontológicos da crítica da economia política de Marx.

Tomando por base o entendimento historicamente atribuído pela filosofia à Ontologia como ciência, ou estudo das propriedades mais gerais do ser, em diferentes acepções, Lukács apresenta como em Marx, esta concepção tomou determinações próprias, sendo necessariamente atrelada à concepção de *ser social*. Assim, o autor defende como o pensamento de Marx diz respeito a um certo tipo de *ser*, que somente se faz verificar no, e a partir do, movimento real das formas sociais historicamente constituídas.

Estes são pressupostos filosóficos que, já presentes em *Miséria da filosofia*, distanciam Marx de Proudhon em noções como história, dialética, e consequentemente colocarão em sentidos opostos suas respectivas análises acerca da natureza das mediações sociais que estruturam o capitalismo, e os caminhos possíveis para a emancipação humana por meio de sua superação. Busca-se apontar, deste modo, os fundamentos que lançam as bases do argumento de Marx na obra em análise.

Justifica-se o intento proposto tendo em vista que partir de uma crítica às questões centrais da sociedade como se apresentam no movimento histórico do real, identificando seu processualismo estrutural mais profundo, em detrimento de explicações e contraposições lógico-abstratas, talvez seja o principal ponto legado pela crítica da economia política de Marx. Este resgate do caminho da crítica ontológica trilhado por Marx trata, por certo, de conferir à ciência seu papel emancipatório como instrumentalidade voltada ao ser humano genérico para si, no sentido do desenvolvimento concreto autoconsciente do Ser Social. Sustenta-se que este trabalho tenha sido mais

bem estruturado nas obras do último Lukács. Tal marco referencial permite compreender que os complexos que ontologicamente conformam e articulam-se na estrutura do desenvolvimento do ser social condicionam as alternativas historicamente possíveis à realização dos fins teleologicamente postos da sociedade burguesa, e da reprodução social do capitalismo.

Como se poderá perceber a partir dos trechos selecionados na obra em análise, as categorias da análise ontológica do ser social utilizadas por Marx, ainda que em desenvolvimento teórico, já apontam para a: “[...] historicidade desse ser [social] em sua totalidade, no complexo de suas partes, de suas conexões recíprocas, de sua mudança resultante das transformações da totalidade e dos complexos que a formam” (Lukács, 2012, p. 339). Ou seja, os fundamentos ontológicos da filosofia de Marx que irão embasar a crítica da economia política já se encontram presentes.

Proudhon, o mau filósofo, e os princípios fundamentais da dialética marxista

Em *Miséria da filosofia*, observa-se que uma possível chave de leitura para obra perpassa o entendimento apresentado por Lukács acerca dos princípios ontológicos fundamentais de Marx. Neste sentido, percebe-se que, apesar de não enunciado explicitamente, os fundamentos da argumentação crítica de Marx a Proudhon expressada na obra assentam-se em sua concepção do *ser social*, bem como em seus desdobramentos na conformação das principais categorias que surgem e se consolidam no desenvolvimento da forma social regida pelo capital. Assim, Lukács extrai a partir das obras de Marx que “todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um *certo tipo de ser*, ou seja, são afirmações *ontológicas*” (Lukács, 1979, p. 11).

Ao analisar as categorias sociais que irão mediar a conformação desse *certo tipo de ser*, fundada na historicidade do capital, tais como a produção e reprodução social, a divisão do trabalho, e a relação entre as classes sociais, Marx lança as bases sobre as quais o seu pensamento se distancia do de Proudhon. Este toma um determinado nível da divisão do trabalho como algo dado, sem ser capaz de explicar a origem das mediações sociais que fundamentam o valor de troca. Nega, deste modo, o caráter histórico, e as determinações reais do desenvolvimento da sociabilidade mercantil, contrapondo-as à frágeis “suposições”.

Na seção “A metafísica da economia política”, Marx apresenta o método de apropriação filosófica de Proudhon da Economia Política, compreendendo-o como uma espécie de *hegelianismo distorcido*. Trata-se, deste modo, de um método incapaz de explicitar o “movimento histórico” que, de fato, “engendra” as relações sociais descritas. Assim, segundo Marx, Proudhon:

[...] a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nessas categorias somente ideias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos (Marx, 2009, p. 121).

Desta passagem, destaca-se primeiramente como Marx compreende as categorias que conformam o ser social como *expressão teórica* do movimento histórico, dependentes das relações reais verificadas. Marx já identifica como cerne destas relações reais as relações de produção de determinada forma social, sendo este o metabolismo com a natureza que, em última instância, fundamenta a divisão do trabalho e a organização social em classes.

Outro ponto de destaque da passagem é sua referência ao surgimento das ideias, inclusive à crítica de Marx acerca da própria noção de *razão pura*, limitando-a à manifestação das possibilidades de espe-
lhamento na consciência das legalidades que conformam o ser social

em cada momento histórico. Ou seja, o pensador se contrapõe ao encaadeamento lógico formal (partindo da razão pura para as categorias, perpassando as ideias), compreendendo que seu sentido se dá a partir de outro direcionamento, das relações reais para a própria concepção do que seja a razão pura, conteúdo este historicamente determinado.

Este é o critério que irá direcionar Marx à sua noção de “abstração razoável”, opondo-se desta forma às abstrações arbitrárias de Proudhon. Neste período, o autor delineia uma concepção filosófica que apreende as categorias de análise como *formas de ser*, ou seja, analisadas em, e a partir de, sua processualidade histórica, sob determinações reais. Lukács (2012) aprofunda-se em tal concepção, ressaltando:

Trata-se, antes, de assimilar, também nesse caso, a concepção marxiana da realidade: ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, porém, nenhum empirismo, embora, como já vimos, este também possa conter uma *intentio recta* ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado, tanto interna como externamente, por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei só se realiza no fato; o fato recebe determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações. Se não se compreendem tais entrelaçamentos, nos quais a produção e a reprodução sociais reais da vida humana constituem sempre o momento predominante, não se compreende sequer a economia de Marx (Lukács, 2012, p. 338).

A noção de real em Marx perpassa necessariamente, portanto, pela superação de um materialismo meramente empirista, de forma a reconhecer as especificidades dos complexos que conformam a totalidade do ser social em cada etapa de seu desenvolvimento histórico, apreendendo o sentido de seu desenvolvimento, bem como suas interações na reprodução do todo.

Proudhon não apresenta este tipo de concepção metodológica em sua análise da sociabilidade burguesa, valendo-se de abstrações não razoáveis, por serem induzidas a partir de construções gnosiológicas não amparadas pelo processo real do desenvolvimento histórico do capitalismo. Em síntese, deve se compreender que, em oposição à dialética hegeliana, as categorias econômicas são, nas palavras de Marx, “expressões teóricas, abstrações das relações sociais de produção”, apresentando a relação historicamente determinada entre relações sociais e forças produtivas. Clarea-se, destarte, o entendimento seguinte de Marx, segundo o qual:

O Sr. Proudhon, qual um filósofo autêntico, tomando as coisas ao inverso, vê nas relações reais as encarnações desses princípios, dessas categorias que, como nos diz ainda o filósofo Sr. Proudhon, estariam adormecidas no seio da “razão impessoal da humanidade” (Marx, 2009, p. 125).

Ocorre que, para Marx, Proudhon sequer compreende a dialética hegeliana. Esta, dotada de uma processualidade própria das ideias, configurada em relação direta com a dinâmica do movimento histórico, não representa uma dualidade em si de cada categoria econômica. Existe em Proudhon, dessa forma, uma incompreensão do movimento dialético que compõe a noção da história, de forma que este extrai das próprias categorias, tomadas isoladamente, suas contradições. O autor não compreende o que Lukács apresenta como “solidariedade contraditória do par categorial” no movimento dialético.

Esta simplificação leva Proudhon a não apresentar nem o desenvolvimento ontológico das categorias, proposto por Marx em sua historicidade real, nem a própria evolução das ideias como apresentada por Hegel:

O que, então, o Sr. Proudhon nos apresenta? A história real, isto é, segundo o seu entendimento, a sucessão pela qual as categorias se manifestaram na ordem temporal? Não. A história tal como se desenvolve na própria ideia? Menos ainda. Portanto, nem a história profana nem a história sagrada das

categorias. Enfim, que história nos oferece? A história das suas próprias contradições (Marx, 2009, p. 130).

Este erro nos fundamentos da análise da história e do desenvolvimento das categorias em Proudhon, o coloca na posição de “mau filósofo” frente aos leitores alemães, apontada assim por Marx em tom jocoso. Aquele se estrutura sobre um frágil esteio filosófico ao compreender e aplicar erroneamente a dialética hegeliana, ao passo em que não se aproxima da dialética materialista de Marx.

Esta dualidade e contraposição entre a dialética marxista e a dialética hegeliana é de grande importância para apreensão do desenvolvimento metodológico e do pensamento de Marx, de forma que, o que este sinaliza em *Miséria da filosofia*, a partir de uma concepção filosófica de realidade fundada no “momento do ser”, se desenvolve e se consolida em seus escritos posteriores como verdadeira crítica à economia política lastreada no desenvolvimento ontológico do ser social.

Este entendimento basilar dos pressupostos essenciais da filosofia marxista permite compreender a reprodução dos complexos sociais ao longo do desenvolvimento do capitalismo e suas respectivas categorias de análise como elementos bilateralmente relacionados, mas com aqueles carregando prioridade ontológica em relação a estas, compreendidas como “formas de ser, determinações da existência”. Este contraponto desenvolvido por Marx na sua perspectiva filosófica da sociedade transforma completamente a relação entre sujeito (histórico) e objeto (histórico), a partir de sua duplicidade real.

Proudhon, o mau economista, e os fundamentos das categorias econômicas em Marx

Ao desvelar o fundamento real das categorias econômicas, remetendo-as às suas determinações históricas, Marx permite que estas tenham o tratamento científico adequado, apreendendo a função de suas

legalidades frente à reprodução social total. Assim, Marx extrai do processo histórico específico de gênese e desenvolvimento do capitalismo as categorias que o conformam, estruturando o método de análise da crítica da economia política a partir de suas mediações reais, em oposição aos economistas clássicos.

Em termos do hipostasiado agir racional econômico, esta construção se dá por meio da análise das determinações reais do desenvolvimento das forças produtivas no nível de produção historicamente verificável, em detrimento da já então fetichizada “vontade livre” dos produtores. O mesmo se aplica ao consumidor e suas necessidades frente a sua situação social (mediada por relações de classe), e à totalidade da organização social. Assim, o autor expõe:

O consumidor não é mais livre que o produtor. A sua opinião assenta sobre seus meios e suas necessidades. Uns e outros são determinados pela sua situação social que, por sua vez, depende de toda a organização social. É verdade que o operário que compra batatas e a concubina que compra rendas seguem suas respectivas opiniões. Mas a diversidade delas se explica pela diferença da posição que ocupam no mundo, que resulta da organização social (Marx, 2009, p. 47).

Neste trecho, Marx deixa claro que o agir individual tem como limitador de suas possibilidades os “meios” e “necessidades” que este dispõe em seu campo de ação. Ambos fatores são mediados a partir da situação de classe do indivíduo, esta por sua vez apresentada como necessidade permanente do modo de divisão do trabalho na forma social do capital.

A concepção fetichizada de liberdade individual em uma estrutura social de mercado é, portanto, desvelada por Marx para dar lugar a uma visão processual de suas determinações históricas a partir da evolução dos complexos que a conformam. As possibilidades do agir teleológico humano em sociedade são, dessa forma, conformadas de acordo com o posicionamento real que os indivíduos ocupam frente à reprodução social, mediada por classes sociais antagônicas.

Somente ancorado sob esta perspectiva ontológica, torna-se possível compreender as determinações do agir humano, inevitavelmente posto em sociedade, sem hipostasiar alguma categoria em abstrato, como a "razão", a "vontade", ou a "necessidade".

Ocorre que, sarcasticamente tido como mau economista para os franceses, ao passo que mau filósofo para os alemães, Proudhon fundamenta-se em uma teoria do valor mais frágil que a dos economistas clássicos de seu tempo, pelo próprio método da economia política, que contava com o respeito de Marx às suas produções e pesquisas. A oposição das metodologias de análise fica clara na seguinte passagem:

Ricardo nos apresenta o movimento real da produção burguesa que constitui o valor. Abstraindo esse movimento real, o Sr. Proudhon "se debate" na invenção de novos procedimentos, a fim de ordenar o mundo segundo uma fórmula pretensamente original, que, na verdade, é apenas a expressão teórica do movimento real existente, tão bem exposta já por Ricardo. Este arranca da sociedade atual, para nos demonstrar como ela constitui o valor; o Sr. Proudhon arranca do valor constituído, para através dele, constituir um novo mundo social (Marx, 2009, p. 63).

Assim, em segundo plano, Marx ressalta que os economistas clássicos de fato apresentam o movimento real da produção burguesa na constituição do valor. Este movimento não é por estes associado, no entanto, ao desenvolvimento do capitalismo como forma social que empreende suas próprias legalidades a partir de um processo histórico. Em primeiro plano, pior ainda Proudhon, ao buscar o encaideamento de legalidades em um plano lógico abstrato não razoável frente ao movimento do real.

Observa-se, que Marx utiliza, inclusive, constructos dos próprios autores da economia política clássica para contrapô-las às frágeis construções teóricas de Proudhon, que, ou não inovavam o conteúdo teorizado já existente, ou se mostravam inconsistentes diante de análise mais apurada. Em dado momento, chega a expor com sar-

casmo o constrangimento dos erros de cálculos do filósofo francês. Neste sentido, portanto, para Marx, a compreensão da dinâmica real da sociedade deve partir de suas determinações concretamente observadas em seu desenvolvimento histórico, e não de um idealismo deduzido por modelos abstratos construídos a partir de um método gnosiológico.

Tais abstrações idealistas são criticadas ainda pela leitura crítica de Marx sobre a visão mitificada de Proudhon da sociedade. Este utiliza inclusive alegorias de frágil substrato ontológico, como a personalização da sociedade na figura de Prometeu, satirizada por Marx:

Proudhon personifica a sociedade; faz dela uma sociedade-pessoa, que não é a sociedade das pessoas, já que possui leis à parte, não tendo nada em comum com as pessoas de que se compõe a sociedade, e possui também a sua “própria inteligência”, que não é a inteligência do comum dos homens, mas uma inteligência desprovida de senso comum (Marx, 2009, p. 105).

A mesma postura metodológica errônea se observa na análise do valor por Proudhon. Marx apresenta os erros desta perspectiva na conformação histórica da divisão do trabalho na sociedade capitalista, na constituição social do valor (ainda teoricamente incipiente na construção teórica de Marx), na estruturação das redes de troca sob a égide do capital, e na própria conformação da moeda como meio de troca. Sobre esta última, o autor afirma:

A moeda não é uma coisa, é uma relação social. Por que a relação da moeda é uma relação de produção, como qualquer outra relação econômica, como a divisão do trabalho etc.? Se o sr. Proudhon compreendesse bem essa relação, não teria visto na moeda uma exceção, um elemento destacado de uma série desconhecida ou a ser reencontrada.

Ao contrário, ele teria reconhecido que essa relação é um elo e, como tal, intimamente ligada a todo o encadeamento das outras relações econômicas, e que ela corresponde a um modo de produção determinado, tanto quanto a troca

individual. Mas o que fez ele? Começa por destacar a moeda do conjunto do modo de produção atual para, mais tarde, torná-la o primeiro elemento de uma série imaginária, de uma série a ser reencontrada (Marx, 2009, p. 95).

A riqueza da passagem pode ser vista na compreensão de Marx já neste momento acerca da moeda como *relação social*. Ou seja, esta não guarda um valor em si mesmo, mas possui valor enquanto tomada como forma de mediação social de uma dada estrutura de produção, que tem como fundamento do valor o trabalho abstrato, especificidade do capitalismo como forma social predominante.

Observa-se, portanto, que o surgimento da moeda se insere em uma rede de complexos ontologicamente construídos durante o processo de desenvolvimento social da sociabilidade burguesa, em oposição a um mero valor em si mesmo constituído. É neste mesmo sentido que Marx, em *Miséria da filosofia*, já é capaz de apontar que "o uso dos produtos é determinado pelas condições sociais em que se encontram os consumidores, e estas condições se fundam no antagonismo entre as classes" (p. 64). Estes entendimentos serão aprofundados em obras posteriores do autor, com maior consistência em a *Contribuição à crítica da economia política*.

Do ponto de vista econômico, como desdobramento de seus pressupostos filosóficos, o que se observa, portanto, é que a gênese e reprodução das categorias em Marx parte necessariamente de sua referência material e histórica no processo de desenvolvimento do ser social. Assim, esclarece Lukács:

A gênese do valor descrita por Marx esclarece, de imediato, o duplo caráter do seu método: essa gênese não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas legalidades concretas e reais (Lukács, 2012, p. 313).

A questão da prioridade ontológica em *Miséria da filosofia*

Outra questão relevante para a compreensão dos princípios ontológicos fundamentais de Marx que se encontra presente como pano de fundo da estrutura argumentativa do autor em *Miséria da filosofia*, diz respeito ao relacionamento ontológico entre os diferentes complexos no desenvolvimento do ser social, bem como sua função na reprodução do capitalismo.

Assim que, ao tratar do Direito na obra em análise, importante complexo para consolidação da sociabilidade burguesa, Marx evidencia sua real relação com a Economia frente ao modo de reprodução da forma social capitalista. Neste sentido, que Marx, afirma ser o Direito o “reconhecimento oficial do fato”, em oposição às concepções de matriz hegeliana hegemônicas em seu tempo, e ainda hoje bastante presentes no estudo do Direito. Marx, dessa forma, ressalta:

De fato, é preciso estar desprovido de todo conhecimento histórico para ignorar que os soberanos, em todos os tempos, submeteram-se às condições econômicas, sem jamais lhes impor a sua lei. A legislação, tanto política quanto civil, apenas enuncia, verbaliza as exigências das relações econômicas (Marx, 2009, p. 98).

A subordinação do Direito, tido em outros tempos como expressão da vontade do soberano, à economia é exemplo da concepção lukacsiana de “prioridade ontológica” entre os complexos que conformam o ser social. Ora também compreendida erroneamente por algumas correntes marxistas segundo um critério mecanicista de relação entre *base* e *superestrutura*, a relação de prioridade ontológica entre os complexos sociais revela o sentido decisivo existente na interação entre estes e a reprodução social total em cada momento histórico verificado.

Depreende-se, dessa forma, que o método em desenvolvimento da crítica da economia política, compreende as determinações históricas de cada complexo social, em sua prioridade ontológica, de forma a reconhecer seu papel na reprodução da totalidade social. Assim, torna-

-se possível analisar adequadamente o surgimento de complexos como o Estado, a Política, a Economia e o Direito, inserindo-os em sua historicidade subjacente e determinante. Neste sentido que o Direito não conforma a factualidade a partir de abstrações jurídicas, mas é parte de um arranjo social que o determina. Assim:

O ouro e a prata só são aceitáveis de direito porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da indústria necessita de um agente universal de troca. O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato (Marx, 2009, p. 101).

Lukács avança no trato do Direito enquanto complexo que surge na historicidade do capitalismo como parte da totalidade social que o compõe, aprofundando suas determinações frente às categorias econômicas, tendo em vista o pôr teleológico valorativo que carrega:

O direito é ainda mais nitidamente um pôr do que a esfera e os atos da economia, já que só surge numa sociedade relativamente evoluída, com o objetivo de consolidar de modo consciente, sistemático, as relações de dominação, de regular as relações econômicas entre os homens etc. (Lukács, 2012, p. 386).

Assim, apesar do aprofundamento necessário para total compreensão deste complexo, já se torna possível reconhecer com estes pontos apresentados que o conteúdo do Direito remete necessariamente à sua função na reprodução social em cada momento da consolidação da sociabilidade burguesa e das relações de classe que a conformaram.

Ao apresentar de modo sintético o teor ontológico dessas categorias que começam a ser conformadas em *Miséria da filosofia*, torna-se necessário afastar a esta altura algumas armadilhas na leitura marxista das categorias econômicas e sociais que configuram a sociabilidade capitalista. Neste sentido, José Paulo Netto assevera:

Não se trata, como sempre quis o marxismo vulgar, de reduzir a teoria social de Marx a uma teoria fatorialista, com o

primado do “econômico”; nada disto: o primado ontológico da economia, que funda a teoria social moderna, descoberto por Marx, opera no interior de uma estrutura teórica que produz um objeto (teórico) para produzir o objeto real na perspectiva da totalidade. Eis por que a teoria social moderna (indissolivelmente ligada às formações econômico-sociais engendradas pelo modo de produção capitalista, quer pela própria possibilidade de sua constituição, quer pelos seus objetivos científicos) não se instaura como somatório enciclopédico de saberes autônomos (história, economia, política, etc). Contrariamente, é uma estrutura teórica unitariamente articulada sobre a perspectiva da categoria fundamental da realidade social, a totalidade (Netto, 1989, p. 31).

Destacam-se quanto a isto dois aspectos. Primeiramente a superação de uma concepção da teoria de Marx como meramente fatorialista, alegando suposta subordinação direta e mecânica dos diferentes complexos sociais à economia. O que Marx propõe, é o trato diferenciado a cada um destes complexos, mas sempre tomando sua dinâmica em um processo total. O que remete o leitor ao segundo aspecto desta passagem, qual seja a central e necessária remissão à totalidade no momento de análise das categorias específicas de cada complexo, tendo em vista o capitalismo, como forma social, tratar-se de um complexo de complexos unilateral e teleologicamente articulado.

Ainda quanto a este delicado aspecto do método da Crítica da Economia Política, destaca-se que a análise da relação entre estes complexos na sociedade burguesa não se resume à compreensão das sucessões históricas sobre as categorias que a conformam, mas se trata de uma análise de sua ontogênese e reprodução nesta sociedade em estudo, como assim expõe Marx ao comentar o momento predominante das categorias econômicas:

[...] Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” ([como em] Proudhon) (uma representação obscura do movimento histórico). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa (Marx, 2011, p. 88).

Assim, tem-se que o processualismo histórico em Marx não é uma simples sucessão de fatos causalmente encadeados, mas representa uma sequência de determinações com funções específicas em cada momento histórico, dentro da reprodução do todo de uma forma social.

Esta perspectiva da totalidade enquanto “complexo de complexos” (Lukács, 2012) ontologicamente determinados e do desenvolvimento contraditório da sociedade de classes não pode ser perdida de vista quando se estuda a natureza do capitalismo e suas formas de produção, pois é nesta estrutura que as categorias sociais se conformam. Apesar de ainda não aprofundar nas estruturas de valor e na contradição basilar do desenvolvimento capitalista, bem como das formas de estranhamento, Marx em *Miséria da filosofia* já discorre sobre a dinâmica histórica e o antagonismo de classes, demarcando uma linha de separação clara com relação ao pensamento proudhoniano:

Na própria emergência da civilização, a produção começa a se fundar no antagonismo entre as ordens, os estamentos, as classes e, enfim, no antagonismo entre o trabalho acumulado e o trabalho imediato. Sem antagonismo não há progresso. Esta é a lei a que se submeteu, até hoje a civilização. Até o presente, as forças produtivas se desenvolveram graças ao regime antagônico das classes. Afimar, agora, que, estando satisfeitas todas as necessidades de todos os trabalhadores, os homens puderam dedicar-se à criação de produtos de uma ordem superior, a indústrias mais complexas- é abstrair o antagonismo entre as classes subverter todo o desenvolvimento histórico (Marx, 2009, p. 64).

Ao tratar das “leis a que se submeteu até hoje a civilização”, bem como utilizar a expressão “até o presente”, Marx revela traços de seu pensamento que são eminentemente ontológicos. Isto porque, deixa claro que sua análise se baseia no desenvolvimento das formas do ser social como se apresentaram na história. Afasta deste modo interpretações ou leis abstratas, que partem de um referencial lógico dedutivo, ou do movimento puro e simples das ideias.

Marx evidencia ainda que, neste processualismo histórico, as for-

mas de produção sociais tiveram como fundamento o “antagonismo de classe”. Trata-se do que Lukács irá identificar como os pores teleológicos secundários, mediados por classes, definindo forma e sentido do metabolismo com a natureza que cada sociedade irá desenvolver. Neste sentido que a divisão do trabalho, e a determinação da distribuição do excedente do trabalho, serão mediados pelas classes sociais, de forma que estas se configurarem como *motor do desenvolvimento das forças produtivas*. Neste sentido a noção de *trabalho acumulado* e o *trabalho imediato* carrega um conteúdo que irá subsidiar as reflexões posteriores de Marx na consolidação da teoria do valor, tendo como fundamento último a forma específica que o trabalho toma no capitalismo.

O entendimento acima expõe de forma clara certo voluntarismo e ingenuidade de Proudhon, que, ao não entender os mecanismos reais pelos quais operam a dinâmica produtiva da sociedade, passa a proceder sua análise confrontando categorias em um plano de abstração sem correspondência concreta, distorcendo a ação política e a incidência da subjetividade de classe conscientemente organizada.

Portanto, o terreno metodológico demarcado por Marx em *Miséria da filosofia* denota a construção da matriz de um método crítico capaz de partir dos processos sociais reais, dinamizados pela evolução dos complexos sociais que conformaram a emergência e reprodução do capitalismo, para, abstraídos, configurarem as categorias econômicas de maneira ontológica. Tal delimitação mostrou-se fundamental para o entendimento da sociedade capitalista de seu tempo, bem como suas estruturas basilares, permitindo a organização consciente de classe em torno de propostas para transformá-las.

Conclusão

Este artigo buscou apresentar elementos pontuais presentes em *Miséria da filosofia* que permitem constatar a insurgência do método de análise de Marx na construção de sua crítica da economia política a par-

tir de seus pressupostos filosóficos. Este método, de natureza eminentemente ontológica viria a se desenvolver ao longo de toda sua obra, opondo-se às correntes idealistas, hegelianas, e empiristas, de forma a reconhecer a processualidade histórica do ser social a partir de suas determinações reais.

A compreensão filosófica apresentada por Marx acerca da natureza do ser social torna-se, portanto, matriz de análise fundamental para construção das categorias que irão se desenvolver ao longo dos estudos de Marx, com destaque para a mercadoria, o trabalho, o estranhamento, o valor, e a luta de classes. Estas categorias não surgem, portanto, a partir de um encadeamento gnosiológico, mas têm sua gênese e reprodução firmadas no próprio processo real de desenvolvimento da sociedade capitalista.

Somente por meio desta perspectiva seria possível a adequada crítica à sociabilidade burguesa, crítica esta de caráter eminentemente ontológico, como condição *sine qua non* para a construção de um agir emancipatório baseado nas possibilidades reais de ruptura e transformação da sociedade.

Para isso, Marx se opõe ao posicionamento proudhoniano, a partir das questões imanentes e históricas de sua época, apresentando-as como questões das relações sociais reais de seu tempo, em relação a um modo de produção historicamente determinado, e não idealmente posto. Tornou-se possível, com isto, afastar leituras “economicistas” do capitalismo, incapazes de propor mudanças estruturais no cerne de sua reprodução enquanto forma de sociabilidade de seu tempo.

Ressalta-se que os elementos apresentados neste trabalho somente adquirem conteúdo adequado frente à leitura proposta quando analisados junto às demais obras do período, como *A ideologia alemã* e *Contribuição à crítica da economia política*. A completude da perspectiva do método ontológico se torna ainda mais clara quando analisada à luz dos *Grundrisse*, enquanto estudos preparatórios para a elaboração de *O capital*.

Apesar de se basear nos estudos do último Lukács, este artigo não se propôs a se aprofundar na ontologia do ser social em sua gênese e reprodução, tendo em vista sua complexidade frente ao objetivo proposto. Neste sentido, recomenda-se a leitura dos volumes que compõem a obra “Para uma Ontologia do Ser Social” para melhor compreensão dos desdobramentos da temática na leitura crítica da literatura marxista.

REFERÊNCIAS

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social:** os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Revisão Antônio Elias Ribeiro. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I.** Tradução Carlos Nelson Coutinho, Lya Luft, Mario Duayer, Nélío Schneider, Rodnei Antônio do Nascimento. Revisão Ronaldo Vielmi Fortes; 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia:** resposta à *Filosofia da miséria*, do sr. Proudhon. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

NETTO, José Paulo. Prefácio. In: MARX, Karl. **Miséria da filosofia.** Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

6

MISÉRIA DA FILOSOFIA: A SUA INFELIZ PERSISTÊNCIA

Palestra proferida por
Vitor Sartori¹

Tratar de Marx é sempre atual, pelo menos enquanto o modo de produção vigente for o capitalista. Primeiramente, isto se dá porque seus adversários sempre aparecem aos olhos da intelectualidade (mas também de grande parte dos militantes “de esquerda”) como algo de “novo”, no limite, “revolucionário”. No entanto, isto também se dá, infelizmente, porque as críticas que o autor teceu aos seus adversários do século XIX ainda podem ser muito pertinentes no que toca os rumos da política contemporânea: na medida mesma em que se tentar superar Marx diuturnamente, nada se aprendeu com ele. Ou seja, as mesmas traquinagens (e, por vezes, é esta a palavra correta mesmo...) de outrora aparecem revigoradas no século XXI, sendo que, tanto metodológica quanto substancialmente, já haviam recebido uma crítica demolidora por Marx. Não que o autor de *O capital* não precise ser revisto, mas – quanto a isso é preciso ser claro – não se pode rever o que sequer foi visto. As críticas de autores muito famosos hoje – Habermas, Rawls, Honneth, Arendt – caso não beirem a má-fé, certamente são fruto de uma inter-

¹ Professor de Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia – Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Direito pela USP. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

pretação bastante “livre” do texto e da posição marxiana. Neste sentido, podemos certamente tratar dos anões do presente, e mostrar como o mínimo (uma leitura séria da obra de um grande autor) está ausente. No entanto, o rumo que escolhemos aqui é passar pela crítica marxiana primeira para que, então, alguns aspectos essenciais para uma crítica decidida à sociedade capitalista possam aparecer de modo claro e rigoroso.

Neste sentido, trataremos da crítica marxiana a Proudhon. Ela pode ser importante porque, já no autor francês, aparece algo que faz carreira longa e “próspera” hoje: o ecletismo metodológico. Também pode ser bastante proveitosa porque o autor da *Filosofia da miséria*, tal qual certa “esquerda” de hoje, vem a deixar de lado a conformação real e efetiva das relações de produção, bradando por “justiça” e criticando o capital bancário. Outro ponto essencial vem à tona ao passo que aquilo que é central para o autor criticado por Marx não é tanto a economia política (em *O capital*, a crítica decidida a esta), mas a centralidade da esfera jurídica, que, em meio a um cenário em que a “luta por direitos” parece ser o essencial a certa esquerda pós (sic) marxista, à luz do texto marxiano, precisa ser vista de modo bastante crítico. Assim, tendo em conta estas questões, vale a pena analisar a persistência daquilo que Marx criticou de modo vigoroso.

Para além de Hegel e da economia política?

Na época de Marx – mas também hoje em dia: basta olhar para autores como Deleuze e Gatarri, e para Habermas e Honneth –, o acerto de contas com Hegel aparecia como uma tarefa prévia a toda a concepção coerente sobre a atividade social e a intervenção política. Proudhon, assim, pretendia se colocar para além de Hegel, trazendo um desenvolvimento dialético em que estaria se desenvolvendo, em verdade, um novo modo de lidar com a economia. O autor da *Miséria da filosofia*, no entanto, não pode deixar de ser bastante duro quanto a esta tentativa:

O senhor Proudhon tem a infelicidade de ser singularmente desconhecido na Europa. Na França tem o direito de ser um mau economista, porque passa por um filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, pois passa por um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e economista, quisemos protestar contra este duplo erro (Marx, 1989, p. 35).

De acordo com Marx, a grande novidade de Proudhon seria colocar-se muito aquém de Hegel e da economia política clássica, embora julgasse estar muito além. No campo da filosofia, o autor da *Filosofia da miséria* passaria vergonha na Alemanha, ao passo que, no que toca a economia, o mesmo se daria na França. Ou seja, o modo pelo qual Proudhon se coloca traria diversos problemas e o primeiro deles seria justamente o “duplo erro” apontado por Marx e desenvolvido ao passo que falta uma compreensão séria (que permita uma crítica real e efetiva) acerca da economia e a da filosofia por parte do autor criticado por Marx. Este problema, no entanto, não é inocente – em verdade, “não há nenhuma ideologia inocente” (Lukács, 1959, p. 4) – já que, na medida mesma em que parte de uma posição específica (segundo Marx, a do pequeno-burguês), legitima determinado modo de proceder diante do mundo: as “modificações” que Proudhon traz à dialética hegeliana implicam em uma tosca dialética da sociedade em que há a valorização do “lado bom” em oposição ao “lado mau”, como se as coisas existissem uma sem a outra:

Vejamos agora que modificações o Sr. Proudhon impõe à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados – um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também, fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau. A vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a resolver: conservar o lado bom, eliminando o mau (Marx, 1989, p. 107-108).

Justamente o modo pelo qual Proudhon trata da economia política passa pela sua posição sobre Hegel e, neste sentido, se, para Marx, “a anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser buscada na economia política” (Marx, 1965, p. 134-135), nada menos que a compreensão da sociedade capitalista está em jogo com tal “modificação” feita à dialética hegeliana. Algo que parece ser bastante “inocente” traz à tona, acompanhado do ecletismo metodológico das “modificações proudhonianas”, um caráter pequeno-burguês que redundando em um posicionamento unilateral acerca das contradições sociais. Ao passo que o autor da *Filosofia da miséria* “aplica” uma versão “modificada” da dialética hegeliana ao campo da economia política, o caráter anteriormente científico desta (presente ainda em autores como Ricardo e Smith, mas findo com a emergência da economia vulgar) é enterrado por meio de uma “dialética peculiar”: diante de uma contradição objetiva presente no próprio ser da sociedade capitalista, tratar-se-ia de enxergar “a contradição em cada categoria econômica” buscando “conservar o lado bom, eliminando o mau”.

Tal “dialética” é muito atrativa: em vez de se compreender o ser-propriadamente-assim do ser social para que, então, seja possível a transformação consciente da realidade, parece ser possível superar as vicissitudes do capitalismo ao “conservar o lado bom” das determinações econômicas. Isso tem com sequências “metodológicas” bastante claras: com tal raciocínio, segundo Marx, Proudhon deixa de compreender as contradições sociais como tais e passa a trazer soluções imaginárias, em que, em verdade, a própria esfera econômica da sociedade é incompreendida.

Da reformulação da teoria do valor à superação imaginária de contradições reais

Sempre é interessante notar que um dos pontos centrais em que se critica o marxismo é a sua teoria do valor, que, no século XX, e no

XXI, sofreu muitas críticas. É interessante notar, porém, que já Marx se depara com uma espécie de reformulação da lei do valor. Tal qual no caso da filosofia, Proudhon procede de modo peculiar ao se deparar com uma questão central da economia política. Suas “modificações”, também aqui, não são “inocentes”, portanto.

Enquanto Ricardo, mesmo que com um cinismo burguês, traria uma posição científica (Cf. Marx, 1980), Proudhon desenvolveria procedimentos mentais – em que se busca a todo o custo “conservar o lado bom” – os quais só superam o atual estado das coisas na imaginação. E mais, a “ressignificação” e “reconstrução” – com o perdão do anacronismo dos termos – pelos quais passa o conceito de valor em Proudhon seriam, de acordo com Marx, nada menos que vergonhosos:

Ricardo nos apresenta o movimento real da produção burguesa, que constitui o valor. Abstraindo este movimento real, o Sr. Proudhon “se debate” na invenção de novos procedimentos, a fim de ordenar o mundo segundo uma fórmula pretensamente original, que, na verdade, é apenas a expressão teórica do movimento real existente, tão bem exposta já por Ricardo. Este arranca da sociedade atual, para nos demonstrar como ela constitui o valor; o Sr. Proudhon arranca do valor constituído para, através dele, constituir um novo mundo social (Marx, 1989, p. 54).

Se Ricardo apresenta com cinismo a produção burguesa como uma espécie de segunda natureza, ao menos procura o fazer de modo sério. Deixa claro que a categoria valor é parte constitutiva da realidade social capitalista mesma e que, neste sentido, tratar da teoria do valor significa compreender a tessitura social do capital. Ricardo busca apreender a conformação objetiva do mundo; como burguês, no momento em que a burguesia não havia mostrado seu caráter conservador, traz a “expressão teórica do movimento real existente”, mesmo que não consiga se colocar no sentido da necessidade da crítica ao capitalismo mesmo. Ou seja, se o representante da economia política clássica traz uma análise do valor em meio à objetividade mesma, o oposto ocorre com Proudhon: este último “inventa novos procedimentos” para “construir

um novo mundo social”, como se o problema do mundo estivesse na representação das categorias, e não nas categorias mesmas. Para Marx, “as categorias são formas de ser, determinações de existência.” (Marx, 1993, p. 106) e, portanto, o critério de uma categoria está na sua própria constituição objetiva. Proudhon visivelmente inverte as coisas: com “modificações” à dialética hegeliana. Traz certa valorização do “lado bom”, buscando conservá-lo por meio de “novos procedimentos”; com isso, as categorias, apreendidas de modo equivocado, são tomadas como padrão a ser seguido, tendo-se uma posição idealista segundo a qual deve-se parametrar a realidade pelas representações e não as representações e os espelhamentos pela realidade efetiva mesma. Assim, o modo pelo qual se coloca Proudhon seria vergonhoso, por mais que viesse, hoje, a fazer longa carreira...

