

Édil Carvalho Guedes Filho

**A ECONOMIA COMO SISTEMA DA REPRESENTAÇÃO
EM KARL MARX**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo F. de Aquino

**Belo Horizonte
2009**

100 Guedes Filho, Édil Carvalho
G924e A economia como sistema da representação em Karl Marx [manuscrito]
2009 / Édil Carvalho Guedes Filho. – 2009.

330 f.

Orientador: Marcelo Fernandes de Aquino

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Filosofia – Teses. 3. Economia – Teses. 4. Fetichismo – Teses. 5. Linguagem – Teses. 6. Ética – Teses. 7. Cultura – Teses. I. Aquino, Marcelo Fernandes de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

Tese defendida e aprovada, com a nota cem (100) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

M. F. de Aquino

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino (Orientador) – UNISINOS

João

Prof. Dr. João Antonio de Paula - UFMG

Newton Bigotto

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza – UFMG

José Henrique Santos

Prof. Dr. José Henrique Santos – UFMG

Júlio Ferreira

Prof. Dr. Júlio Ferreira de Oliveira – PUC-MG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 04 de agosto de 2009.

*Para Gabriela e Clara,
minhas esperanças.*

Agradecimentos

A toda a minha família e aos meus amigos queridos, por sempre tanto. Menciono especialmente as minhas avós, Lília e Alzira, pela lucidez inspiradora aos seus 91 e 95 anos, respectivamente.

À Flávia, minha esposa, pela excelente companheira e mãe que é

Aos professores Newton Bignotto e João Antônio de Paula, pela profícua presença na Banca Examinadora desta tese, e também pelas atenciosas conversas sobre a primeira versão de meu projeto de pesquisa.

Ao professor Rodrigo Duarte, pela leitura minuciosa e pelas contribuições oferecidas no exame de qualificação.

Ao professor José Henrique Santos, pela orientação inicial, pela confiança depositada em mim e em minha proposta, pela interlocução sempre cordial e atenta, e pela enorme gentileza de honrar-me com sua presença em minha Banca Examinadora.

Ao Prof. José Paulo Giovanetti, que foi meu orientador no Mestrado em Filosofia, pela imensa disponibilidade e pela oportunidade de reencontrá-lo nesta circunstância.

À Prof^a. Ana Selva Albinatti, por ter aceitado o convite para a suplência da Banca Examinadora e por sua cordial presença na defesa desta tese.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH-UFMG, pelas condições oferecidas e pela qualidade da formação. Em especial, à Secretária Andréa Baumgratz e ao Coordenador do Programa, Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos.

À PUC Minas, pelo apoio institucional e pelos três anos e meio de inclusão no programa de auxílio-carga horária para capacitação docente.

Aos meus colegas e alunos, pelo apoio e pela confiança de sempre.

Por fim, àqueles sem os quais eu certamente não chegaria até aqui, e a quem quero também *dedicar* este trabalho:

Ao meu orientador, mestre e amigo, professor Marcelo Fernandes de Aquino, que sempre quis saber de mim antes de saber da minha tese, mas, quanto a esta, nunca esperou e cobrou menos do que a excelência.

Ao amigo Flávio Souza Cruz da Silveira, motivador incondicional, que nas horas decisivas confiou mais em mim do que eu mesmo e me fez buscar forças onde eu já não saberia haver.

E ao colega, mestre e amigo, professor Júlio Ferreira de Oliveira, meu primeiro orientador, meu interlocutor mais freqüente. Não o ter encontrado na graduação em Ciências Econômicas, o que logo já vai fazer vinte anos, seria um tremendo exercício de hipótese contrafactual. Pois foi por meio dessa convivência que, entre tantas riquezas, encontrei a Filosofia e comecei a encontrar a mim mesmo.

Tudo o que à noite perdemos
se nos confia outra vez.
Obrigado, coisas fiéis!
Saber que ainda há florestas,
sinos, palavras; que a terra
prossegue seu giro, e o tempo
não murchou; não nos diluímos!
Chupar o gosto do dia!
Clara manhã, obrigado,
o essencial é viver!

Carlos Drummond de Andrade,
Passagem da noite

Calo-me, espero, decifro
As coisas talvez melhorem.
São tão fortes as coisas!

Mas eu não sou as coisas e me revolto.
Tenho palavras em mim buscando canal,
são roucas e duras,
irritadas, enérgicas,
comprimidas há tanto tempo,
perderam o sentido, apenas querem explodir.

Carlos Drummond de Andrade,
Nosso tempo

Resumo

Esta pesquisa tem como objeto a compreensão de Karl Marx sobre a economia, tal como ela se elabora em sua obra madura, notadamente em *Das Kapital*. Ela apresenta a tese de que a ordem socioeconômica, no pensamento do autor estudado, compreende-se como um *sistema da representação*, como uma *configuração significativa da vivência e da sociabilidade*. Como principal hipótese, sustenta que é na caracterização do *fetichismo* dessa realidade, como sociabilidade invertida, *reificada*, negada em sua própria afirmação, pela *autonomização* de suas representações constitutivas, que se permite desvelar a inteligibilidade radical do econômico na obra madura de Marx. Com isso, pois, afirma-se que o fetichismo constitui categoria axial não apenas da crítica marxiana *dessa* economia detidamente investigada, mas também da reflexão sobre a natureza do econômico em Marx. Para demonstrar tal hipótese e defender a tese apresentada, a argumentação percorre quatro capítulos. No primeiro, a natureza filosófica da reflexão marxiana sobre a economia é explicitada, apresentando, ao final, a vinculação dessa reflexão à tradição do *expressivismo ontológico* na modernidade. No segundo, a dialética do fetichismo se expõe sistematicamente a partir do desdobramento das *formas* da vida econômica sob a relação-capital como uma *idealidade representacional* praxiologicamente ordenadora da realidade. No terceiro, a pesquisa faz emergir o *conceito de representação* em Marx e sua relação com o tema da economia, expondo em seguida os *modos da representação na vida econômica*, como relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência. Revela-se, outrossim, neste capítulo, como a compreensão da ordem econômica como um sistema da representação se depreende da crítica da realidade do capital como fetichismo. No quarto e último capítulo, ao estudar-se a reflexão de Marx sobre as formas econômicas não-fetichistas, pré e pós-capitalistas, visa-se à confirmação extrema e ampla da mesma hipótese, de que *toda* realidade econômica em Marx compreende-se como um sistema da representação.

Abstract

The object of this research is Karl Marx's understanding of economy, as elaborated in his mature work, namely *Das Kapital*. It presents the thesis that Marx sees the socioeconomic order as a *system of representation*, as a *symbolic configuration of experience and sociability*. Its main hypothesis is that it is in the characterization of the *fetishism* of this reality, as inverted sociability, *reified*, denied in its own affirmation, by the *autonomization* of its constitutive representations, that the radical intelligibility of economics is unveiled in Marx's later work. Fetishism, therefore, is a central category not only in the Marxian criticism of *this* economy investigated in detail, but also in the definition of the nature of economics in Marx. This dissertation is structured in four chapters. In the first, the Marxian philosophy of economy is explained and linked to modernity's tradition of *ontologic expressivism*. In the second chapter, the dialectics of fetishism is systematically discussed based on the unfolding of the forms of economic life under the capital-relation as a representational ideal that praxiologically orders reality. In the third, the research presents the *concept of representation* in Marx and its relation to economics, analyzing the *forms of representation in economic life* as relations of objectivity, intersubjectivity and transcendence. The chapter also discusses how, from the Marxian critique of capital as fetishism, the economic order can be defined as a system of representation. In the final chapter, from Marx's thoughts on pre and post capitalist non-fetishist economic forms, this work attempts to confirm the hypothesis that *any* economic reality, for Marx, is a system of representation.

Sumário

Introdução.....	12
I. A natureza da reflexão marxiana sobre a economia.....	18
1. A crítica da economia como mediação.....	18
1.1. A economia e a filosofia no pensamento de Karl Marx.....	18
1.2. A gnosiologia marxiana e o tema da economia.....	25
1.3. A dialética como método ou em perspectiva lógico-gnosiológica.....	29
1.4. A dialética como ontologia ou em perspectiva lógico-ontológica.....	56
1.5. Antropologia filosófica e economia em Marx.....	73
2. Práxis e sociabilidade como autonomia e expressão: a afirmação da imaginação criativa na modernidade e em Marx.....	77
2.1. O expressivismo ontológico em Hegel e Marx.....	77
2.2. A concepção expressivista da linguagem e o tema da linguagem em Marx....	112
II. A ordem da economia e a apreensão de seu fetichismo.....	120
1. O tema do fetichismo na crítica da economia política.....	120
2. A forma-mercadoria e a sociabilidade mercantil: valor e fetichismo.....	124
3. O fetichismo como <i>ethos</i> reificado da sociabilidade mercantil.....	133
4. A autonomização da forma-valor como gênese do dinheiro e como desenvolvimento do fetichismo.....	138
5. O capital: autovalorização do valor e radicalização do fetichismo.....	155
6. A consumação do “fetiche automático” no capital a juros.....	169
7. Trabalho abstrato, valor e fetichismo: notas finais.....	174
III. A representação e suas formas na concepção marxiana da economia.....	195
1. O tema da representação e a economia em Marx.....	195
2. A representação como objetivação da vida material.....	213
2.1. A relação de objetividade e a economia burguesa.....	213
2.2. O trabalho e seu processo como representação.....	220
2.3. Do trabalho como <i>padecimento</i> ao trabalho como <i>auto-expressão</i> : a crítica de Marx a Adam Smith.....	237
2.4. Utilidade e consumo como representação.....	245
3. A representação como configuração fetichista da sociabilidade.....	254
3.1. A relação de intersubjetividade na economia burguesa.....	254

3.2. O fetichismo como auto-representação da relação intersubjetiva no processo de troca mercantil.....	262
3.3. A relação intersubjetiva subsumida no fetichismo da relação-capital.....	267
4. Representação como compreensão de si da sociabilidade fetichista.....	276
4.1. A relação de transcendência e a economia burguesa	276
4.2. A afirmação do trabalho desalienado como auto-atividade	284
IV. Da economia como fetichismo às suas outras representações	289
1. As formas econômicas pré-capitalistas.....	289
2. A economia na sociabilidade proposta	298
Conclusão	309
Bibliografia.....	317

Introdução

A afirmação do *espaço da liberdade* sobre o *domínio da necessidade*, enfim, a *autodeterminação da práxis*, constitui a questão fundamental da Ética como disciplina filosófica. Será este também o motivo axial de toda a obra de Marx. Contudo, se com Aristóteles a Ética alcança pela primeira vez o estatuto de um saber autônomo, em Marx ela se transforma em uma dialética do ser social, que é ao mesmo tempo uma ontologia da história e uma crítica da economia.

A morada (*ethos*) onde o ser humano afirma ativa e dialeticamente a sua liberdade são as relações sociais que medeiam a produção de sua vida material, que sempre serão ao mesmo tempo a exteriorização das formas de vida humana. A conquista da liberdade será, antes de tudo, a *produção da liberdade*, e a história das relações sociais de produção será o desenvolvimento da constituição da própria vida humana como liberdade e auto-expressão. Não se trata, até a sua consumação, de um processo totalmente cego, mas de um processo no qual a consciência será uma conquista dinâmica. A cegueira, no entanto, parece ter um curioso papel estruturante. As relações sociais têm de se objetivar de um modo tal que acabem por assumir a forma de *relações entre coisas*. A práxis parece então render-se à sucessão do *mesmo*, conferindo-se invariavelmente o estranho caráter de uma objetividade coisal. Parece estar submetida ao reino das necessidades, e de fato está, sob certa perspectiva. Afinal, nunca se produziram tantos valores-de-uso como na economia moderna. E nunca se produziram tantas necessidades. A primeira aparência do modo de produção capitalista, dirá Marx, é mesmo a de uma assombrosa *coleção de mercadorias*, e a mercadoria é imediatamente um objeto que satisfaz necessidades. Vista a coisa mais de perto, porém, vai-se bem mais longe.