Hoje, grande parte da esquerda defende a “utopia”. Para Marx, no entanto, a defesa desta significa a naturalização da cegueira diante da realidade efetiva mesma. Veja-se:

A teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual: a teoria dos valores do Sr. Proudhon é a interpretação utópica da teoria de Ricardo. Ricardo verifica a verdade da sua fórmula derivando-a de todas as relações econômicas. E assim explica todos os fenômenos, inclusive aqueles que, à primeira vista, parecem contradizê-la, como a renda, a acumulação de capitais e a relação entre salários e lucros; e é isto, precisamente, que faz da sua doutrina um sistema científico. O Sr. Proudhon, que redescobriu esta fórmula de Ricardo através de hipóteses inteiramente arbitrárias, vê-se compelido, ulteriormente, a procurar fatos econômicos isolados, que violenta e falsifica. Para fazê-los passar por exemplos, aplicações já existentes, realizações iniciais da sua ideia regeneradora (Marx, 1989, p. 54).

Ricardo, tal qual Hegel, supostamente superados por Proudhon, em verdade, são gigantes. Para que se ultrapasse teóricos desta estatura, nada seria mais inadequado que a “invenção de novos procedimentos”, os quais buscariam preservar o “lado bom”, em oposição ao “lado

mau”. Novamente, correndo o perigo de certo anacronismo, não se pode deixar de apontar que tais “novos procedimentos” são abundantes em “teorias contemporâneas”, as quais possuem uma dimensão profundamente antiontológicas, já que deixam de lado a compreensão das determinações objetivas da realidade efetiva e vêm a apelar a categorias desenvolvidas de modo mais ou menos manipulador. Se Ricardo tem um procedimento absolutamente antiutópico, chegando ao cinismo, a utopia de Proudhon não pode partir senão de “hipóteses inteiramente arbitrárias”. E, com isso, sua apreensão da realidade não faz mais que tratar de “fatos econômicos isolados, que violenta e falsifica”. No lugar da compreensão reta do real, a busca por uma “ideia regeneradora”.

Da economia ao Direito

Neste ponto, aparece algo de grande relevo para o que tratamos: da análise prouhoniana do valor, chega-se à ideia de equalização, a qual, por sua vez, referir-se-ia à noção de “justiça eterna”. Para trazer esta ideia, que parametraria o real, há, em Proudhon, um salto da economia ao Direito.

Toda a doutrina de Proudhon assenta neste salto de salvação que vai da realidade econômica para a frase jurídica. O valente Proudhon, sempre que deixa escapar a conexão econômica – e isto acontece nele com todas as questões sérias – refugia-se no campo do direito e apela para a justiça eterna (Engels, 1982, p. 12).

Condizente com a análise marxiana, Engels critica Proudhon por deixar de lado a apreensão reta da realidade econômica. Segundo os autores, em verdade, somente é possível ao autor da *Miséria da filosofia* procurar “novos procedimentos” ao passo que faz isso. O engraçado, porém, é que – novamente, sob pena de beirar certo anacronismo –, tal qual hoje, tais “novos procedimentos” nada têm de novo. No caso de Proudhon, são uma versão requentada e “modificada” (ou seja,

piorada) do hegelianismo em seus aspectos mais frágeis; ao passo que procura superar Hegel, o autor francês coloca-se muito aquém dele. O apelo à justiça é bastante presente no autor. Ele foi típico da burguesia ascendente, esta última, na época, ainda embebida do ideário iluminista. Posteriormente, apareceu nos socialistas utópicos (Cf. Engels, 1962). Justamente ao procurar ultrapassar os gigantes burgueses, Proudhon traz uma “nova” versão – leviana – dos erros mais crassos destes. O corramento de tal procedimento está na ênfase dada pelo autor ao Direito.

Tentando colocar-se à frente da economia política, Proudhon procura mostrar, sem sucesso, como haveria uma dependência da economia quanto ao Direito. Haveria, no limite, uma prioridade do último sobre a primeira. Ou seja, se o autor da *Filosofia da miséria* trouxe uma inversão idealista ao parametrar a realidade efetiva por categorias apreendidas arbitrariamente, agora, de um modo mais concreto, isto aparece ao se trazer à tona a relação entre Direito e economia.

Se para o autor francês as necessidades mesmas da esfera econômica – relacionadas ao curso forçado de moeda e ao modo pelo qual ouro e prata operam como mediadores – têm raízes jurídicas, para Marx, tem-se oposto, dado que, em verdade:

O ouro e a prata só são aceitáveis de direito porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da indústria necessita de um agente universal de troca. O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato (Marx, 1989, p. 86).

A prioridade ontológica da esfera econômica frente a jurídica é bastante clara para Marx (Cf. Sartori, 2010). Justamente a “conexão econômica” é a base real sobre a qual se coloca o reconhecimento jurídico, de tal maneira que, se Proudhon – tal qual grande parte da “esquerda” contemporânea – “refugia-se no campo do direito e apela para a justiça eterna” isso se dá, em ambos os casos, na medida em que saltam aos olhos a incapacidade crítica e o ecletismo, e não qualquer superação de grandes autores, no caso do autor da *Miséria da filosofia*, de Hegel e de

Ricardo; no caso dos “teóricos contemporâneos”, ter-se-ia uma suposta superação de Marx e do marxismo. E, claro, em ambos os casos, na melhor das hipóteses, tem-se boas intenções e pouca seriedade.

A justiça eterna e a revolução

Sem questionar o essencial, o “valente Proudhon”, em verdade, vem a eternizar o que deveria questionar, portanto. E, neste meandro, depois de ter trazido o Direito a um posto central, Proudhon vem a enfatizar o modo como o “valor”, em verdade, deveria relacionar-se à justiça.

Toda a lógica do Sr. Proudhon se resume nisto: a concorrência uma relação social no interior da qual desenvolvemos atualmente as nossas forças produtivas. Desta verdade, ele não oferece desdobramentos lógicos, mas fórmulas frequentemente bem desenvolvidas, dizendo que a concorrência é a emulação industrial, o modo atual de ser livre, a responsabilidade no trabalho, a constituição do valor, uma condição para o advento da igualdade, um princípio de economia social, uma necessidade da alma humana, uma inspiração da justiça eterna, a liberdade na divisão, a divisão na liberdade uma categoria econômica (Marx, 1989, p. 138-139).

O “salto”, assim, opera ao passo que o central ao se tratar de uma crítica ao presente estaria na ideia de “justiça eterna”, relacionada ao valor e à equalização. Da (in)compreensão mesma de Proudhon acerca da economia política, deriva sua valorização do Direito e da justiça. Diz Marx:

o trabalho simples tornou-se o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõem que os homens se apagam diante do trabalho; que o trabalho tornou-se o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale outro homem de uma

hora. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carapaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna (Marx, 2004, p. 49).

Um fato relacionado à esfera econômica, a existência do “trabalho simples” por meio da equalização do mercado, em verdade, é aquilo que traz qualquer equalização, e não a “justiça”. Trata-se, portanto, de um fato econômico, posteriormente, relacionado por Marx à “valorização do valor” (Cf. Marx, 1996). Desde a *Miséria da filosofia*, portanto – em verdade, desde 1844, em nossa opinião – Marx traz uma visão negativa sobre o valor, de modo que, com ele, tem-se o domínio do tempo e da máquina sobre os homens. A questão, posteriormente, em *O capital*, seria vista tendo em conta o modo pelo qual na sociedade capitalista, tem-se a dominação calcada no “tempo de trabalho socialmente necessário” (Cf. Marx, 1996). Desde já, no entanto, ao contrário de Proudhon, Marx aponta que o homem se torna em meio ao valor “a carapaça do tempo”, de tal feita que a equalização que o autor da *Filosofia da miséria* relaciona ao “lado bom” da “justiça eterna”, em verdade, seria um resultado do processo produtivo, escravizador, que retiraria de campo o elemento qualitativo. Se é verdade que isto seria tratada por Marx com mais cuidado no capítulo 1 de *O capital*, igualmente verdadeiro é que por meio da equalização relacionada ao valor (na obra que analisamos aqui tratada, na esteira de Ricardo, na figura do “valor relativo”) só poderia haver a subordinação dos trabalhadores ao movimento da esfera produtiva capitalista:

Assim, o valor relativo, medido pelo tempo de trabalho, é, fatalmente, a fórmula da escravidão moderna do operário, e não, como pretende o Sr. Proudhon, a “teoria revolucionária” da emancipação do proletariado (Marx, 1989, p. 56).

É interessante notar como que Marx, tal qual em um de seus últimos textos, a *Crítica ao programa de Gotha*, por exemplo, aponta com

clareza a ontogenatividade do valor. Se aqui o valor, medido pelo tempo de trabalho, é a “fórmula da escravidão moderna do operário”, lá o autor alemão vai apontar como que, tendo-se o trabalho como medida, permanece-se no “estreito horizonte do Direito burguês. O terreno do valor, pois, é aquele da produção capitalista, de modo que este último coloca, e impõe, objetivamente uma medida à vida das pessoas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, portanto, o assalariamento, presente na conformação efetiva da relação-capital.

Não poderia ser senão um disparate procurar apoiar-se na “justiça” contra o capital:

A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo será justo contanto que corresponda ao modo de produção, que lhe seja adequado. E injusto, assim que o contradisser. A escravatura, na base do modo de produção capitalista, é injusta; da mesma maneira a fraude na qualidade da mercadoria (Marx, 1986, p. 256).

Também neste ponto, há bastante continuidade na obra marxiana, que, também em *O capital*, é bastante dura quanto à ideia noção de justiça (Cf. Sartori, 2017a, 2017b). Se Proudhon procura trazer a questão da justiça à tona, opondo-a à esfera econômica, tal empreitada seria simplesmente impossível. A crença do autor no Estado e no Direito – nas “simples formas, nas palavras de Marx – também se mostraria bastante frágil de tal modo que, novamente, correndo o risco de algum anacronismo, deve-se apontar: se parte considerável da esquerda acredita superar Marx trazendo à tona a luta por direitos e o clamor por justiça social, em verdade, tem-se um passo para trás, na melhor das hipóteses. A solução para as vicissitudes da sociedade capitalista

somente poderia passar pela derrubada revolucionária da última, sob pena de tratar somente de sintomas de um sistema putrefato e, depois de determinado momento, absolutamente anacrônico.

Conclusão: crítica ao Estado e à Política

A atualidade da *Miséria da filosofia* ainda aparece por meio de outra faceta: Proudhon é bastante duro diante do capital bancário, dos juros, e do modo pelo qual existe uma tendência à financeirização presente no próprio ser do capital. Hoje, diante da financeirização da economia, e da força que ganha o capital fictício, muitos percebem-se da irracionalidade da situação. No entanto, tal qual o autor da *Filosofia da miséria*, tentam ultrapassar Marx dando um passo para trás.

E, como já mencionado, isto acontece com um ecletismo metodológico gritante, tanto no terreno da filosofia quanto no terreno econômico. Neste sentido, pode-se dizer que grande parte da “esquerda” repete a cantiga prudhoniana (sobre o capital bancário, por exemplo), na melhor das hipóteses; e mais, diante do modo pelo qual a produção capitalista alcança uma dimensão global atualmente, não param de surgir “novos procedimentos”, presentes inclusive em autores como Piketty. Porém, a questão, em verdade, é bastante mais simples, até certo ponto. Já que mesmo o trabalho mais “intelectual”, hoje, traz uma subordinação gritante ao processo de reprodução do capital, trata-se de buscar uma passagem desta situação a um patamar superior. Como disse Marx:

As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para esta massa uma situação comum, interesses comuns. Esta massa, pois, é já, face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. Na luta, de que assinalamos algumas fases, esta massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política (Marx, 1989, p. 159).

Objetivamente, tem-se uma condição que coloca os homens diante de uma forma de domínio, até certo ponto, única, aquele do capital. Trata-se, portanto, de adquirir consciência acerca do fato de este sistema social ser absolutamente anacrônico, de tal modo que é preciso que a condição econômica seja traduzida para a luta no campo político. Se é verdade que, hoje, o modo pelo qual isto pode acontecer com radicalidade não é claro a nós, igualmente verdadeiro é que se trata de uma necessidade: suprimir a sociedade capitalista. Para que não cometamos os erros do século XX, deve-se ainda atentar a uma questão que Marx já colocava e que parece ser essencial:

Isto significa que, após a ruína da velha sociedade, haverá uma nova dominação de classe, resumindo-se em um novo poder político? Não. A condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe. assim como a condição da libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil-burguesa por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil-burguesa (Marx, 1989, p. 160).

Trata-se de buscar uma política que se coloque pelo fim do próprio poder político. Para que se use a dicção de José Chasin, também na *Miséria da filosofia*, Marx é bastante claro quanto à necessidade de uma “metapolítica” (Cf. Chasin, 2009). Não há, de acordo com o autor de *O capital*, a possibilidade de qualquer libertação da classe trabalhadora que emancipe somente o trabalho em “simples” oposição ao capital – trata-se da necessidade de supressão do próprio capital, o que supõe a superação da existência das próprias classes sociais e, portanto, do proletariado.

Ou seja, a passagem da dimensão econômica objetiva para a dimensão política, que, certamente, passa pela tomada de consciência, implica – como aponta Marx na *Miséria da filosofia* – a negação resoluta da própria sociedade civil-burguesa e do Estado (e, com ele, da polí-

tica). Trata-se também de algo que, de acordo com Marx, só poderia ocorrer caso se deixasse de lado as ilusões acerca do Direito, da luta por direitos e da justiça. Marx, decididamente, é um crítico da política, do Direito e da sociedade capitalista. Aqueles que atualmente querem ultrapassá-lo, em verdade, reiteram cantigas já presentes em autores criticados por Marx de modo demolidor, como Proudhon, Lassale, entre outros. Ir além do autor de *O capital*, claro, pode ser importante. Não há dúvida quanto a isso. No entanto, isto nunca pode se dar repetindo os erros daqueles que pecaram por não serem suficientemente radicais. É possível e necessário ir além de Marx ao analisarmos, com base em seu pensamento nas teorias de seus grandes seguidores, a época atual. Ou seja, na verdade, a superação de Marx só pode se dar de acordo com a sua obra e com o marxismo.

Até hoje, a superação do marxismo vem sendo um mantra infantil de certa “esquerda” e, claro, da direita. Neste sentido, há uma infeliz persistência da obra *Miséria da filosofia*. Isto se dá em um duplo sentido: em primeiro lugar, porque os erros de Proudhon e a ânsia por “novos procedimentos” continuam a aparecer como grandes novidades. Em segundo lugar, porém, isto se dá porque o inimigo ainda persiste, sendo necessária, mais do que nunca, a derrubada do capital e da sociedade capitalista. Sem que falemos disso, qualquer conversa sobre emancipação é bobagem.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, Friedrich. **A questão da habitação**. São Paulo, Editora Acadêmica, 1988.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Tradução José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón**. Trad. Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Econômica, 1959.

MARX, Karl. **Contribuição para uma crítica à economia política**. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1965.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Trad. Martin Nicolaus. Londres: Penguin Books, 1993.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Trad. J. C Morel. São Paulo: Icone, 2004.

MARX, Karl. **O capital**: v. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. **O capital**: v. IV. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. **Teorias da mais-valia**: v. 1. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre justiça em Marx. **Nomos**, Fortaleza, v. 37, n. 1, 2017. Disponível em: periodicos.ufc.br/nomos/article/view/3056. Acesso em: 19 out. 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Lukács e a crítica ontológica ao Direito**. São Paulo: Cortez, 2010.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx e Engels como críticos da justiça. **Prima Facie**, João Pessoa, v. 16, n. 32, 2017. Disponível em: periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/32994. Acesso em: 11 set. 2017.

7

ENSAIO SOBRE O MÉTODO NA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Francisco Foureaux¹

O texto *Contribuição à crítica da economia política* foi publicado em 1859, como um esforço para a organização e disseminação da investigação do modo de produção capitalista realizado por Marx, expondo a elaboração das categorias analíticas e, conseqüentemente, um procedimento investigativo desenvolvido ao longo da pesquisa para a realização de seu trabalho até aquele momento. Além de uma primeira expressão da análise desenvolvida pelo autor na elaboração de uma teoria crítica da economia política, o texto apresenta a importância dos estudos realizados por Engels para o processo investigativo dada a influência, do texto de 1844, intitulado *Esboço de uma crítica da economia política* (Gorender, 1982).

Marx e Engels previam uma crise cíclica do capitalismo se aproximando e sentiram a necessidade de divulgar as ideias que começaram a organizar ainda na década de 1840. Os sintomas da crise esperada por ambos a partir do processo histórico conhecido como a “Primavera dos Povos”, responsável por desestabilizar regimes políticos em toda a Europa, em diferentes níveis e contextos, foi potencializado na década de 1850 aumentando a urgência da publicação. O turbilhão social no qual

¹ Professor da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Mestre em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: francisco.foureaux@gmail.com.

aparece pela primeira vez, como figura ativa e interveniente no palco societário, a classe assalariada em massa.

O tamanho e a importância dos eventos e processos revolucionários da Europa daquelas duas décadas podem ser mensurados pela apresentação ao continente, em 1848, do *Manifesto comunista*. Contudo, o texto da *Contribuição à crítica da economia política*, pronto em 1858, teve sua ansiada publicação adiada graças às dificuldades financeiras do autor. Nas palavras de Marx, quando da publicação do texto no ano seguinte (2013, p. 888), “seguramente é a primeira vez que alguém escreve sobre dinheiro com tanta falta dele”.

Instigado pela contribuição dada por Engels em seu *Esboço*, onde o mesmo refutou a teoria de David Ricardo da positividade da concorrência capitalista, questionando sua capacidade impulsionadora e harmonizadora das forças produtivas, Marx absorveu também o cerne original da crítica feita pelo autor e amigo que lhe acompanharia por toda a vida. Qual seja, a ideia fundamental de toda a crítica da economia política, a do caráter anti-humano do capitalismo. Ou ainda, segundo o professor Antônio José Lopes Alves, do caráter humano contraditório, exacerbado no capitalismo pelo universalismo da individualidade imposto por uma minoria.

Ainda em 1844, mesmo ano da publicação do *Esboço de uma crítica da economia política* de Engels, Marx escreveu os *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Esse texto, sem acabamento ou redação final, publicado originalmente em 1932, trouxe consigo a primeira formulação da teoria econômica desenvolvida posteriormente pelos autores. Segundo Gorender (1982, p. VII) “os *Manuscritos* marcam o momento em que Marx completa a ruptura com o idealismo de Hegel, sem, contudo, rejeitar sua dialética da negatividade enquanto ‘princípio gerador e motor’”.

Em outras palavras, Marx iniciou o processo de desenvolvimento de uma ciência crítica da Economia Política naquele ano, influenciado por Engels e, assim como o amigo, pelo humanismo naturalista de Feuerbach, todavia rompia com a escola hegeliana onde fora educa-

do, levando consigo a dialética. Assim, a teoria econômica marxiana, que teria sua formulação embrionária em 1844 nos *Manuscritos*, foi exposta pela primeira vez enquanto inquirição criteriosa com padrão científico, em 1859, com a publicação da *Contribuição à crítica da economia política*.

Esta seria a primeira parte do trabalho de Marx sobre o capitalismo, apontando para as leis gerais de funcionamento, desenvolvimento e dos limites da economia capitalista. Sendo a sociabilidade capitalista uma fase, para o autor envolvido visceralmente nos processos revolucionários de sua época, cientificamente compreensível para os moldes contemporâneos, e potencialmente transitória, de desenvolvimento da sociedade humana.

No exílio londrino nasceu o texto da *Contribuição à crítica da economia política*, como parte dos *Grundrisse*, a ser publicada em 1859, essa primeira versão acerca de sua elaboração foi posteriormente desenvolvida por Marx nos dois primeiros livros de *O capital* (Gorender, 1982). Na edição com tradução de Florestan Fernandes, da editora Expressão Popular, o autor apresenta o resultado de sua investigação da seguinte maneira:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade; a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em con-

tradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social (Marx, 2008).

Cabe ressaltar, “todas são precisões que tem a ver com o talhe dos objetos e não primeiramente com o tipo de abordagem científica particular ou com uma concepção *a priori* acerca do conjunto de procedimentos” (Alves, 2017).

Há falhas terminológicas no texto apontadas por expertos da obra como Reinaldo Carcanholo, o conceito de ‘valor’ e sua separação do conceito de ‘valor de troca’, necessária para a distinção da aparência do fenômeno de sua essência, ainda ficaram imprecisos na *Contribuição à crítica da economia política*. O problema foi resolvido por Marx na redação de *O capital*, onde a terminologia ganha em precisão e separa-se o conceito de ‘valor’ do de ‘valor de troca’ e que seria “o salto mortal da análise” (Carcanholo, 2007).

Para Florestan Fernandes, “a *Contribuição à crítica da economia política* tem uma importância particular na obra de Marx”. Mesmo tendo sido por vezes mal interpretado ou sequer lido por estudiosos e críticos, dada a importância de seu prefácio responsável pelo desvio da atenção ao texto principal por conta de sua característica esquemática e resumida, o conteúdo do livro é resultado da “necessidade que Marx sentiu de dar bases teóricas mais sólidas ao programa político estabelecido em o *Manifesto comunista*” (Fernandes, 2008).

A importância do texto é reconhecida pelo próprio autor no prefácio da primeira edição de *O capital*, em cuja apresentação o principal livro da obra marxiana é tratado como continuação do escrito *Contribuição à crítica da economia política*. Marx explica: o primeiro capítulo da edição de 1867 de *O capital*, “em nome da coerência e da completude”, é o resumo do texto que o precedera (Marx, 2013).

Uma ressalva importante feita pelo autor para a diferenciação ou indicação da complementaridade entre a *Contribuição à crítica da economia política* e *O capital*, trata da supressão das seções sobre a história da teoria do valor e do dinheiro presentes na primeira. No entanto, tranquiliza Marx, “o leitor do texto anterior encontrará novas fontes para a história daquela teoria nas notas do primeiro capítulo” da primeira edição de *O capital* (Marx, 2013).

Nesse famoso *Prefácio*, há uma pergunta que indica a motivação da exposição do método iniciada na *Contribuição à crítica da economia política*. A resposta à indagação, dada pelo próprio autor, traz de forma explícita a crítica de Marx aos teóricos que o precederam no estudo da economia política enquanto ciência, atribuindo-lhes, entre outros, um equívoco metodológico. A mesma resposta aponta também o ponto de partida adotado pelo autor em contraposição aos economistas da Escola Clássica Inglesa.

Primeiro Marx afirma que

a forma de valor, cuja figura acabada é a forma-dinheiro, é muito simples e desprovida de conteúdo. Não obstante, o espírito humano tem procurado elucidá-la em vão há mais de 2 mil anos, ao mesmo tempo que obteve êxito, ainda que aproximado, na análise de formas muito mais complexas e plenas de conteúdo (Marx, 2013).

Para em seguida indagar: “Por quê?” E responder: “porque é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe. Além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos” (Marx, 2013).

Todavia, diante da indagação e da explicação apresentadas, qual seria o objeto de estudo analisado pelo texto? Ainda para Florestan Fernandes (2008, p. 21), “na *Contribuição à crítica da economia política*, Marx estuda a mercadoria e o dinheiro ou a circulação simples, desenvolvendo de modo sistemático e completo sua teoria de valor e sua teoria monetária”.

Outro importante ponto de ruptura com as análises da economia de caráter científico, então existentes, está no modo de se fazer ciência econômica no século XIX. Naquele contexto, havia a naturalização de leis gerais e sua transformação em leis eternas, “numa mal-entendida aplicação do conceito de lei científica, tomado às ciências físicas da época”. Portanto o pesquisador, enquanto perseguia o grau de infalibilidade propagada pelo conjunto da comunidade científica daquela conjuntura (herdeiros do movimento dos séculos XVIII e XIX que separou a religião da ciência e que, por conseguinte, defendia o *status* qualificado da ciência em contraposição ao conhecimento místico da religião), via-se engessado e sua pesquisa limitada à compreensão e ao método científico que alienava o homem de sua sociabilidade e temporalidade.

Marx evidencia que não se tratava apenas de mostrar que a produção é determinada socialmente, mas que, exatamente por isso, era preciso considerá-la em sua diferenciação temporal e espacial. [...]. As leis da Economia, por conseguinte, se tinham em comum com as leis das ciências físicas um duplo caráter de necessidade e de generalidade, não se confundiam com aquelas quanto à forma e ao funcionamento. As diferenças pareciam-lhe evidentes. O problema não era a natureza, como nas ciências físicas, mas o homem diante da natureza e dos outros homens, isto é, de seres dotados de consciência e de vontade, capazes de modificar, inclusive, a natureza e de orientar a sua ação em direções socialmente determinadas (Fernandes, 2008).

Fato que deve ser interpretado de maneira adequada, isto é, Marx não negava a existência, ou persistência, de elementos comuns ao processo histórico da humanidade. Tampouco desprezava o reconhecimento desses elementos no interior do desenvolvimento social, ao passo que questionava a validade de uma análise em separado desses mesmos elementos, tal como praticavam os economistas clássicos, os sociólogos organicistas e os evolucionistas de sua época.

Portanto, ao destacar o caráter histórico da sociabilidade humana

e de sua capacidade produtiva, mais especificamente no que tange a sociedade capitalista e seu modo de produção, em suma os elementos presentes somente nesse contexto produtivo que o diferencia de modos produtivos anteriores, a teoria marxiana não abriu mão do estudo e tentativa de compreensão de traços e características produtivas e de sociabilidade presentes em diferentes épocas e lugares.

Para atribuir ao seu método de investigação a capacidade de compreender tanto a “estática quanto a dinâmica social”, ou seja, garantir ao método a possibilidade de funcionamento operando com as melhores características do método anterior, propositivo de leis gerais, mas incapaz de investigar a economia e a sociedade de maneira pormenorizada e reconhecer peculiaridades, o autor nega a adoção de um esquema formal *a priori*. Para Florestan Fernandes (2008, p. 24), a lógica hegeliana forneceu a ferramenta capaz de resolver um possível impasse e colocar em funcionamento o modelo metodológico recém-criado, “o próprio movimento da realidade estabelece uma lei de interpenetração de contrários, por meio da qual é possível compreender inclusive o elemento comum em sua validade como fator explicativo”.

A inovação proposta, além da consequente superação de compreensões herméticas acerca do fazer científico no século XIX, provocou maiores desdobramentos ao ser adotada. Por conseguinte, apontou condições para que as generalizações fossem questionadas, quer dizer, reconheceu a historicidade de leis gerais no âmbito das ciências sociais, tendo sua validação determinada pelo período e pelos processos históricos em que estão inseridas.

Permitiu também distinguir o determinismo existente na natureza do presente na sociedade, onde a vontade humana é capaz de intervir nos processos e fatos históricos. Ao mesmo tempo que reconheceu o determinismo específico à sociabilidade humana, aplicou a noção de interdependência dos fatos sociais. Dito de outra maneira, identificou as articulações e conexões entre os fatos sociais e a interferência do homem nesses processos, o que permite ao estudioso a faculdade de

compreensão de uma totalidade e de diferentes unidades na composição da mesma.

No entanto, isto não faz parte de “um método” no sentido cartesiano ou neokantiano. Tem a ver antes de tudo com o reconhecimento de traços do *por-si* da realidade em geral, e daquela da produção social da vida, em particular (Alves, 2017).

A metodologia proposta por Marx gerou conceitos como o de “fatores dominantes”. Os “fatores dominantes” seriam aqueles condicionantes primordiais dos processos históricos. No caso das sociedades capitalistas o fator dominante é a produção. Tal fator atua sobre os demais “em termos de ‘relações recíprocas determinadas’” (Fernandes, 2008).

Continuando a linha sugerida por Florestan Fernandes (2008, p. 26) acerca das possibilidades entremostradas pelo processo metodológico presente na *Contribuição à crítica da economia política*, haveria duas formas de aplicação da metodologia marxiana para o estudo dos fenômenos econômicos no processo geral de trabalho. A saber, “adotando-se um método analítico ou um método sintético”.

Segundo o estudioso da obra marxiana, mesmo considerando o método analítico “exato” Marx optou pelo método sintético. A opção estaria ancorada numa complicação imposta caso a escolha recaísse sobre o método analítico. Isto é, não haveria uma dicotomia entre os dois métodos, analítico e sintético, tendo em vista que em ambos o objeto de estudo é a realidade, sua análise, sua contextualização no tempo e no espaço, de onde formula-se e estabelece-se conceitos.

Todavia, mesmo sendo o método analítico ainda muito usado pela crítica da Economia Política, naquele momento histórico, o texto da *Contribuição à crítica da economia política* adota a metodologia sintética sem prescindir de sua característica histórica, mas reforçando o tratamento lógico dos fatos em seu trabalho. Esse exercício metodológico, que para Florestan Fernandes (2008, p. 27) significou a fusão de dois métodos, “aparentemente antagônicos e contraditórios”, só foi

possível por haver uma concepção de dialética que possibilitou “um conhecimento sintético e completo da realidade”.

Nas palavras do especialista na obra de Marx, “o conceito como reprodução do concreto, noção hegeliana – e a existência de um movimento dialético imanente às próprias coisas (desenvolvimento das formas sociais, como movimento do real, no tempo, por exemplo), que nos afasta de Hegel” (Fernandes, 2008).

Em contraposição à leitura exposta acima, sobre o que seria a metodologia marxiana, outra interpretação se abre na exposição do método presente na *Contribuição à crítica da economia política*. Há um diferente entendimento sobre o método presente no texto e na obra de Marx para os estudiosos defensores de que a metodologia ali apresentada é “exatamente o afastamento explícito para com o padrão epistemológico da reflexão filosófica dominante acerca da cientificidade” (Alves, 2015).

Na ruptura com o paradigma científico vigente à época, tanto a interpretação de Florestan Fernandes, de Jacob Gorender e de Antônio José Lopes Alves confluem. As três compreendem ser a metodologia apresentada pela obra em questão um marco para a compreensão do que é o fazer científico. Em outras palavras, Marx questiona o trabalho científico em conformidade com o que lhe fora apresentado, a saber, os paradigmas teórico-metodológicos de Descartes, Kant e Hegel.

Como as interpretações também confluem, até certa medida, acerca da influência de Hegel sobre a obra marxiana sem, contudo, torná-la um apêndice, um desdobramento ou uma derivação da obra do filósofo alemão citado. Antes, reconhecem a importância da influência hegeliana na mesma medida em que identificam a distância crítica, de “natureza ontológica”, que separa Marx de Hegel. Porém, as confluências cessam aqui.

Para o professor Antônio José Lopes Alves, “a realidade não deve se conformar à teoria”. Isto é, a cientificidade apresentada é uma cienti-

ficidade do particular. Ainda que dentro do particular haja uma universalidade, não há a construção de uma arquitetônica prévia, dado que não há essa estrutura teórica aplicável à particularidade. “Não seria possível encher um esqueleto de carne a partir somente de uma construção estatística ou genealógica” (Alves, 2016, informação verbal).

Ao passo que uma escola de interpretação defende a existência de uma metodologia identificável e adequada a um modelo científico, ainda que contemporâneo, os estudos realizados por José Chasin são a base para uma interpretação que busca “escavar” os manuscritos e publicações de Marx a fim de estabelecer um padrão de racionalidade formador da obra e, ao mesmo tempo, resultado do processo de estudo e escrita da mesma. A proposta relegou à interpretação chasiniana a margem do eixo “Rio-São Paulo” acadêmico brasileiro.

Ao analisar o caráter ontológico dos textos e manuscritos marxianos, em acordo com o apontamento de Lukács em seu livro *Para uma ontologia do ser social*, Chasin ateu-se aos procedimentos presentes nos textos de toda a obra, em especial na *Introdução de 1857*, capazes de expor o método, confirmar ou não a existência de uma metodologia em acordo com a que fora identificada por outros estudiosos (Alves, 2016).

Cabe ressaltar, a *Introdução de 1857* não faz parte do texto original da *Contribuição à crítica da economia política*, tendo sido publicada somente em 1903. Segundo Gorender (1982, p. XI), um “texto inconcluso onde, no entanto, se encontra a mais extensa e a única exposição sistemática sobre a questão do método, na imensa literatura marxiana.” Não obstante, a *Introdução de 1857* é citada amplamente como fonte de pesquisa e compreensão acerca do método proposto por Marx.

Para Chasin, o pensamento presente na obra de Marx não está baseado num sistema ou se funda sobre um esquema pré-estabelecido, antes sim, a história de produção humana de mundo, repleta de contradições e tensionamentos, fornece um “conjunto de evidências e proposições gerais, obtidas pela própria pesquisa do mundo” (Alves,

2015). Portanto, o método apresentado que rompia com os padrões do que era reconhecido no século XIX como “científico”, e ainda hoje se contrapõe ao modelo utilizado pelas ciências da natureza e exatas, não poderia ser estabelecido enquanto método reconhecível, passível de ser reproduzido ou reaplicado em diferentes objetos e pesquisas.

Em trecho citado pelo próprio professor Antônio José Lopes Alves (2015, p. 36-37):

[...] a ontologia marxiana não é uma resolução de caráter absoluto, nos moldes do sistema convencional, mas a condição de possibilidade de resolução do saber. É, em outras palavras, um estatuto movente e movido de cientificidade, orienta e é orientado pela ciência e pela prática universal dos homens. Orienta e é orientada, guia e é guiada, corrige e é corrigida. Ou seja, não é um absoluto inquestionável, uma certeza estabelecida por dedução a partir de axiomas, de uma vez para sempre (Chasin apud Vaisman, 2001, p. IX).

Por conseguinte, a questão acerca da metodologia presente na *Contribuição à crítica da economia política* seria tanto mais complexa quanto anterior a uma discussão exclusivamente metodológica, assumindo um caráter estatutário ontológico e superando o esquematismo científico à proporção que insere um componente filosófico na própria construção do pensamento e da interpretação do que é real e do caminho de sua construção na mente humana.

Por isso, na *Introdução de 1857*, onde é exorcizado o universal e são possibilitadas as figurações conceituais na análise da realidade, o uso da “abstração razoável” viabilizaria o exercício interpretativo e de construção do conhecimento ali presentes. O estatuto próprio da forma de conhecer marxiana, por ter um feitio ontológico, abarcaria o que é geral e o que é particular, como propriedades transcendentais ou estáticas, dinâmicas ou peculiares. Ao estudar a economia política “a questão primeira não é afinal qual o melhor modo de organizar previamente a aproximação, e sim afinal do que é que nos aproximamos” (Alves, 2015).

Nas palavras do próprio Antônio José Lopes Alves (2015, p. 36), “não há um princípio racional que explique o mundo e se realize por meio da história”. A “abstração razoável” estaria tanto na análise de traços comuns em objetos, épocas ou problemas diferentes, quanto no exercício simultâneo de remetimento dessas análises do que é geral às particularidades do que está em exame, como por exemplo, as forças produtivas, o empresariado, a burocracia, a mercadoria.

Por consequência, o trabalho analítico proposto partiria do reconhecimento do objeto, da minuciosa descrição do que se quer aproximar. Na *Contribuição à crítica da economia política* e, posteriormente, em toda a obra marxiana, a descrição da sociabilidade capitalista é desvelada a fim de ultrapassar a superfície aparente e desvendar a real natureza do objeto em sua concretude, de maneira a constituir abstrações incapazes de engessar a pesquisa. “O adversário marxiano não é o empírico, o finito, o que equivaleria à posição especulativa de negar concretude ao mundo objetivo por-si, mas sim, o empirismo, a redução da concretude ao conjunto de determinidades imediatamente perceptíveis e mensuráveis do concreto existente” (Alves, 2015).

Consequentemente, a identificação e exposição de novas determinações, a medida em que são descobertas no interior do processo de investigação, engendra por sua vez novas determinações. De maneira que a cada descoberta abre-se caminho para novas e sucessivas descobertas acerca do objeto estudado, assim, é impossível identificar no interior da produção científica proposta uma categoria primordial, um fundamento instaurador.

Tal processo não só possibilita a identificação e exposição das determinações da sociabilidade capitalista, enquanto sociabilidade anti-humana, como dessa maneira permite a exposição das contradições presentes no interior da mesma. Ao contrário de uma simples demonstração dos confrontos e tensões no interior do capitalismo, o exercício analítico apresentado provoca “concatenações contraditórias” (Alves, 2016), estabelecendo nexos a partir do que é encontrado e não colocando um sentido a priori sobre o que se identifica.