O capital, essa estranha criatura criadora, produz tudo isso apenas para produzir e reproduzir a si mesmo indefinidamente. O círculo da necessidade se eleva espetacularmente acima da *phýsis*, mas a verdadeira necessidade é sempre a do capital, essa representação invertida de si mesmo que o sujeito do trabalho, o agente humano, torna em efetividade, e à qual passa a submeter-se. O capital, no movimento totalizante de sua lógica-fetiche, é a verdadeira *afirmação negativa* da liberdade criadora e expressiva do ser humano. À altura de sua maturidade como esquema praxiológico, no qual se inscrevem as *suas* razões de ser – valorizar-se, valorizar-se, valorizar-se... –, transforma tudo em *momento seu e expressão de seu próprio movimento*. O capital é mercadoria, o capital é dinheiro, o capital são os meios e os objetos de produção, o capital é a força-de-trabalho, o capital é o processo produtivo, o capital é o produto final. Tudo o que puder, abarca em sua própria *história contemporânea*, que não pretende deixar restos, feito um insaciável sorvedouro do que com ele se defronta. Assim, o que jamais pertenceu ao mundo das coisas, como o amor e a honra, em algum momento recebe o seu *preço*, e adere à identidade reificada do capital.

No entanto, o capital é tudo isso e ao mesmo tempo não é. Ele não pode durar para sempre, e sequer subsiste por si. O capital é uma relação social que assume a forma de uma coisa, mas uma coisa imaterial que mobiliza todas as outras coisas e pessoas em função de sua reprodução ampliada. Mas assume como? O capital e os seus momentos constitutivos não provêm da natureza. Não apenas não se origina da dimensão material das coisas e das relações, como precisa passar por todas elas, alterando a sua existência original, sem contudo estacionar em nenhuma. O capital tampouco pode nascer radicalmente de si mesmo, pois não há o *em-si* do capital. Ele é sempre o que precisa estar em relação e movimento, ou melhor, ser posto em relação e movimento. O verdadeiro retorno a si do capital há de ser o retorno a um outro, àquele que o

constitui e que o mantém na efetiva condição de sujeito, o ser social humano. A autonomização do capital não pode consumir-se, precisamente porque ela subsiste apenas na representação ativa de um outro. Ademais, nunca esse outro conheceu tanto a própria força criadora como na economia mercantil-capitalista. Com efeito, esta força se revela à medida que se constitui. As contradições fundamentais do capital vão abrir o caminho para que o sujeito humano não apenas recobre, mas refaça a sua autonomia, pondo novamente de pé o que estava de ponta-cabeça. Agora, porém, depois de vigorar o imperativo da autovalorização do valor – a finalidade sem fim ou a má infinitude do capital –, o domínio sobre o reino da necessidade já se terá alargado de tal maneira, que o reino da liberdade poderá, pela primeira vez, impor-se efetivamente sobre ele. A verdadeira autonomia, para Marx, dependerá de uma libertação efetiva da particularidade da necessidade como motivo principal da ação humana. Por isso, dirá Marx, o capital cumpre o seu papel no desenvolvimento da vida humana como liberdade e assim se legitima, como que por uma *astúcia* da razão histórica.

A autonomia do capital é, portanto, a objetiva auto-representação da práxis como realidade heterônoma. Eis o que se nos mostrará o fetichismo. Não a simples prevalência das coisas sobre o ser humano, não a mera ascendência do material sobre o ideal – como a comprovar um já esperado materialismo metodológico –, mas, bem ao contrário, uma reificação que se produz como um processo praxiológico justamente no nível das suas *determinidades de forma*.

A tese que se defende nesta pesquisa é a de que a ordem socioeconômica, no pensamento de Karl Marx, compreende-se como um *sistema da representação*. Na obra deste pensador, a *produção da vida material*, em todas as suas dimensões, se apresenta imediatamente para o ser humano *como ele socialmente a representa*, vem a ser, como ele a *faz presente para si*, como ele a *compõe* e a *informa*, na qualidade de *vida*

humana. A realidade econômica revela a sua *natureza simbólica* – como *construção e organização* da complexidade da experiência humana em *estruturas de conteúdo correspondentes a sistemas expressivos* – na condição de *configuração significativa da vivência e da sociabilidade*.

Para Marx, intenta-se dar a conhecer, a produção da vida material não existe sem *forma*, e isso é proposição recorrente em seu esforço de compreendê-la. Da *crítica da economia política*, mediação da *crítica do capital* como relação definidora da sociabilidade mercantil-capitalista, depreende-se a nítida identificação de tal *forma* a um *sistema da representação*, ainda que isso se não ponha de modo auto-refletido e, portanto, nos termos propostos. É na caracterização do *FETICHISMO* dessa realidade, como sociabilidade invertida, *reificada*, negada em sua própria afirmação, pela *autonomização* de suas representações constitutivas, que se permite desvelar a inteligibilidade radical do econômico na obra madura deste autor. O fetichismo, pois, constitui categoria axial não apenas da crítica marxiana *dessa* economia detidamente investigada, mas também da reflexão sobre a natureza do econômico em Marx.

Conceber, pois, o lugar do tema da economia em Marx como mediação liderante de uma *ontologia da socialidade em geral*, sob o recorte original proposto, exigiu que dividíssemos a exposição da pesquisa em quatro capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado *A natureza da reflexão marxiana sobre a economia*, pretende explicitar os *pressupostos filosóficos* do pensamento marxiano e as questões dele decorrentes, evidenciando-se que a *economia*, objeto imediato do esforço cognitivo de Karl Marx, põe-se como a sua mediação principal. Pensamo-las tecendo a relação deste pensador com suas fontes mais significativas e lhes reconstituindo a gênese, nos limites de nossas metas superiores. Por fim, valendo-nos da leitura do filósofo canadense Charles Taylor, situamos a reflexão marxiana sobre a economia no contexto da modernidade pós-renascimental e na esteira da

virada expressivista que caracteriza o pensamento reativo ao *Aufklärer* radical. A viva apresentação da economia no pensamento marxiano como um *meio de linguagem*, como realidade profundamente simbólica, é então anunciada.