Em seguida inicia-se a análise das contradições encontradas e expostas tendo como parâmetro as “concatenações contraditórias”. Tais concatenações viabilizam a identificação das regularidades e problemas do processo estudado. A aproximação do objeto sem as amarras de um sistema teórico-metodológico a ser justaposto aprioristicamente ocasiona, conforme mencionado anteriormente, um trabalho científico liberto de uma hierarquia de categorias consoante a uma cartilha pré-existente ou pré-requisito para a validação do resultado obtido.

E é essa condição responsável por conferir aos desdobramentos da pesquisa a possibilidade de conclusões originais. Quais sejam, resultados de pesquisa que apontem para a superação das contradições da sociabilidade capitalista.

O caminho científico marxiano opera, portanto, num roteiro que vai do concreto conforme este se oferece imediatamente ao concreto compreendido como tal pelo pensamento, passando pelo trecho da abstração, no qual os momentos isolados (*einzelnen Momente*) são mais ou menos fixados e abstraídos (*mehr oder weniger fixiert und abstrahiert*) (Marx, 1983, p. 35). Procedimento esse que o *modus operandi* de Marx tem em comum com aquele da economia política clássica. No entanto, o movimento de aproximação científica da realidade não cessa na obtenção daqueles momentos abstratos, ao contrário, estes são remetidos à concretude que perfazem a cada complexo particular analisado (por exemplo, a produção ou o intercâmbio) e obtém uma determinada feição e um alcance determinativo próprio que depende do efetivamente existente. Não há, por conseguinte, como já se o assinalou, uma instância categorial que seja o fundamento do discurso, ao redor do qual, as demais figuras conceituais se moveriam como peças de um mecanismo teórico de caráter sistêmico. De certo modo, pode-se afirmar que não existe, ao menos num sentido tradicional, um “sistema” em Marx (Alves, 2015).

A afirmação contundente de que não há um “sistema”, pelo menos no sentido tradicional, podendo também ser entendido como o sentido do fazer científico da contemporaneidade, afasta as duas inter-

pretações apresentadas nesse ensaio. Ainda assim, ambas defendem em algum grau a cientificidade da investigação com base nos alicerces teóricos onde Marx forjou seu pensamento, na tradição teórico metodológica que refutou – Descartes, Kant e Hegel – e na tradição do pensamento que criticou, da Escola Clássica Inglesa.

Porém, podemos confirmar a existência de questões centrais em ambas as interpretações acerca do método marxiano. Além do reconhecimento das fontes, mesmo que refutadas, do arcabouço teórico de Marx, há pontos em comum. O segundo ponto em comum diz respeito ao modo de aproximação do problema. “Quem não se aproxima corretamente de um problema, é claro, também não está em condições de resolvê-lo” (Fernandes, 2008).

O terceiro diz respeito ao caminho investigativo, da identificação do objeto para sua representação mental e a volta para o objeto. Para Gorender, em sua tradução da *Introdução de 1857*, mais especificamente na seção 3, “O método na Economia Política” (1982, p. 18),

o sujeito, nesse caso, a sociedade burguesa moderna, está dado tanto na realidade efetiva como no cérebro; que as categorias exprimem portanto formas de modos de ser, determinações de existência, frequentemente aspectos isolados dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por conseguinte, essa sociedade de maneira nenhuma se inicia, *inclusive do ponto de vista científico*, somente a partir do momento em que se trata dela como tal.

Na tradução de Florestan Fernandes (2008, p. 265) o mesmo trecho aparece da seguinte maneira:

o sujeito – a sociedade burguesa moderna, nesse caso – se encontra determinado na mentalidade tanto quanto na realidade, e que as categorias, portanto, exprimem formas de vida, determinações da existência, e amiúde somente aspectos isolados dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a [Economia Política] não aparece também como ciência senão unicamente a partir do momento em que trata dela como tal.

Alves (2015, p. 58-59) explica a passagem anterior dando-nos a dimensão de sua compreensão sobre a questão metodológica na obra estudada:

Não por outra razão, Marx definirá como principal ponto a reter (*festzuhalten*) o fato de que o concreto a ser explicado, o sujeito, aqui, a moderna sociedade burguesa, está dado tanto na efetividade quanto na cabeça (*in der Wirklichkeit so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne burgerliche Gesellschaft, gegeben ist*) (Marx, 1974, p. 126). Em outros termos, a base do “método” marxiano não se situa numa pressuposição epistêmica, mas no reconhecimento de que o ente ou o processo examinado está duplamente dado, não somente como conjunto articulado de categorias mentais, mas, antes de tudo, como uma série articulada de categorias que perfazem a concretude. A síntese categorial está dada, positiva e prioritariamente na realidade em relação ao ato da cognição. [...]. Daí também resulta a já assinalada inexistência da “chave” de cunho conceitual a partir da qual um construto metodológico pudesse ser erigido e passasse assim a funcionar. A analítica das formas da concretude não pode, por conseguinte, ser sobreposta ou substituída por um receituário procedimental de caráter prescritivo. Apenas a decifração categorial, da qual a extração das abstrações mais gerais é tão somente um momento, pode abrir caminho à compreensão e explicação dos complexos efetivamente existentes. Nesse sentido, não parece haver no discurso marxiano nada que autorize a sua identificação com uma metodologia qualquer, seja esta de talhe lógico seja de cunho historicista. Ademais, acerca dessa última questão é importante notar como reiteradamente Marx chama a atenção para o quão equivocado pode ser meramente acompanhar o desenvolvimento histórico, cronológico, de uma da categoria.

Assim, refuta a tese de que há um sistema, uma metodologia definida no pensamento marxiano, capaz de ser sobreposta ao objeto ou ao sujeito analisado nos moldes da cientificidade tradicional.

Entretanto, a parte final da seção sobre “O Método da Economia Política” presente na *Introdução de 1857*, referencial fundamental para a discussão acerca do problema teórico-metodológico em Marx, traz

em sua parte final uma proposta de separação ou categorização. Na tradução de Florestan Fernandes (1982, p. 268):

A divisão deve, do começo, ser feita de maneira que [se desenvolvam]:

1º – as determinações gerais abstratas, que pertencem mais ou menos a todas as formas de sociedade, mas no sentido exposto anteriormente;

2º – as categorias que constituem a organização interior da sociedade burguesa, sobre as quais repousam as classes fundamentais. Capital. Trabalho assalariado, propriedade rural. Suas relações recíprocas. Cidade e campo. As três grandes classes sociais. A troca entre estas, circulação. Crédito (privado);

3º – a sociedade burguesa compreendida sob a forma de Estado. O Estado em si. As classes improdutivas. Impostos. Dívidas do Estado. O crédito público. A população. As colônias. Emigração;

4º – relações internacionais de produção. Divisão internacional do trabalho. Troca internacional. Exportação e importação. Curso do câmbio;

5º – o mercado mundial e as crises.

O longo caminho para identificar uma metodologia específica, própria do pensamento marxiano, a despeito das inúmeras correntes interpretativas ou influenciadas pela obra em questão desde o século XIX e ao longo da contemporaneidade, encerra consigo um problema fascinante para quem se propõe ao estudo da pretensa metodologia, e mesmo para quem quer empregá-la em seu trabalho analítico. Mais enriquecedora é a leitura do debate e das diferentes interpretações do que uma conclusão fechada acerca do tema.

Por isso, inferimos que para Marx, em acordo com a conclusão do professor Antônio José Lopes Alves, o estudo da produção da vida em seu aspecto múltiplo prescinde de um regimento epistemológico. “Produção que é da interatividade objetiva, a vida societária não tem num suposto princípio único ou determinador da sua essência para atualizar-se, mas é de natureza transiente e mutável, na medida das transfor-

mações das condições historicamente produzidas e mobilizadas pelos homens reais” (Alves, 2015).

Por fim, vale lembrar, em todo o percurso da vida acadêmica e cotidiana, das palavras famosas de Marx, em seu prefácio à primeira edição de *O capital* em 1867:

No domínio da economia política, a livre investigação científica não só se defronta com o mesmo inimigo presente em todos os outros domínios, mas também a natureza peculiar do material com que ela lida convoca ao campo de batalha as paixões mais violentas, mesquinhas e execráveis do coração humano, as fúrias do interesse privado (Marx, 2013).

REFERÊNCIAS

ALVES, Antônio José Lopes. Modos e formas: dimensões filosóficas da crítica marxiana da economia política. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, jun. 2013.

ALVES, Antônio José Lopes. A crítica marxiana da questão de método. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p. 31-68, 2º sem. 2015.

CICLO DE ESTUDOS RELENDO OS CLÁSSICOS. FACE/UFMG. Belo Horizonte. 2016.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Introdução Jacob Gorender. Tradução Edgar Malagodi et al. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas).

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Introdução e tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **O capital**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

8

CRÍTICA DO PROGRAMA DE GOTHA: APONTAMENTOS SOBRE A CRÍTICA MARXIANA AO ESTADO E AO DIREITO

Nayara Rodrigues Medrado¹

Gabriel Perdigão²

Helena Carvalho Coelho³

Este artigo tem o objetivo de trazer alguns apontamentos a respeito do texto *Crítica do Programa de Gotha* de Marx, tendo como recorte específico a análise do modo como as questões do Estado e do Direito são trabalhadas. Este é um dos textos em que Marx se posiciona contra determinadas tendências que ganhavam força dentro do movimento socialista, influenciadas sobretudo por Ferdinand Lassale, e apresenta um primeiro esboço de proposta de uma sociedade comunista.

A obra em análise foi construída na forma de glosas marginais ao texto que ficou conhecido como “Programa de Gotha”, que represen-

¹ Professora assistente de Criminologia e Direito Penal da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestra e graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: nayaramedrado@gmail.com.

² Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito pela UFMG. E-mail: gaperdigao@gmail.com.

³ Doutoranda em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestra em Direito pela UFMG. E-mail: helenacarvalho9@gmail.com.

tava uma proposta de união entre os dois principais partidos socialistas da Alemanha de 1875, o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores Alemães (SDAP, na sigla original Alemã) e a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães (ADAV, na sigla original Alemã). Embora não tenha sido elaborado na forma de um livro ou de um artigo com o objetivo de discutir um tema em específico, as glosas críticas – que na verdade direcionaram-se, antes, a suscitar uma necessária autocrítica dentro do socialismo alemão –, acabaram por se tornar uma das principais referências da obra marxiana acerca dos temas Estado e Direito, além de trazer reflexões importantes a respeito de diversas outras questões, tais como: a crítica à lei de bronze dos salários lassaliana, a noção de trabalho útil, uma crítica sobre a noção de justiça, a discussão sobre o caráter (revolucionário ou reacionário) da burguesia e das chamadas “classes médias”, a questão do internacionalismo, dentre outras. Embora o texto traga contribuições valiosas para todas essas discussões, optou-se por focar a reflexão de Marx a respeito do Estado e do Direito, tanto pela importância desses apontamentos para o conjunto da obra marxiana quanto pela atualidade da discussão. Isso porque essas questões se estabelecem como vertentes dependentes, e o tratamento conjunto, embora careça da determinação de outras questões, como o “igual direito” possuindo como padrão de medida “o trabalho”, constrói ao menos um esboço de uma proposta de uma sociedade comunista, o texto representa o gérmen de um pensamento marxista a respeito da proposta de sociedade comunista, a partir da crítica a posicionamentos reformistas e legalistas do Programa de Gotha.

Contextualização do Programa de Gotha

Para compreender a crítica de Marx ao Programa de Gotha é fundamental apreender a articulação histórica em que se insere o projeto político capaz de ensejar a virulenta resposta de Marx. O ambiente em que se encontrava a classe trabalhadora alemã por volta de 1875 já acumulava alguns anos de intensa atividade. Apesar disso, seu hori-

zonte era ainda muito difuso, tanto em programas e ideias quanto em organizações. É neste efervescente caldeirão político em que Karl Marx emerge como elemento tensionador dessas disputas.

Marx e Engels sempre tiveram um papel importante nesse ambiente da organização dos trabalhadores, especialmente na elaboração teórica da tática e estratégia do proletariado, bem como nas polêmicas que envolviam essas organizações. A busca pela hegemonia na organização dos trabalhadores não era um processo pacífico e Marx e Engels frequentemente se encontravam em meio a polêmicas com outros grupos políticos e seus representantes. A essas polêmicas Marx e Engels respondiam sempre com elaboradas obras publicadas ora como textos integrais ora como artigos na imprensa socialista. Dentre esses exemplares estão grandes obras dos autores, como o *Anti-Dühring*, *O socialismo jurídico*, entre outras escritas por Engels, e *A miséria da filosofia*, *Her Voght* e outras escritas por Marx.

É conhecida a divisão de trabalho entre Marx e Engels, na qual Engels ocupava-se majoritariamente das discussões e polêmicas na imprensa periódica, enquanto Marx arquitetava com minúcia seu grande edifício teórico. A dinâmica do trabalho quase sempre obedecia esta divisão, contando ainda com cooperações robustas dos autores tanto no campo das polêmicas quanto na produção teórica mais pujante.

O texto como o conhecemos, só é publicado em 1891, com um pequeno prefácio de Engels e mesmo assim com alguma relutância, muito depois de sua elaboração e após a morte de Marx. *Crítica do Programa de Gotha* não tem a forma de um texto comum: é, na verdade, um conjunto de glosas marginais (*randglossen*), feitas sobre um esboço prévio do programa que seria apresentado no Congresso em Gotha em maio de 1875, enviado a Bracke no mesmo ano para que fosse repassado aos Eisenachianos (partidários de Marx e Engels, dirigentes de um dos partidos que se fundiriam no congresso).

Tão importante era a tarefa de 1875 que o próprio Marx, abandonando os trabalhos do segundo volume d'*O capital* e contrariando

ordens médicas quanto à sua carga de trabalho, tomou para si a tarefa de criticar o programa que reuniria em um só os dois maiores partidos operários da Alemanha (Marx, 2012b, p. 21). Os partidos em questão eram o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores Alemães (SDAP, na sigla original Alemã) e a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães (ADAV, na sigla original Alemã). Marx via com bons olhos a união dos partidos, no entanto, temia por uma guinada liberal, visível na proposta de programa.

Para ele era fundamental unir todas as facções dos trabalhadores sob uma única bandeira, que promovendo a união dos trabalhadores aproximaria ainda mais o horizonte da revolução, segundo ele próprio “[...] cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas” (Marx, 2012a, p. 22). Vemos então um Marx não secretário e altamente preocupado com a unidade, mas que, no entanto, preocupa-se com um retrocesso:

Se, portanto, não se podia – e as circunstâncias do momento não o permitiam – ir além do Programa de Eisenach, então era melhor ter firmado um acordo para a ação contra o inimigo comum. Mas, ao se conceber programas de princípios (em vez de postergar isso até que tal programa possa ser preparado por uma longa atividade comum), o que se faz é fornecer ao mundo as balizas que servirão para medir o avanço do movimento do partido (Marx, 2012a, p. 22).

Essa unidade era ao mesmo tempo composta e disputada por diversas “facções”: havia os discípulos de Lassale, tidos como revisionistas e de tendências burguesas, fundadores da ADAV; havia também Bakunin, que, apesar de sua declaração de que era “discípulo” de Marx em 1868, desde então se distancia e trava intensa batalha contra os marxistas nesse período, fazendo oposição a Marx e impingindo a ele todas as mazelas da organização dos trabalhadores na Alemanha (Marx, 2012a, p. 21-22); por fim, Bracke, Bebbel e Liebknecht, os fundadores do SDAP, conhecidos como eisenachianos (referência à fundação do partido na cidade de Eisenach), partidários de Marx, aos quais a carta com a crítica

de Marx foi originalmente endereçada, como forma de orientação (Engels, 2012f, p. 19).

Com os eisenachianos, Marx e Engels trocam correspondências intensamente, debatendo os rumos da organização dos trabalhadores e as disputas internas do processo de unificação dos partidos. Ambos veem como os lassalianos apresentam-se fragilizados, sendo este o real motor de sua tentativa de aproximação e unificação, e acreditam que neste contexto, mesmo fragilizados, buscam impor suas posições a respeito da união, em detrimento das posições do SDAP (Marx, 2012b, p. 22 e 50).

Em carta a August Bebel, Engels mostra-se reticente quanto à união, e questiona os motivos dos lassalianos:

Dado o caráter sobejamente conhecido dessa gente, nosso dever era aproveitar esses apuros para obter todo tipo de garantias que pudessem impedi-los de usar nosso partido para restaurar sua abalada reputação na opinião dos trabalhadores. Eles deveriam ter sido recebidos de modo extremamente frio e precavido, e a unificação deveria ter como condição a disposição de abandonar suas palavras de ordem sectárias e seu auxílio estatal, assim como de aceitar o programa de Eisenach de 1869 ou uma reformulação atualizada deste último. Nosso partido não tem *absolutamente nada a aprender* com os lassalianos na esfera teórica, isto é, na esfera decisiva para o programa, mas os lassalianos têm certamente muito a aprender com o partido (Marx, 2012b, p. 50-51).

Marx denuncia as tendências liberais do programa, preocupado com a forte influência lassaliana, que, segundo ele, era equivocada tanto em seus princípios econômicos – quanto do ponto de vista tático. Para Marx, nos termos do programa, não se apresentaria nada de novo e se distanciaria o novo partido de qualquer papel revolucionário, aproximando-se demais da plataforma da democracia republicana burguesa.

Como texto de orientação interna, Marx reconhece a importância da luta política, mas explicita de forma contundente suas limitações e

os perigos da insuficiência da organização que se circunscreve aos horizontes do Estado, para tanto, perpassa diversos assuntos, como o internacionalismo, a teoria do valor e outros, tendo sempre como prisma de avaliação o papel e a posição do trabalhador no ambiente social.

Estado e política

O texto das *Glosas ao Programa de Gotha*, escrito por um Marx quase trinta anos mais maduro que aquele escritor do *Manifesto comunista*, também traz elementos essenciais para a compreensão de uma crítica marxiana ao Estado, Marx é contundente ao atacar um estatismo exacerbado presente no programa, este último por ele definido, em carta a Bracke, como “absolutamente nefasto e desmoralizador para o partido” (Marx, 2012a, p. 22). Tal estatismo se manifestaria sob um reformismo social e derivaria de uma adoção acrítica das teses lassalianas:

Apesar de toda sua estridência democrática, o programa está totalmente infestado da *credulidade servil no Estado* que caracteriza a seita lassalliana, ou, o que não é melhor, da *superstição democrática*, ou, antes, consiste num arranjo entre esses dois tipos de superstição, ambos igualmente distantes do socialismo (Marx, 2012b, p. 46, grifos nossos).

Afastando-se de um horizonte comunista, o Programa, na visão de Marx, partiria de uma noção que descola Estado e sociedade civil-burguesa, concebendo-os como duas instâncias absolutamente isoladas e independentes entre si. Ignorando a tese marxiana de um Estado integrante de uma superestrutura que se ergue sobre uma determinada estrutura societária, ou “em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para uma sociedade futura) como *base do Estado* existente (ou futuro, para uma sociedade futura)”, o programa parece acolher a ideia de um Estado independente, como “um ser autônomo, dotado de seus próprios *‘fundamentos espirituais, morais, livres’*” (Marx, 2012b, p. 42). E é justamente por entender o Estado como

algo separado da sociedade civil e de suas marcas burguesas é que o Programa consegue dar tanta proeminência ao Estado na transformação dessa mesma realidade, naquilo definido por seu principal crítico como “credulidade servil no Estado”.

Em contrariedade a essa tendência estatista e reformista, que interpreta o auxílio estatal lassaliano como “uma panaceia infalível e definitiva para todos os males sociais” (Engels, 2012b, p. 63), Marx proclama que apenas é possível falar em um “Estado futuro” ou, como ele prefere dizer em consideração às particularidades territoriais de cada formação estatal, em um “ordenamento estatal futuro” a partir do desaparecimento – e a palavra utilizada é “desaparecimento” e não “reforma” – da sociedade civil-burguesa, a raiz do ordenamento estatal atual ou daquilo que os lassalianos equivocadamente insistem em denominar como “Estado atual”:

No entanto, os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas. É o que confere a eles certas características comuns essenciais. Nesse sentido, pode-se falar em “atual ordenamento estatal [Staatswesen]” em contraste com o futuro, quando sua raiz atual, a sociedade burguesa, tiver desaparecido (Marx, 2012b, p. 42).

Fortemente inspirado em um hegelianismo de esquerda (Löwy, 2012, p. 15) e em grande parte reproduzindo a inversão sujeito-predicado presente em Hegel e duramente criticada por Marx desde os seus tempos de juventude (cf. Marx, 2010), o Programa não se ocupa, segundo o autor das Glosas, de explicitar as transformações pelas quais deverá passar o ordenamento estatal em uma sociedade comunista, isto é, quais funções sociais permanecerão e quais serão descartadas nessa pretendida “sociedade do futuro”. Foge-se, assim, de uma formulação científica do processo revolucionário de transformação social, uma fuga bastante problemática, afinal, “não é associando de mil maneiras

diferentes a palavra povo à palavra Estado que se avançará um pulo de pulga na solução do problema” (Marx, 2012b, p. 43).

Quanto às reivindicações políticas do programa, definidas por Engels como “uma porção de *reivindicações puramente democráticas* bastante confusas [...], consistindo muitas delas em meros modismos” (Engels, 2012c, p. 54), Marx ironiza que as pretensões, passando ao largo de uma formulação adequada ao que se deve entender por uma sociedade comunista, não vão além dos objetivos declarados de qualquer partido democrata republicano. E nada poderia exemplificar melhor essa constatação que o fato de o Programa eleger como sua base econômica o estabelecimento de imposto único e progressivo sobre a renda, uma exigência que “pressupõe as diferentes fontes de renda das diferentes classes sociais, logo pressupõe a sociedade capitalista”: “[...] não é de estranhar, pois, que os *financial reformers* de Liverpool – burgueses, tendo à sua frente o irmão de Gladstone – formulem a mesma reivindicação que o programa” (Marx, 2012b, p. 44). Engels concorda com a crítica, e afirma que “liberdade de ciências” e “liberdade de consciência” são “reivindicações que figuram em qualquer programa liberal-burguês” (Engels, 2012c, p. 55).

Sobre as demais reivindicações, as formulações são ora idealistas (porque irrealizáveis sobre a base real do sistema capitalista), como ocorre com a tentativa de proibição do trabalho infantil, por exemplo, ora muito vagas ou pouco ousadas, como quando se fala em “jornada normal de trabalho” ou em “limitação do trabalho das mulheres”. Aquilo que se coloca, portanto, como base livre, espiritual e moral do Estado em nada se afasta fundamentalmente da principiologia própria da democracia burguesa, em especial de seu brado por “igualdade” e “liberdade”:

Suas reivindicações políticas não contêm mais do que a velha cantilena democrática, conhecida de todos: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia popular etc. São um mero eco do Partido Popular burguês, da Liga da Paz e da Liberdade. Não passam de reivindicações que, quando não são exageros fantasiosos da imaginação, já es-

tão realizadas. Acontece que o Estado que as pôs em prática não se encontra dentro das fronteiras do Império alemão, mas na Suíça, nos Estados Unidos etc. Esse tipo de “Estado futuro” é o *Estado atual*, embora ele exista fora “dos marcos” do Império alemão (Marx, 2012b, p. 43).

Exemplificando o ponto-chave de sua crítica ao Programa, Marx destaca o equívoco em se pensar uma transição para o socialismo a partir de cooperativas criadas e subvencionadas pelo Estado. Embora fosse simpático à ideia de produção cooperativa, o autor d’*O capital* vê como problemática a centralidade dada ao Estado em sua operacionalização, chegando a ridicularizar a pretensão lassaliana de se “construir uma nova sociedade da mesma forma que se constrói uma ferrovia” (Marx, 2012b, p. 40). A organização socialista do trabalho total, na visão marxiana, deve surgir do “processo revolucionário de transformação da sociedade”, processo que deve ser conduzido pelos próprios trabalhadores. Dessa forma, as cooperativas só podem ter valor “na medida em que são criações dos trabalhadores e independentes, não sendo protegidas nem pelos governos nem pelos burgueses” (Marx, 2012b, p. 41).

A crítica à ênfase dada pelo Programa a um pretenso papel revolucionário do Estado estende-se ao tratamento da ainda hoje tão debatida “questão social”. Caracterizando o termo adotado como uma “fraseologia de escrevinhador de jornal” que tomaria o lugar da “luta de classes existente”, Marx ironiza o fato de o programa tratar a assim denominada questão social como algo a cuja solução simplesmente se “conduz”, em especial, por meio da assistência estatal. O Estado apareceria, aqui, indicado profeticamente como uma “panaceia” (Marx, 2012b, p. 40), como um remédio solucionador de todos os males, ignorando-se o lugar de tais mazelas em uma sociedade estruturada em classes e, ainda mais, o papel do próprio Estado na perpetuação das condições de vida características de um específico modo de produção.

O comentário é afim com outros escritos de Marx ainda em sua juventude que questionaram a tendência histórica de se buscar, sempre pela intervenção estatal, saídas simples para as mazelas sociais, manifes-

tas ora no assistencialismo, ora no punitivismo penal:

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, pretensiosa e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O entendimento político é precisamente político na medida em que pensa dentro dos limites da política (Marx, 2010, p. 6).

Ainda que critique esse Estado pretendido pelo Programa como algo que não supera os estreitos limites de uma “democracia vulgar”, “que vê na república democrática o reino milenar”, Marx deixa claro que, de qualquer modo, a forma política pretendida é superior àquela praticada no Império Alemão à época, um tipo de democratismo “que se move dentro dos limites do que é autorizado pela polícia e desautorizado pela lógica” (Marx, 2012b, p. 44). O crítico deixa claro, uma vez mais, o cerne idealista do Programa, que faria reivindicações esvaziadas de sentido senão sobre o solo de uma república democrática, algo distante da Alemanha de 1875, cujo Estado nada mais era que “um despotismo militar com armação burocrática e blindagem policial, enfeitado de formas parlamentares, misturado com ingredientes feudais e, ao mesmo tempo, já influenciado pela burguesia”.

Ao mesmo tempo em que critica um estatismo acrítico, Marx afasta-se dos anarquistas ao afirmar a necessidade de um “período político de transição”, consubstanciado naquilo por ele denominado como “ditadura revolucionária do proletariado”. Obviamente, o termo “ditadura” não é aqui empregado com a conotação – hoje bastante usual – que o atrela às noções de “autoritarismo”. Ao contrário, é no mesmo texto em que defende a necessidade dessa forma política de transição que Marx afirma enfaticamente a importância da defesa da liberdade de expressão. Os inconvenientes gerados pelo uso de tal nomenclatura são, contudo, ressaltados por Engels, em carta a Bebel:

Dever-se-ia ter deixado de lado todo esse palavreado sobre o Estado, sobretudo depois da Comuna, que já não era um Estado em sentido próprio. [...] Por isso, nossa proposta seria substituir, por toda parte, a palavra *Estado* por *Gemeinwesen* [comunidade], uma boa e velha palavra alemã, que pode muito bem servir como equivalente do francês *commune* [comuna] (Engels, 2012c, p. 55).

A ditadura revolucionária do proletariado seria a primeira de duas fases na construção da sociedade comunista. Apenas a partir dela seria possível alcançar a segunda e última fase dessa construção revolucionária: uma sociedade estruturada sob a máxima “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”:

[...] quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (Marx, 2012b, p. 32-33).

Como fase inicial, entretanto, a ditadura revolucionária do proletariado ainda conteria as marcas da velha sociedade capitalista estruturada com base em um “igual direito”.

Direito

O último tópico a ser tratado diz respeito ao Direito. A proposta nesse tópico é identificar, dentro das críticas ao Programa de Gotha, as passagens relativas à crítica ao Direito, como isso aparece no texto e como as passagens dialogam com outros textos de Marx e Engels.

Antes, porém, é importante alertar para o fato de que o Direito, embora tenha destaque neste trabalho, não foi o objeto determinante de estudo de Marx, que o entendia como um instrumento no máximo passível de uma disputa no campo da política, tendo em conta que o Direito e a política não se confundem, o que implica diferenciar a luta jurídica e a luta política. É neste ponto, inclusive, que residem no âmbito jurídico uma das maiores polêmicas em relação ao entendimento de que o uso Direito se daria no campo da tática ou da estratégia.

A crítica ao Direito, no texto analisado, surge a partir da afirmação do Direito enquanto igual padrão de medida. No trecho em que é criticada a distribuição justa, questiona-se que “o igual direito é ainda, de acordo com seu princípio, o *direito burguês*, [...] o direito dos produtores é *proporcional* a seus fornecimentos de trabalho [...]” (Marx, 2012b, p. 32). Especificamente em relação a este ponto, há autores brasileiros como Roberto Lyra Filho que entendem que o direito ao qual se questiona e pretende-se “derrubar” não seria todo e qualquer direito, mas sim e somente o direito “burguês”, conforme passagem que segue:

Na *Crítica do Programa de Gotha*, depois de falar um bocado no direito burguês, como se fosse “todo direito”, o que se apresenta, afinal, não é a morte do Direito, mas daquele mesmo “direito burguês” (sic!) para desfraldar-se a bandeira de outro princípio jurídico: “de cada um, conforme as próprias aptidões: a cada um, segundo as suas próprias necessidades” (Lyra Filho, 1983, p. 66).

Os problemas decorrentes dessa interpretação – que implica obviamente na crença de possibilidade de construção de algo distinto do assim chamado “direito burguês” ainda dentro do terreno do direito – fomentaram no Brasil, assim como em alguns outros países, principalmente na América Latina considerando as discussões sobre Pluralismo Jurídico e Direito alternativo, que constituem apostas no Direito, ou melhor nas possibilidades de uso do Direito enquanto ferramenta contra-majoritária, ou até mesmo de um “outro” Direito, pretensamente emancipatório. Lyra Filho interpreta a manutenção do Direito enquanto uma

possibilidade, até mesmo na superação do capitalismo, e mais, confunde a apropriação jurídica da passagem “de cada um, conforme as próprias aptidões: a cada um, segundo suas próprias necessidades” com a proposta de Marx de superação do Estado, que só seria possível, dentre outros fatores, com a superação do capitalismo e do Direito, conforme leitura de Pachukanis a partir do *Crítica ao Programa de Gotha*:

A transição para o comunismo evoluído não se apresenta, segundo Marx, como uma passagem para novas formas jurídicas mas um aniquilamento da forma jurídica enquanto tal, como uma libertação em face desta herança da época burguesa destinada a sobreviver à própria burguesia (Pachukanis, 1988, p. 28).

Ainda sobre a crítica à igualdade, Marx afirma que “a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho*” (Marx, 2012b, p. 32). Não caberia, portanto, distinção da quantidade de trabalho realizado no mesmo período, assim como não seriam consideradas as individualidades e as particularidades de cada trabalhador – a medida do direito é a medida do trabalho realizado:

Mas um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é desigual para trabalho desigual (Marx, 2012b, p. 32).

O Programa de Gotha, como já colocado no tópico em que foi trabalhada a sua contextualização, surge como uma tentativa de elencar direitos de forma sistemática, por meio de um programa, que teve sua base na valorização do trabalhador e do trabalho, o que fica muito nítido em todas as passagens do Programa. Ao mesmo tempo em que isto foi duramente criticado por Marx e Engels no *Crítica ao Programa de Gotha*, por entenderem que, em razão do íntimo envolvimento destes com o movimento alemão, “o retrocesso desse programa só podia nos perturbar violentamente” (Engels, 1891, p. 20) considerado pelos auto-

res como um programa liberal, foi uma tentativa dos lassalianos *a priori* de luta contra a burguesia e melhores condições de trabalho.

Outra crítica que Marx desenvolve nesse texto e que está conectada com uma crítica mais geral ao Direito diz respeito à afirmação lassaliana de que todas as classes sociais que não o proletariado formariam uma só massa reacionária. Contrapondo esse pensamento, Marx faz referência ao período histórico de consolidação do capitalismo, em que a burguesia, rompendo com os privilégios feudais e afirmando o Direito, exerceu um papel revolucionário, no sentido de rompimento com uma determinada ordem política e social (Marx, 2012b, p. 35).

Em sequência a esse momento histórico, há uma consolidação daquilo que Engels denominou de “visão jurídica de mundo”, para Engels o proletariado tão logo percebeu a “fraseologia jurídica” como uma possibilidade de luta contra a burguesia, sustentada por uma “concepção jurídica de mundo” (Engels, 2012g, p. 19-21). Momento em que “toma a burguesia pela boca” passando então a se apropriar desse mesmo direito burguês e a representação daquilo que significava a “valorização” do trabalho na sociedade burguesa, o proletariado passou então a utilizar da mesma estratégia contra a burguesia:

Mas a burguesia engendrou o antípoda de si mesma, o proletariado, e com ele novo conflito de classes, que irrompeu antes mesmo de a burguesia conquistar plenamente o poder político. Assim como outrora a burguesia, em luta contra a nobreza, durante algum tempo arrastara atrás de si a concepção teológica tradicional de mundo, também o proletariado recebeu inicialmente de sua adversária a concepção jurídica e tentou volta-la contra a burguesia (Engels, 2012g, p. 19).

Tratava-se, naquele momento, de uma necessidade vital dos trabalhadores em que os mesmos necessitavam de “se unir e, como classe, forçar a aprovação de uma lei, uma barreira social intransponível que os impeça a si mesmos de, por meio de um contrato voluntário com o capital, vender a si e a suas famílias à morte e à escravidão”. (Marx, 2013, p. 373-374). Ainda sobre a lei residem as duras críticas de Marx e Engels

a Lassalle a partir da seguinte passagem:

Partindo-se desses princípios, o Partido Operário Alemão ambiciona, por todos os meios legais, alcançar o *Estado livre* – e – a sociedade socialista, a superação do sistema salarial *juntamente com a lei do bronze e do salário* – e – da exploração em todas as suas formas de toda a desigualdade social e política (Marx, 2012b, p. 37).

Os apontamentos a esta passagem tem fundamento na estreita ligação entre alcançar o Estado livre por “todos os meios legais” e a sociedade socialista com a superação da lei do bronze e do salário. Marx, contrário a essa perspectiva, adverte que “superando-se o trabalho assalariado, é claro que se superam também suas leis, sejam elas de “bronze” ou de esponja. Mas a oposição de Lassalle ao trabalho assalariado gira quase que exclusivamente em torno dessa pretensa lei” (Marx, 2012b, p. 38).

Olvidava-se nos meandros da luta jurídica que, além da fuga ao cerne da questão da transformação do modo de produção, “o aniquilamento de certas categorias jurídicas [...] do direito burguês, em nenhum caso significaria a sua substituição pelas novas categorias do direito proletário” (Pachukanis, 1988, p. 26):

A reivindicação da igualdade, assim como do produto integral do trabalho, perdia-se em contradições insolúveis tão logo se buscava formular seus pormenores jurídicos, e deixava mais ou menos intacto o cerne do problema, a transformação do modo de produção (Engels, 2012g, p. 20).

O Direito não poderia ser um direito da igualdade enquanto fosse tratado como um igual padrão de medida, isto porque, evidenciando o caráter do direito: “segundo seu conteúdo, portanto, ele é como todo direito, um direito da desigualdade” (Marx, 2012b, p. 31-33).

Este ponto também merece algumas considerações, primeiro porque a busca por um “direito igual”, assim como uma justiça por meio do Direito, necessita alguns pormenores interpretativos, e a respeito desta

questão Sartori (*no prelo*) contribui para o presente debate, interpretando a seguinte passagem acerca dos marxistas russos, “o ‘direito igual’ equivale a uma violação da igualdade e da justiça” (Lenin, 2010, p. 112), em que Sartori destaca que “as apostas no direito igual e na busca pela justiça, enquanto que no âmbito jurídico, não se confundem com um possível postulado de igualdade proletária.” A confusão residiria no Direito enquanto igual padrão de medida, o trabalho, e a necessidade de superação do próprio Direito para poder se falar, conforme Engels, em igualdade proletária (e na superação do trabalho assalariado), não seria, portanto, por meio da luta por direitos, mas sim da superação do Direito, posto que, conforme Engels “o verdadeiro conteúdo do postulado da igualdade proletária é a aspiração de alcançar a abolição das classes. Qualquer outra aspiração de igualdade que transcenda a tais limites desborda, necessariamente, para o absurdo” (Engels, 1990, p. 90).

A aposta muito clara e criticada por Marx e Engels no Programa de Gotha é que o Direito e a luta por meio do Direito não poderiam ultrapassar as formas sociais de produção, isto porque possuindo uma clara limitação à estrutura econômica: “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela *condicionado*, da sociedade” (Marx, 2012b, p. 31-33, grifos nossos).

Aqui cabe retomar ao que já foi citado anteriormente sobre estrutura e superestrutura em conjunto com a passagem anterior, em que se destacou a palavra “condicionado”, uma vez que, como já colocado no tópico em que se discutiu o Estado e a política, tanto o Direito quanto a política correspondem a “formas determinadas de consciência”, que são diferentes, mas ao mesmo tempo representam a totalidade das relações de produção. Necessário entender e salientar que, nesse sentido, ao contrário do que alguns doutrinadores do Direito defendem, não é o Direito que altera a realidade, mas sim a alteração da própria realidade efetiva que possibilita a alteração do Direito, por este tratar-se de “nada mais [...] que o reconhecimento oficial do fato” (Marx, 2004, p. 84). Além disso, há que se destacar também o papel ativo do Direito,

em que este é forma de reproduzir os arranjos sociais fundamentais do modo de produção capitalista.