O segundo e o terceiro capítulos constituem o *núcleo duro* de nossa argumentação. Neles, nossa hipótese diretamente se desenvolve e se expõe de forma sistemática.

O segundo capítulo, *A ordem da economia e a apreensão de seu fetichismo*, tem como escopo, por um lado, a exposição dialética das *formas constitutivas da economia mercantil-capitalista* na orbe categorial marxiana, por outro, compreender como o desenvolvimento dessas relações tem por forma o fetichismo e sua radicalização, mostrando-se como o processo de produção se convertera no processo do *próprio* capital. Concebe-se o fetichismo como a *reificação* das relações sociais como determinação ideopraxiológica das capacidades sociais das coisas, vem a ser, o poder social proveniente delas não decorre de sua materialidade, mas de sua forma social *imaterial*, não obstante as relações concretas de produção necessariamente o condicionem.

O terceiro capítulo, *A representação e suas formas na concepção marxiana da economia*, pretende explicitar *que a compreensão da ordem econômica como um sistema da representação emerge da crítica da realidade do capital como fetichismo*. A primeira seção do capítulo reflete a relação entre os temas da representação e da economia na obra de Marx, visando à conceituação da segunda. Elaborar-se em seguida a distinção das formas da representação na composição da realidade econômica, considerando-a nos planos da *objetividade*, da *intersubjetividade* e da *transcendência*, categorias de relação da antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, adotadas aqui como esquema interpretativo.

O quarto capítulo, *Da economia como fetichismo às suas outras representações*, considera que a crítica do capital em Marx se estabelece, em grande medida, pela confrontação das formas pré-capitalistas de economia e do universo de supressão da realidade capitalista, que participa ativa e organicamente daquela crítica. Por isso, na compreensão destas formas não-capitalistas de economia, não-fetichistas, visa-se à confirmação extrema e ampla da mesma hipótese: *toda* realidade econômica em Marx compreende-se como um sistema da representação.

I. A natureza da reflexão marxiana sobre a economia

1. A crítica da economia como mediação

1.1. A economia e a filosofia no pensamento de Karl Marx

O pensamento marxiano, em sua amplitude, não se organizou coerentemente em um todo doutrinal, conforme já o observara Henrique Cláudio de Lima Vaz.¹ As contribuições de Marx relativas às diversas disciplinas filosóficas comparecem à extensão da sua obra de forma seminal ou pela mediação daquele esforço cognitivo que ocupou a maior parte de sua vida intelectual, sobretudo em sua fase madura: *o exame da realidade econômica*, por meio da crítica de sua demonstração, a Economia Política.²

¹ Cf. Antropologia Filosófica I, pp. 126-127.

² A importância da economia a partir da modernidade pós-renascentista é amplamente aceita na leitura que se faz da realidade contemporânea. É contraponto visível à força da religião na Idade Média, ou mesmo à força da política na Antigüidade Clássica. Considera-se, por vezes, a vigência de certo *determinismo econômico*. Porém, mais do que isso, a economia emerge na modernidade como *ecúmeno simbólico privilegiado*, uma nova *forma de convivência*, área destacada das demais, em que as pessoas passam crescentemente a *reconhecer-se*. Esta forma de reconhecimento adquire caráter *normativo* absorvente e dinâmico, relativamente às outras dimensões da existência. Sociedade e Economia, na hermenêutica da modernidade feita por Lima Vaz, constituem os *pólos unificadores* da cultura moderna. Cf. *Escritos de filosofia III*, p. 92. Trata-se, pois, da estruturação de uma *nova sociabilidade*, sobre a qual não tardou a desenvolver-se uma *epistême*. Se é um fato peculiar da vida moderna a centralidade da economia e a sua importância ordenadora, inédita, outrossim, é a elaboração, sobre o mundo econômico, de uma ciência. De certo modo, pode afirmar-se que essa força da economia, tanto a realidade quanto a teoria econômica, impõe-se a Marx e demanda que a sua reflexão se volte a ela. Assim ele narra a sua própria chegada à economia, quando redator da *Rheinische Zeitung* entre 1842 e 1843: "Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, die ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb. Im Jahr 1842-43, als Redakteur der 'Rheinischen Zeitung', kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen. Die Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums, die amtliche Polemik, die Herr von Schaper, damals Oberpräsident der Rheinprovinz, mit der "Rheinischen Zeitung" über die Zustände der Moselbauern eröffnete, Debatten endlich über Freihandel und Schutzzoll, gaben die ersten Anlässe zu

A este respeito, escreveu José Arthur Gianotti:

Se é grande o filósofo que pensa a filosofia pela raiz, é descrevendo os passos desse processo de radicalização que se compreende a grandeza de Marx. Nunca escreveu um livro sistemático de filosofia, que revirasse todos os seus temas, nem pintou o mural de seu desenvolvimento. Sua obra mais sistemática, *O Capital*, permanece inacabada e, de certo modo, este inacabamento caracteriza seu pensamento até mesmo naquilo de que mais se ocupou, a Economia. Dedicou seus melhores anos descrevendo e tentando entender o caráter fantástico que este ser, o capital, assume nas várias etapas de seu desdobramento. Como já indica o subtítulo de seu livro máximo, não desvincula sua teoria da crítica, tanto do fenômeno estudado, quanto dos autores que se propuseram a estudá-lo.³

Nesse domínio, entretanto, a posição de Marx não é a de um economista, pois seu *objectum formale quod* é outro, excedendo sempre e propositadamente as razões próximas daquela ciência. O que o move é a busca pela compreensão da *natureza* do econômico e da significação da prevalência ímpar dessa dimensão da vida humana sobre o seu conjunto a partir da modernidade. Marx indaga-se, ao debruçar-se sobre um tema tão instigante e tão urgente, acerca das implicações últimas da economia. Destarte, emprestamos oportunamente as palavras de Paul Ricoeur neste incisivo comentário sobre a investigação filosófica e sua relação com as ciências:

A filosofia sempre esteve em constante diálogo com a ciência, ou com as ciências, e uma reflexão ética perde muito da sua riqueza quando se afasta das ciências. Aliás, vemos como os grandes filósofos estiveram em estreito contato com as ciências de seu tempo. (...) A filosofia não pode ser um discurso fechado sobre si mesmo, um discurso que o filósofo só endereçaria aos filósofos. Eu quase diria que a filosofia não tem propriamente um objeto só seu. Ela faz seu o

meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen. Andererseits hatte zu jener Zeit, wo der gute Wille 'weiterzugehen' Sachkenntnis vielfach aufwog, ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der "Rheinischen Zeitung" hörbar gemacht". MEW 13, p. 7-8. Como escreve Júlio Ferreira de Oliveira a respeito desta relação, "a realidade econômica se pôs à sua frente e requereu a sua compreensão. Esta característica – a realidade ao vivo a requerer a compreensão – permanecerá doravante, agora na condição de tarefa escolhida e projeto". *Ethos e politeia*. A concepção marxiana da economia e sua antítese, p. 20.

³ Marx e a filosofia. In: *Por que Marx?*, p. 149.

objeto das outras ciências e é por isso que ela é sempre uma reflexão com a ciência e com as ciências.⁴

Lima Vaz ainda nos permite acrescentar: “A primeira tarefa da investigação filosófica é sempre uma tarefa *crítica*, no sentido original da justificação e legitimação filosóficas de seu *objeto*”.⁵ Em Marx, ainda que seja a *economia* o assunto imediato a requerer intelecção, o delineamento de sua abordagem evade tais contornos e remete, desde as suas motivações até aos resultados, às interrogações próprias da filosofia. A compreensão do ser e do sentido da vida humana, o homem e a cultura, é seu horizonte último. Ainda assim, propõe-se nesta pesquisa, uma *ontologia da economia* em Marx é algo que não se explicita senão fragmentariamente – e por vezes de modo que pareça ou de fato seja contraditório –, mas é algo que se pode revelar, como uma presença consistente e integral, *na crítica dessa realidade econômica que ele reflete como singularidade*. Logo, a reflexão sobre qual a *inteligibilidade do ser da economia*, sobre *onde reside a sua unidade ontológica*, não se põe de modo direto, mas disso não se infere que ela não se ponha. Ao contrário, sustenta-se, ela perpassa e fundamenta toda a inquirição marxiana sobre o modo de produção capitalista e, comparativamente, as outras formas de economia como *individualidades históricas*, inclusive nos apontamentos e pressupostos sobre a realidade prospectiva de uma sociabilidade autotransparente.

⁴ *Pourquoi la Philosophie?*, pp. 12-13. A pergunta “o que é a economia?” já não é uma formulação pertencente às ciências econômicas. Se *o ser enquanto ser* é o objeto por excelência da filosofia, ou o objeto da πρώτη φιλοσοφία – ou se ela não tem propriamente um objeto só seu, como quer Ricœur –, a especificidade do tratamento filosófico consistirá justamente em buscar conhecer o *porquê último*, em elevar o objeto de uma experiência – que é sempre particular – ao plano da universalidade. “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte”. Aristóteles. *Metafísica*, Livro Γ, 1003a 20 (p. 131).

⁵ *Escritos de Filosofia III*, p. 88.

Contudo, tais considerações não eliminam as dificuldades de uma abordagem filosófica à obra de um autor cuja produção teórica se fez tão pouco identificada aos cânones reconhecidos da filosofia.⁶ Empreender uma aproximação desta natureza, por um lado, corre o risco de adotar critérios e perspectivas pouco fiéis aos seus sentidos genuínos.⁷ Por outro, reflete Lima Vaz, Marx é tido unanimemente como “um elo importante do pensamento filosófico moderno”, sendo “impossível estudar a história da filosofia do século XX sem levar em conta a presença de Marx e do marxismo”.⁸ Além disso, é preciso lidar com o juízo do próprio Marx acerca de sua relação crítica à filosofia: ela assinalaria o “fim” ou a “supressão” da filosofia, ou o que pode ser compreendido como a sua *realização*.⁹ Neste caso, suprimir a filosofia não seria também eliminar-lhe o caráter de *fonte* de seu pensamento? E assim, voltar a ela para compreender Marx não seria negar a originalidade de seu pensamento? Embora sejam

⁶ H. C. L. VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 5. “Quanto mais se dedica à Economia Política, menos Marx se ocupa do Direito e da Filosofia, objeto de seus primeiros estudos. Numa espécie de divisão de tarefas, a Engels cabe refletir sobre os problemas filosóficos levantados pela nova crítica, mas como seus resultados não são brilhantes, e como o próprio Marx não cumpriu a promessa de escrever um opúsculo sobre a dialética materialista, somos obrigados a caminhar por nossos próprios meios”. J. A. GIANNOTTI. *Certa herança marxista*, p. 75.

⁷ Por um lado, refletir sobre Marx como um pensador clássico parece ser uma exigência da tarefa de compreender criticamente a efetiva significação filosófica de sua obra. Por outro, adverte Giannotti, “cumprir não se esquecer de que se está recusando um dos pontos fundamentais dessa doutrina, a tese de que a verdade não é uma questão teórica, mas prática”. *Marx. Vida e obra*, p. 7. A necessária distinção entre a obra *marxiana* e toda a cultura do *marxismo* também há de impor severas dificuldades, em certa medida intransponíveis: “Sem dúvida, essa distinção serve para sublinhar as contradições entre o que ele mesmo ensinou e o que pregaram em seu nome, mas não deve criar a ilusão de que se pode reler Marx sem ter o marxismo no horizonte. Quanto tempo, porém, será necessário para romper a crosta que o marxismo depositou nas obras de Marx, a fim de que se possa lê-las com mais isenção e menos preconceito do que fazemos hoje em dia?”. *Ibid.* Não obstante os problemas e os riscos inexoravelmente ensejados pelo esforço de se fazer essa diferenciação, Giannotti julga ser necessário envidá-lo, à luz da própria postura crítica que marca toda a trajetória intelectual de Marx: “A caricatura às vezes revela os traços profundos de uma personalidade. Mas desde já desponta a desconfiança de que, ao se declarar marxista, o intelectual pode estar correndo o risco de alinhar-se a uma corrente de idéias institucionalizadas, em vez de assumir desde logo a posição de leitor e de investigador. Não é contra essa institucionalização que o próprio Marx se negou ao recusar o rótulo de marxista?”. *Ibid.*, p. 14. Grifo meu.

⁸ H. C. L. VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 5.

⁹ H. C. L. VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 5-6.

naturalmente possíveis várias respostas a esta questão, Lima Vaz propõe a seguinte leitura:

A filosofia de que aqui se fala é a filosofia universitária alemã que encontrou a sua cristalização mais perfeita na obra e no pensamento de Hegel. Essa ‘filosofia clássica alemã’, como a denominou Engels mais tarde, teria conhecido o seu desfecho (*Ausgang* – “com Hegel termina a filosofia”, diz Engels) e passaria a sobreviver nesse novo tipo de pensamento que era a sua ‘supressão’ e que os jovens hegelianos primeiro e, depois, Marx, se propunham desenvolver. Temos assim que a tese da ‘supressão’ da filosofia, proposta algumas vezes de maneira radical, como significando para Marx o fim de todo tipo de pensar que fizesse uso de categorias que denominamos filosóficas, anunciava apenas o fim de uma forma de saber filosófico que encontrara a sua forma acabada e, portanto, também a sua exaustão em Hegel e nos seus epígonos que dominavam a filosofia universitária alemã.¹⁰

A crítica de Marx denotava, pois, desta perspectiva, a *negação* do fim da filosofia por meio de sua transformação crítica. Significava a negação *dessa* filosofia acabada, encerrada em si mesma, *positivada* no sistema hegeliano:

Marx jamais afirmou (...) que a filosofia seria uma página virada na história do pensamento. Para Marx, a filosofia continua presente na sua realização. O pensamento marxiano pretende ser, justamente, a

¹⁰ H. C. L. VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 6. “É interessante notar desde já que, se Hegel faz do estado racional moderno o fim da história, Marx perceberá no comunismo, responsável pela abolição desse estado, o fecho da pré-história de toda a humanidade (...) umbral da verdadeira história, que abrirá para o ser humano a possibilidade de desenvolver plenamente as suas capacidades racionais. As duas teorias não conservam, por conseguinte, traços de uma escatologia leiga? Nessas condições, não é estranho que a questão da racionalidade se converta numa questão política. O idealismo alemão foi o palco em que se encenou essa imanência da consumação dos tempos. (...) Como está sempre anotando tudo o que lê, projetando livros nunca acabados, temos à nossa disposição uma enorme quantidade de papéis que trazem pistas de seu trajeto intelectual. Na extensa carta a seu pai, de 10 de março de 1837, este jovem de 19 anos já desenha em breves palavras um daqueles desafios que o perseguiram ao longo de sua vida: ‘Liberando-me do idealismo que eu tinha nutrido de elementos fichtianos e kantianos, *passsei a procurar a Idéia na própria realidade (...)*’ [Entretanto,] por mais que se debata contra os encantos da racionalidade do Espírito, aos poucos se deixa entranhar por essa linguagem e por esse modo de pensar. O inimigo penetra, como ele mesmo confessa ao pai, no íntimo de seu pensamento, mas precisando ser trazido do céu para a terra (...) *Em poucas palavras, no lugar do desenvolvimento do Absoluto, pretende colocar a história*”. J. A. Giannotti. *Marx. Vida e obra*, p. 1-17. Grifos meus. A significativa carta a que se refere Giannotti encontra-se publicada em MEW 40, p.3s.

filosofia feita práxis e transfundida na realidade. Mas como falar, senão filosoficamente, dessa filosofia tornada realidade?¹¹

É conhecida a identificação, por Lenin, das fontes filosóficas do pensamento de Marx na filosofia alemã, no socialismo francês e na economia política inglesa.¹² Lima Vaz avalia que, embora adequada, essa enumeração pode conduzir a erros importantes. O principal deles, o de considerar apenas o *idealismo alemão* como fonte *filosófica* do pensamento de Marx, sendo que, na verdade, as outras duas fontes estão radicalmente impregnadas de filosofia.¹³ Quanto ao socialismo francês, pode afirmar-se que:

É o herdeiro da filosofia racionalista francesa do século XVIII, sobretudo da ilustração e, além disso, traz consigo muitos elementos daquele movimento conhecido por a 'Ideologia', que floresceu na França nos inícios do século XIX. O socialismo francês lança, pois, raízes numa rica tradição filosófica que, evidentemente, chegou até Marx pelos caminhos da literatura socialista.¹⁴

Quanto à economia política, esta é *filha legítima do empirismo inglês*:

Adam Smith, o clássico da Economia Política inglesa, era primeiramente filósofo, professor de filosofia moral em Edimburg e tinha como título de identidade intelectual o ser professor de filosofia e não ser economista.¹⁵

Ao percorrer a genealogia da economia política, chegar-se-á inevitavelmente a John Locke e à Moral utilitarista dos séculos XVII e

¹¹ H. C. L. VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 6. José Arthur Giannotti reflete a problemática da realização da filosofia de modo semelhante: "Não se retoma assim uma questão filosófica que, antes de ser investigada, requer que se resolva em que plano pode ser pensada? Ora, o estatuto da Filosofia, o problema de sua realização, é um dos temas da reflexão de Marx. (...) Não volta a ser uma questão filosófica afirmar que a crítica da Filosofia se faz graças à prática de revolucionar a sociedade em que essa Filosofia se aninha?". *Marx*. Vida e obra, p. 12.