Não seria “possível conciliar o terreno do Direito com a real e efetiva transformação social orientada pela posição marxiana [...] ao passo que políticas públicas enfocam a diminuição das desigualdades” (Sartori, 2015, p. 96). As tentativas, portanto, por meio do Programa de Gotha, tanto no sentido de criação de uma tomada de posição em favor do trabalhador dentro dos estritos limites da sociedade burguesa, quanto no enveredamento dessa proposta em lei, são inócuas: a primeira seria responsável por escapar do escopo de transformação social e focar na diminuição das mazelas sociais, e a segunda por ocultar dentro do universo jurídico que “entre direitos iguais decide à força” (Marx, 1996, p. 396). Ademais, as interpretações dependentes e enraizadas no terreno do Direito impossibilitaram avanços reais em uma proposta de transformação real e efetiva, que teria, entre seus fundamentos, o abandono do Direito.

Considerações finais

Revisitar a Crítica hoje é fundamental em diversos aspectos. Dois, no entanto, nos saltam aos olhos: repensar os rumos da tática política nos campos progressistas e desfazer alguns nós de incompreensão em relação ao pensamento marxiano.

A partir do *Crítica ao Programa de Gotha*, podem ser desveladas algumas conclusões, as quais motivaram, anos mais tarde, a intenção de Engels de publicá-lo. Em primeiro lugar, como elemento didático para elucidar os enganos mais correntes em relação a Marx e seus posicionamentos, sejam aqueles em relação à superação e não a hipertrofia do estado, bem como aos ligados à conformação da sociedade do futuro que inaugurará a verdadeira história do gênero humano, diferenciando o pensamento do próprio Marx das correntes que dele aderiram e das experiências do chamado “socialismo real”. Em segundo

lugar, vale como lembrete de como a ação política deve orientar-se, sempre na direção da superação das condições que legam aos trabalhadores um papel de despossuídos em uma sociedade em que tudo produzem. Posição essa que parece escapar até ao mais avançado dos programas dos campos progressistas atuais, que se contentam em buscar meio-termos e formas de conciliação social, até nos momentos em que os trabalhadores se encontram mais acossados pelas condições da sociedade classista.

A aposta na ampliação do Estado e no uso do Direito também estão em dissonância com aquilo defendido por Marx, crítico que é aos terrenos do Estado e do Direito em si. De qualquer modo, ainda com todas essas críticas, é preciso deixar claro que o Programa de Gotha, se comparado com muitos programas atuais, ainda pode ser considerado muito avançado em termos de uma agenda social democrata reformista, a qual, contudo, é em si incapaz de extrapolar seus próprios limites e remeter a algo de fato resolutivo e emancipatório (do ponto de vista humano, e não mais apenas político).

REFERÊNCIAS

- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a August Bebel, de 1º-2 de maio de 1891. In: Marx, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a August Bebel, de 12 de outubro de 1875. In: Marx, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a August Bebel, de 18-28 de março de 1875. In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012c.
- ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a Karl Kautsky, de 23 de

fevereiro de 1891 (excertos). In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012d.

ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a Wilhelm Brack, de 11 de outubro de 1875. In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012e.

ENGELS, Friedrich. Prefácio de Friedrich Engels, de 6 de janeiro de 1891. In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012f.

ENGELS, Friedrich; KAUSTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012g.

LENIN, Vladimir. **Estado e revolução**. Tradução por Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LÖWY, Michael. Prefácio à Edição Brasileira. In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o Direito. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1983.

MARX, Karl. Carta de Karl Marx a Wilhelm Bracke, de 5 de maio de 1875. In: MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012a.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O Rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Ícone, 2004.

MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Considerações sobre a transformação social e direito em Marx e Engels: sobre a necessidade de uma crítica detida ao “terreno do Direito” *In*: LIPPSTEIN, Daniela; GIACOBBO, Guilherme Estiam; MOREIRA, Rafael Bueno da Rosa. **Políticas públicas, espaço local e marxismo**. Santa Cruz do Sul: Essere nel Mondo, 2015. p. 89-102.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Apontamentos sobre justiça em Marx**. No prelo.

9

CRÍTICA DO PROGRAMA DE GOTHA: UM ALERTA À ESQUERDA

Vitor Sartori¹

É possível dizer que a variedade de temas tratados por Marx na *Crítica do Programa de Gotha* é muito grande. Isto se dá por uma razão, até certo ponto, simples: ao opor-se ao programa decorrente da unificação de dois importantes agrupamentos socialistas, o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores Alemães e a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, Marx é obrigado a se posicionar sobre cada ponto – e eles são muitos – abordado pelos redatores do programa. Com isso, passa o autor alemão por aspectos relacionados a temas centrais em sua obra, como a crítica à economia política, que é analisada em suas diversas dimensões, como: o papel do trabalho, a relação do homem com a natureza, a dialética entre esferas da produção, da distribuição, da troca, da circulação e do consumo, entre outros aspectos. Também têm Marx por central, e isto é bastante visível no texto, uma crítica ao Direito e ao Estado a qual, por sua vez, passa por apontamentos importantes – mesmo que bastante sumários – sobre a transição ao comunismo. Só este último ponto já faz a *Crítica do Programa de Gotha* um texto sui generis. Ao contrário do que acontece na Guerra civil na França, em

¹ Professor de Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia – Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Direito pela USP. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

que Marx trata da Comuna de Paris, e, portanto, de uma tentativa de transição por meio daquilo que chamou de ditadura do proletariado, no texto que aqui comentamos, tem-se um enfoque diferente; antes, em 1871, o autor de *O capital* analisou a comuna e seus limites, já em 1875, com a *Crítica*, tem-se uma postura, por assim dizer, mais positiva.

O autor também traz um modo de lidar com a situação que pode ser visto como mais “propositivo”. Efetivamente, o autor mostra como que aquilo que poderia constar em reivindicações imediatas trazidas em qualquer programa sério deve ser elaborado de modo mais cuidadoso do que o que ocorre no Programa de Gotha, de modo que, em verdade, o texto que aqui tratamos é ilustrativo também à medida em que mostra uma postura resoluta de crítica ao existente por parte de Marx, ao mesmo tempo em que tem-se algo que se distancia muito do imobilismo. Ou seja, sob a motivação de abordar um programa, o autor de *O capital* é forçado a passar por diversos aspectos que são centrais à compreensão de sua obra; porém, e isto é central para nós, faz isso porque tais aspectos relacionam-se a um posicionamento concreto diante da realidade e da necessidade da crítica ao modo de produção capitalista. A conexão existente entre o campo teórico e a práxis, assim, pode ser acompanhada de perto no texto marxiano apresentado.

No que sempre é bom ressaltar: tem-se um ímpeto em que não se poupa críticas aos posicionamentos equivocados dos líderes do movimento operário, ao mesmo tempo, em que se reconhece a importância da unificação do movimento dos trabalhadores. Marx, pois, nunca furta-se de trazer as críticas necessárias, ao passo que também reconhece avanços e retrocessos.

A *Crítica do Programa de Gotha*, assim, pode ser visto como um exercício decidido de crítica, e de autocrítica, aos rumos daquilo que podemos chamar, hoje, de esquerda. Os redatores do programa mencionado, influenciados sobretudo pelo líder alemão Ferdinand Lassale, procuraram desenvolver uma espécie de concepção socialista estatista e, em grande parte, relacionada a certa centralidade da dimensão ju-

rídica; e, neste ponto, um parênteses pode ser interessante: segundo um autor como Lukács, teria sido justamente isto a acontecer na experiência – malograda – soviética (Cf. Lukács, 2015). Também sobre este aspecto, é necessário um pequeno esclarecimento: se Marx se coloca durante toda a sua obra como um crítico decidido da noção de justiça e de Direito (Cf. Sartori, 2017a), e se parte da crítica ao Direito rumo a uma crítica à economia política (Cf. Sartori, 2017b), o processo que culmina no Programa de Gotha, até certo ponto, traz tendências opostas, mas que vêm a conviver no seio daquilo que viria a ser tornar o movimento socialista, e “marxista”, do século XX, corporificado naquilo que veio com a Revolução Russa.

De um lado, teve-se os fundadores do Partido Social-Democrata dos trabalhadores alemães (mais próximos de Marx) tendo a frente, sobretudo, Liebknecht. Eles, até certo ponto, mesmo que Marx dissesse explicitamente – “a única coisa que sei é que não sou um marxista”. (Marx; Engels, 2010, p. 277) – reivindicavam certa filiação àquilo que viria a se tornar, com o desenvolvimento da II Internacional, o marxismo. Ou seja, mesmo aqueles que, de certo modo, procuravam se filiar à posição marxiana viram-se aceitando um programa unificado absolutamente incompatível com o próprio Marx; algo que se repetiria muito no século XX e começa quando o autor de *O capital* ainda vive: a aceitação, por parte de “marxistas”, de posturas, segundo Marx, burguesas. De outro lado, porém, a questão ainda se colocava de modo ainda pior: se os líderes mais próximos de Marx viam-se flertando com um posicionamento relacionado à certa tensão com o Estado e com aquilo que Engels chamou de “visão jurídica de mundo” (Cf. Engels; Kautsky, 2012), aqueles que se ligavam a Lassalle eram explícitos na defesa de uma concepção estatista e na defesa do “direito ao fruto integral do trabalho”. E, neste sentido, aquilo que Marx identificou como uma postura burguesa (a ideologia de valorização acrítica do trabalho, presente, por exemplo, em Locke, e a defesa do Estado, visível, sobretudo, em Hegel) aparece como se fosse uma bandeira socialista. E, segundo Marx, e também segundo Engels, mesmo que a

obra deste último seja peculiar, nada poderia ser mais equivocado em um movimento pela supressão do capital, como também demonstrou Engels em suas polêmicas com Düring e Menger (2015).

Ou seja, se o pensamento de Marx parte de uma crítica ao Direito e ao Estado, já em 1842, e, com o desenvolvimento de uma crítica à economia política, vem a tratar da necessidade da supressão do trabalho assalariado, abstrato e estranhado (Cf. Sartori, 2017b), o Programa de Gotha não consegue chegar a este ponto. Antes, fica muito aquém, trazendo certa tendência a glorificar de modo acrítico um polo dos antagonismos trazidos no seio da sociedade civil-burguesa. Tudo se passaria como se, sendo a sociedade civil-burguesa um entrave ao desenvolvimento humano, bastasse focar no Estado; sendo o capital uma força vampiresca que se impõe ao trabalho, fosse suficiente inverter o sinal das coisas e trazer um apoio acrítico ao trabalho produtivo; e, é preciso que se diga com todas as letras: em verdade, a valorização do trabalho produtivo, está muito presente em Smith e Ricardo, e não em Marx. O autor das *Teorias da mais-valia* critica os autores da economia política, e os “economistas”, de modo decidido sobre este aspecto (Cf. Marx, 1980). Ou seja, o texto marxiano é uma amostra preciosa de que não basta à esquerda inverter os sinais daquilo colocado como pauta pela direita e pelo avanço das forças capitalistas.

Produção, distribuição e justiça

Um ponto importante a se discutir é: por mais que Marx tenha destacado em *O capital* que seria um disparate ter por central algo como a “justiça das transações”, dizendo que “a justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural” (Marx, 1986, p. 256), aqueles que desenvolveram o Programa de Gotha insistiam em ter por referência, por vezes central, a “justiça”. Claro, o motivo de surpresa não se deve tanto ao fato de alguém da estatura de

Marx já ter criticado de modo impiedoso tal ponto, mas pelo fato de este aspecto se repetir incessantemente e, em verdade, de estar relacionado à imaturidade do desenvolvimento da luta dos trabalhadores, sendo um brado de guerra daqueles que Engels chamou de socialistas utópicos (Cf. Engels, 1962). Ou seja, o congresso de unificação do movimento dos trabalhadores, que deveria significar um amadurecimento deste movimento – e, segundo o próprio Marx, até certo ponto, significou – traz como parâmetro de transformação da sociedade algo ligado ainda às primeiras lutas dos trabalhadores, lutas estas nas quais certo culto unilateral à razão, em sua figura iluminista, ainda aparecia por central na medida mesma em que a real tessitura da sociedade ainda não era apreendida de modo ingênuo por autores como Saint-Simon e Robert Owen. A eles, Engels (1962) e Marx (1980) não tardaram de chamar de utópicos, é preciso destacar isto.

O tema, é bom que se diga, não foi tratado por Marx somente em uma oportunidade. Também, em 1847, um dos pontos essenciais da crítica marxiana a Proudhon girava em torno do assunto, no caso, relacionado à pretensão proudhoniana de uma “justiça eterna” (Cf. Marx, 2004). A constante na crítica marxiana – tanto na década de 40 como na de 70 – é a desconsideração, tanto por parte de Proudhon em 1847, quanto em relação a Lassale e a seus seguidores no Programa de Gotha (mas também daqueles que figuram como “economistas”), da esfera da produção social. Para tais autores, e para o programa, ao fim, ela aparece como algo naturalizado. Mesmo que se trate certamente de críticos da sociedade capitalista, eles, assim, não vão longe o suficiente. Por conseguinte, critica-se o modo de produção capitalista, mas só se esquece de um detalhe, a crítica à produção capitalista mesma, que é enfocada por Marx em sua *Crítica do Programa de Gotha*.

Vista assim, a questão pode, inicialmente, parecer de menor importância, mas não é: isto se dá porque o tema da “justiça”, em especial enxergado na figura da “justiça social”, ainda aparece muito presente no discurso da esquerda. Porém, o central para a compreensão do texto

em tela, de certo modo, não é isto: nos dois casos que mencionamos, e também nos “economistas”, a valorização da “justiça” vem como a outra face da ausência de consciência em relação à real conformação da anatomia da sociedade civil-burguesa (Cf. Sartori, 2017a). Na medida mesma em que se tem uma cegueira diante da estrutura econômica da sociedade, tem-se que a produção capitalista, mesmo que criticada no nível fenomênico por autores como Lassale, Prodhon, mas também por Bukanin, é tomada como a “produção em geral”, naturalizando-se a relação-capital e o próprio assalariamento, ambos, fadados a serem suprimidos, segundo Marx.

Deste modo, aponta o autor de *O capital* a outra face de tal ausência de uma crítica decidida às relações de produção capitalistas: “na distribuição, em troca, a humanidade deve ter se permitido de fato toda espécie de arbítrio” (Marx, 2011, p. 59). Marx não tarda a dizer que se trata, em verdade, da “fraseologia da ‘distribuição justa’” (Marx, 2012, p. 28). O autor ainda é bastante direto, tanto quanto ao modo pelo qual os burgueses tratam do tema, quanto em relação aos “sectários socialistas”; ambos, de certo modo, acabam por valorizar de modo unilateral o Direito:

O que é distribuição “justa”? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição ‘justa’? (Marx, 2012, p. 28).

A “fraseologia da justiça”, portanto, não seria o problema em si. A real questão vem à tona ao passo que, justamente com sua valorização, necessariamente tem-se certa centralidade na esfera da distribuição, eclipsando a dimensão produtiva e, assim, naturalizando o trabalho assalariado e as determinações que o acompanham, dentre elas, aquelas da própria produção. Ou seja, ao passo que se enfoca a dimensão da

distribuição, em verdade, traz-se certa impotência frente a esta mesma. A fraseologia ganha bastante força e, pode-se mesmo apontar, tem-se o que ocorria também com Düring, com os proudhonianos e com Menger, todos, criticados decididamente por Engels:

[...] ele [Düring] traslada toda a teoria da distribuição do campo econômico para o da moral e do direito, isto é, do campo dos fatos materiais estabelecidos para o das opiniões ou dos sentimentos mais ou menos oscilantes. Portanto, ele não precisa mais investigar nem provar, apenas declamar animadamente o que lhe vier à mente, e pode fazer a exigência de que a distribuição dos produtos do trabalho se oriente não por suas causas reais, mas por aquilo que parece moral e justo para ele, para o sr. Dühring (Engels, 2015, p. 185-186).

O idealismo de tais posições é bastante patente. E esta postura vem junto com certa centralidade do Direito, da distribuição e da justiça. Destacamos, assim, um dos pontos que tornam bastante importante a tematização marxiana da problemática. No entanto, ainda resta outro: o fato de que parte considerável da esquerda contemporânea ainda tem por central questões que se colocam, na melhor das hipóteses, nos moldes daquilo defendido no Programa de Gotha.

Sobre a centralidade da distribuição e os rumos da esquerda

Marx destaca na *Crítica do Programa de Gotha* temas que, de certo modo, perseguiram a esquerda. Pode-se dizer sem medo que, em grande parte, a esquerda do século XX, mesmo quando autoproclamada “marxista”, seguiu rumos, na melhor das hipóteses, lassalianos. Basta pensar no caráter estatista do “socialismo” soviético, e do papel que teve o Direito (por vezes, em uma figura legalista) no desenvolvimento da URSS (Cf. Lukács, 2015). Ou seja, hoje, o texto de Marx funciona como um aviso e como um alerta sobre os cuidados necessários na práxis que conteste o capitalismo. Tais avisos, porém, parecem não ter surtido mui-

to efeito no século XX, em que, é preciso que se diga, o assalariamento, o estranhamento do trabalho e o próprio culto unilateral ao Estado e ao trabalho apareceram como centrais à esquerda. Ou seja, os primeiros a se dizerem “marxistas” são aqueles que aceitaram, mesmo que até certo ponto a contragosto, os ditames do Programa de Gotha. Neste tempo, Marx foi explícito e disse não ser um “marxista” ele mesmo. Ocorre, porém, que o “socialismo” do século XX – e o “marxismo mesmo” teve, não tanto aqueles que sentiam-se, por assim dizer, “desconfortáveis” ao lado de alguém como Lassale, mas líderes que, de certo modo, colocavam-se no patamar do programa criticado por Marx.

Mesmo com as ácidas críticas marxianas, pode-se dizer que os discípulos de Lassale, mesmo que com o codinome de “marxistas”, venceram. Tal é a verdade sobre o “marxismo” soviético.

De certo modo, pode-se dizer que partes do Programa de Gotha são constitutivas do essencial tanto do stalinismo quanto da social-democracia, as duas vertentes mais importantes da esquerda do século XX. No primeiro, a valorização moral do trabalho e do trabalhador, que culmina no culto ao proletário e na posição segundo a qual, diante do proletariado, todas as outras classes não passam de uma enorme massa reacionária. Ainda no stalinismo, tem-se um estatismo bastante claro e unilateral, bem como uma visão restrita do Direito, que culmina em certo legalismo. Já na segunda vertente, na social-democracia, o culto ao operário é atenuado, mas muito presente, o estatismo aparece de modo claro, mas o Direito não se mostra tanto na figura do legalismo, mas na valorização da justiça. Ou seja, juntamente com o não questionamento decidido de relações de produção baseadas no trabalho assalariado e, portanto, na relação-capital – mesmo que esta possa aparecer em uma forma anômala na URSS e nos países “socialistas” (Cf. Mészáros, 2002) –, teve-se uma esquerda que, em verdade, ficou, na melhor das hipóteses, no patamar do Programa de Gotha. Hoje, a questão, diante disso, é: sabemos que tal esquerda está morta.

No que, aí, neste ponto específico está a questão mais dramática

hoje: diante da falência – anunciada pelo próprio Marx – de tal esquerda, seria possível um passo para frente, diante do que apareceria como um entulho lassaliano, proudhoniano, etc. No entanto, em verdade, ocorreu o oposto com o fim da URSS: a esquerda, ao invés de criticar as insuficiências das sociedades soviéticas, tomou tais insuficiências como virtudes, deixando, ainda mais, o campo da produção como algo intocado (basta pensar em certa “esquerda” que adota as teorias de autores como Habermas e Arendt, referenciados, no Brasil, tanto pelo Partido dos Trabalhadores quanto pelo PSDB...). Se, pode-se apontar, “faltou Marx” no marxismo, depois da queda do muro, a questão piora ainda mais: o “marxismo” e a social-democracia não ultrapassam o Programa de Gotha ao ficar no campo da distribuição; mas tal campo, resta ainda mais inquestionado com a “esquerda” contemporânea, que, deste modo, fica aquém do próprio programa duramente criticado por Marx já no século XIX. Lutas setoriais por direitos – descoladas da crítica às relações de produção capitalistas – aparecem como centrais e vai-se do estatismo que acreditava na potência da vontade no campo da distribuição à ilusão jurídica calcada no “reconhecimento” de demandas parcelares, que, não raro, colocam-se como se algo como falar de “capitalismo” fosse “dogmático”.

Aquilo de mais tosco em Lassale, a saber, o apelo à justiça, vem à tona com força. E mais, aparece como se fosse uma grande novidade, diante da “ultrapassada” teoria de Marx.

Isto, claro, dá-se somente se tomarmos como parâmetro uma esquerda que se coloca com uma relação mais ou menos orgânica com movimentos sociais. Na “esquerda” mais propriamente institucional, no caso do Brasil, por exemplo – mas toda a “centro-esquerda” passa por algo semelhante – o que se coloca no morto-vivo que se tornou o PT, a coisa piora mais ainda. O campo da distribuição resta intocado em todos os aspectos e, na melhor das hipóteses, coloca-se contra a “pobreza”, de maneira que o modo de produção capitalista torna-se solução... E, claro, tal solução, veio do único modo que poderia ter vin-

do em 2016: com uma mudança no equilíbrio de forças no cenário brasileiro, o petismo perde sua base de apoio (certas camadas favorecidas do empresariado) e, dado que havia enterrado sua militância em nome da “governabilidade”, cai de podre, e leva o país junto, que, agora, em 2017, vem sendo espoliado por aquilo que há de pior da “burguesia nacional” e internacional, em especial, aquelas camadas parasitárias e altamente dependentes da financeirização da economia. Em suma, o projeto vigente no Brasil nos últimos anos fica muito aquém do Programa de Gotha. Lassale, considerado por Marx como alguém que, no limite, teria tendências direitistas imperdoáveis, seria considerado um radical de esquerda no Brasil.

Também por isso, Marx é urgente hoje. Trata-se de tempos sombrios. Neles, as palavras do velho mouro pode fornecer ajuda. No entanto, o tamanho da derrota da esquerda no período posterior à queda da URSS só agora vai se tornando claro. E é uma tarefa de grande relevo não cometer os mesmos erros do passado, que, como dissemos, já haviam sido apontados pelo próprio Marx. Lidar com a derrota sofrida depois da queda da esquerda soviética e ligada a esta última é uma tarefa que implica em compreender aquilo que há de novo no presente, o modo pelo qual esta novidade se deu e a especificidade do capitalismo contemporâneo; no entanto, acreditamos, a palavras marxianas ainda são de grande valia. Tanto uma “esquerda lassaliana”, quanto uma que critica esta última de modo unilateral não nos servem. Em tempos sombrios, deve-se pensar de modo radical, indo às raízes da crise, cuja base está na estrutura produtiva capitalista. Sem passarmos por isso, a barbárie se aproxima a passos largos, de tal forma que o capitalismo se torna insuportável, ao mesmo tempo em que, sem uma força que possa suprimi-lo, ele continua com sua marcha devastadora. Sejamos claros: É preciso, com Marx, pensar o que significa/ seria o socialismo hoje.

REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich. **Anti-Düring**. Trad. Nélcio Schneideman. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Notas para uma ética**. Trad. Sérgio Lessa. Alagoas: Instituto Lukács, 2015.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Trad. por J. C Morel. São Paulo: Icone, 2004.

MARX, Karl. **Teorias da mais-valia** Vol. 1. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, Karl. **O capital**. Vol. IV. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura**: textos escolhidos. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Trad. Paulo Cezar Castanheda e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx e Engels como críticos da justiça. **Prima Facie**, João Pessoa, v. 16, n. 32, 2007. Disponível em: periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/32994. Acesso em: 11 set. 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx: crítica do Direito e crítica da economia política. **Revista do Niepe-Marx**, Niterói, v. 5, n. 9, 2017b. Disponível em: www.niepe-marx.blog.br/revistadoniepe/index.php/MM/article/view/227. Acesso em: 11 set. 2017.

10

O MARXISMO DE ENGELS EM SOBRE A QUESTÃO DA MORADIA

Yago Condé Ubaldo de Carvalho¹

David Silva Franco²

Sobre a questão da moradia reúne três artigos de Engels publicados originalmente em *Der Volksstaat* [O Estado do Povo], jornal sediado em Leipzig, dirigido por Wilhem Liebknecht e relacionado ao Partido Operário Social-Democrata alemão. Tais textos, publicados entre 1872 e 1873, buscavam oferecer uma proposta comprometida com o marxismo e alternativa às análises de inspiração proudhonista para a questão do déficit habitacional em algumas localidades da Alemanha que passavam, naquele momento, de uma matriz econômica baseada na manufatura e nas pequenas empresas para a grande industrialização.

O descompasso entre o planejamento daqueles centros urbanos, e as novas demandas ligadas às suas transformações em grandes centros industriais (com a correspondente migração de trabalhadores) teve como sintoma a crise habitacional. Surgiu, então, uma literatura que tinha esse problema como objeto. Entre eles, uma série de artigos de autoria de Arthur Mülberger, médico seguidor das ideias de Proudhon.

¹ Doutorando em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito pela UFMG. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: yagoubaldo@gmail.com.

² Professor efetivo no Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG), campus Ribeirão das Neves. Doutorando em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre pela UFMG. E-mail: davidf.jf@gmail.com.

Foi exatamente no intuito de respondê-los que Engels escreveu os artigos reunidos na obra estudada (Engels, 2015, p. 26; trata-se do prefácio de 1887 à edição revisada da obra).

Tal procedimento (crítica direta a autores que se opunham ao pensamento marxista) é recorrente na carreira de Engels, como se verá à frente. Em relação à querela com Proudhon, as diferenças entre o pensamento de Marx e o do socialista francês já haviam sido colocadas de maneira muito clara em *A miséria da filosofia* (Marx, 1989). Contrapondo-se ao socialista francês, Marx argumenta que Proudhon, ao invés de se basear em análise histórica robusta, utiliza-se de suposições infundadas e opõe uma noção de *justiça eterna* à realidade dos fatos; que se apropria problemáticamente de elementos da economia política inglesa (como a teoria do valor de Ricardo); e que, de maneira inadmissível, procede à separação de aspectos desejáveis e indesejáveis daquilo que, na realidade efetiva, está em unidade real.

Importante reter desse embate a ideia fundamental ao marxismo de que apenas a superação do modo de produção capitalista trará consigo a superação plena das problemáticas a ela relacionadas (ou melhor, a ela inerentes). O apelo por mudanças no tempo de jornada de trabalho ou melhores condições de trabalho na fábrica, por mais que positivos, bem-intencionados e, por vezes, retomados por marxistas, não são suficientes. Separar as consequências desejadas das indesejadas de uma unidade real é um procedimento que a maneira marxiana de pensar refuta veementemente.

Como se verá no que segue, essa questão se reflete também no problema da moradia e no seu tratamento dado por Engels, com sua crítica à solução proudhoniana. Essa crítica, além de simplesmente apontar as insuficiências do socialismo “romântico” do autor francês e do socialismo burguês ou pequeno-burguês que subsistiu com grande abrangência na Alemanha, acaba por revelar e proporcionar um entendimento mais qualificado do que sejam as concepções do próprio Engels e de Marx (Engels, 2015, p. 28, ainda o prefácio de 1887).

A partir dessa crítica, revelamos dois elementos do pensamento de Engels que já podem ser visualizados no teor dessa introdução: seu papel particular de propagador das ideias de Marx e defensor público das propostas comprometidas com essa maneira de pensar; e a difícil equação entre um compromisso com a superação do sistema de produção capitalista e a discussão sobre mudanças menores, parciais, em campos específicos como o direito, a política ou, nesse caso, sobre a questão da moradia.

A divisão de tarefas entre Marx e Engels

Não é algo desconhecido o fato de que Engels e Marx, autores muito próximos e amigos, procediam de maneira muito distinta em relação às suas pesquisas, publicações e embates. O próprio Engels, no prefácio à reedição da obra em análise, expõe uma espécie de divisão de tarefas levada a cabo entre ele e o autor do capital:

Em consequência da divisão de trabalho acordada entre mim e Marx, cabia-me defender nossas concepções na imprensa periódica e principalmente, portanto, na luta contra opiniões adversárias, para que Marx dispusesse de tempo para elaborar sua grande obra principal. Desse modo, encontrei-me na posição de expor nossa maneira de ver as coisas geralmente de forma polêmica, em contraposição a outras visões (Engels, 2015, p. 28).

Como já citado, esse mesmo ímpeto se observa em outras obras do autor. Vejamos, por exemplo, seu *Socialismo jurídico*, que se contrapõe ao *O direito ao produto integral do trabalho historicamente exposto*, de Anton Menger; ou mesmo o *Anti-Dühring*, que, embora mais abrangente, contrapõe-se à obra de Eugène Dühring.

É de extrema importância ter isso em mente, pois possibilita uma leitura mais coerente da totalidade da obra do autor e acessar camadas de sentido relevantes. O grande reflexo dessa maneira de proceder é o mo-

do de exposição peculiar de Engels. Sua escrita é sistemática, em contraposição ao modo imanente que caracteriza a abordagem marxiana:

nem sempre a exposição de Engels foi favorável à melhor compreensão de sua obra e daquela do autor de *O capital*. Isto se deu porque, no autor do *Anti-Dühring*, até certo ponto, trata-se de uma concepção de dialética desenvolvida de modo sistemático, em oposição ao procedimento de Marx, em que a abordagem imanente é mais destacada (Sartori, 2015, p. 129).

Por exposição sistemática entendemos aqui uma exposição que, não obstante se debruce sobre cada espécie para compreendê-la em sua unidade, também tem como objeto a própria totalidade, fazendo-se uso de representações abstratas, de conjuntos, no intuito de propiciar um entendimento coerente do fenômeno analisado. Não se trata de um sistema fechado, hermético, que dá um ponto final às suas questões, algo que é tão criticado por Engels.

Acreditamos que textos de exposição teórica, como *Ludwig Feuerbach e o fim do idealismo alemão* ou, em boa medida, o próprio *Anti-Dühring*, marcados pelo citado modo de exposição sistemático, possam ser melhor compreendidos com o apoio de análises de realidade promovidas por Engels. Sua análise do problema da moradia presta-se a esse mister.

Então, se, por um lado, há de se ter certa cautela com as exposições de Engels em textos como esse, pois elas refletem a posição de Engels de divulgador e defensor do pensamento de Marx, por outro, tais exposições podem ser de grande valia para o entendimento do que seja esse pensamento, em sua conformação mais geral. Um ponto importante relativo ao pensamento de Engels é a compreensão do peso que se deve dar às questões parciais e às respectivas soluções de questões específicas (em contraposição à própria superação do modo de produção capitalista). A questão é de difícil tratamento e, em Engels, deve passar por um entendimento adequado do que sejam determi-

nações reflexivas e o papel da determinação econômica (muitas vezes chamada de *última instância*).

Acreditamos, porém, que a análise de realidade de *Sobre a questão da moradia* possa jogar alguma luz sobre a questão. É o que se busca no tópico seguinte – sem o intento de esgotar a questão, mas apenas de, ao mesmo tempo em que se expõe a obra, evidenciar como ela pode ser útil a essa reflexão.

A questão da moradia e a sociabilidade capitalista

O problema aqui analisado pode ser formulado da seguinte forma: ao mesmo tempo que a superação da sociedade capitalista é a bandeira maior do marxismo, Engels, enquanto um de seus proeminentes representantes, não se isenta de debater questões mais específicas e parciais, como, no caso da obra em estudo, a do déficit de moradias dignas para a classe operária na Alemanha em industrialização no séc. XIX.

Já no início do texto, o autor alemão dá uma importante pista da sua compreensão da questão:

A assim chamada escassez da moradia, que desempenha um papel tão importante na imprensa atual, não consiste em que a classe dos trabalhadores esteja vivendo em moradias ruins, superlotadas e insalubres. Essa escassez não é peculiar da época atual [...]. Para pôr um fim a essa escassez de moradia só existe um meio: eliminar totalmente a espoliação e a opressão da classe trabalhadora pela classe dominante (Engels, 2015, p. 38, destaque do original).

Percebemos que o autor entende que é o próprio modo de produção capitalista que dá ensejo *àquela* questão da moradia, ou seja, as condições degradantes de habitação. A superação desse problema social, assim, estaria atrelada à superação desse modo de produção:

A escassez de moradia dos trabalhadores e de uma parcela dos pequeno-burgueses de nossas metrópoles modernas

constitui uma das inúmeras precariedades de menor importância, secundárias, que decorrem do atual modo de produção capitalista. De modo algum é consequência direta da espoliação do trabalhador, enquanto trabalhador, pelo capitalista. Essa espoliação é o mal fundamental que a revolução social quer abolir, abolindo o modo de produção capitalista. Mas a pedra angular do modo de produção capitalista é este fato: nossa atual ordem social dá condições ao capitalista de comprar a força de trabalho do trabalhador por seu valor, mas extrair dela muito mais do que o valor pago por ele, fazendo com que o trabalhador trabalhe mais tempo do que o necessário para reposição do preço pago pela força de trabalho (Engels, 2015, p. 38).

A questão debatida nos textos de Mülberger e também na obra em estudo é particular, é específica daquele contexto de industrialização alemã (é *secundária*); e, por isso, demanda uma solução também particular e específica, da qual Engels trata ao longo do texto. É evidenciado, porém, já nesse início da exposição do autor, que o problema das condições habitacionais não será plenamente superado sem a mudança do paradigma de produção que universalizou a forma mercadoria – essa é a questão *primária*. Ressaltado este ponto, podemos passar à análise da questão específica da moradia daquele contexto e do embate com a proposta de Mülberg.

A explicação de Engels acerca do modo como a questão da moradia tornou-se um problema para a sociedade burguesa está circunscrita ao contexto alemão, sendo importante o cuidado na transposição de seus argumentos para contextos de outras épocas e de outras sociedades. Feita tal ressalva, podemos perceber, contudo, que o processo descrito na forma como se dá a urbanização das cidades industriais alemãs do século XIX segue uma certa tendência geral para a formação das metrópoles, cuja organização geográfica da cidade expõe o antagonismo de classes inerente ao modo de produção capitalista.

As sociedades agrícolas, seguindo a tendência do capitalismo, passam gradativamente pelo processo de industrialização, o que exerce

impactos tanto sobre o seu cenário urbano quanto o rural. A introdução da maquinaria na produção agrícola tende a tirar o sustento do pequeno camponês, impondo-lhe uma concorrência desleal que, em geral, o relega a uma condição de miséria. Concomitantemente, as cidades vão inaugurando as suas grandes fábricas e atraem os camponeses para o seu território urbano, oferecendo-lhes a promessa de um emprego que os permita ao menos condições suficientes de subsistência para a alimentação e moradia. O êxodo rural promove o crescimento desordenado das cidades, as quais também passam a demandar maior infraestrutura para o escoamento da produção. Além disso, o excesso de mão-de-obra torna o preço da força de trabalho cada vez mais baixo, pois o trabalhador passa a aceitar quaisquer condições de ofício, visto que a ausência deste representa o mais absoluto pauperismo. E como daí passamos para a questão da moradia?

Os trabalhadores, sempre que possível, irão procurar residir próximos ao seu local de trabalho, afinal, acrescentar um longo período de deslocamento ao seu já escasso intervalo entre uma jornada diária e outra acarretaria um desgaste físico extremo. Dado que o salário destes trabalhadores não é o suficiente para a locação ou compra de um imóvel exclusivo à sua família, são formados os cortiços e casas compartilhadas entre várias famílias. Com casas abarrotadas de gente e ausência de recursos, as condições de insalubridade se potencializam, ainda mais quando se leva em conta que a urbanização descontrolada não possibilita adequadas condições de saneamento básico. Este quadro se mostra profícuo para a proliferação de doenças, as quais não atingem exclusivamente a classe trabalhadora. Considerando o quadro de enfermidades afetando a classe burguesa e a necessidade de expulsão dos trabalhadores de suas casas para o alargamento de ruas, a moradia se torna, então, um problema generalizado à sociedade em questão. No fenômeno da favelização do Rio de Janeiro, por exemplo, restaram aos trabalhadores a migração aos morros cariocas, que ainda se encontram relativamente próximos dos locais onde se instalaram os principais centros produtivo-comerciais da cidade.

E qual é a solução para este grande problema, de acordo com o pensamento pequeno burguês de Proudhon e seus seguidores? Exigir ao Estado melhores condições de habitação a esses trabalhadores miseráveis! Este mesmo Estado que legitima a propriedade privada dos meios de produção, que dispõe do aparato policial para reprimir as greves e que permite a expropriação de casas da classe operária para assegurar a expansão do capital. Quanto ao próprio capitalismo, em sua totalidade, esse se torna um problema secundário. Essa corrente não consegue chegar à crítica total, ficando concentrada nas propostas de soluções parciais que sejam suficientes para apaziguar o proletariado dentro da ordem burguesa instituída.

Um dos principais pontos de crítica de Engels (2015) é o apelo dos proudhonistas à ideia de direito: Mülberg acredita que se as transações de aluguel estivessem *impregnadas por uma ideia de direito*, se fossem *justas*, a questão habitacional poderia ser solucionada. A questão é bastante análoga às disputas entre Marx e Proudhon expostas, pelo lado marxiano, em *A miséria da filosofia*. Àquele procedimento de opor à realidade efetiva uma *justice éternelle* (justiça eterna) e acreditar que, por conta disso, as relações colocadas na objetividade se darão de outra maneira, Marx e, aqui, Engels, opõem a apreensão da realidade efetiva enquanto tal.

Explicamos. O direito não é algo estranho e ameaçador em relação à produção capitalista: ao contrário, como já demonstrou Engels em outra obra, o ideário de igualdade é necessário à sociedade burguesa, que se concebe sobre a ideia de troca entre iguais; e a consagração desse ideário pelo campo do direito é a maneira de torná-lo universal (assim como a forma mercadoria se torna universal), sem, no entanto, corresponder a isso uma igualdade material entre proletários e burgueses. É assim que a forma jurídica se coloca na história, e opor a ela um direito verdadeiramente justo ou qualquer outro “idealismo” jurídico, é algo rechaçado pelo marxismo.

Em suma, um direito como quer os proudhonianos simplesmente

não existe e não se coaduna com as condições objetivas da sociedade capitalista. Enquanto o proudhoniano busca tal separação dos efeitos desejados e indesejados da divisão do trabalho, Marx e Engels (convergindo nesse particular), que os compreendem em sua unidade real, buscam superar tal divisão. Baseado nessa ideia de justiça, Mülberger busca solucionar a questão da moradia através da abolição da moradia de aluguel. Propõe que cada locatário se torne proprietário. Isso porque a renda fundiária, baseada em um *documento legal* se contradiz à *justiça eterna* por possibilitar que o proprietário obtenha, pelo aluguel (e sem trabalho algum), valores muito maiores do que aqueles gastos na construção e manutenção da casa (Engels, 2015, p. 50).

Engels ressalta o fato de que *isso nem mesmo chega a tocar o modo de produção capitalista, a base da atual sociedade* (*ibidem*, p. 51). Evidencia o autor que, inalterada a lógica de produção capitalista, o trabalhador, mesmo que detentor de sua moradia, continuaria a vender sua força de trabalho e provavelmente retornaria em breve a viver em condições degradantes de habitação. Em suma, a questão não é realmente solucionada.

Engels procede em sua crítica a Mülberger e a seu mestre Proudhon e, diante das conclusões do proudhonista – quais sejam, 1) uma estatística exata da matéria, 2) uma boa polícia sanitária e 3) cooperativas de trabalhadores da construção civil para a construção de novas moradias (*ibidem*, p. 62) –, conclui que, em absoluto, o cerne da questão não é tocado: o modo de produção capitalista não é questionado em si. Note-mos que tais soluções são *coisas certamente muito boas e muito bonitas* (*ibidem*, p. 62); ou seja, melhor que isso se realizasse, em vez da manutenção do contexto habitacional degradante de então. Porém, são soluções absolutamente impossibilitadas de resolver aquela questão da moradia.

Em seguida, chegamos ao texto *Como a burguesia resolve a questão da moradia*, no qual Engels trata das soluções burguesas à questão da moradia (na Inglaterra, na França e na Alemanha) e, novamente, mostra que elas não dão conta do problema. Dentre as diversas solu-

ções, como o apelo a certa ideia de moral, análogo ao apelo jurídico de Proudhon ou a retomada da ideia proudhoniana de trabalhadores proprietários, nenhuma soluciona a questão.

Aliás, como demonstra Engels (2015, p. 77) a partir da análise da ideia de trabalhadores proprietários de moradia, toda reforma que simplesmente diminua os custos sociais de vida do trabalhador sem uma mudança estrutural do campo da produção é incapaz de efetiva melhora:

[...] Vale para todas as assim chamadas reformas sociais que resultam em economia ou barateamento dos víveres do trabalhador. Ou elas se generalizam e são seguidas de um rebaixamento correspondente do salário ou então permanecem como experimentos isolados e, nesse caso, sua mera existência como exceções isoladas prova que sua execução em grande escala é incompatível com o modo de produção capitalista vigente.

Uma questão central, por fim, ainda merece análise. Todas as propostas burguesas de resolução do problema padecem de um grande mal: a oposição entre cidade e campo. Tal oposição, que é inerente à sociabilidade capitalista, representa um entrave à solução do problema da habitação. Abordagens que se baseiam nessa oposição negligenciam o processo de industrialização que gerou a formação de grandes centros urbanos e o deslocamento do pequeno produtor rural, já exposto, ignorando a conformação real da formação histórica das cidades. Nas palavras de Engels (2015, p. 80), é um “contrassenso querer solucionar a questão da moradia e preservar as metrópoles modernas. As metrópoles modernas, contudo, somente serão eliminadas pela abolição do modo de produção capitalista”.

As soluções da arquitetura, sanitárias, enfim, as reformas urbanas burguesas não solucionam o problema, mas apenas o mudam de lugar:

Os focos de epidemias, as covas e os buracos mais infames em que o modo de produção capitalista trancafia nossos trabalhadores noite após noite não são eliminados, mas apenas transferidos para outro lugar! A mesma necessidade econô-

mica que os gerou no primeiro local também os gerará no segundo (Engels, 2015, p. 108).

Engels trata de deixar claro que melhorar as condições de habitação é algo positivo – embora, como já exaustivamente mostrado, isso não dê conta do problema:

Num primeiro momento, porém, qualquer revolução social terá de lidar com as coisas como são e remediar as mazelas mais gritantes com os recursos disponíveis. E, nesse tocante, já vimos que a escassez de moradia pode ser imediatamente amenizada pela expropriação de uma parte das moradias de luxo pertencentes às classes possuidoras e pela transformação da outra parte em alojamento (Engels, 2015, p. 80).

Apesar da proposta imediata de expropriação de moradias de luxo, expressão da função de Engels de se debruçar sobre problemas reais de seu tempo e de debater com opositores do seu pensamento e de Marx, foi mostrado que as soluções burguesas e proudhonistas não dão conta do problema central da moradia. Entender que a expropriação de terras da classe possuidora é um passo para a resolução deste problema da moradia, contextual, não quer dizer que a solução para *aquele* problema da moradia esteja dada. Reafirmamos: trata-se de superar o modo de produção capitalista.

Conclusão

Uma frequente crítica feita ao pensamento marxista (incluído aqui o de Engels) é de que ele traz uma ideia romântica e utópica de volta ao passado, de um suposto retorno da sociedade a um período anterior à universalização do sistema de produção capitalista, com seus correspondentes problemas sociais - como se a ideia de uma sociedade comunista fosse a abolição das cidades e o regresso do homem a uma comuna rural, vivendo de trocas baseadas no escambo, sem a exploração burguesa e a dominação pelo dinheiro. Tal crítica não poderia estar

mais infundada. Na visão do próprio Engels (2015, p. 47),

Só o proletariado produzido pela grande indústria moderna, liberto das correntes herdadas, inclusive das que o prendiam à sua terra, e arrebanhado nas metrópoles é capaz de levar a cabo a grande transformação social que porá fim a toda espoliação e dominação classistas. Os velhos tecelões rurais, com sua casa e sua lareira, jamais teriam sido capazes disso, jamais teriam sequer formulado uma ideia dessas, e muito menos querer sua execução.

Nesse sentido, o autor destaca que, no contexto ocidental europeu, embora a condição geral de vida do trabalhador seja marcada por males próprios do advento da grande indústria, não é ela que inaugura a exploração humana, assim como sua superação não é um retorno ao passado. Corroboramos o argumento destacando que a sociedade feudal, por exemplo, era pautada na dominação, na medida em que a mão de obra servil era mantida atrelada à terra. As sociedades greco-romanas também promoveram grandes barbaridades por meio da escravidão. Até mesmo a sociedade do Egito antigo não fugia à regra de construção de riquezas a partir da exploração, visto que a dominação dos faraós era assegurada pela violência e pelo trabalho forçado. Cada uma dessas formas de sociabilidade, porém, carrega consigo suas próprias determinações, suas próprias especificidades.

Assim, a sociedade capitalista só pode ser superada a partir do entendimento preciso de quais sejam suas particularidades, como se deu seu processo histórico de formação. Inclui-se nessa tarefa a compreensão de como ocorre a dinâmica de superação de uma matriz econômica rural para uma matriz baseada na grande indústria urbana (questão negligenciada pelas soluções que se mantêm pautadas pela oposição campo-cidade), e seus correspondentes problemas, dentre os quais os de ordem habitacional são apenas um deles, apenas uma expressão dessa forma de sociabilidade.

É o proletariado, classe oriunda dessa sociabilidade, que vivencia esse modo de produção e seus males, que pode superá-lo. Evidente-

mente, tal superação não desconsidera por completo as inovações e tecnologias humanas já elaboradas, não propõe um retorno ao passado. Também não se prende às expressões imediatas ou problemas específicos e parciais dessa sociabilidade, como os problemas habitacionais. Para a superação do capitalismo, a questão da moradia torna-se apenas um dos problemas – sem desconsiderar a importância de uma habitação para o desenvolvimento humano saudável.

A partir da análise da obra de Engels, verificamos a particular função de Engels como divulgador e defensor das ideias de Marx e seu compromisso com elas ao defender, acima de qualquer mudança, a superação do modo de produção capitalista. Assim, esperamos ter jogado luzes sobre a equação entre atenção a problemas sociais específicos e parciais e a pauta maior do marxismo. Em relação à questão da moradia, específica daquele contexto, a resposta de Engels é que, apesar da pertinência de certa solução prática específica (a expropriação de terras e o uso de parte delas para moradia), a real solução dos problemas habitacionais só se dará com a mudança mais radical no campo da produção.

REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich. **Sobre a questão da moradia**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015a.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Tradução por José Barata-Moura. In: **Obras escolhidas**. Moscou, 1982. Disponível em: marxists.org. Acesso em: 17 jun. 2016.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Tradução Livia Cotrim e Márcio B. Naves. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Tradução por José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. **Verinotio** – revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, ano X, n. 20, out. 2015.

11

ENGELS E A QUESTÃO DA MORADIA: ELEMENTOS BASILARES PARA A CRÍTICA DO ANTICAPITALISMO VULGAR

Palestra proferida por
Ronaldo Vielmi Fortes¹

Cabe a mim, nesta importante iniciativa de retomada das obras de Marx e Engels promovida pelo Ciclo de Estudos Marx/Engels – Nec/TraMa, tratar de três artigos escritos por Engels em 1872, em que o autor discute questões relativas à escassez de moradia em seu tempo. Os artigos foram reunidos pela primeira vez em uma obra única, perfazendo, com o acréscimo de um significativo prefácio, o livro publicado pela primeira vez em 1887. Não há necessidade de traçar um histórico minucioso sobre as condições e série de acontecimentos que motivaram a redação desses artigos, uma vez que a edição da Boitempo Editorial traz a instrutiva Introdução da MEGA, na qual o contexto e grande parte dos meandros editoriais e políticos são descritos com grande precisão.

Inicialmente, nossa incumbência consiste apenas em ressaltar co-

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Faculdade de Serviço Social. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado e bacharel em Psicologia pela Fundação Mineira de Educação e Cultura (FUMEC). E-mail: rvielmi@yahoo.com.br.

mo em nossos dias as questões sociais relativas ao problema da moradia despertam ainda profundo interesse. Sem a menor dúvida, a compreensão acerca da natureza desse problema, assim como toda a discussão e conjunto de propostas para achar as condições revolucionárias se mantêm acesas na época atual. Entretanto, isso não significa afirmar a coincidência da forma como tais questões se apresentaram nos idos do século XIX com as formas atuais de sua manifestação. Decerto, como tentaremos demonstrar, a importância de se ler a obra de Engels não está de modo algum no fato de ser possível encontrar nela respostas cabais para as situações de nosso tempo. cremos que sua discussão “sobre a questão da moradia” contribui muito mais para indicar o modo como o problema deve ser analisado, com base na necessidade precípua da compreensão das formas específicas de sua manifestação, sempre pensando sua conformação em sociedades específicas, em momentos históricos igualmente específicos. Toda essa redundância inicial tem o objetivo de antecipar logo de saída o eixo básico que guiará essa apresentação.

O contexto político e social dos artigos engelsianos

Ocorre iniciar esta apresentação fazendo referência às considerações do filósofo húngaro György Lukács que disserta sobre o procedimento mais adequado e rigoroso para se analisar todo pensamento. Em seu livro *A destruição da razão*, o autor estabelece “os pontos que determinaram [sua] maneira de tratar o assunto”:

Em primeiro lugar, sobretudo quando se trata de escolher, é a gênese e a função social de um sistema. [...] Uma das teses fundamentais deste livro é a de que não há filosofia “inocente”. Em nenhum sentido uma filosofia pode ser “inocente”, sobretudo em relação ao nosso problema, e isso precisamente no sentido filosófico: quando toma posição contra ou a favor da razão, uma filosofia decide sobre sua natureza filosófica e seu papel no desenvolvimento social. De início, pelo fato de a própria razão não poder ser neutra, plainando acima dos partidos ou do desenvolvimento social; ela refle-

te a cada instante, ao contrário, o grau de racionalidade ou de irracionalidade concreta de uma situação social e de uma direção do desenvolvimento que ela exprime abstratamente, portanto, ela assim, favorecer ou obstar esse progresso. Esta determinidade social dos conteúdos e formas da razão não equivale portanto a um relativismo histórico. Mesmo se os conteúdos e as formas da razão estejam sujeitos a determinações sociais e históricas, o caráter progressivo de uma situação ou de uma tendência de desenvolvimento permanece qualquer coisa de objetivo e portanto sua eficácia não depende da consciência que se tem sobre isso. A questão é então saber se este movimento adiante é da razão ou da desrazão, em vista do qual nos o admitimos ou rejeitamos; a resposta a essa questão decide sobre o momento essencial sobre em que posição política, ela situa a luta de classe na filosofia (Lukács, 1973, p. 10).

Não se trata aqui de um julgamento rasteiro e tendencioso de simplesmente afirmar ser determinado pensamento algo intencionalmente posicionado mais à esquerda ou mais à direita frente às lutas sociais. O que permite avaliar as ideias é a determinação social que age como o terreno necessário do qual surgem e a função social efetiva que desempenham na realidade, atuando como um movimento que retém ou impulsiona o desenvolvimento social. O grau de consciência que as ideias têm sobre essa sua função pouco importa. Nesse sentido as intenções conscientes realmente não importam. São os impactos objetivos sobre os meandros concretos da realidade, os meios corretos pelos quais se pode compreender a ação das ideias. Todo pensamento nasce como reflexo da realidade, como expressões abstratas de problemas efetivos da realidade, cunhando formas ideais que buscam capturar as fontes de conflitos ou problemas oriundos do chão social, e ao mesmo tempo, ao apresentar suas explicações específicas apontam para as direções que julgam capazes de intervir na dinâmica societária. Não há, portanto, filosofia “inocente”, ao responder ao problema essencial da filosofia, “o ser e o destino do homem”, o compreendem de determinada maneira, e a resposta a essa questão é ao mesmo tempo a prescrição dos caminhos a serem trilhados pela humanidade. Compreender efetivamente

a natureza essencial de um pensamento implica identificar a fonte das motivações sociais cuja base justifica seu surgimento, e, compreender o papel que visa desempenhar no campo de possibilidades aberto para a humanidade em determinadas épocas.

Há, no entanto, um terceiro passo:

A descoberta da gênese e da função social de um sistema tem uma grande importância. No entanto, ela não é suficiente por si mesma. A objetividade do progresso nos fornece meios para estigmatizar como reacionário um fenômeno singular ou uma direção de pensamento. Mas uma crítica efetivamente marxista-leninista da filosofia reacionária não deve se ater a isso; ela deve antes desmascarar na produção filosófica o erro, a deformação das questões fundamentais, a redução a nada de suas conquistas etc.; ela deve demonstrar concretamente as consequências filosóficas necessárias e objetivas das tomadas de posição reacionárias. Nessa medida a crítica imanente é uma etapa legítima, e mesmo necessária, quando se trata de expor e desmascarar as tendências reacionárias em filosofia (Lukács, 1973, p. 11).

O trabalho de análise não termina, nas identificações iniciais na gênese e função social de um pensamento. É necessário a compreensão da lógica específica que governa o quadro argumentativo das ideias, analisar a coerência interna do pensamento, seus fundamentos, o grau de cientificidade das ideias, seus limites, suas insuficiências, possíveis aporias etc. Esse procedimento condiz com a “análise imanente” de um pensamento. Para criticar determinadas ideias, é imprescindível dar provas de que o pensamento foi compreendido, de que seus fundamentos foram entendidos em conformidade à construção argumentativa posta pelo autor analisado. Proceder desse modo permite julgar o pensamento por meio dele mesmo, destacando suas possíveis deficiências, incongruências ou mesmo aporias. Os três momentos, gênese, função e análise imanente, permitem compreender a sustentabilidade interna da argumentação de determinado sistema de pensamento e ao mesmo tempo explicitar sua incursão na realidade social.

Se atentarmos para as palavras de Engels, escritas em 1887 no prefácio ao livro *Sobre a questão da moradia*, a evidência desta forma de proceder se mostra com toda a evidência. Já de início o filósofo alemão declara a natureza crítica de seu texto frente as bases argumentativas dos autores discutidos, identificando as ideias de Proudhon como o aparato teórico sobre o qual esses se assentam. Ao mesmo tempo, acompanhando a construção dos argumentos dos textos analisados, o pensador alemão traz à luz contradições e equívocos ali presentes. Nesse sentido, o elemento da análise imanente se mostra de maneira clara. Ao mesmo tempo, Engels demonstra que as questões sobre as quais seus “adversários” se debruçam não são meramente um tema fortuito, trazido à tona pela simples preocupação ou inclinação pessoal do “médico alemão de Wuntermberg”, ou de Sax, mas o tema marca época nos países europeus, dada a intensificação do fenômeno e do recrudescimento de conflitos sociais em torno da escassez de moradia. De maneira clara a raiz de toda a discussão tem sua natureza de fundo voltada para a urgência da questão nos fenômenos sociais de seu tempo. Discutir o problema significa, portanto, identificá-lo, e trazer alternativas para possíveis resoluções dos conflitos em tela. As soluções propostas, assim como a compreensão da natureza dos próprios problemas, são alicerçadas em teorias sociais específicas, em proposituras políticas e filosóficas que tanto fundamentam o entendimento do problema, como indicam as diretrizes a serem objetivas na prática social. Sobre esses aspectos, Engels se pronuncia destacando a natureza política das propostas resolutivas, as raízes políticas e teóricas dos artigos postos no centro de sua contraposição. Identifica-se, logo de saída a gênese da questão social, a efetividade concreta do fenômeno, não deixando de modo algum de destacar as bases teóricas e argumentativas de fundo sobre as quais são escritos os textos a que ele dedica sua atenção crítica.

Dito isso, cabe na sequência ao menos explicitar em suas linhas mais gerais o conjunto de preocupações de Engels e de Marx no contexto político desses artigos. Tal contextualização auxilia o entendimen-

to das intenções reais do combate teórico e político empreendido por Engels ao tratar da questão específica da moradia. Podemos dizer que, também a contraposição de Engels possui uma gênese social e quer conscientemente desempenhar uma função social específica na dinâmica da realidade societária.

Logo de saída o próprio autor deixa claro o seu combate contra certas tendências “socialistas” de sua época:

O autor anônimo, que mais tarde se identificou como o Sr. Dr. A. Mülberger, médico de Württemberg, julgou a ocasião oportuna para, tomando essa questão [sobre a moradia] como exemplo, tornar claros para os trabalhadores alemães os efeitos milagrosos da panaceia social de Proudhon (Engels, 2015, p. 26).

Há, logo de início, o anúncio claro sobre o autor a ser combatido e as ideias a serem refutadas. Engels demarca a necessidade dessa retomada crítica ao ideário de Proudhon, muito embora reconheça que o texto crítico decisivo contra o seu pensamento já recebera o julgamento definitivo anos antes com o livro de Marx *A miséria da filosofia* (pode-se incluir também os apontamentos contra Proudhon, feitos por ambos, em *A sagrada família*). O problema consiste no fato de, embora já criticado, e mesmo que limitado em suas influências nos idos da década de 1870, as ideias de Proudhon ainda continuam “despertando interesse histórico” e nutrindo as bases de determinados posicionamentos políticos (Engels, 2015, p. 28). Parte desse interesse se deve à conciliabilidade das posições do pensador francês com “certo pensamento pequeno-burguês”. As proposituras desse pensamento, representado pela fração do parlamento do Partido Social-Democrata, tendem a se aproximar do proudhonianismo quando, ao negar a possibilidade imediata das transformações sociais mais radicais para o presente, termina por incorrer em alternativas que sugerem “meros remendos sociais”, chegando até a simpatizar com “aspirações reacionárias, visando à assim chamada ‘elevação da classe trabalhadora’”.

Fica claro nas declarações abertas e claramente expostas logo no início de suas considerações críticas, que Engels compreende tais tendências como descaminhos e incorreções no entendimento da natureza real dos problemas sociais de seu tempo. Embora em sua intencionalidade se apresentem como críticos da sociabilidade capitalista, o modo como compreendem as questões sociais tendem a desviar o movimento de mudanças de sua recta direção, ou mesmo atuam retardando todo e qualquer processo de transformação social. Desse modo, agem muito mais como movimentos reacionários, que conservam o *status quo* existente, do que propriamente como movimentos revolucionários. Se, por um lado, a crítica das teorias de seus inimigos de classe é tarefa decisiva, por outro, o desmascaramento das ideias dos supostos companheiros de classe, é imprescindível, haja vista o papel ainda mais pernicioso que provocam nas diretrizes do movimento dos trabalhadores.

Portanto, a presença de Proudhon no pensamento de esquerda não pode ser negligenciada e isso justifica a retomada do debate crítico. Conforme salienta Engels (2015, p. 27),

Naquela época, ainda se tratava do fato de que “há vinte anos os trabalhadores de fala românica não têm outro alimento intelectual além das obras de Proudhon” e, quando muito, da interpretação ainda mais parcial do proudhonismo levada a cabo por Bakunin, o pai do “anarquismo”, que via Proudhon como “mestre de todos nós”, *notre maître à nous tous*.

A referência a Bakunin no contexto de suas notas introdutórias não é mero acaso. Pelo contrário, tal referência ilustra bem a atmosfera das preocupações de ambos os autores, Engels e Marx, no período em que são redigidos os artigos sobre a moradia. O interlocutor central do debate se encontra claramente apresentado, ou seja, Proudhon, porém nenhuma menção é feita ao outro interlocutor indiretamente refutado no conjunto dos artigos de 1872. Sua lembrança na introdução de 1887 não é uma simples referência *en passant*, ao contrário, é bastante significativa.

Por trás do confronto direto ao proudhonismo está o rechaço indireto contra o interlocutor oculto. Combater Proudhon é combater *le "maître a nous tous"*. A luta contra a retomada do pensamento proudhoniano é ao mesmo tempo o combate acirrado contra Bakunin e seus discípulos, que exercem no contexto político da esquerda europeia grande influência junto ao movimento dos trabalhadores e, por conseguinte, forte pressão no estabelecimento das diretrizes da AIT (IAA). Isso fica claro quando se considera o conjunto de artigos e textos jornalísticos publicados no período, onde se evidenciam os esforços de ambos dirigidos contra a presença incômoda do bakunismo no interior do movimento operário.

Se esse lado de suas atividades críticas se refletem apenas indiretamente nos escritos de *Zur Wohnunsfrage* [Sobre a Questão da Moradia], em outros escritos do período são expostas de maneira explícita, como por exemplo em *Dell'Autorità* (1873) [Acerca da Autoridade]¹⁶⁵, *"Die Bakunisten an der Arbeit"* (1873) [Os bakunistas frente ao trabalho], *Flüchtlingsliteratur* (1874) [Literatura do exílio] e *Alliance de la Démocratie Socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs* (1873) [A aliança socialista democrática e a Associação internacional dos Trabalhadores], esse último escrito com Marx. Além desses artigos, vale mencionar o ataque direto promovido por Marx a Proudhon no texto *L'indifferenza in materia de Politica* (1873) [A indiferença em matéria de política], no qual se encontra o combate velado aos bakunistas. Nesse artigo, embora Bakunin não seja citado, constantemente Marx refere Proudhon de maneira sarcástica como *"il maestro"*, recordando a consideração honrosa que Bakunin confere a Proudhon, *maître de nous tous*. Vale também o destaque para o fato de Marx atacar indiretamente aos bakunistas ao realizar sua crítica ao livro *Capacità politiche della classe operaia* (Proudhon, 1864), na medida em que a indiferença em matéria de política criticada em Proudhon corresponde à concepção bakunista da "abstinência política da classe trabalhadora" e à "aparentemente revolucionária frase" da "liquidação social" tão citada pelos discípulos do revolucionário russo (cf. Mega I, 24, Apparato, p. 673).

Nesse mesmo sentido, a carta de Marx endereçada a Lassale em 1870, na qual relaciona e ironiza de maneira ácida os princípios centrais das propostas revolucionárias de Bakunin, discute o mesmo problema da sugerida indiferença à política dos anarquistas:

A classe trabalhadora não deve se ocupar de política. Ela deve se organizar apenas em sindicatos. Um belo dia estas tomarão o lugar de todos os Estados existentes graças à *Internacional*. [Estas são ideias de Bakunin, na sequência Marx as critica]. Você pode ver que caricatura ele faz de minhas teses. A transformação dos estados existentes em associação sendo nosso objetivo final, ele faz deixar os governos, esses grandes sindicatos da classe dominante, fazer o que eles querem; pois se ocupar deles seria reconhecê-los. Verdadeiramente, é a mesma linguagem dos antigos socialistas: não deveis vos ocupar da questão salarial, pois vós desejais abolir o trabalho assalariado. Lutar contra o capitalismo pela elevação do salário significaria admitir o assalariamento. Esse imbecil sequer compreendeu que todo movimento de classe quanto tal é sempre e sempre foi necessariamente um movimento *político* (Marx, Carta a Lassale, 19 de abril de 1870).

Marx destaca por meio da crítica endereçada ao livro de Proudhon, os equívocos dos bakunistas na negação da luta política contra o estado e a sociabilidade do capital e sem meias palavras julga as ideias de Bakunin próprias a de um homem “imbecil”.

O conjunto dos artigos escritos no período destacam a intensidade das lutas práticas tanto de Marx quanto de Engels no período, ambos envolvidos de maneira vigorosa nas atividades da AIT. Dada a importância da luta política do momento, vale lembrar de passagem que tais atividades causam inclusive o adiamento dos estudos econômicos de Marx em sua obra *O capital*, retardando suas investigações e a redação definitiva dos livros II e III.

Grande parte dos artigos publicados no período apresentam a dupla face do desmascaramento político das ideias e a crítica dos fundamentos sobre as quais elas se erguem. Conforme adverte o editor da

Mega, no tomo com artigos escritos no período de 1872 a 1875,

Todos os trabalhos contidos no volume documentam a unidade inseparável de teoria e práxis das produções de Marx e Engels. Nele, sob todos os aspectos, se identifica como ponto principal de sua atividade, a aquisição contínua do importante conhecimento sobre a estratégia e a tática da luta do momento internacional dos trabalhadores (Einleitung, MEGA II, I/24, Text, p. 14).

Esse aspecto combativo dos textos e artigos se refletem mais nos escritos de Engels, embora não deixem de estar presente também em alguns textos de Marx escritos no período. Engels esclarece os motivos:

Em consequência da divisão do trabalho acordada entre mim e Marx, cabia-me defender nossas concepções na imprensa periódica e principalmente, portanto, na luta contra opiniões adversárias, para que Marx dispusesse de tempo para elaborar sua grande obra principal. Desse modo, encontrei-me na posição de expor nossa maneira de ver as coisas geralmente de forma polêmica, em contraposição a outras visões (Engels, 2015, p. 28).

O destaque na divisão de tarefas acordadas entre Marx e Engels quanto a seus trabalhos teóricos e políticos é útil na medida em que permite destacar a natureza dos textos a serem discutidos nesta apresentação. O livro de Engels contém os textos escritos por ele por ocasião do debate acerca do problema da moradia que recebera no início da década de 70 do século XIX, um volume considerável de elaborações e opiniões acerca do tema, cujos conteúdos ressoavam “todo o tipo de charlatanice social” (Engels, 2015, p. 26). Artigos desse quilate chegam até, conforme afirma o autor, a figurar nas páginas da revista *Der Volksstaat*, revista de difusão do pensamento comunista. Pela “divisão de trabalho” a tarefa de combater teorias incorretas que possam vir a influenciar de maneira negativa no estabelecimento correto das diretrizes da luta da classe trabalhadora é afazer de Engels.

As bases teóricas da crítica de Engels

Engels não se limita a apresentar essa primeira motivação de seus artigos de marcar posição frente às lutas teóricas e políticas, impostas pelo contexto político e social de seu tempo. Segundo Engels, para se contrapor de maneira efetiva aos equívocos dos postulados pequeno-burgueses não basta apenas denunciar os fundamentos das ideias, as bases da argumentação sobre as quais se apoiam, é imprescindível reconhecer a concreticidade social da questão, ou seja, é necessário pôr a questão sobre sua gênese do conflito, apreender os nexos causais específicos de onde surgem, suas razões, suas determinantes fundamentais, e, mais importante ainda, a natureza peculiar da forma de sua concretização em determinadas sociedades e em determinadas épocas. Em termos mais diretos, o elemento chave na investigação da realidade é a determinação da particularidade histórica dos fenômenos sociais. Isso implica compreender os aspectos e determinações próprias de cada época, assim como a peculiaridade dos contextos sociais na qual ocorrem. Esse constitui o aspecto comum aos três textos que compõem a obra sobre a questão da moradia.

Faz-se aqui necessário uma pequena digressão, já que, por vezes, o pensamento de Engels e Marx é muito mal compreendido. Ouve-se com frequência acusações segundo as quais Marx (e por via de consequências Engels) tendem a generalizar as condições do capitalismo inglês para a compreensão de todas as sociedades e todas as formas específicas de configurações sociais e econômicas, negligenciando assim as particularidades de cada nação e sociedade. Afirmações dessa estirpe desconhecem, ou intencionalmente desconsideram, um imenso volume de artigos, textos jornalísticos, opúsculos etc., onde fica evidente a preocupação com a particularidades dos casos analisados. Os poucos conhecidos e parcamente estudados artigos de Marx e Engels nos quais figuram suas investigações sobre a particularidade da China, da Rússia, da Índia e da Irlanda, demonstram como a análise da peculiaridade histórica destas nações foram elementos importantes na

elaboração geral do pensamento marxiano. Como bem destaca Renato Levvero (cf. Marx/Engels, 1979, 37-41), responsável pela introdução à tradução espanhola dos artigos de Marx e Engels sobre a Irlanda¹⁶⁷, a elaboração de *O capital* sofreu diversas alterações e reformulações dado precisamente à natureza desses estudos de Marx. Se se quiser traçar uma linha de direcionamento investigativo do procedimento analítico de Marx, seria mais correto dizer que ao invés de partir do geral para alcançar o particular, reduzindo esse último à mera expressão dos elementos gerais e abstratos do universal, é precisamente o caminho contrário a ser empreendido: na particularidade dos casos se encontram os lineamentos gerais capazes de traçar as leis tendenciais que governam o movimento concreto dos processos sociais de cada país em cada época.

Essa prerrogativa no modo da argumentação de Engels – e de Marx, o leva a destacar de antemão os desvios de tais teorias acerca da compreensão da gênese particular dos conflitos sociais de cada nação. Obviamente, uma vez que mau compreendida e não determinada corretamente a gênese dos conflitos e das chamadas questões sociais, a solução proposta implicaria igualmente proposições equivocadas.

Pelos menos três pontos são relacionados já no início de sua argumentação: em primeiro lugar, a questão da escassez de moradia não é algo circunscrito apenas ao capitalismo, porém também não pode ser resolvido no interior dessa formação social. É preciso então diferenciar e estabelecer com precisão os elementos de continuidade e descontinuidade dos fenômenos específicos, determinando a forma específica como ocorreu em cada momento histórico e as causas peculiares que atenuam ou agravam o fenômeno em outros contextos sócio-históricos. Conforme adverte Engels,

Essa escassez de moradia não é peculiar da época atual; ela não é nem mesmo um dos sofrimentos peculiares do proletariado moderno em comparação com todas as classes oprimidas anteriores; pelo contrário, ela atingiu todas as classes oprimidas de todos os tempos de modo bastante homogê-

neo. Para pôr um fim a essa escassez de moradia só existe um meio: eliminar totalmente a espoliação e a opressão da classe trabalhadora pela classe dominante (Engels, 2015, p. 38).

Obviamente, tal consideração não significa negar o “agravamento das más condições de moradia dos trabalhadores”, mas cabe entender as causas da continuidade do problema e as determinações próprias inerentes à forma da sociabilidade do capital, indutoras desse agravamento. Voltaremos a isso mais à frente.

Em segundo lugar, não se pode confundir a natureza desse problema da moradia na Inglaterra, na França e suas diferenças com a forma de manifestação do problema na Alemanha; esse constitui o argumento principal contra os artigos debatidos, que confundem a situação francesa e inglesa transpondo-as sem maiores cuidados para a descrição da situação do problema na Alemanha.

Em estreita relação com o segundo ponto, em terceiro lugar: na Alemanha dada as condições peculiares de sua situação econômica e política, tal fenômeno possui causalidade própria, sua diferença guarda relação direta com a forma distinta do desenvolvimento do capitalismo ali ocorrido e a forma da gênese e do desenvolvimento capitalista na França e na Inglaterra. A questão da moradia na Alemanha deve ser analisada com base em suas causalidades específicas.

Engels descreve a peculiaridade do caso alemão:

A Alemanha ingressou tardiamente no mercado mundial; nossa grande indústria, que data da década de 1840, teve seu primeiro impulso para o crescimento graças à revolução de 1848 e só atingiu todo o seu potencial quando as revoluções de 1866 e 1870 tiraram de seu caminho pelo menos os obstáculos políticos mais difíceis. Mas ela encontrou o mercado mundial já ocupado em grande parte. Os artigos de massa eram fornecidos pela Inglaterra, os artigos de luxo pela França. A Alemanha não conseguiu bater aqueles no preço nem estes na qualidade. Assim, não lhe restou outra saída senão começar a introduzir-se no mercado mundial segundo a linha de produção praticada até aquele momento,

com artigos que eram demasiado insignificantes para os ingleses e de qualidade muito inferior para os franceses (Engels, 2015, *Prefácio de 1887*, p. 32)

A descrição precisa corresponde ao processo de desenvolvimento caracterizado mais tarde por Lenin como a “via prussiana” de desenvolvimento do capitalismo. Em linhas gerais, Lenin observa que o capitalismo na Inglaterra e na França, se processa pelas vias da revolução. A “revolução gloriosa” na Inglaterra, em 1688, assim como a revolução burguesa na França em 1789, um século após a primeira, significaram a ruptura incondicional com a formação social anterior, rompendo definitivamente com as classes dominantes desse período. Tal ruptura levou à instauração da nova configuração do Estado, construída com características próprias condizentes aos interesses da nova classe dominante. Na Alemanha não ocorre uma revolução burguesa propriamente dita. O processo de mudanças sociais se efetiva mediante um pacto, um acordo da burguesia com a velha classe aristocrática detentora do poder na época. Tal conciliação conferiu o perfil extremamente conservador e reacionário à classe burguesa alemã; aspectos muito debatidos e denunciados por Marx e Engels nos idos das décadas de 1840 e 50, conforme dão testemunhos diversos artigos jornalísticos escritos no período.

O nascimento tardio do processo industrial alemão levou à condição de desvantagem econômica frente àquelas economias já consolidadas. Engels não poupa críticas ao papel desempenhado pela Alemanha nesse contexto, destacando que a prática da produção de produtos de baixa qualidade, dada a vantagem concorrencial que obtinha com tal procedimento, terminou por contaminar a qualidade dos produtos de seus concorrentes, tão logo sobreveio a crise internacional. A guerra de 1871 (franco-prussiana), que termina com a unificação alemã, além dos indícios iniciais da grande depressão que se inicia em 1873 (indo até 1933), favorecem a emergência da nação recém-unificada no mercado mundial, já que as economias de ponta se veem nesse contexto de crise fragilizadas.

Tal aparecimento tardio confere aspectos econômicos e sociais bem distintos das outras nações. Interessa a Engels destacar a pecu-

liaridade da questão da moradia em seu país. Tal demonstração é o primeiro movimento que o autor realiza para desmontar os argumentos dos adversários visados em sua crítica.