¹² Cf. H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 6. Vaz adverte que a historiografia filosófica acerca do pensamento marxiano foi profundamente influenciada por esta classificação proposta por Lenin em um artigo para uma Enciclopédia russa em 1913.

¹³ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 6.

¹⁴ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 6-7.

¹⁵ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7.

XVIII.¹⁶ Destarte, argumenta Lima Vaz, as raízes do pensamento de Marx estão plantadas *na grande tradição filosófica européia*, “conquanto a língua filosófica de Marx, como é natural, conserve de preferência a terminologia do idealismo alemão”.¹⁷

Numa perspectiva diversa daquela inaugurada por Lenin, o filósofo polonês Leszek Kolakowski, em lugar de classificar as escolas filosóficas que teriam embasado a formação do pensamento de Marx, busca descrever os *grandes motivos intelectuais* que impulsionaram a constituição do discurso filosófico marxiano.¹⁸ Esses *motivos* seriam o *Romantismo*, no qual se encerra o idealismo alemão, o *Prometeísmo*, pertencente à tradição filosófica inaugurada no século XVIII com a ilustração, além da tradição do *Socialismo*. O Romantismo acentua o aspecto da *organicidade do real*, da *interpretação dos seres numa totalidade vivente*.¹⁹ O Prometeísmo estaria presente, por sua vez,

(...) se exprime no tema da *reivindicação rigorosa e absoluta do homem como criador de si mesmo e de sua própria história*, legítimo herdeiro do Prometeu do mito, que Marx evoca no prefácio da sua tese de doutorado (...) Prometeu foi o símbolo de todo um clima intelectual, no qual respira o pensamento de Marx, como todo o marxismo posterior.²⁰

A vertente do Socialismo vai-se tornando cada vez mais nítida com a evolução do pensamento de Marx e tende a ocupar progressivamente o horizonte de sua reflexão:

¹⁶ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7.

¹⁷ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7.

¹⁸ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7.

¹⁹ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7. Charles Taylor vai destacar aqui o *expressivismo ontológico* que cobre desde o *Sturm und Drang*, passando pelos autores do movimento propriamente romântico, até o ponto máximo do idealismo alemão, a obra de Hegel, antes de incluir o pensamento de Marx, que, sem estas fontes e a consideração de sua pertença a esta corrente expressivista, não se tornaria plenamente compreensível. Esta questão é justamente o objeto da segunda secção deste capítulo.

²⁰ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7. Grifos meus.

Trata-se, então, do racionalismo típico do século XIX que assume a feição de uma ideologia cientificista, segundo a qual a ciência não é só instrumento de conhecimento da realidade, mas igualmente guia da história, da ação humana e, sobretudo, instrumento de prospecção e construção de um futuro melhor para o homem.²¹

Lima Vaz considera possível, contudo, refletir sobre as fontes filosóficas do pensamento de Marx sob um ângulo mais propriamente filosófico, visando a explicitar os *temas* ou as *disciplinas* filosóficas presentes na obra deste autor. Tomando a leitura vaziana como um primeiro roteiro de aproximação, quer evidenciar-se nesta secção que a *economia*, objeto imediato do esforço cognitivo de Marx, põe-se como a *mediação* principal de sua reflexão filosófica.

1.2. A gnosiologia marxiana e o tema da economia

O confronto entre empirismo e racionalismo condiciona a gnosiologia filosófica de Marx. Por um lado, ele se inspira confessadamente na dialética hegeliana. Lima Vaz assevera que “Marx tem seu lugar no prolongamento da linha do grande racionalismo, que vai terminar em Hegel”.²² Por outro lado, ademais do intenso contato com a tradição empirista por meio da Economia Política, endossou a crítica de Feuerbach ao racionalismo hegeliano, fazendo reviver no interior desse racionalismo aquela tradição e tomando assim o partido de uma *revalorização do sensível* diante do racional.²³ Entretanto, ver-se-á, o pensamento de Marx não se pode identificar adequadamente a uma ou outra dessas duas correntes:

Marx se situa no entrecruzamento desses dois caminhos: não pode ser considerado nem um racionalista no sentido de Hegel, nem um

²¹ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 7.

²² H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 8.

²³ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 8.

empirista no sentido de Feuerbach, e muito menos um empirista no sentido clássico do empirismo inglês. *É exatamente aí que se situa a originalidade epistemológica do pensamento de Marx.* Quem quiser estudar a sua teoria do conhecimento, deve levar em conta o fato de que ele procurou manter as exigências do racionalismo dentro de uma revalorização do empírico, que lhe parecia essencial para o seu propósito, não só de pensador, mas, sobretudo, de homem de ação e de reformador social. Enquanto confluência das duas tradições, a teoria do conhecimento de Marx encontrou um terreno privilegiado na temática da *práxis*, vem a ser, do conhecimento como articulado diretamente à prática.²⁴

É exatamente neste ponto que se demarca a diferença crítica de Marx a Feuerbach, pois este havia conferido à experiência sensível um caráter estático, impondo ao sujeito cognoscente uma atitude meramente contemplativa em relação ao *objeto (Gegenstand)* como efetividade (*Wirklichkeit*) e objetividade sensível (*Sinnlichkeit*),²⁵ postura “incompatível com o que Marx julgava ser a verdadeira inteligência do movimento da história e da realidade humana”.²⁶ O tema da *práxis* será, pois, o ponto de encontro dessas tradições, e é na reflexão crítica sobre a economia como dimensão-chave da vida humana e social que esta reflexão se apresentará:

O conhecimento, na perspectiva marxiana, está ligado ao fazer, ou à relação fundamental do homem com a natureza, que se exprime no ato de produzir. E é justamente enquanto ser produtor que o homem é também ser cognoscente. Conceber o homem enquanto ser produtor implicava, para Marx, um recurso à tradição racionalista, pois *somente a razão é capaz de introduzir na espessa solidez do real empírico as diferenças analíticas que são pressupostas à produção de objetos pelo fazer humano.*²⁷

Para Marx, um animal não pode ser produtor *porque ele não conhece reflexivamente.* A superioridade do ser humano em relação à abelha, no clássico exemplo de Marx em *Das Kapital*, proclama-se em

²⁴ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 8.