O cerne da solução para a “questão da moradia”, apresentada tanto pela grande quanto pela pequena burguesia, é que o trabalhador tenha a propriedade de sua habitação. Esse, porém, é um ponto sobre o qual o desenvolvimento industrial da Alemanha dos últimos vinte anos lançou uma luz muito peculiar. Em nenhum outro país existem tantos trabalhadores assalariados que sejam proprietários não só de sua moradia, mas também de uma horta ou campo; e, ao lado desses, há ainda numerosos outros que, na condição de arrendatários, têm a posse relativamente assegurada da casa, horta ou campo (Engels, 2015, *Prefácio de 1887*, p. 29-30).

Essa consideração põe luz sobre as especificidades do problema da moradia na Alemanha. Os elementos dessa diferença são postos de lado por vários teóricos que lidam com o problema e em especial pelos dois autores criticados por Engels. De forma a elucidar as peculiaridades do caso analisado, Engels adentra o problema da particularidade da economia e da sociedade alemã:

A indústria doméstica rural, gerida em conexão com a horticultura ou a agricultura em pequena escala, compõe a base ampla da jovem grande indústria da Alemanha; no lado ocidental, os trabalhadores são preponderantemente proprietários, no lado oriental, preponderantemente arrendatários de seu local de residência. Deparamo-nos com essa conjugação da indústria doméstica com a horticultura e a agricultura, e, por conseguinte, com a moradia assegurada, não só em todos os lugares em que a tecelagem manual ainda tenta contrapor-se ao tear mecânico, como na Baixa Renânia e na Vestfália, nos Montes Metalíferos da Saxônia e na Silésia; nós a encontramos também em todos os lugares em que a indústria doméstica de qualquer tipo se imiscuiu na forma de atividade industrial rural, como na Floresta da Turíngia e na região de Rhön. [...] De fato, tanto a situação cada vez mais crítica dos parceiros alemães quanto a situação geral da indústria alemã levam a uma expansão cada vez maior da

indústria doméstica rural. Trata-se de um fenômeno típico da Alemanha (Engels, 2015, *Prefácio de 1887*, p. 30).

Essa constatação destaca que o problema central da classe camponesa e trabalhadora alemã não era, pelo menos antes da sua revolução industrial, propriamente a escassez de moradia. Pelo contrário, sua característica econômica rudimentar, de produção essencialmente baseada na agricultura de pequena escala, conferia ao trabalhador rural a posse de um terreno e de uma residência. O advento da revolução industrial, leva à transformação abrupta das condições sociais de vida do trabalhador, tornando em forte medida desvantajoso o meio de vida anterior, com base na posse da terra e na produção agrária.

Porém, enquanto nessas duas áreas produtivas o trabalho conjunto de muitos e a utilização da maquinaria e da ciência se tornaram regra social, a casinha, a hortinha, a rocinha e o tear prenderam o trabalhador ao método antiquado da produção individual e do trabalho manual. A posse de casa e horta passou a valer bem menos do que a mobilidade ao desamparo da lei. Nenhum trabalhador de fábrica teria trocado de posição com um tecelão rural que, lenta mas seguramente, morria de fome (Engels, 2015, p. 32).

Não é, portanto, a posse da habitação, ou mesmo o direito a um pequeno terreno cultivável a causa social de fundo das más condições da classe trabalhadora, mas a forma da produção social aparece como questão central para a classe trabalhadora. Essa última, aliás, torna tais posses elementos secundários e mesmo insignificantes diante da nova forma predominante da reprodução da existência. O problema central é a forma da produção capitalista, é a condição de assalariamento do trabalhador que passa a prevalecer nesse contexto, tornando irrisória e mesmo insuficiente a posse da moradia

Ainda a esse propósito, Engels destaca o fato de na Alemanha, dada a incipiência inicial de sua economia, a destinação da maior parte da produção industrial ser direcionada para o mercado interno, alimentado fundamentalmente por produtos de qualidade ruim e de custos

de produção reduzidos. A produção de baixo custo da indústria alemã, assenta-se em grande medida na produção da indústria doméstica rural, ou seja, na exploração das condições precárias desses trabalhadores proprietários de suas rudimentares residências e terrenos. Nesse ponto, o argumento de Engels é decisivo. Tomando como exemplo a “indústria doméstica irlandesa”, na qual são pagos “salários tão aviltantes como na indústria doméstica alemã”, o autor demonstra que tal possibilidade é dada precisamente em função da posse da terra por parte dos trabalhadores, pois permite ao capitalista descontar “do preço da força de trabalho aquilo que a família consegue extrair de sua horta ou de seu terreninho”. Em outros termos, não há necessidade de o salário fornecer ao trabalho a quantia necessária para a compra de certos víveres, nem de arcar com os custos da moradia dos trabalhadores, pois os alimentos e outros bens necessários são produzidos pelo próprio trabalhador e sua família, dada a “benção” de “possuir uma casa e um terreno próprio” (Engels, 2015, p. 33).

Nesse ponto nos deparamos com um dos argumentos centrais da contraposição aos dois autores alvos das críticas de Engels. Trata-se da discussão exposta de maneira clara pela primeira vez por Marx, do problema da determinação do valor da força de trabalho. Sobre esse ponto vamos nos deter para explicitar aquele que parecer ser o aspecto mais relevante da determinação engelsiana da forma correta de se compreender a questão da moradia.

Sobre o preço da força de trabalho

Marx já resolvera nas páginas de *O capital* tal questão. De maneira sintética, dois anos antes da publicação de sua obra mor, em uma palestra a trabalhadores na AIT (1865), ele explicita:

Que é, pois, o valor da força de trabalho? Como o de toda outra mercadoria, esse valor se determina pela quantidade de trabalho necessária para produzi-la. A força de trabalho

de um homem consiste, pura e simplesmente, na sua individualidade viva. Para poder crescer e manter-se, um homem precisa consumir uma determinada quantidade de meios de subsistência, o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem. Além da soma de artigos de primeira necessidade exigidos para o seu próprio sustento, ele precisa de outra quantidade dos mesmos artigos para criar determinado número de filhos, que hão de substituí-lo no mercado de trabalho e perpetuar a descendência dos trabalhadores (Marx, 1982, p. 160).

A força de trabalho se mede pela manutenção e perpetuação dos víveres necessários para a classe trabalhadora reproduzir a si mesma e garantir a reprodução de novos trabalhadores para substituí-los, ou seja, a garantia de sua perpetuação e a criação de um exército industrial de reserva, conforme Marx descreve no capítulo 23 do livro I de *O capital*. Alimentação, roupas, educação dos filhos etc. Dentre os meios de subsistência do trabalhador encontra-se – evidentemente – a necessidade da moradia. Levando em conta essa determinação, Engels volta sua reflexão para a questão da moradia:

Suponhamos que, numa determinada região industrial, seja regra que cada trabalhador possua sua própria casinha. Nesse caso, a classe trabalhadora daquela região mora sem custo; as despesas referentes à moradia não entram mais no valor de sua força de trabalho. No entanto, “com base nas leis brônzeas da teoria da economia nacional”, toda e qualquer redução dos custos de geração da força de trabalho, isto é, toda e qualquer diminuição permanente no custo de vida do trabalhador significa um rebaixamento do valor da força de trabalho e, por conseguinte, acaba acarretando uma redução do salário (Engels, 2015, p. 77).

Extraindo as consequências, acrescenta o autor:

A propósito, o que foi dito acima vale para todas as assim chamadas reformas sociais que resultam em economia ou barateamento dos víveres do trabalhador. Ou elas se generalizam e são seguidas de um rebaixamento correspondente do salário ou então permanecem como experimentos

isolados e, nesse caso, sua mera existência como exceções isoladas prova que sua execução em grande escala é incompatível com o modo de produção capitalista vigente. Suponhamos que, em certa região, a introdução generalizada de associações de consumidores lograsse baratear 20% o custo dos víveres dos trabalhadores; nesse caso, com o tempo, o salário deveria sofrer, naquele lugar, uma redução de aproximadamente 20%, isto é, a mesma proporção em que os víveres em questão pesam no sustento da vida dos trabalhadores (Engels, 2015, p. 78).

Essas considerações têm por base a noção marxiana do mais-valor relativo. O barateamento dos meios de subsistência reduz o valor da força de trabalho, permitindo ao capitalista o aumento do mais valor extraído da jornada de trabalho. Se para pagar o salário do trabalhador, ou seja, dar a ele o correspondente à reprodução de sua existência, fossem necessárias 4 horas da jornada de trabalho em uma jornada de 10 horas, isso significaria o mais valor de 6 horas apropriadas pelo capitalista. Se, no entanto, pela redução dos valores dos bens de consumo da classe trabalhadora, se tornassem necessárias apenas 2 horas dessa mesma jornada de 10 horas para a reprodução da força de trabalho, a apropriação do mais trabalho aumentaria para 8 horas.

Vemos, portanto, que os custos com as moradias mediante a propriedade de sua residência, não implica diretamente a melhoria das condições de vida da classe trabalhadora. Do ponto de vista contábil, ainda que não seja uma transferência direta em termos salariais, esse bem imprescindível à vida é sem dúvida contabilizado como gastos relativos ao capital variável (ainda que não se possa fazer essa afirmação de modo muito tranquilo, sem maiores explicações, deixamos essa observação apenas como apontamento para uma futura consideração mais detalhada). Se a propriedade da casa se encontra generalizada na sociedade, torna-se desnecessário considerar tal montante na composição do salário; caso esteja em geral ausente, na forma de uma equação possível ao capitalista – obviamente com grande negligência e parcimônia dado o interesse por seus lucros –, tais custos devem ser encam-

pados ao salário. Com a licença da digressão: qualquer subvenção do estado, ou de qualquer outra natureza (cooperativas de trabalhadores, etc.) é bem-vinda ao capitalista, pois ao se generalizarem tais condições permitem a redução do custo com a força de trabalho.

Haja vista também, conforme adverte Engels no artigo contra Sax, o fato de a política de construção e distribuição de moradias para a classe trabalhadora não ser medida incomum por parte de grandes empreendimentos industriais. A necessidade de atrair trabalhadores e de os manter em regiões cujo processo de produção exige a instalação de unidades produtivas alocadas em locais específicos (mineração, exploração de recursos naturais etc.), levaram muitas vezes a empresas construírem casas para seus funcionários, como forma de garantir o contingente necessário de trabalhadores para as suas necessidades. Conforme relata Engels:

Na Inglaterra, a instalação de moradias para trabalhadores nas cercanias de toda grande fábrica rural, simultaneamente à fábrica, tem sido a regra há mais de sessenta anos. Como já foi mencionado, muitos desses povoados fabris são o núcleo em torno do qual se assentou mais tarde uma cidade fabril inteira, com todas as anomalias que ela traz consigo. Portanto, essas colônias não resolveram a questão da moradia; foram elas que a *geraram* na localidade (Engels, 2015, p. 87).

Milhares de exemplos idênticos poderiam ser elencados a esse respeito, sendo essa uma prática comum inclusive a empresas brasileiras (basta mencionar o exemplo da Belgo Mineira na cidade de João Monlevade). Há, no entanto, não apenas a dimensão do salário indireto necessário para garantir o contingente adequado de trabalhadores, mas inclusive há casos, onde se pode vislumbrar o escamoteamento de empreendimentos que auferem lucros a esse tipo de investimento aparentemente de motivação social ou infraestrutural. Engels denuncia a esse propósito:

A cidade dos trabalhadores em Mülhausen é a grande vitrine dos burgueses continentais, exatamente como foram em seu

tempo as florescentes colônias de Ashton, Ashworth, Greg e similares para os ingleses. Infelizmente, ela não é produto da associação “latente”, mas da associação franca entre o Segundo Império francês e os capitalistas da Alsácia. Ela foi um dos experimentos socialistas de Luís Bonaparte, para o qual o Estado adiantou 1/3 do capital. Em quatorze anos (até 1867), oitocentas casinhas foram construídas seguindo um sistema deficitário, impossível na Inglaterra, onde se entende {D4 acrescenta “mais”} disso; essas casinhas se convertem em propriedade dos trabalhadores após treze a quinze anos de pagamento mensal de aluguel majorado. Esse modo de aquisição de propriedade, que, como veremos, há muito já havia sido introduzido pelas cooperativas de construção inglesas, não precisou ser inventado pelos bonapartistas da Alsácia. As majorações do aluguel para a compra das casas são bastante salgadas em comparação com as inglesas; por exemplo, depois de ter pago em 15 anos 4.500 francos a prestações, o trabalhador recebe a propriedade de uma casa que há 15 anos valia 3.300 francos. Caso o trabalhador queira se mudar para outro lugar ou atrasar o pagamento de uma única prestação (podendo, nesse caso, ser posto na rua), põe-se na conta dele o pagamento de um aluguel anual de 6 2/3% do valor original da casa (por exemplo, 17 francos mensais para uma casa no valor de 3 mil francos), sendo o restante devolvido a ele, só que *sem um centavo de juros*”, É compreensível que desse modo a sociedade possa enriquecer, inclusive à parte o “auxílio do Estado” (Engels, 2015, p. 88-89).

Sem nos limitarmos ao caso aqui relatado, podemos verificar que a prática das subvenções do estado para as políticas de interesse da lógica do capital não era novidade para a época. Práticas comuns a essas, guardadas as suas devidas especificidades sociais e históricas, são ainda muito frequentes em nosso tempo. As mesmas explanações do “senhor Sax” que sugerem o investimento dos capitalistas na construção de moradias como forma de alcançar “esplêndido rendimento” podem igualmente ser verificadas em nossos dias (cf. Engels, 2015, p. 87). São, segundo nosso autor, meras locubrações, “novas maneiras de ludibriar os trabalhadores”, questionadas em seu âmago e postas abaixo com os exemplos concretos mencionados por Engels em seu artigo.

O texto de Engels pode ser decepcionante para aqueles que procuram encontrar nele uma resposta mais direta para o problema da moradia. O autor não se propõe a construir uma cartilha programática para luta dos trabalhadores nesse campo de conflitos em particular, porém demonstra a natureza mais profunda das determinantes aqui em causa. A doação de casas ou os projetos de construção de moradias para os “despossuídos” não elimina a natureza de fundo da exploração e expropriação da classe trabalhadora. Em grande medida programas sociais de tal natureza – tais como subsídios ao transporte, políticas de redução de impostos para alimentos básicos, moradias populares etc. – não fazem mais do que reduzir os custos dos meios de subsistência, fato que leva na sequência à possibilidade do barateamento da mão de obra da classe trabalhadora. O elemento central da distribuição da riqueza produzida, o acesso e a melhoria efetiva das condições de vida, enfim a emancipação da classe trabalhadora, permanece inviabilizada uma vez que o cerne característico da sociabilidade não é sequer resvalado com esse conjunto de medidas paliativas.

Engels desloca o problema e visa demonstrar a irresolubilidade da questão no interior da ordem do capital, demonstrando a verdadeira natureza de um projeto autêntico da classe trabalhadora: a revolução.

Essa espoliação é o mal fundamental que a revolução social quer abolir, abolindo o modo de produção capitalista. Mas a pedra angular do modo de produção capitalista é este fato: nossa atual ordem social dá condições ao capitalista de comprar a força de trabalho do trabalhador por seu valor, mas extrair dela muito mais do que o valor pago por ela, fazendo com que o trabalhador trabalhe mais tempo do que o necessário para reposição do preço pago pela força de trabalho. O mais-valor gerado dessa maneira é repartido entre todos os integrantes da classe dos capitalistas e proprietários de terras, bem como seus servidores pagos, desde o papa e o imperador até o vigia noturno e abaixo dele. Não nos interessa aqui como se faz essa repartição; o que se sabe com certeza é isto: todos que não trabalham só podem viver dos

restos desse mais-valor que fluem até eles de uma maneira ou de outra (Engels, 2015, pp. 38-39).

É nisso que consiste grande parte de sua crítica, demonstrar qual é a questão real para a classe trabalhadora. Porém para que fique bem claro. Não se trata de afirmar a irrelevância das variadas dimensões da questão social (nos valendo de uma expressão usada pelo próprio autor em seus artigos). Ao contrário, é por sua relevância que se faz necessário a devida compreensão dos nexos sociais de onde elas se originam, na intenção de precisar de maneira rigorosa sua natureza concreta apresentando as possibilidades reais, efetivas, para sua devida superação. Em suma, a questão é compreender quais medidas efetivas podem levar à superação dos males sociais presentes na sociabilidade do capital. Engels demonstra que a lógica da sociabilidade do capital não consegue resolver tais questões sociais. No máximo ela as equaciona e as conforma ao campo de possíveis limítrofes de sua lógica de produção e reprodução da riqueza. Nesse sentido o combate à social-democracia e ao proudhonismo faz todo o sentido, quando se trata de estabelecer as diretrizes precisas sobre as quais deve se orientar a luta dos trabalhadores no intuito de promover a emancipação efetiva de sua classe.

Sobre o aluguel das residências e os equívocos teóricos do proudhonismo

Não é nosso objetivo comentar em todos os detalhes a desmontagem minuciosa dos argumentos dos seus adversários que o autor promove em seus artigos. Nossos comentários, portanto, não desincumbem o leitor da leitura direta dos textos. Para efeitos de nossa discussão ocorre trazer ao menos mais um elemento de grande relevância, que igualmente figura como um dos pontos mais centrais levantados pelo pensador alemão.

O que nutre o ideário do articulista Dr. Mülberger é a concepção “de que o trabalhador deve comprar a própria moradia”. Tal ideia está,

fora de qualquer dúvida, apoiada nas noções reacionárias básicas de Proudhon (Engels, 2015, p. 53). Citando Paul Lafargue, nosso autor confere ênfase a essa herança desvirtuadora presente no pensamento de vários daqueles que se propuseram a lidar com o problema da moradia.

Existe outro meio de resolver a questão das moradias, um meio proposto por Proudhon, que deslumbra à primeira vista, mas quando examinado de perto revela sua total impotência. Proudhon propôs que os inquilinos se convertessem em censatários, isto é, que o preço do aluguel anual servisse como parte do pagamento do valor da moradia, tornando-se o inquilino proprietário de sua residência ao cabo de certo tempo". Essa medida, que Proudhon acreditou ser muito revolucionária, é hoje praticada em todos os países por companhias de especuladores que, nesses termos, aumentando o preço dos aluguéis, fazem com que se pague duas a três vezes o valor das casas (Engels, 2015, p. 54).

Essas últimas considerações não nos levam muito adiante dos caminhos que até aqui percorremos. Para prosseguir, convém elucidar o ponto de apoio teórico que sustenta tal proposição, para demonstrar a natureza insuficiente e equivocada de tal alternativa.

O problema remonta à noção de Proudhon de "produtividade do capital", "aberração" conceitual que o pensador francês toma de empréstimo, de maneira acrítica, "dos economistas burgueses" (Engels, 2015, p. 57). A maneira pela qual Proudhon se apropria do conceito revela o caráter judicialista de seu pensamento, supondo as categorias da economia política (taxa de juros como veremos) como algo passível de ser instituído e governado por relações essencialmente jurídicas, julgando ser exatamente a dimensão das leis a esfera resolutive de certas tendências econômicas da sociabilidade.

Para explicar tal noção, vale resgatar a proposta do Dr. Mülberger para resolver o problema da moradia construída. Segundo esse último, o aluguel pago pelo locatário corresponde aos juros pagos ao proprietário do imóvel. Com tal concepção, nosso Dr. julga que a relação existente entre ambos corresponde na mesma medida à relação de ex-

ploração do trabalhador por parte do capitalista: “o que o trabalhador assalariado é para o capitalista, o locatário é para o dono da casa” (apud de Engels, 2015, p. 40). É claro que Engels contesta logo de saída uma afirmação de tal monta. A relação consiste na verdade em “uma simples venda de mercadoria”. Paga-se pelo direito de morar, ou seja, de usar de dada mercadoria durante certo período.

Contudo o que nosso Doutor quer estabelecer é a existência de uma relação injusta entre o locatário e dono da casa. Uma relação de exploração baseada na usura, ou seja, na cobrança injustificada e absurda de juros, extorquido a ferro e fogo do locatário mediante o direito judicialmente estabelecido da propriedade. Se o problema consiste então nessa relação fundada sobre a noção de juros, bastaria agir – judicialmente – controlando essa força “artificialmente” construída da sociabilidade capitalista, para conter toda a forma de injustiça nesse campo. Em outras palavras, atuar sobretaxando limites admissíveis à taxa de produtividade do capital, até, por fim, eliminá-las completamente. Engels reproduz as palavras de Mülberger:

Suponhamos agora que a produtividade do capital realmente seja agarrada pelos chifres, como cedo ou tarde deverá acontecer, por exemplo, mediante uma lei de transição que *fixe o juro de todos os capitais em 1%, nota bene*, com a tendência de aproximar também essa porcentagem cada vez mais do marco zero, de modo que, ao final, não se pagará nada além do *trabalho necessário à transação do capital*. Como acontece com todos os demais produtos, naturalmente também casa e moradia estão contidos no quadro dessa lei. [...] O proprietário mesmo será o primeiro a estender a mão para a venda, dado que do contrário sua casa não seria utilizada e o capital nela investido simplesmente não serviria de nada (Mülberger apud Engels, 2015, p. 56-57).

Desnecessário reproduzir aqui todo o sarcasmo com que Engels trata tais afirmações, importa mais para nossos propósitos destacar o erro de fundo sobre o qual baseia-se tal proposta absurda. A confusão aqui é proveniente de Proudhon.

Não há prova mais clara de que Proudhon ainda está profundamente preso ao modo burguês de pensar do que o fato de apropriar-se desse discurso da produtividade do capital. Vimos logo no início que a assim chamada “produtividade do capital” nada mais é que a qualidade que lhe é inerente (sob as condições sociais de hoje, sem as quais ele não seria capital) de apropriar-se do trabalho não pago de trabalhadores assalariados” (Engels, 2015, p. 57).

O que significa dizer que a produtividade do capital é algo que lhe é inerente apenas em função da forma da sociabilidade existente. Contudo, para se entender esse fenômeno é necessário compreender o conjunto de determinações sociais que lhe permitem aparecer como categoria social capaz de se reproduzir e acumular de modo crescente. A reprodução do capital é a forma aparente cuja possibilidade é dada pela capacidade de se apropriar de trabalho não pago. O que aparece de maneira imediata como produtividade do capital, consiste na verdade na produtividade do trabalho. Desse modo, a determinação da taxa de juros não é algo que se fixa unicamente por uma relação específica de uma suposta produtividade do capital, por mecanismos que lhes são próprios e exclusivos. Nessa medida, não é uma simples relação de oferta e procura (muito embora tal determinação não deixe de fazer parte de sua conformação), concorrencial, nem mesmo algo que se possa regular juridicamente. Consiste na verdade em relações econômicas cujas determinações fixam os próprios limites do exercício do mundo dos negócios de investimentos de capital. Vale citar Marx, já que sobre as bases de sua teoria são constituídas as elaborações críticas de Engels.

O empréstador vende ao capitalista industrial seu dinheiro como uma coisa extratora de juros. Sendo valor que se conserva a si mesmo, pode o capitalista industrial devolvê-lo depois de um prazo livremente contratado. Já que, anualmente, cria determinada mais-valia, juros, ou melhor, aumenta de valor em qualquer período, pode também pagar esta mais-valia ao empréstador; cada ano ou depois de qualquer outro prazo combinado. O dinheiro, como capital,

diariamente auferir mais-valia, como o trabalho assalariado. Enquanto o *juro* é apenas uma parte do lucro, designada por um nome particular, aparece o juro aqui como [criação própria] do capital, separadamente do processo de produção, [devido] apenas à mera propriedade desse capital, à propriedade do dinheiro e da mercadoria, isoladamente das relações que atribuem a essa propriedade o caráter de propriedade capitalista, porque está em oposição ao trabalho (Marx, 1991, p. 217).

A forma do capital a juros constitui a forma mais fetichizada do capital, pois ela oculta a verdadeira raiz de sua reprodução. O dinheiro que cria mais dinheiro é a forma fenomênica que oculta a base real de sua reprodução, qual seja, o empréstimo ao industrial e sua aplicação na esfera produtiva para a valorização do dinheiro. O juro é o *quantum* pago do empréstador como cota parte do mais-valor, cujo direito lhe é conferido dada a antecipação do capital necessário à produção. Portanto, o juro não constitui uma relação unilateral do capital financeiro, uma propriedade inerente ao dinheiro tomado em si mesmo; em última instância, apesar de suas múltiplas determinações e condicionantes, guarda relação indissociável com a produção de mais-valor, cuja produção é exclusiva do processo produtivo, ou seja, do capital industrial. Assim sendo, Engels esclarece:

Os juros do capital *em dinheiro* emprestado são apenas uma parcela do lucro; o lucro, quer se trate do capital industrial, quer se trate do capital comercial, constitui apenas uma parcela do mais-valor que a classe dos capitalistas tira, na forma de trabalho não pago, da classe dos trabalhadores. As leis econômicas que regulam a taxa de juros são tão independentes das leis que regulam a taxa do mais-valor quanto é possível entre leis de uma única e mesma forma social. Contudo, no que concerne à repartição desse mais-valor entre os capitalistas individuais, está claro que, para industriais e comerciantes que possuem muito capital adiantado por outros capitalistas, a taxa de lucro tem de aumentar na mesma proporção em que diminui a taxa de juros - caso todas as demais circunstâncias permaneçam iguais. Portanto, a redução e, por fim, a abolição da taxa de juros realmente

não seria de modo algum capaz de “agarrar pelos chifres” a assim chamada “produtividade do capital”, mas apenas regulamentaria de maneira diferente a repartição entre os capitalistas individuais do mais-valor não pago que é tirado da classe trabalhadora, não assegurando nenhuma vantagem ao trabalhador em relação ao capitalista industrial, mas tão somente ao capitalista industrial em relação ao rentista (Engels, 2015, p. 58).

O mais-valor permanece como a determinação de fundo, não implicando de modo algum a redução da expropriação do mais-trabalho, mudaria apenas a medida da distribuição do mais-valor entre a esfera financeira, comercial e industrial. Em termos claros: para os trabalhadores não implica de modo algum a mudança da distribuição da riqueza produzida, o aumento do montante que cabe ao operário. O salário permanece vinculado aos custos dos elementos necessários para a reprodução da força de trabalho.

Acrescente-se a isso a confusão feita pelo bem intencionado Dr. Mülberger ao não diferenciar a taxa de juro em geral da especificidade do problema nos empreendimentos do capital em moradias. Pode-se, sem dúvida, compreender o valor do aluguel como juros de um montante de capital investido na construção de uma moradia. Esta funcionaria como montante antecipado do qual se extrai juros pelo uso do capital trasvestido na forma de residência. Entretanto, valendo-nos das argutas observações de Engels, se se pretende comparar tal investimento com o juro de empréstimo, ou seja, tomar o preço do aluguel como “vulgo juro do aluguel”, é imprescindível demarcar que se trata de um preço composto. Nele estão contidos:

1) uma parcela de renda fundiária; 2) uma parcela de juro sobre o capital investido na construção, incluindo o lucro para o empresário da construção»; [...] 3) uma parcela de custos de conserto e seguro; 4) de uma parcela que amortiza o capital investido na construção, incluindo o lucro, em prestações anuais, na proporção em que a casa gradativamente se deteriora (Engels, 2015, p. 60-61).

Engels é sarcástico ao ponto de em sua crítica se valer de uma anedota para ironizar seu adversário: busca-se um doutor para a preservação da saúde de sua família, pois já se tem uma caixa de curativos. No entanto, o doutor disponível é doutor em filosofia, mas isso não importa ao demandante, pois para ele “tanto faz, caixa de curativos é caixa de curativos”. Não importam as diferenças, não importa a forma específica do aqui designado “juro do aluguel”, as medidas e sugestões por mais desbaratadas que sejam, figuram sempre as mesmas. Daí a contundência crítica de Engels ao denunciar:

Quando alguém ajeita os pressupostos de maneira que já contenham as conclusões a serem tiradas, não é preciso ter mais habilidade do que tem qualquer charlatão para puxar de dentro do saco o resultado preparado de antemão e fincar o pé na lógica inabalável que o gerou (Engels, 2015, p. 50).

O anticapitalismo romântico de Proudhon e o fundamento real da revolução

Proudhon leva mais adiante, por sua própria conta e risco, os equívocos habilmente arrancados dos teóricos da economia política. Move-se para fora da própria esfera da economia acrescentando comentários de cunho essencialmente jurídicos ou morais, ao usar termos como por exemplo “justiça eterna” etc.

Proudhon, que nunca se preocupou com as condições factuais, reais, em que ocorre qualquer fenômeno econômico, naturalmente não consegue explicar como o preço de custo original de uma casa, conforme as circunstâncias, paga-se dez vezes em cinquenta anos na forma de aluguel. Em vez de examinar economicamente essa questão, que nem é tão complicada, e constatar se ela está realmente em contradição, e de que modo, com as leis econômicas, ele recorre a um ousado salto da economia para o campo jurídico: “a casa uma vez construída serve de *documento legal perene*” que dá direito a determinado pagamento anual. Proudhon silen-

cia sobre como se chega a isso, sobre *como* a casa se torna um documento legal. Mas é justamente o que ele deveria ter esclarecido (Engels, 2015, p. 43).

E Engels acrescenta:

A doutrina proudhoniana está inteiramente baseada nesse salto salvador da realidade econômica para a fraseologia jurídica. Sempre que o bravo Proudhon perde a noção do nexu econômico - e isso lhe sucede em toda questão séria -, ele busca refúgio no campo do direito e apela para a *justiça eterna* (Engels, 2015, p. 43).

Além disso, não se deve esquecer o caráter romântico de suas considerações, segundo a qual os desdobramentos da sociedade capitalista são na realidade grandes retrocessos, responsáveis por conduzir a humanidade a condições inferiores no presente se comparadas com sua situação no passado.

Para Proudhon, em contraposição, toda a Revolução Industrial dos últimos cem anos, a energia a vapor, o grande processo fabril que substitui o trabalho manual por máquinas e multiplica por mil a capacidade de produção do trabalho, é um evento sumamente repulsivo, algo que jamais deveria ter acontecido. O pequeno-burguês Proudhon exige um mundo em que cada qual confecciona um produto autônomo, estanque, pronto para ser consumido, e que pode ser imediatamente trocado no mercado; então, basta que cada um recupere o valor cheio de seu trabalho na forma de outro produto para que a “justiça eterna” seja satisfeita e o melhor dos mundos instaurado (Engels, 2015, p. 47).

O reflexo do “romantismo” prouhonista se encontra claramente estampado no Dr. Mülberger ao sugerir nas páginas de seu artigo ser a condição dos homens nas fases anteriores ao capitalismo superior às condições de vida atuais dos homens. Pois, segundo ele, antes ao menos os indivíduos possuíam “um lugar para chamar de seu”. E prossegue em seu diagnóstico aterrador: “nesse aspecto, encontramos bem abaixo dos selvagens. O troglodita tem sua caverna, o australiano

sua casa de barro, o índio sua própria fogueira – o proletário moderno, de fato paira no ar” (apud de Engels, 2015, p. 45). Esquece-se o Dr. que a caverna não significa propriamente a potência humana na criação de seu próprio mundo, mas a alternativa frente às condições humanas limítrofes ditadas em sua época. Do mesmo modo, a posse da terra por parte do servo, além de sua submissão à nobreza e ao clero, implicava um pequeno campo de possibilidades para a sua realização. São expressões da margem estreita e rígida das possíveis realizações do homem presentes em cada época; frente às possibilidades postas pela sociabilidade vigente encontram-se muito aquém das potências desenvolvidas, potências essas que viabilizam as condições para o desenvolvimento autêntico do ser social. Decerto, que apenas mediante a revolução se alcançaria o pleno desenvolvimento dessas potências objetivamente dadas. Engels esclarece:

Para criar a moderna classe revolucionária do proletariado foi absolutamente necessário cortar o cordão umbilical que ainda prendia o trabalhador do passado à sua terra. O tecelão manual que possuía sua casinha, sua horta e sua rocinha, bem como o seu tear, era, em meio a toda a miséria e a despeito de toda a pressão política que sofria, um homem satisfeito em toda a sua piedade tirava o chapéu para o rico, o padeco e o funcionário público e, em seu íntimo, era um escravo consumado. Precisamente a grande indústria moderna que converteu o trabalhador preso à sua terra em proletário sem posses e ao desamparo da lei, livre de todas as amarras tradicionais, solto no mundo; precisamente essa revolução econômica que criou as únicas condições sob as quais pode ser subvertida a última forma da espoliação da classe trabalhadora, a da produção capitalista. E agora vem esse proudhonista chorando copiosamente e lamentando a expulsão dos trabalhadores de sua casa e de sua lareira, como se tivesse sido um grande retrocesso, quando de fato foi a primeiríssima condição de sua emancipação espiritual (Engels, p. 45).

A revolução para Marx e Engels não é um retorno às condições do passado, um lamento saudosista de condições civilizatórias pregressas,

significa ao contrário a reapropriação das forças sociais desenvolvidas de modo contraditório no interior da sociabilidade do capital. Reconhecer suas contradições não significa negar o enorme campo de possibilidades de realização e das potências concretamente abertas para os desdobramentos emancipatórios da humanidade, postos pelo desenvolvimento de suas capacidades e forças sociais. Pois,

[...] foi justamente por meio dessa Revolução Industrial que a capacidade de produção do trabalho humano atingiu um nível tão elevado que – pela primeira vez desde que existem seres humanos – está dada a possibilidade de produzir, com uma distribuição sensata do trabalho entre todos, não só o necessário para o consumo farto de todos os membros da sociedade e para juntar um fundo de reserva polpudo, como também para proporcionar a cada qual um tempo de lazer suficiente não só para preservar aquilo que merece ser preservado da cultura historicamente transmitida - ciência, arte, formas de relacionamento etc. -, mas também para convertê-lo de monopólio da classe dominante em bem comum de toda a sociedade, aprimorando-o cada vez mais. Nisso reside o ponto decisivo. No momento em que a capacidade de produção do trabalho humano tiver se desenvolvido a esse nível, desaparecerá todo e qualquer pretexto para a existência de uma classe dominante (Engels, 2015, p. 47-48).

A propositura de Engels é exatamente a contrapartida dos autores sobre os quais recaem suas críticas. Esses últimos supõem possíveis eliminar as contradições da forma da sociabilidade capitalista, mantendo intacta os fundamentos basilares dessa sociabilidade.

É da essência do socialismo burguês o desejo de eliminar todos os males da atual sociedade, mantendo simultaneamente seus fundamentos. Os socialistas burgueses querem, como já diz o *Manifesto comunista*, “remediar os males sociais para assegurar a existência da sociedade burguesa”, eles querem “a burguesia sem o proletariado.

Em suma, se quisermos resumir o centro da argumentação crítica desenvolvida por Engels, nesses artigos devemos nos atentar para os

limites da compreensão burguesa da realidade, assim como os limites efetivos das ações que lhe são possíveis:

Como se resolve, então, a questão da moradia? Em nossa sociedade atual, exatamente do mesmo modo como se resolve qualquer outra questão social: mediante o gradativo equilíbrio econômico entre procura e oferta, uma solução que sempre gera de novo seu próprio problema, não sendo, portanto, solução nenhuma (Engels, 2015, p. 56).

Na sequência, merece destaque os caminhos efetivos para a resolução desses dramas sociais, pensados com base nas possibilidades concretas já existentes na época em que Engels redige seus artigos.

Uma coisa é certa, porém: já existem conjuntos habitacionais suficientes nas metrópoles para remediar de imediato, por meio de sua utilização racional, toda a real “escassez de moradia”, Naturalmente, isso só poderá ser feito mediante a expropriação dos atuais possuidores, ou então mediante a acomodação, nessas casas, de trabalhadores sem teto ou trabalhadores aglomerados nas moradias atuais; assim que o proletariado tiver conquistado o poder político, essa medida exigida pelo bem-estar público terá sua execução tão facilitada quanto outras expropriações e acomodações feitas pelo Estado atual (Engels, 2015, p. 56).

Muito embora devamos nos atentar para as “circunstâncias do momento”, para as condições concretas de nosso tempo, não seria exagero supor a presença de possibilidades objetivas muito próximas a essas em nosso tempo.

Ler Engels é decisivo para os nossos tempos, não pelo fato de em suas reflexões estarem contidos os passos discriminados e plenamente estabelecidos para nos guiar em nossos dias, mas por nos conferir os elementos capazes de procedermos de maneira correta na compreensão da especificidade do problema na atualidade, e para, a partir dessa compreensão traçar os princípios fundamentais para a condução prática das lutas sociais. Não nos oferece a resposta pronta do que fazer. Mas fornece o método para pensar a questão dentro das condições concre-

tas efetivamente postas pela realidade social contemporânea. Se a revolução é ainda o elemento necessário para resolução definitiva de um enorme conjunto de contradições, isso deve ser demonstrado e analisado em conformidade às formações atuais da dinâmica social. Que me seja permitido, ao finalizar, parafrasear Marx: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo” (Marx/Engels, 2007, p. 539), mas para transformá-lo é preciso compreendê-lo.

REFERÊNCIAS

- ENGELS, Friedrich. **Sobre a questão da moradia**. São Paulo, Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, György. **Die Zerstörung Der Vernunft, Band 1**. Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1973.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo, Global, 1985.
- MARX, Karl. **O rendimento e suas fontes**. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Os Pensadores).
- MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1982. (Os Economistas).
- MARX, Karl. **Salário, preço e lucro**. São Paulo: Nova Cultural, 1982. (Os Economistas).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Império e colônia**: escritos sobre Irlanda. Ciudad de Mexico: Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I, Band 24** – Werke, Artikel, Entwürfe: Dezember 1872 bis Mais 1875 [Text und Apparat]; Berlin: Dietz Verlag, 1984.

12

RELER A ORIGEM DA FAMÍLIA, DA PROPRIEDADE PRIVADA E DO ESTADO NOS DIAS ATUAIS

Rossi Henrique Soares Chaves¹

Gustavo Silva Noronha²

Jade Mariá Pais Vaz de Melo³

Henrique Leão Coelho⁴

O livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* foi publicado por Engels em 1884 na cidade de Zurique, na Suíça. Entre os elementos que compõem a obra do autor, está uma exposição-síntese dos escritos de Morgan que, que também foram objeto de investigação de Marx nos cadernos etnológicos. A base destes estudos etnográficos diz respeito ao desenvolvimento das sociedades humanas, no que tange às determinações em torno das formas de

¹ Doutorando em Administração na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Administração pela UFMG. Graduação em Administração Pública pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL). E-mail: rossichaves@hotmail.com.

² Doutorando em Administração na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Gestão Pública e Sociedade pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL). E-mail: noronha.gustavo@hotmail.com.

³ Mestranda em Administração na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada e bacharela em Administração pela UFMG. E-mail: jadempvazdemelo@gmail.com.

⁴ Doutorando em Administração na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Administração pela UFMG. Graduado em Ciências Sociais pela UFMG. E-mail: rickcoelho@hotmaill.com.

família, da divisão do trabalho, da propriedade e, posteriormente, do Estado. Engels busca complementar as lacunas deixadas no ordenamento classificatório das sociedades deixados por Morgan. Para tal, na quarta edição do livro lançada em 1891, Engels acrescenta à exposição um estudo das constituições familiares realizado por Bachofen, contida na obra *Mother Right: an investigation of the religious and juridical character of matriarchy in the Ancient World*, de 1861.

Desta forma, Engels anuncia no prefácio da primeira edição que um dos objetivos do livro é a tentativa de organizar os principais achados de Morgan, para tanto o autor também utiliza das reflexões de Marx que constam nos *Manuscritos etnológicos*. Segundo Engels, Marx planejava dedicar uma obra específica ao tema. Como o livro fora organizado e publicado após a morte do amigo, Engels utiliza os manuscritos analíticos de Marx apresentando seus trechos na condição de citação. Para ambos o livro de Morgan, a partir do estudo dos povos norte-americanos, demonstra a possibilidade e necessidade de uma análise concreta do desenvolvimento das formas sociais. Engels (1984) aponta como sendo “o entendimento materialista da história”, ou seja, que o fator determinante para compreender o decorrer da história é a compreensão dos complexos que envolvem a produção e reprodução da vida humana, que são influenciadas por alguns fatores.

Estes fatores são: a) produção dos meios de existência (alimentação, roupa, moradia) e b) a reprodução da espécie humana. No tratamento da reprodução da vida humana, Engels entendeu o trabalho como a base analítica e o determinante para definir o nível a, já na reprodução da espécie (b), é na formação e na disposição da família que vai determinar os graus e formas de relacionamentos, é na correlação entre esses dois elementos (reprodução da vida e da espécie) que Engels aponta que surgem os determinantes da ordem social. É neste ponto que Engels diverge de Bachofen, uma vez que este atribui às condições religiosas as transformações sociais históricas ocorridas, por exemplo, entre homem e mulher. Para Engels, a base fundamental,

como já apontamos, são as condições reais de existência dos seres humanos, que na apreensão da própria ordem social engendrada possui em última instância preponderância do momento econômico. Engels, é devido ressaltar, tratou a análise etnológica de Morgan com o mesmo peso de importância da teoria da evolução das espécies de Darwin, e da teoria de mais-valor de Marx.

Engels certo de tal sintonia teórica, aponta que contém em Morgan a própria linha conclusiva de que as transformações de sociabilidade, em sua ampla complexidade, tenham na transição da base real e concreta da vida, qual seja os modos de produção, seu momento fundamental. Apesar de possuir alguns pontos de diálogo, enfatizamos que a obra de Engels caminha singularmente e possui contribuições próprias, um exemplo disso é a concepção de que a reestruturação social só pode ser entendida pela transformação efetiva da base real. Essa reflexão é um dos pilares para o entendimento do texto, porque a partir dele é que Engels vai dar tratamento às reflexões etnológicas realizadas por Morgan e demais autores. Por exemplo, Engels procura demonstrar por um lado, que a mulher não foi escrava do homem desde os primórdios sociais, ela sucumbiu à dominação por alterações das relações familiares e pelo desenvolvimento da riqueza, por outro lado o autor mostra como Estado não é fruto da violência externa infringida por um povo sobre outro. Esses dois aspectos centrais foram tornados possíveis em partes pelas contribuições de Morgan e, por outra parte, pelo esforço de Engels em capturar o movimento histórico que culminou na constituição do Estado. É possível perceber no tratamento de Engels, por exemplo, as alterações da família como resultado da própria atividade dos seres humanos nas relações estabelecidas entre si. Tanto a família quanto o Estado são tratados como elementos resultantes das relações sócio-econômicas, isto é, são entendidos a partir das relações materiais entre os seres humanos.

Dessa forma, é importante ressaltar que todos os períodos históricos revisitados por Morgan são retratados a partir das forças essenciais

de consecução da vida material humana. Desde o contato elementar com a natureza, quer dizer, a apropriação mais direta e rústica da objetividade natural, até a sofisticação mais artificial e social das forças produtivas que movem o círculo das necessidades mais urgentes da reprodução material da vida socializada, interativa. É assim que o complexo da família e do parentesco aparece como elemento derivado de uma pluralidade histórica e não de uma lógica mitológica, cosmológica ou teológica, mas inserida na lógica específica e imanente das relações sociais.

Contudo, pretende-se discutir, neste trabalho, a guisa do pensamento engelsiano, a formação social e as relações familiares no decorrer do período histórico, até para compreender o modelo familiar monogâmico enraizado na sociedade, e como isso interage com as questões acerca do surgimento e desenvolvimento da propriedade privada e do Estado. Por fim, será feita uma breve análise das condições econômicas e das fases da barbárie e civilização, objetivando perceber as mudanças consideráveis na transição dessas organizações da sociedade que resultam em formas de famílias monogâmicas e com a hegemonia do homem sobre a mulher, trazendo maiores indagações que se relacionam e ressoam, de forma imediata, no modo de produção e reprodução da vida humana.

Formação social, gênese da propriedade privada e relação familiar

No entendimento das fases históricas da humanidade, Engels trabalha com a periodização feita por Morgan, onde o autor compreende três grande estágios que marcam a evolução e desenvolvimento social humano e que representam estágios pré-históricos de cultura: 1) *Estado selvagem*: período em que a linguagem articulada se desenvolve; utilização do fogo, idade da pedra; desenvolvimento das produções artificiais do homem para intervenção na natureza; 2) *Barbárie*: período em que se desenvolve a domesticação e criação de animais e da agri-

cultura; trabalho humano se desenvolve, introdução da cerâmica, tijolo cru; fundição de ferro, escrita alfabética; gregos, romanos, germanos; crescimento populacional; 3) *Civilização*: período em que se desenvolve ainda mais o trabalho humano; feudalismo, mercantilismo, revolução industrial. Essa periodização é fundamental para se entender as condições materiais (sociais e econômicas) em que estavam baseadas as diversas formas de relação familiar pois, como sugere Engels, esta última é resultado das condições materiais de existência humana.

No capítulo II da obra, Engels investiga a formação familiar a partir dos estudos realizados por Morgan sobre os povos indígenas iroqueses (grupo nativo norte-americano). Engels reconheceu e achou importante adicionar os estudos de Bachofen na melhor compreensão da questão da família e no papel da mulher nas sociedades primitivas, sobretudo na percepção da formação do matriarcado e do “heterismo” (promiscuidade sexual associado a formações familiares pré-históricas). As análises de Bachofen a respeito do matriarcado se resumem a mostrar como nos primórdios a filiação materna na procriação dava à mulher um papel central no núcleo familiar.

Engels então dirige-se para compreensão das formas familiares históricas para entender melhor como isso aconteceu. Para isso, parte da definição feita por Morgan das formas familiares típicas dos diferentes estágios de progresso da época pré-histórica, que são quatro: a) *Família consanguínea*: primeira forma familiar, onde a reprodução acontecia entre as diferentes gerações de diferentes graus de parentes, excluindo-se o incesto; b) *Família punaluna*: a reprodução passa a excluir, num primeiro momento, além do incesto, os irmãos uterinos (por parte de mãe) e, posteriormente, também o matrimônio entre irmãos colaterais. Lembrando que também foi o período de formação das *gens*; c) *Família sindiásmica*: manifestação de matrimônio por pares sem a exclusão da poligamia e infidelidade para o homem; d) *Família monogâmica*: consolidação do matrimônio por pares, desenvolvimento da supremacia masculina nos laços conjugais, uma vez que só o homem

pode terminar o matrimônio e só ele pode ter relações ex-conjugais. As três primeiras formas compreendem respectivamente ao estado selvagem (a e b), ao estado de barbárie (c) e à civilização (d), sendo a família monogâmica a forma mais “recente” temporalmente falando. As formas mais primitivas são típicas de sociedades comunistas primitivas e todas as formas precedentes são condição para formações posteriores.

Da família consanguínea até a família monogâmica vê-se o trajeto etnológico da maior permissividade e menor complexidade interativa, matrimonial e sexual, até a formulação de grupos mais organizados, de resolução matrimonial exógena, de sistema de parentesco mais complexo e proibitivo na indicação dos vínculos. Para um entendimento preciso, é necessário desvelar que a divisão do trabalho, o desenvolvimento da moradia, desenvolvimento de utensílios e de instrumentos de trabalho aparecem no pano de fundo desses complexos de parentesco, sendo a divisão sexual do trabalho a primeira forma de divisão social do trabalho. Na medida em que as forças essenciais da atividade vital se enriquecem, se enriquece também o domínio do homem sobre os processos e meios de produção, estendendo seu poderio através da divisão sexual do trabalho, do controle alienatório de escravos e das forças de trabalho em geral, tendo seu ápice na família monogâmica. Ressaltamos que as transformações da forma familiar tem nas modificações concretas a sua razão.

Essa periodização é importante para o argumento de Engels segundo a qual a formação histórica do modelo familiar monogâmico, que dura até os dias de hoje, sobretudo se atentando às condições sócio-econômicas para a reprodução da vida humana, é também um resultado do desenvolvimento de formas econômicas que cada vez mais se afastavam das condições naturais das comunidades primitivas, principalmente no que diz respeito ao direito à propriedade. Um exemplo disso é quando Engels aponta como a monogamia se articula concretamente com a crescente acumulação de riquezas por parte do homem, decorrente do desenvolvimento da divisão do trabalho, propriedade

privada das riquezas (em princípio em forma de rebanhos) que se estende sobre o ambiente doméstico, a casa, e sobre a mulher, ou seja, a divisão do trabalho, a propriedade privada e o acúmulo de riquezas tem reflexo direto nos meios de trabalho e nas formas conjugais que vão se estabelecendo ao longo da história, sendo a monogamia a forma familiar que perpetuou de modo ainda mais acentuado o processo de desenvolvimento histórico, por sua própria característica de propriedade de um sobre o outro: a posse da mulher pelo homem. Em razão da constituição da propriedade privada da riqueza que deslocou-se da casa para outras formas externas (ex: rebanho, p. 57), por isso o homem que se ocupava das coisas externas destrói o direito de linha materna (p. 59) e sobre a mulher cai a escravidão da casa. Logo, a monogamia não é a formação familiar una, preexistente desde Adão e Eva, muito menos a “reconciliação entre o homem e a mulher e, menos ainda, como a forma mais elevada de matrimônio. Pelo contrário, ela surge sob a forma de escravização de um sexo pelo outro...” (Engels, 1984, p. 70).

Engels reconhece um grande progresso histórico na monogamia, ao passo que também reconhece os retrocessos na relação de gênero que ela representa, o que fica mais evidente quando o autor aponta que “o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia.” (1984, p. 70-71). A maneira como a natureza da monogamia se estabeleceu – centrada na supremacia do homem (patriarcado) – impediu de certo modo que o “amor sexual moderno” se desenvolvesse de maneira geral no sentido de um amor mútuo dos cônjuges. É claro que principalmente hoje, com o avanço das pautas feministas, assistimos a modelos de família monogâmica onde essas opressões são atenuadas, mas é possível ver nessa característica fundante apontada por Engels há quase 150 anos atrás a regra ainda vigente na maioria das famílias monogâmicas. Podemos perceber isso facilmente realizando um esforço de olhar para como ainda existem países que nem mesmo reconhecem uma equidade de direitos e deveres entre homens e mulheres em um matrimônio.

A patrilinearidade e o patriarcado apresentam-se como esferas de um mesmo processo de ênfase do poder de um gênero sobre o outro, pólo estranhador. De um lado, a linha paterna como a precedência e pressuposto de herança das riquezas, dando aos filhos indubitáveis do pai o direito da herança, subentendendo a fidelidade inexorável de mulher como condição, pré-requisito, e o patriarcado como a posse ampla dos elementos familiares que se igualam na medida que se apresentam como elementos orbitantes da gerência produtiva e simbólica do chefe familiar. É nesse sentido que a superação do estranhamento de gênero guarda interpenetramento necessário com a superação do estranhamento da propriedade privada.

...a emancipação da mulher e sua equiparação ao homem são e continuarão sendo impossíveis, enquanto ela permanecer excluída do trabalho produtivo social e confinada ao trabalho doméstico, que é um trabalho privado. A emancipação da mulher só se torna possível quando ela pode participar em grande escala, em escala social, da produção, e quando o trabalho doméstico lhe torna apenas um tempo insignificante. Esta condição só pode ser alcançada com a grande indústria moderna, que não apenas permite o trabalho da mulher em grande escala, mas até o exige, e tende cada vez mais a transformar o trabalho doméstico privado em uma indústria privada (Engels, 1984, p. 182).

Desenvolvimento da propriedade privada e gênese do Estado

No caminho para a compreensão da gênese do Estado, Engels vê um importante papel no entendimento da *gens* realizado por Morgan. “*Gens*” é uma palavra do latim que significa “família, clã ou tribo romana; pessoas com o mesmo nome de família”, que apesar de ser utilizada para falar do período romano e também do grego, passa a ser utilizada por Morgan para entender variadas formações sociais. A primeira formação social analisada por Morgan foi a *gens iroquesa*, nela todos os

seus membros eram livres, não possuíam escravos e antagonismos de classe e costumavam ser independentes em relação a outras tribos. Possuíam vínculos fortes uns com os outros e também vínculo consanguíneo característico das formas familiares mais primitivas. Engels aponta que para essa característica social e econômica, os iroqueses não conheciam o Estado e se organizavam em tribos.

Diferentemente da *gens iroquesa*, a *gens grega* possuía características peculiares. Nela, mostram-se as primeiras manifestações de matrimônio monogâmicas, o que permitiu o acúmulo familiar de riqueza, o que acabou proporcionando a formação de estratos sociais, tais como a nobreza e a monarquia. Aqui já existe o prisioneiro de guerra, guerra vista como forma de expansão de terras e do acúmulo de riquezas. As contradições sociais se tornam cada vez mais acentuadas e ocorre o desenvolvimento do comércio que, por sua vez, impulsiona o reconhecimento do regime de propriedade privada. É a partir dessas características que Engels observa a emergência do Estado, pois passou a ser necessário uma instituição “que não só assegurasse as novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentílica” (Engels, 1984, p. 120), mas também garantisse a propriedade privada e perpetuasse a “nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não-possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda” (Engels, 1984, p. 120). E o Estado passa a ser a instituição a legitimar os privilégios sociais e econômicos que classes mais abastadas passaram a possuir.

A *gênese do Estado Ateniense* é justamente o desdobramento da organização gentílica. Esse processo de formação estatal ocorreu de forma gradual, entre outras coisas, com a introdução de órgãos com autoridade e poderes governamentais. É nesse quadro que também se formam órgãos militares públicos com o objetivo de assegurar e legitimar o funcionamento dos órgãos de autoridade governamental, proteger contra “inimigos” e também ter a função de “polícia”, diferentemente da *gens grega*, por exemplo, onde várias tribos faziam sua

própria defesa e geriam os próprios interesses. Uma nova característica foi a centralização da administração em Atenas, agora os assuntos das diferentes tribos e das cidades incipientes eram tratados como de “interesse comum” e submetidos à administração ateniense. Outra importante característica foi a divisão do povo em classes sociais distintas promovidas por Teseu, onde ficou a cargo dos eupátridas – classe dos nobres – o desempenho do serviço público. Essa divisão acaba por evidenciar o antagonismo entre a antiga sociedade gentílica e o Estado Ateniense, pois algumas classes passaram a ser privilegiadas em relação a outras colocando em conflito os interesses opostos de cada uma.

Para Engels, em linhas gerais, esse processo de formação do Estado Ateniense possui muitas características em comum com a formação dos demais Estados ao redor do globo terrestre, principalmente por ser resultado direto do desdobramento da organização gentílica primitiva e não fruto de uma imposição “externa” ou “interna”. Entretanto, o Estado Ateniense é um resultado de transformações sociais e econômicas da organização gentílica, que obviamente possui peculiaridades quando comparada com outras formas de organização, mas que também possuem características em comum. Engels sempre trata de ressaltar esse caráter múltiplo, tanto que isso o leva à análise de outras formas estatais.

Ao analisar a *gens* e o *Estado em Roma*, ressalta que eles também se desenvolveram a partir de *gens* e de tribos, mas que possuiu formas peculiares na formação e gestão do Estado romano, como foi o caso do Senado. O Senado possuía poderes para pleitear a respeito de diferentes assuntos e também da promulgação de novas leis, mas sempre a decisão final se dava através do voto na *comitia curiata* (assembleia do povo) onde só participavam membros de uma *gens* e de uma cúria (espécie de tribo/povoado). Os plebeus, por exemplo, eram excluídos de participação na assembleia e de exercício de função pública. Pela assembleia também passava a eleição para altos funcionários do governo, declaração de guerra e também julgamentos penais.

A *gens* entre os Celtas possuíam peculiaridades na relação familiar, pois a monogamia convivia em grande parte ainda com o matrimônio sindiásmico, com fortes características patriarcais de dominação do homem, ao passo que já manifestava a posse privada de terras entre os líderes gentílicos. Na *gens germana*, assim como os celtas, não havia a monogamia de forma consolidada, entretanto era o direito materno que se manifestava como característica social. O *Estado Germano* se forma no contexto de enfraquecimento da expansão do Estado romano, que com a guerra contra os povos bárbaros passou a ter seu vasto império reduzido em condições geográficas, esse contexto também foi marcado pela gradual superação do trabalho escravo pelo “trabalho livre”, na sua gênese o povo germano era submetido ao Estado romano, entretanto isso não impediu a formação do Estado germano, até porque as tribos e, posteriormente, a cidade passaram a constituir seus próprios órgãos gestores (baseado na formação social gentílica) que depois seriam base para a ordem feudal.

Contudo, se torna perceptível que as *gens* ingeridas na propriedade comum destituídas pela propriedade privada incutem uma nova forma de sociabilidade, fragmentada em estratos dominantes e dominados, assimétricos em força material e simbólica. Para além de uma defesa homogênea, de uma regulação homogênea da reprodução social, torna-se preciso, portanto, instituições e relações que preservem as desigualdades estabelecidas, formas distintas das autodefesas apresentadas nos momentos de apropriação comum. O *modus operandi* do Senado romano demonstra o primado da acumulação de riquezas e seu monopólio retratando a reciprocidade mais clarificada na gênese dessa esfera social organizativa, desmistificando sua aparência de autonomia absoluta.

Nesse sentido, a figura extrínseca e apartada do parentesco e das comunidades políticas devem ser substituídas pelo entendimento da totalidade processual. Os modos de existência dão liames para constituições familiares diversas e para momentos organizativos igualmente diversos, compondo um quadro complexo em que unidade e diversida-

de se aglutinam. Unidade porque todas as instituições sociais apresentam determinações reflexivas, como se pode ver no poderio dos latifundiários germânicos, como na primazia política dos patrícios romanos, da mesma forma que as formas sócio-políticas não se efetivam em uma objetividade monolítica, mas peculiar e relacionada ao grau do avanço de suas forças produtivas e de sua divisão do trabalho para manutenção da existência imediata, apresentando-se, destarte, como pluralidade.

O Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impõe à sociedade de fora para dentro; tampouco é “a realização da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado (Engels, 1984, p. 191).

Barbárie e civilização

Neste capítulo da obra, Engels se debruça em fazer uma análise das condições econômicas e da organização gentílica da sociedade entre a transição da barbárie até a civilização. O capítulo é uma síntese em termos do movimento trilhado durante a obra, assim Engels acaba por abstrair as especificidades dos caminhos concretos. Ele começa apresentando a fase inferior da barbárie, onde uma tribo se dividia em diversas gens, geralmente em duas. “Não é mais do que um agrupamento espontâneo, capaz de dirimir todos os conflitos que possam nascer no seio da sociedade a que corresponde” (Engels, 1984, p. 178).

Nessa forma de organização, os conflitos externos eram resolvidos pela guerra, que poderia ou não extinguir a tribo. Outro ponto importante é que não podia haver divisão em diferentes classes sociais dentro da tribo, o que faz com que seja fundamental uma compreensão das relações sociais e econômicas na *gens*.

O primeiro ponto de destaque é na divisão do trabalho, que se dá de forma espontânea entre os dois sexos. Ficam sob responsabilidade do homem as armas e os instrumentos de caça e pesca, enquanto a mulher é dona dos utensílios caseiros e se dedica aos cuidados da casa. Nesse período histórico a mulher foi praticamente excluída do trabalho social produtivo, e foi justamente no processo de desenvolvimento do processo de acumulação capitalista, no período da “civilização”, que a mulher passa a ocupar este posto, entretanto submetida às condições trabalhistas da produção industrial, onde sua remuneração produtiva é relegada e inferior ao mesmo trabalho exercido por um homem.

Engels considera duas grandes divisões sociais do trabalho momentos de extrema importância. A primeira, marcada pelas tribos mais adiantadas – árias, semitas e, talvez, os turanianos – que domesticavam e criavam gados. As tribos pastoras produziam os alimentos necessários à sobrevivência, tanto em maior quantidade como variedade, se comparada ao restante dos bárbaros. Isso fez com que houvesse uma troca regular de produtos, o que antes não era possível, uma vez que a troca só era permitida ocasionalmente. Contudo, de início, as trocas só podiam ocorrer no seio da tribo, ainda que houvesse condições de troca entre membros de tribos diferentes. De toda forma, o gado era o principal artigo oferecido pelas tribos pastoras e desempenhou as funções de equivalente geral naquela época (Engels, 1984, p. 180).

Sobretudo, ainda não fora concebido profundamente como e quando os rebanhos passaram a ser propriedade dos chefes de família, uma vez que antes eram propriedade comum da tribo. Isso repercutiu, também, na relação conjugal, já que o homem garantia a alimentação e tinha propriedade dos instrumentos necessários para isso. Como muitos

alimentos eram providos a partir dos rebanhos, os gados pertenciam ao homem, e não só ele, mas também “as mercadorias e os escravos que obtinha em troca dele” (Engels, 1984, p. 182). Dessa forma, a mulher participava do consumo, mas não tinha propriedade de nada. Assim, como Engels (1984, p. 182) expõe, “a divisão do trabalho na família havia sido a base para a distribuição da propriedade entre o homem e a mulher” e também da divisão da sociedade entre diferentes classes sociais, primeiramente representada na figura dos senhores de terra e nos escravos explorados, e que no decorrer das condições sócio-históricas se apresenta hoje na figura daqueles que utilizam ou se submetem à compra e venda de trabalho.

Diante dessas condições apresentadas sobre a divisão do trabalho e a situação da mulher, Engels (1984) admite que enquanto ela for excluída do trabalho produtivo social e delimitar sua atividade ao trabalho doméstico, sua emancipação continuará sendo impossível. Contudo, afirmará, o autor alemão, em linhas finais, que essa condição de emancipação só poderá se concretizar quando a mulher participar em grande escala da produção e o tempo dispendido no trabalho doméstico for insignificante (Engels, 1984). Assim, isso só seria possível com a grande indústria moderna, que “tende cada vez mais a transformar o trabalho doméstico privado em uma indústria pública” (Engels, 1984, p. 182).

A segunda grande divisão social do trabalho imbrica na fase superior da barbárie, que é um período marcado pela aparição do ferro. O ferro auxiliou na agricultura, ajudando no cultivo, e também no artesanato, sendo um instrumento de grande valor. “A riqueza aumentava com rapidez, mas sob a forma de riqueza individual” (Engels, 1984, p. 183). A agricultura e o artesanato se separaram e a produção crescia em grande escala, o que fez com que aumentasse o valor da força de trabalho. A partir dessa cisão e seus efeitos, começa a produção mercantil, chegando ao comércio. Nessa época, “os metais preciosos apenas começaram a se converter na mercadoria-moeda preponderante e universal” (Engels, 1984, p. 184).

Como observa Engels (1984), com essa nova divisão do trabalho, foi possível constatar a existência das diferentes classes sociais, onde se tinham ricos e pobres, o que fez com que rompesse com “as antigas comunidades domésticas comunistas” (Engels, 1984, p. 184), principalmente se pautado na forma de divisão das terras, onde se tinha a distribuição para as famílias particulares.

Todavia, aos poucos foi se realizando a passagem à propriedade privada completa, juntamente com a do matrimônio sindiásmico à monogamia. A família individual ganhou espaço e se tornou um arranjo da sociedade, que perpassava pela noção de posse entre os cônjuges, assumindo e reafirmando a subordinação da mulher em relação em homem. Sobretudo, Engels (1984, p. 82) considerava que “quando os meios de produção passarem a ser propriedade comum, a família individual deixará de ser a unidade econômica da sociedade. ”

Retornando ainda nesses moldes de sociedade, a divisão de classes entre ricos e pobres abriu espaço para a ambição dos povos e a necessidade de aquisição de riqueza, que passara a ser quase um objetivo de vida. Havia o chefe militar, o conselho e a assembleia do povo, como órgãos representativos da sociedade gentílica, porém, diante dessa fragmentação e condições antagônicas dentro das classes, do impulso da escravidão e da ganância, esses órgãos passaram a não mais representar o próprio povo, mas oprimi-lo (Engels, 1984).

O período da civilização, por sua vez, é marcado pelas condições sócio-históricas de aumento e ampliação da divisão do trabalho, crescimento das cidades e oposição com o campo, emergência do dinheiro (aqui como lastro no metal) como forma de moeda e como forma de equivalente universal para as transações comerciais. Esse contexto é marcado pelo eclosão de novas relações econômicas completamente distintas a constituição das *gens*, e nele o Estado passou a ser o órgão de conciliação de uma sociedade dividida em classes distintas, onde essa conciliação passava pela supremacia de uma classe sobre a outra, pela legitimação dessa disposição social de dominação das classes

detentoras de terra e dos meios de produção socialmente necessários sobre aqueles que passam a sobreviver a partir da venda de sua força de trabalho para sua própria sobrevivência.

O primeiro grande rompimento social da civilização aconteceu entre a classe que explorava e outra que era explorada. Isso aconteceu porque quando se percebeu que o homem possuía habilidade para exercer uma produção que gerasse o excedente para a troca, a sua força de trabalho passou a ser valorizada, e isso se evidenciou na escravidão onde o homem serviu como mercadoria e em objeto de troca. A escravidão, portanto, foi a primeira forma de exploração, e que segundo Engels (1984, p. 198) manteve-se na “idade média como servidão e nos tempos modernos como trabalho assalariado”. Para Engels, a característica principal da civilização será, portanto, a escravidão.

Para a manutenção dessa nova ordem, Engels aponta que o Estado desenvolve três características importantes: a) *Divisão territorial* das tribos/cidades/Estados; b) instauração de uma “*força pública*” capaz de promover a ordem entre os cidadãos, que passa ser exercida sobretudo na forma de força de polícia e na criação de instituições coercitivas (ex: polícia, judiciário, prisões); c) Desenvolvimento do Estado enquanto ente “gestor dos interesses comuns”, que para isso passa a utilizar do recolhimento de *impostos* de diversos tipos, tendo esse órgão a disposição jurídica inclusive de contrair empréstimos e dívidas conforme o “necessário” para a manutenção de sua estrutura e para realização de variadas medidas operacionais, assim como servindo também como mediação do interesse econômico perpetuado pela dinâmica social e econômica.

É a partir desse ponto que Engels se coloca em oposição à filosofia hegeliana, visto que para Engels o Estado não é a “realidade da ideia moral”, muito menos a “imagem e a realidade da razão”, mas sim um produto das condições econômicas que se desenvolvem historicamente, baseado sobretudo no crescente antagonismo entre classes. O Estado além de manter passa a reproduzir uma ordem social que privilegia

os economicamente abastados, e isso só é possível porque justamente esses passam a ocupar e gerir este ente, evidenciando uma dinâmica política estatal que passa a desenvolver baseada no interesse das classes dominantes, sejam eles diretamente representados (como na figura de uma indústria ocupando um cargo público por exemplo) ou não (de um representante dos interesses burgueses). O exemplo utilizado por Engels é mostrar como essa característica é presente tanto no *Estado Antigo*: supremacia econômica e política dos senhores de escravos e a garantia da subjugação escravista; no *Estado Feudal*: supremacia da nobreza e manutenção da sujeição de servos e camponeses, como no *Estado Moderno*: supremacia dos interesses do capital, e a manutenção das relações de exploração trabalhista. É esse o caminho da síntese do movimento histórico de constituição do Estado promovida por Engels, abstraindo das peculiaridades de cada momento histórico percorrido.

Engels considera que nem mesmo o advento do *sufrágio universal* promove uma mudança nesse quadro. Dado que a nova ordem de sociabilidade do capital, passou a ser tão naturalizada pelas diversas formas de socialização comprometidas com a manutenção da ordem do capital emergida nessa condição histórica, onde até mesmo os representantes escolhidos pelas classes menos favorecidas via de regra se submetem na defesa dessa forma Estado realizando por vezes denúncias e críticas em favor dessas classes subalternas, não se comprometendo com a superação dessa ordem social e a construção de uma nova ordem social que rompa com essa relação de dominação e privilégio presentes na sociedade capitalista.

É importante ressaltar que existiram sociedades que se organizaram sem a presença do Estado, o mesmo não existiu *ad eternum*. É preciso ter claro que quando a sociedade chegou em uma certa fase de desenvolvimento econômico, que dividiu a sociedade em classes, o Estado se tornou essencial. Engels é categórico ao afirmar que “com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado” (1984, p. 196).

Para Engels o estágio de civilização da sociedade é marcado pelo desenvolvimento da sociedade e a divisão do trabalho, o que permitiu o advento das trocas e da produção mercantil. Isso se diferenciou muito das sociedades anteriores, uma vez que estas se baseavam na produção coletiva e no consumo a partir de uma distribuição mais objetiva que acontecia no seio de comunidades coletivas, diz Engels que nessa época os “produtores eram senhores de seu processo e de seus produtos.” (1984, p. 196). Porém esse quadro foi mudando gradualmente a partir da divisão do trabalho, e se consolidou predominantemente na produção mercantil (produção para troca), e ao passo do desenvolvimento da civilização a produção mercantil foi sendo direcionada por leis econômicas.

Apesar disso tudo, esses elementos propiciaram à civilização os maiores avanços científicos e sociais jamais conquistados em estágios anteriores, o que acaba por caracterizar uma grande contradição na qual chegamos. Pois cada progresso no setor produtivo e na troca mercantil, é também um regresso nas condições em que as classes menos favorecidas são submetidas para garantir esse progresso. Nesse sentido, Engels aponta que mesmo que hoje observamos na sociedade um grau relativo de conquistas e direitos para classes intermediárias, tem sempre como condição a submissão de outra classe a condições inferiores. Essa contradição característica de nosso tempo também é perceptível na própria degradação do meio ambiente em contraponto ao avanço da microeletrônica e da robótica.

Considerações finais

A questão fundamental do livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é o debate em torno de uma aparente imutabilidade dos aspectos da vida humana e, por conseguinte, da sociabilidade do ser humano. Em outras palavras, a falsa impressão de que as relações sociais são moldadas por uma universalidade a-histórica em que, portanto, as instituições por nós criadas não sofrem alterações no

espaço-tempo. Assim, a família, por exemplo, tal como se apresenta hegemonicamente na atualidade, com características monogâmicas e heteronormativas, faria parte de uma suposta ordem natural, sendo identificada com tal estruturação em qualquer período histórico. Trata-se de partir da realidade como algo dado, exógeno ao próprio homem, por conseguinte, que não se modifica a partir das relações sociais. Em sentido oposto é possível perceber na demonstração de Morgan e Engels, por exemplo, que a família comunista primitiva não possuía classe e era centrada na mulher.

Não obstante, o objetivo do livro é romper com esta análise imutável da vida humana, concebendo uma análise materialista da história. A partir dos estudos etnológicos de Morgan, Engels busca demonstrar que a estruturação da vida social que nos é apresentada, de forma aparente, trata-se, na atualidade, apenas de uma concepção de vida burguesa (determinada pelas relações sociais de produção), por sua vez, definidora dos demais aspectos da sociabilidade humana (família, propriedade privada e Estado). A análise de sociedades não capitalistas, onde se pode identificar formas distintas de estruturação da vida social, provam que os aspectos pretensamente universais da vida humana, não passam de formas históricas que se modificam no tempo. Neste sentido, destaca-se novamente as observações de Morgan e Engels a respeito da constituição das famílias primitivas comunais, definidoras de uma tradição matriarcal, com inexistência de estrutura de classes sociais.

Assim, Engels expõe que a hegemonia de um debate *naturalista* serve somente à estagnação da ciência e da práxis, que amparada numa tradição de esvaziamento da história, trata a sociabilidade humana como algo dado e, desta forma, permanente. Esse ofuscamento analítico da totalidade nos leva à reificação das formas estabelecidas no curso da história, situando a vida humana e as relações sociais marginalmente à construção e transformação da realidade. O grande mérito da obra é explicar a preponderância das relações sociais de produção no condicionamento das superestruturas, isto significa dizer que, a forma como

os homens se relacionam entre si para exercer o intermediação deles com a natureza explica as demais instâncias que permeiam a vida social. Não por menos, o livro aqui apresentado tem sido uma grande referência para o debate acerca dos diversos assuntos que permeiam a vida social, de modo a servir como base de reflexão e fundamentação de movimentos emancipatórios.

No caso, tratando-se da discussão acerca do Estado e da propriedade privada, a gênese necessária ao desenvolvimento da sociabilidade burguesa se mantém primordial à continuidade dessa forma de produção. Isso é, propriedade privada e Estado são condicionantes fundamentais à manutenção de uma sociedade pautada em classes sociais, onde tem-se de um lado os possuidores dos meios de produção e do outro os despossuídos de tais meios, estrutura fundamental à apropriação do mais-valor. Já no caso da constituição da família, seu conteúdo histórico para a formação da sociabilidade baseada na apropriação do trabalho, no caso, o rompimento com a *gens*, não apresenta condicionamento tão rígido. Isso porque, a estruturação da família representa um imperativo necessário ao direito privado de sucessão, da garantia de herança dentro desta nova sociabilidade.

Fato central é que a instituição familiar sofreu alterações significativas na sua forma ao longo dos séculos, principalmente nas últimas décadas. Não obstante, estas mutações só foram possíveis na medida em que não alteraram a sociabilidade burguesa de produção e apropriação do valor. A desconstrução da família com base no patriarcado e da dinâmica de opressão estabelecida por uma sociedade machista, a depender do estágio de desenvolvimento do modo de produção, encontra entraves mais culturais do que estruturais. O próprio Engels destaca que numa sociedade que a tradição bíblica não admite a evolução da família através da história, qualquer variação mínima desta instituição passa a ser interpretada como um “costume exótico”, por vezes justificada na promiscuidade sexual de determinados membros (desvio moral).

Dessa forma, observamos na modernidade a constituição de famílias estruturadas em moldes diferentes daqueles que compunham a gênese de uma, assim dizendo, constituição tradicional burguesa. Isso foi possível na medida em que o próprio desenvolvimento das forças produtivas de produção permitiu legitimar o direito de sucessão com certa confiabilidade – a citar os exames de DNA – sem que houvesse a necessidade de preservação do núcleo familiar monogâmico e patriarcal. Em certa medida, a alteração da forma familiar representa rupturas, no sentido de quebrar com a falsa apreensão de que a sociabilidade humana é imutável. Como vimos, o processo de reificação é tão latente que, até mesmo os aspectos que não afetam as leis de acumulação capitalista, sofrem os males e entraves promulgados pelo “fim da história”.

A referenciar, o Estado historicamente também tem sido fonte de disputas quanto a sua forma capitalista. Pelo menos no último século, o *welfare state* é aclamado como alternativa ao estado liberal, modo este em que as contradições de classe se mostram mais latentes, promovendo embates diretos entre as forças antagônicas do modo de produção. Não obstante, é frequente a intermitência entre uma forma baseada no *laissez faire* e uma mais regulatória, na medida em que elas representam mudanças na reprodução ampliada do capital e, portanto, impactam diretamente na acumulação privada. Essa dinâmica de intermitência parece improvável em se tratando da forma das famílias, na medida em que o rompimento com o patriarcado e com a monogamia não impactam sobremaneira o direito de herança.

Há que se pensar, inclusive, que além da possibilidade de se integrar outras formas de família às configurações possíveis no modo de produção, não fica remota também a possibilidade de extinção de todas as formas de família construídas. Isso porque, o que era uma condicionante fundamental à extinção da *gens* e adequação da sociabilidade burguesa – naquele momento em desenvolvimento – agora, em um estágio avançado da vida burguesa, a hereditariedade não precisa se dar obrigatoriamente através da família. Desde que garantido o direi-

to de sucessão da propriedade privada, é possível o abandono dessa instituição construída socialmente. Por essa razão, o livro de Engels é, ainda hoje, atual na medida em que nos ajuda a pensar, num sentido emancipatório enxergando as debilidades e visando superá-las, algumas questões mais imediatas da vida humana na sociabilidade burguesa em que vivemos.

REFERÊNCIAS

ÁLVARES, L. P. Críticas ao artigo “Marx na floresta”, de Jean Tible. In: **Blog da Boitempo**, 2017. Disponível em: blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/. Acesso em: 13 dez. 2017.

ENGELS, Friedrich **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

TIBLE, J. Marx e os outros. **Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 91, p. 199-228, jul. 2014.

13

MARX E O ASSÉDIO DA MATERIALIDADE

Palestra proferida por
Elcemir Paço Cunha¹

I

O objetivo da curta exposição é indicar o peso articulador da materialidade nas análises que Marx desenvolveu e extrair daí algumas questões a título de apontamentos sobre as problemáticas intrínsecas para uma “análise de realidade” – análise dos nexos objetivos, daquilo que existe. O foco é, porém, apenas em alguns elementos, notadamente as condições objetivas e subjetivas e o problema da *particularidade* para uma análise de realidade que pretende reproduzir a trama e o movimento da objetividade.

Propositalmente, não trataremos de textos demasiadamente conhecidos, como o *18 brumário*. Concentrar-nos-emos em textos que tradicionalmente não são considerados quando o assunto é a análise de realidade nos termos marxianos.

Com efeito, muitas vezes escrever sobre o óbvio é necessário para retirar o entulho epistemologizante e do formalismo teórico, além de evi-

¹ Doutor em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Administração pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Graduado em Administração de Empresas pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). E-mail: paco.cunha@facc.ufjf.br.

tar as vulgaridades do economicismo e do seu irmão xifópago, o politicismo. Ambos são unilateralidades de uma mesma insuficiência analítica. Se de um lado, é frequentemente aludido o determinismo econômico – o espantinho predileto nas ciências sociais hoje dia –, de outro é o padecimento no voluntarismo desconectado dos nexos materiais, algo muito comum à defesa sem disfarce da política como mediação de efetivação do verdadeiramente humano. Por seus próprios pecados, um e outro lado dessa irmandade não apreendem o essencial, isto é, que a persistência das relações de reciprocidade, das determinações de reflexão, exige como existente na própria realidade dessas determinações, um “fator preponderante” tal como as relações materiais enquanto elo tônico de um todo articulado, fator que apenas prepondera por mediação de outros complexos, para usar uma expressão de Lukács (2012), como a política. O que significa dizer que o terreno da política não é algo menor, desimportante, mas que deve ser apreendido nos seus nexos reais, isto é, sopesado nos contextos concretos e, por que não, particulares.

É nesses termos que o entendimento precisa ser posto. Desde muito cedo, entre 1842 e 1843, os chamados “interesses materiais” – como a questão do roubo de lenhas – desempenharam papel decisivo na alteração do padrão marxiano até então vigente, nos tempos de *Gazeta Renana*. Alteração que se dá pela crítica às bases do idealismo alemão por meio do qual Marx mesmo se movia. Ainda nos limites desse idealismo, teve que questionar o caráter supostamente ético do estado que, segundo seus termos, “rebaixou-se ao nível da propriedade privada” (Marx, 1987, p. 263) ao julgar e prender os camponeses que coletaram lenhas para calefação em bosque privado. O próprio recurso da representação, de um estado que se curva a algo inferior, sugere a posição marxiana anterior e segundo toda a tradição ocidental quando o assunto é o estado, que é a de supô-lo na altivez de um ente moral. Tamanha não foi a surpresa para Marx quando o estado se revela outro.

Esse período entre 1842 e 1843 formou as condições das duas confissões de 1859, grafadas no Prefácio de *Para a crítica da economia*

política, 16 anos depois, portanto. A primeira confissão, dá conta de ele próprio não ter as condições intelectuais à época (1842-43), condições subjetivas, portanto, para enfrentar a realidade concreta. É possível ler que naquele tempo “a boa vontade de ‘ir à frente’ ocupava muitas vezes o lugar do conhecimento sobre o assunto” (Marx, 1974, p. 134). A segunda confissão é a de haver sido “assediado por interesses materiais” (*idem*). Marx demonstra com clareza de que não basta vontade para demarcar a atividade de inquirição da realidade; devem haver indivíduos em condições de o fazer.

Antes de abordar diretamente esse aspecto da análise de realidade, que seja permitido avaliar que é esse assédio da materialidade que torna audíveis as críticas de Feuerbach à filosofia especulativa, ainda que faltasse ao sensualismo deste – como Marx (2007, p. 533) mesmo afirmou na primeira das *Teses ad Feuerbach* – aquilo que abundava em Hegel, isto é, o movimento da história, o lado ativo. E é o peso da materialidade que exerce a força gravitacional e que faz chocar o lado ativo da filosofia especulativa com o materialismo ahistórico do sensualismo feuerbachiano. Choque mediado por Marx, reteve-se de cada um a iluminura da objetividade, o movimento da história sobre seus próprios pés, pois a crítica ontológica levada a cabo subsumi as formações ideais à objetividade de modo a extrair dela a lógica movente (Chasin, 2009). O procedimento é o mesmo que encontraremos anos depois com relação a Adam Smith e David Ricardo: crítica radical, primariamente, e posterior retenção dos elementos que se confirmam como adequados à explicitação dos nexos objetivos. Quer dizer, são tais nexos o critério da própria crítica ontológica efetivada. Que fique claro, não é retenção por resultado de escolhas arbitrárias por arquitetura da subjetividade; o critério essencial são os nexos concretos.

Tamanho peso do momento histórico de formação do pensamento efetivamente marxiano aponta para o itinerário subsequente pelas três críticas fundantes: crítica da filosofia especulativa, da política e da economia política (Chasin, 2009). Da crítica a Hegel dos *Princípios da*

filosofia do direito, abre-se o problema da política, não sem as marcas visíveis do pensamento Francês. É nas *Glosas críticas* de 1844 e em *Sobre a questão judaica* de 1843 que o assédio da materialidade angula toda a análise, ainda que o período não seja testemunha do avanço de Marx sobre a economia política, mas já traceja elementos do padrão de cientificidade, aquilo que Marx reteve com toda força a partir da crítica a Hegel por este ter se prendido à “coisa da lógica”, sem avançar na lógica da própria coisa, em desvendar o objeto sob o objeto.

É sempre bom registrar que na crítica à filosofia do direito de Hegel, Marx já destacava a importância da relação entre o terreno político-jurídico e a produção da riqueza:

logo que a crítica se ocupa da moderna realidade social e política, elevando-se assim aos problemas humanos autênticos, ela tem ou de sair do status quo alemão ou de apreender o seu objeto sob o seu objeto. Por exemplo, a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos (Marx, 2005, p. 149).

Trata-se da antessala do desenvolvimento da “análise de realidade” em um padrão de cientificidade que vai se desenvolvendo. O frequente apelo para a crítica da política em contraponto à crítica da religião – esta tomada como já resolvida – espelha o movimento para a crítica da terrenalidade, da vida material.

Como dito antes, *Sobre a questão judaica* e as *Glosas críticas* são belos exemplos para explicitar a atração da materialidade e o traçado de análise da realidade que vai se formando.

Nas duas ocasiões, Marx enfrenta adversários não no plano do puro argumento teórico. As críticas dirigidas por ele aos seus adversários são possíveis por meio da evocação de casos concretos, procurando explicitar os verdadeiros nexos objetivos que articulam os terrenos das relações materiais e da política, particularmente condensada na forma estatal.

Começemos por Bauer em *Sobre a questão judaica*. Sua tese: a

emancipação do judeu está condicionada a uma emancipação de toda religião de estado (cristão). Tornar-se emancipado como cidadão exige que o homem renuncie à religião em geral. Por qual meio? Por meio do estado ao deixar de ser um estado religioso, ou seja, uma superação política da religião.

Marx (2010a) interdita esta tese para destacar, primeiramente, que Bauer não se perguntou sobre que tipo de emancipação estava em jogo. Para Bauer emancipar-se politicamente corresponderia à forma humana da emancipação. Além dessa diferença fundamental que Marx desenvolve ao longo do texto – e que não é menos relevante –, destaco também o ponto que nos interessa mais de perto: os *casos concretos*. Marx ensina que “A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra” (Marx, 2010a, p. 37). Assim, ele distingue os casos alemão, francês e estadunidense. No caso da Alemanha, a questão judaica “é uma questão puramente teológica” já que lá não existia um estado político acabado (miséria alemã, mais afrente). Na França, é uma questão do constitucionalismo em razão da prevalência da religião da maioria. O terceiro caso é o que proporciona a angulação decisiva para o argumento de Marx.

Os estados livres norte-americanos – ao menos em uma parte deles – foram o único lugar em que a questão judaica perdeu seu sentido teológico e se tornou uma questão realmente secular. Só onde o Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida, a relação do judeu, e de modo geral do homem religioso, com o Estado político, ou seja, a relação entre a religião e o Estado, pode emergir em sua peculiaridade, em sua pureza. A crítica a essa relação deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em que ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político (Marx, 2010a, p. 37).

Em razão de se encontrar naquelas terras a forma política mais de-

envolvida, mais acabada, nelas também se encontra o melhor contexto histórico-concreto para a análise da superação política da religião.

Marx recorre a Beaumont, Tocqueville e a Hamilton que sustentam haver uma presença profunda da religiosidade em território estadunidense ainda que lá a questão judaica tenha perdido seu sentido teológico. Tomando tais estados norte-americanos como exemplo, completou Marx:

A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação [perfectibilização, aperfeiçoamento] do Estado. /.../. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre o Estado e a religião de modo geral, em termos de contradição entre o Estado e seus pressupostos gerais (Marx, 2010a, p. 38).

Destacaria a *prova* extraída da materialidade, da possibilidade de haver num caso concreto de forma política bastante desenvolvida a perfectibilização do estado e a persistência da religião. A transição no argumento de Marx progressivamente aponta para a relação objetiva entre o estado e seus pressupostos reais, mostrando ser apenas esse nexo capaz de explicar o sentido concreto da emancipação política da religião.

A exemplificação do caso estadunidense permite determinar que a emancipação política não é propriamente a anulação da religião – como também não será a anulação dos pressupostos do estado quando este lida politicamente com aqueles. No caso, trata-se da transição entre o direito público e o direito privado, quer dizer, o processo pelo qual o estado se livra da religião e a torna assunto privado. Isso vai revelando os limites da própria mediação política frente aos seus pressupostos.

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na emancipação do Estado em

relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião como tal. Na sua forma de Estado, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana. O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem livre (Marx, 2010a, p. 38-39).

Marx então desloca a questão da religião para mostrar que, conforme o complemento, “A elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política” (Marx, 2010a, p. 39). Passa a analisar a questão da propriedade privada e de outras desigualdades sociais tomadas como “pressupostos gerais” do estado. Comentando sobre a questão da abolição do voto censitário, denotou que:

/.../ a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. (39) /.../ Longe de anular essas diferenças fáticas [propriedade, nascimento, estamento, formação e atividade laboral], ele [o estado] existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só se torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. [Citando Hegel] Só assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade /.../ (Marx, 2010a, p. 39).

Esses elementos presentes, ainda que sumários, são suficientes para o propósito de demonstrar o peso do caso concreto que permite determinar o nexos objetivo entre estado e sociedade civil-burguesa, isto é, uma relação de pressuposição. É o tratamento da questão na forma mais

desenvolvida do estado, a forma mais acabada, que permite constatar que a abolição política das desigualdades sociais não é o mesmo que a sua superação. Os limites da emancipação política, portanto, deriva da “análise de realidade” que Marx empreende e não de um prolongamento de uma posição meramente subjetiva. Em suma, a contradição não é o ponto de partida da análise, mas seu resultado: a descoberta necessária ao colocar a relação entre estado e religião nos casos concretos.

Uma segunda exemplificação podemos encontrar nas *Glosas críticas*. Seu adversário é Arnold Ruge. Sua tese central e em síntese: O rei da Prússia implementou medidas administrativas e assistencialistas para combater o pauperismo e toma a administração precisamente como fonte de falhas em razão de ser a sociedade alemã apolítica, por não possuir um entendimento político desenvolvido da questão. Assim, a sociedade alemã não detecta a “penúria dos distritos fabris como um problema universal”, como disse Ruge, por ser um país apolítico.

Marx (2010b) procura mostrar, em interdição à tese de Ruge, que a implementação de medidas administrativas e a atribuição de falhas a elas é um dos resultados comuns da ação política, pois a “administração é a atividade organizadora do estado”. Insiste que a implementação de medidas administrativas são impotentes para a resolução dos “males sociais” e que quanto maior for o entendimento político, menos se reconhece quais são de fato as causas dos problemas sociais enfrentados.

Essas constatações são retiradas da análise dos casos concretos da Inglaterra, principalmente, mas também da França e da Alemanha, nos quais a questão decisiva é determinar o nexos objetivo entre o pauperismo e os estados nacionais. Limitando-nos ao caso inglês, diz Marx:

Admita-se que a Inglaterra seja um país político. Admita-se, ademais, que a Inglaterra seja o país do pauperismo, tendo inclusive esse termo origem inglesa. Examinar a Inglaterra constitui, portanto, o experimento mais seguro para obter conhecimento sobre a relação entre um país político e o pauperismo. Na Inglaterra, a penúria dos trabalhadores não é parcial, mas universal; ela não se limita aos distritos fabris,

mas se estende aos distritos rurais. Nesse país, os movimentos não se encontram em fase de surgimento, mas são periodicamente recorrentes há quase um século. Ora, como a burguesia inglesa, além do governo e da imprensa a ela associados, compreendem o pauperismo? (Marx, 2010b, p. 30).

A Inglaterra se apresenta como o ponto mais desenvolvido da relação entre o estado e o pauperismo. É desse caso concreto que Marx retira as determinações mais centrais do problema e que revelam os limites da atuação do estado frente as contradições sociais.

Marx analisa as decisões parlamentares, as divergências políticas entre os partidos (um enxergando no outro as causas das mazelas sociais), materiais da economia política, relatórios médicos, debates públicos pela imprensa. A análise de realidade empreendida, que persegue e circula o nexo objetivo entre estado e pauperismo, pôde revelar como segue:

A primeira coisa que a Inglaterra tentou, portanto, foi acabar com o pauperismo por meio da beneficência e de medidas administrativas. Depois, ela não encarou o avanço progressivo do pauperismo como consequência necessária da indústria moderna, mas como consequência do imposto inglês para os pobres (Marx, 2010b, p. 34-35).

Primeiro, medidas administrativas; depois, culpabilização dos pobres pela pobreza. Com a inspeção do caso inglês Marx mostra que o combate à pobreza por meio das medidas administrativas é a conversão dos problemas sociais em objeto de administração.

no desdobramento do processo, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi tomando a forma de uma instituição nacional, tomando-se, em consequência, inevitavelmente em objeto de uma administração ramificada e bastante ampla, uma administração que, todavia, não possui mais a incumbência de sufocá-lo, mas de discipliná-lo, de perpetuá-lo. Essa administração desistiu de tentar estancar a fonte do pauperismo valendo-se de meios positivos; ela se restringe a cavar-lhe o túmulo, valendo-se da benevolência policial, toda vez que ele brota da superfície do país oficial. O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrati-

vas e beneficentes, retrocedeu a quem delas. Ele se restringe a administrar aquele pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão (Marx, 2010b, p. 35).

Trata-se da referência às *Workhouses* inglesas. O pauperismo precisa, pois, ser analisado em suas condições reais para a chegada à determinação de que o estado não pode resolver tais contradições sem “suprimir a si próprio” (2010b, p. 39), disse Marx, porque está assentado nessas contradições. Nessa “análise de realidade”, Marx revela que a administração dos problemas sociais é o próprio limite do estado:

/.../ na medida em que os Estados se ocuparam com o pauperismo, restringiram-se às medidas administrativas e beneficentes ou retrocederam a quem da administração e da beneficência. O Estado pode agir de outro modo? O Estado jamais verá no “Estado e na organização da sociedade” a razão das mazelas sociais, como exige o prussiano do seu rei. Onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de todo e qualquer mal no fato de seu adversário estar segurando o timão do Estado. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência do Estado, mas em uma determinada forma de Estado, que querem substituir por outra forma de Estado (Marx, 2010b, p. 38).

Assim, os limites dessa atuação do estado, atuação político-administrativa, revelam-se não pela hipostasia de argumentos presos a pressupostos conceituais, não pelo valor mais ou menos heurístico de uma elaboração ideal, mas se ancora nas determinações objetivas que revela a análise de realidade do caso concreto – faço aqui alusão às *Glosas marginais a Wagner*, de 1881-2, em que Marx (1987, p. 368-369) afirma: “não parto nunca de conceitos”. Seguindo em frente, essa análise mostra, em particular, aquilo já anunciado na crítica da filosofia especulativa, isto é, a relação, a reciprocidade, poderíamos dizer, entre o terreno político e a produção da riqueza: reciprocidades que não se dão sem que a terrenalidade da sociedade civil-burguesa seja o fator pressuposto do estado. O estado converte o pauperismo em objeto de administração

e, longe de superá-lo, perpetua-o como tal pressuposto. O estado não pode superar o pauperismo e demais contradições sem superar a si mesmo como dito. Em suma, é a própria materialidade não limitada ao seu modo de expressão *prima facie* que é o elo tônico da análise.

Os dois exemplos (*Sobre a questão judaica* e *Glosas críticas*) mostram que no modo de exposição dos achados que confrontam as teses dos adversários não se revela diretamente todo o estudo que precedeu, a análise dos casos concretos, de autores como Tocqueville, materiais variados, do debate público na imprensa às ilações da economia política.

Vê-se que a própria disponibilidade de materiais como esses, sobre os Estados Unidos, França, Alemanha e Inglaterra, entram na conta das condições objetivas para uma análise de realidade. Sem tais materiais como ser-lhe-ia possível efetuar a análise dos contextos mais desenvolvidos e que permitiram de fato traçar os nexos reais? Ainda existe a questão mais profunda: sem que houvesse se desenvolvido uma forma mais perfectibilizada do estado político, poderia Marx determinar tais nexos? Mas é importante destacar também as condições subjetivas: um indivíduo em condições de se fazer as perguntas corretas e em condições de inspecionar as verdadeiras relações entre o estado e a religião, de um lado, e entre o estado e o pauperismo, de outro, em que no conjunto se trata da análise do estado e seus pressupostos objetivos. Fica claro que a análise de realidade não resulta da mera força da vontade, mas das condições reais objetivas e subjetivas de levá-la adiante.

II

Analisemos outros exemplos importantes e que revelam o peso da materialidade e, ao mesmo tempo, elementos de análise de realidade; sobretudo a problemática da *particularidade*.

Os primeiros sobre os quais gostaria de tratar são menos conhecidos do público em geral. Trata-se de um conjunto de artigos de 1848

publicados na *Nova Gazeta Renana*, escritos no calor da revolta dos trabalhadores por toda a Europa. Os textos são importantes, pois não apenas reforçam o peso dos casos concretos como também explicitam a retenção das diferentes vias de objetivação do capitalismo. A comparação segue entre Inglaterra e França, de um lado, e Alemanha, de outro.

Num dos textos, denominado *A burguesia e a contrarrevolução*, Marx comenta que

Nas duas revoluções [inglesa e francesa] a burguesia era a classe que verdadeiramente encabeçava o movimento. Nas cidades, o proletariado e as outras categorias sociais que não pertenciam à burguesia, ou não tinham interesses diferentes dos da burguesia, ou ainda não formavam classes ou frações de classe que tivessem uma evolução independente... (Marx, 1982, p. 71).

Apesar das diferenças nos casos concretos de França e Inglaterra, para além do período histórico de cada processo revolucionário, existem semelhanças de fundo que permitem capturar o processo de revolucionamento efetivamente liberal e encabeçado pela burguesia como classe de fato revolucionária da época frente à feudalidade.

Trata-se, pois, da objetivação de uma outra sociabilidade. E é possível ler, nessa direção:

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram a revolução inglesa e a revolução francesa, foram revoluções de tipo europeu. Elas não foram a vitória de uma classe particular da sociedade sobre o antigo sistema político, mas a proclamação de um sistema político para a nova sociedade europeia. Elas foram o triunfo da burguesia, mas o triunfo da burguesia era então o triunfo de um novo sistema social, a vitória da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, do sentimento nacional sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha sobre a primogenitura, da dominação do proprietário da terra sobre a dominação do proprietário que estava sujeito à terra, das luzes sobre a

superstição, da família sobre a linhagem, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais... (Marx, 1982, p. 71).

A esse processo de revolucionamento *clássico*, poderíamos dizer, Marx compara as condições de uma Alemanha de processo tardio de objetivação capitalista no século XIX.

Imediatamente Marx acrescentou:

Não houve nada disso na revolução de março na Prússia.

A revolução de fevereiro havia abolido efetivamente a monarquia constitucional e teoricamente a dominação da burguesia. A revolução de março na Prússia devia criar teoricamente a monarquia constitucional e efetivamente a dominação da burguesia. Bem longe de ser uma revolução europeia, ela não foi senão o eco debilitado de uma revolução europeia num país retardatário (Marx, 1982, p. 71).

País de objetivação tardia, retardatária, que vive a impossibilidade de uma “dominação burguesa sob a forma da *monarquia constitucional*” (Marx, 1982, p. 84), como disse mais afrente.

Tratou-se de um movimento de acomodação, de conciliação entre as classes então dominantes (*Junkers* – a aristocracia rural – e a burguesia industrial ascendente) sem uma efetiva participação popular. Uma revolução “pelo alto”, por assim dizer.

É nesses termos que se determina a chamada “miséria alemã”, porquanto na França, como comenta Marx (2010c) noutro texto do mesmo período, a burguesia “se apresentou como déspota e fez sua própria contrarrevolução. Na Alemanha ela se apresentou como escrava e fez contrarrevolução de seus próprios déspotas. Na França ela venceu para humilhar o povo. Na Alemanha ela se humilhou para que o povo não venesse. A história inteira não mostra outra miséria tão ignominiosa como a da burguesia alemã” (Marx, 2010c, p. 259). Não se viu na Alemanha, portanto, uma revolução liberal-burguesa que limpasse – como foi a vassoura da Revolução Francesa – os vestígios da feudalidade. Na Alemanha se

desenrolou uma incipiente transformação social marcada pela conciliação do novo com o velho. Marx explicou que essa conciliação pretendia, em suas palavras no texto *O projeto de lei da guarda civil*, “fundar o domínio da burguesia concluindo ao mesmo tempo um compromisso com a velha política e o velho estado feudal” (Marx, 2010d, p. 161).

O destaque, para além das inúmeras outras implicações, fica com a *particularidade* como categoria decisiva para a determinação dos traçados distintos de objetivação do capitalismo. A análise de realidade não se sustenta, portanto, em universalismos, apenas e tão somente estacionada nos elementos comuns. Ao contrário, traz à baila as determinações históricas, as *diferenças específicas* que, no caso, retratam uma dada configuração das relações de força e das condições efetivas de um processo de revolucionamento na Alemanha. É uma tal configuração que não se completa sem considerarmos que os trabalhadores já haviam alcançado um estágio de consciência assemelhado aos trabalhadores da Inglaterra e da França e impunham à burguesia alemã um maior temor de se aliar a essa classe para empreender um movimento efetivamente revolucionário.

Isso tem implicações graves para o estudo dos processos de objetivação do capitalismo inclusive no Brasil, por exemplo. Presos a um tipo de aplicação genérica do enredo clássico ou mesmo prussiano, as análises ou insistiam em um passado feudal brasileiro, procurando inutilmente os processos clássicos, ou igualaram sem mais os processos dos anos de 1930 ao revolucionamento “pelo alto” do processo prussiano, fazendo crer que a particularidade brasileira era mera repetição de um traçado tardio. Perdeu-se de vista a particularidade brasileira em seu “sentido colonial”, para resgatar Caio Prado Jr. (1961), de formação anômala do capitalismo em condições históricas hipertardias, nos termos de José Chasin (1978), isto é, não apenas historicamente depois do caso prussiano, mas também já em condições de consolidação internacional das forças imperialistas...

Outro texto a ser visitado é a *Crítica do Programa de Gotha*, de

1875 – 27 anos mais tarde. Além de reforçar a questão da *particularidade*, é útil também para explicitar de modo mais acabado a relação dessa particularidade com os traços gerais do capitalismo como a base real do estado. Nas polêmicas que Marx levanta, aparece uma tematização importante dessa base real do estado e a variação das formas de estado sob essa mesma base. Disse ele

A “sociedade atual” é a sociedade capitalista, que, em todos os países civilizados, existe mais ou menos livre dos elementos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. O “Estado atual”, ao contrário, muda juntamente com os limites territoriais do país. No Império prussiano-alemão, o Estado é diferente daquele da Suíça; na Inglaterra, ele é diferente daquele dos Estados Unidos. “O Estado atual” é uma ficção (Marx, 2012, p. 42).

Os traços gerais da sociedade capitalista variam, como já sabemos. A categoria da particularidade nos ajudou a determinar isso com a ajuda dos textos de 1848. O “estado atual” como estado em geral é uma ficção uma vez que as particularidades impedem uma homogeneização dessas formas políticas. Marx, então, complementa:

No entanto, os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas. É o que confere a eles certas características comuns essenciais. Nesse sentido, pode-se falar em “atual ordenamento estatal [Staatswesen]” em contraste com o futuro, quando sua raiz atual, a sociedade burguesa, tiver desaparecido (Marx, 2012, p. 42).

As “características comuns essenciais” são dadas a partir da condição real dessa existência, qual seja, compartilhar da mesma base, ainda que persistam diferenciações. Mas essas diferenças não eliminam os traços mais ou menos gerais da sociedade capitalista, como a produção do valor e suas implicações. O modo de efetivação da lógica do valor pode

variar, respeitadas as tramas particulares. Apesar disso, a análise dos estados revela características comuns nesses mesmos estados em razão de se sustentarem no capitalismo, mas são diferentes entre si. Não há, nesse sentido, possibilidade real para uma “teoria geral do estado” ou “do político”, menos ainda para uma teoria autônoma da política. A questão correta a ser feita é se perguntar pelo desenvolvimento particular, isto é, vias de objetivação do capitalismo que pressupõem o traço geral da sociedade capitalista, mas que se materializa em vias particulares, criando as condições objetivas para as formas políticas variadas dentro de certos *limites de possibilidades*.

Para a análise de realidade isso tem significado especial: do particular como mediação entre o universal e o singular, categorias de existência objetiva que precisam ser descobertas em seus conteúdos concretos e nunca pressupostas como esquema epistemológico congelado. Entre a sociedade capitalista como portadora de traços universais e a singularidade brasileira, por exemplo, há a mediação da via particular, a articulação entre os traçados gerais e um país de passado colonial sem efetivas rupturas. Como no caso prussiano, a objetivação do capitalismo no Brasil possui a marca de se realizar por meio de transformações incipientes, processos de modernização excludente etc.

III

Não poderia deixar de comentar nessa direção e sobre esse assunto tal como aparece de modo ligeiro em *O capital*, de 1867. Para alguns, Marx simplesmente teria abandonado essas questões entre o universal, o particular e o singular. Acredito que Marx não tenha abandonado a reciprocidade dessas questões tomada a partir da lógica, pois nunca foi uma questão de lógica *stricto sensu*. Sou do juízo que Marx reteve quando de fato essa reciprocidade explicita nexos reais, como no caso da divisão do trabalho. Nos disse Marx, em *O capital* (fazendo eco de *Miséria da filosofia*):

Se tomamos em consideração apenas o trabalho, podemos caracterizar a separação da produção social em seus grandes gêneros – agricultura, indústria etc. – como divisão do trabalho no universal, a diferenciação desses gêneros de produção em espécies e subespécies como divisão do trabalho no particular e a divisão do trabalho no interior de uma oficina como divisão do trabalho no singular (Marx, 2013, p. 425).

/.../

Como a produção e a circulação de mercadorias é o pressuposto geral do modo de produção capitalista, a divisão manufatureira do trabalho requer uma divisão do trabalho amadurecida até certo grau de desenvolvimento no interior da sociedade. Inversamente, por efeito retroativo, a divisão manufatureira do trabalho desenvolve e multiplica aquela divisão social do trabalho (Marx, 2013, p. 427).

/.../

A regra a priori e planejadamente seguida na divisão do trabalho no interior da oficina atua na divisão do trabalho no interior da sociedade apenas a posteriori, como necessidade natural, interna, muda, que controla (Marx, 2013, p. 430).

Aí está o movimento real expresso no relacionamento recíproco entre as categorias, mas apenas na medida em que essa reciprocidade é objetiva: é a lógica da coisa transposta para o pensamento. Em síntese: a divisão do trabalho de tipo manufatureiro pressupõe uma divisão do trabalho anterior, socialmente posto. Uma vez desenvolvida a divisão do trabalho no interior de uma fábrica singular, impondo novas condições de produtividade, esse novo padrão se difunde por meio da concorrência e outros dispositivos no plano particular e, por mediação deste, atua a posteriori no interior da sociedade. Aquilo que era pressuposto agora surge reposto, modificado, pelo movimento próprio da realidade. E essa reciprocidade entre categorias só tem sentido como reprodução do movimento real, não como esquema abstrato.

É por esses e outros motivos que no padrão de cientificidade desenvolvido por Marx a dialética não é algo que se aplica, mas algo que se descobre. Sempre se tratou de reproduzir no pensando a lógica específica do objeto sob análise. Essa é a marca maior passível de ser

apreendida no itinerário marxiano. Prova-se pelas as análises dos casos concretos para trazer à baila os nexos objetivos entre religião e estado, entre pauperismo e estado. O mesmo vale para a análise dos processos clássico e prussiano de objetivação do capitalismo, nas condições particulares das relações de forças entre as classes. Vale também para as reciprocidades extraídas da própria realidade, passíveis de serem demonstradas por meio do relacionamento mediado pela particularidade.

É preciso dizer por fim que o assédio da materialidade não apenas marcou a viragem propriamente marxiana em relação ao padrão anterior marcado pelo idealismo objetivo, mas também matrizou todo o desenvolvimento posterior do itinerário de Marx. Nossa análise ainda que breve permite denotar como a análise de realidade precisa dar conta das condições objetivas e subjetivas de reprodução dos nexos reais. Quer dizer, não basta haver indivíduos interessados em conhecer a realidade; eles precisam de condições para isso. E nossa análise também permite denotar o peso da categoria da particularidade nessa análise de realidade marxianamente estabelecida.

Como desfecho, é possível mesmo ir mais longe e afirmar que o assédio da materialidade é de fato o ponto de partida, a força de arranque, quando a realidade mesma pede enfrentamento. Isso tem implicações múltiplas. Basta, para reter a importância disso, identificar que é o próprio objeto da realidade, cuja lógica objetiva precisa ser descoberta, aquilo que determina os meios adequados de apropriação dessa lógica. Como disse Marx no prefácio de *O capital*, “na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [Abstraktionskraft] deve substituir-se a ambos” (Marx, 2013, p. 78). São as características do objeto sob análise que impõe a força das abstrações e não uma escolha meramente epistemológica. E essa força precisa lidar com o fato de haver uma superioridade do ser em relação ao pensamento. As múltiplas determinações da realidade devem e podem ser apreendidas (não sem dificuldades e aproximações) e é nesse movimento de alcançar a superioridade do

concreto que o pensamento mostra seu procedimento. É por isso que lemos nos *Grundrisse* de 1857:

Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto pensado (Marx, 2011, p. 54-55).

Em suma, na inversão do comumente aceito, é o concreto que aparece como superior e a ele deve o pensamento ascender. Essa é, em síntese, a exigência da materialidade que nos assedia.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHASIN, José. **O integralismo de Plínio Salgado**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**. v. 1, São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. A burguesia e a contrarrevolução. **Nova Escrita Ensaio**, São Paulo, ano IV, n. 10, 1982.

MARX, Karl. La ley sobre los robos de leña. In: **Escritos de Juventud**. v. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital**. v. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. O projeto de lei do guarda civil. In: **Nova Gazeta Renana**. São Paulo: Educ, 2010d.

MARX, Karl. Prefácio. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Abril, 1974.

MARX, Karl. **Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"**. Werke, Bd. 19, 1987.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. Teses ad Feuerbarch. In: **Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Vitória da contrarrevolução em Viena. In: **Nova Gazeta Renana**. São Paulo: Educ, 2010c.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

LANÇAMENTOS EDITORIA EM DEBATE 2019

Arte, ensino, utopia e revolução: os ateliês artísticos
VKhUTEMAS/VKhUTEIN (Rússia/URSS, 1920-1930)

Jair Diniz Miguel

Trabalho, capital e formação da classe trabalhadora

Paulo Sergio Tumolo

Marx e Engels... Notas introdutórias para Além d'O capital
Deise Luiza da Silva Ferraz e Janaynna de Moura Ferraz (Org.)

A Operação Zelotes e a venda do Grupo RBS

Itamar Aguiar

As transfigurações da educação na teoria de Florestan Fernandes:
escola e socialização política na formulação
estratégica da revolução socialista

Ricardo Scopel Velho

Conquistando corações e mentes: uma análise da
National Endowment for Democracy no Equador (2006-2016)

Letícia Cristina Bizarro Barbosa

Duas estrelas e dois projetos de hegemonia: a influência do
pensamento de Gramsci no Partido dos Trabalhadores (BRA)
e no Bloco de Esquerda (POR)

Eric Araujo Coimbra

Juventude pobre e escolarização: trabalho, cultura e perspectivas de
futuro nos territórios do Maciço do Morro da Cruz – Florianópolis

*Luciana Pedrosa Marcassa, Soraya Franzoni Conde
e Sandra Luciana Dalmagro*

Deise Luiza da Silva Ferraz

Doutora em Administração pela UFRGS.
Professora e pesquisadora na Faculdade
de Ciências Econômicas da UFMG.
Coordenadora do Núcleo de Estudos
Críticos Trabalho e Marxologia (Nec-TraMa).
Organizadora dos livros: *Crítica marxista
da Administração; Gestão de pessoas e
relações de trabalho; Gestão de pessoas:
as armadilhas da organização do trabalho.*

E-mail: deiseluiza@face.ufmg.br

Janaynna de Moura Ferraz

Doutora em Administração pela
UFMG. Professora e pesquisadora no
Departamento de Ciências Administrativas
da UFRN. Pesquisadora do Núcleo de
Estudos Críticos Trabalho e Marxologia
(Nec-TraMa) e do Grupo de Pesquisa
TraMa. Autora de artigos publicados em
periódicos, anais de eventos nacionais e
internacionais, além de um capítulo no
livro *Crítica marxista da Administração.*

E-mail: jannaferraz@me.com

O título deste livro quer dizer o que diz: notas que buscam refletir sobre alguns escritos de Marx e Engels, porém nenhuma delas versa sobre *O capital*. Há uma discussão na tradição marxista acerca do papel de *O capital* no conjunto da obra marxiana e, subjacentemente, há a necessidade de apreender o mundo em sua totalidade, como Marx e Engels nos ensinam. Isso se estende ao pensamento dos próprios autores. Os textos aqui apresentados buscam capturar o pensamento de Marx e Engels por meio de uma série de debates com especialistas. Por isso, inclusive, a maioria possui linguagem menos acadêmica, mantendo a oralidade dos palestrantes. Trata-se de um volume com profundas reflexões, mas acessível a todos e a todas que se iniciam nos estudos marxianos.

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-68267-31-8



9 788568 267318