²⁵ Cf. MEW 3, p. 5.

²⁶ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 8.

²⁷ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 8.

função de o fazer humano ser caracterizado pela reflexão.²⁸ Por isso, conclui Lima Vaz:

o conceito marxiano de práxis tenta preservar, a um tempo, a exigência racionalista e o postulado empirista fundamental, e vai buscar nessas duas fontes o seu conteúdo epistemológico.²⁹

Mas a vertente da *práxis* tende a acentuar a dimensão *social* do sujeito do conhecimento. Ora, se a práxis é sempre relação ao objeto e relação social, a perspectiva gnosiologicamente substantiva será somente a do ser social:

o sujeito da produção e, portanto, do conhecimento, é primigênicamente, social. O ponto de vista do indivíduo é, nesse sentido, abstrato, e epistemologicamente irrelevante.³⁰

Isto haverá, com efeito, de confirmar-se em várias passagens e apontamentos de Marx. Mas o indivíduo que se negará como sujeito da ação e do conhecimento tratar-se-á sempre do indivíduo abstrato, “puro”, como ponto-de-partida contrafeito, tal como, por exemplo, no plano da vida social, concebem-no a economia burguesa e a teoria do contrato. Cabe, no entanto, refletir sobre qual é o verdadeiro espaço que Marx confere à individualidade. Quando se refere às invenções técnicas, concebe-as, por exemplo, como sendo sempre uma criação coletiva. Quando critica as robinsonadas dos economistas, lembra que nelas o indivíduo isolado carrega consigo toda uma universalidade presente no legado de conhecimentos e hábitos que incorporou socialmente – sem que nelas isto seja explicitamente referido. Mas Marx afirma ao mesmo tempo, em sua genealogia do desenvolvimento da vida social, a sociedade pós-capitalista como o reino da “livre individualidade”. E reclama a suprassunção da condição, assumida pelo indivíduo humano sob o

²⁸ Vide *infra*, no capítulo III desta tese, item 2, especialmente sub-itens 2.1 a 2.3, nossa reflexão sobre os sentidos do trabalho e seu processo em Marx.

²⁹ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 9.

³⁰ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 9.

capitalismo, de mera engrenagem de uma sociabilidade reificada. Contudo, Marx muito pouco escreveu a respeito.

Indagar o que faz Marx pensar criticamente a realidade social será chave para uma leitura diferente do seu texto. O que faz os “homens práticos”, como ele diz, desaprovando-os, virarem as costas ao sofrimento dos outros? Ele não responde diretamente, mas sugere em momentos diversos, como em correspondências pessoais, que são a sua sensibilidade, a sua compaixão, as suas convicções e o seu compromisso com o desenvolvimento do ser humano que o movem. Voltaremos propriamente a essa questão da crítica como contra-ideologia na última seção do terceiro capítulo desta pesquisa. Mas em resumo, em algum lugar, o indivíduo há de aparecer, mesmo que ele nunca seja – nem se possa concebê-lo assim – um *ponto de partida abstrato* do conhecimento e da ação.

A problemática *da construção conceptual da totalidade social*, estreitamente ligada à questão do sujeito social do conhecimento, desponta neste momento. Seu relevo se amplia com o desenvolvimento do projeto de crítica da economia política,³¹ e será objeto de nossa argumentação ainda neste capítulo. Serve como tema característico desse encontro entre empirismo e racionalismo, pois que:

Por um lado, a construção conceptual da realidade pressupõe a oposição tipicamente racionalista da *essência* e da *aparência*. Por outro, *a estrutura conceptual é a face racionalmente articulada da*

³¹ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 9.

própria realidade empírica elevada à forma de um ‘todo orgânico’,³² segundo a expressão dos *Grundrisse*.³³

Isso permite concluir, com Lima Vaz: “A supressão do dado imediato é a reconstituição do real empírico pela mediação da estrutura conceptual”.³⁴

1.3. A dialética como método ou em perspectiva lógico-gnosiológica

A perda da *especificidade metodológica* do conceito de *dialética*, somada à suposta generalização do seu uso³⁵ e à sua ampliação semântica, observa Marcos Lutz Müller, resultou, ou na *diluição teórica do conceito*, ou, inversamente, no seu *alinhamento ideológico* – como no caso da negação voluntária daquela diluição pelas “três leis” de Engels, produzindo um notável *enrijecimento dogmático*.³⁶

Segundo Müller, nenhum outro aspecto da dialética marxiana, fundamental também à dialética de Hegel, foi tão esquecido quanto o conceito de *exposição*,³⁷ entendida como “a explicitação racional imanente do próprio objeto e a exigência de nela incluir somente o que foi

³² A expressão “organisches Ganze” aparece naquela que Lima Vaz considera, com razão, a primeira elaboração “poderosa” do tema - a *Einleitung* dos *Grundrisse*, decisivos escritos de 1857 a 1859, mas apenas dados a conhecer ao público em 1939. Ali Marx reconstrói conceptualmente a *atuação recíproca* dos *momentos* da produção da vida material, no trecho específico, entre distribuição, produção e consumo: “Mit Veränderung der Distribution ändert sich die Produktion; z.B. mit Konzentration des Kapitals, verschiedener Distribution der Bevölkerung in Stadt und Land etc. Endlich bestimmen die Konsumtionsbedürfnisse die Produktion. Es findet *Wechselwirkung* zwischen den verschiedenen Momenten statt. *Dies der Fall bei jedem organischen Ganzen*”. MEW 42, [p. 3-4]

³³ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 9.

³⁴ H. C. de Lima Vaz. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 9.

³⁵ Trata-se, ao menos, da generalização do uso da expressão.

³⁶ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 17.

³⁷ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 17. Neste artigo de 1982, “exposição” é a opção de Müller para traduzir “Darstellung”. No prefácio escrito em 1997 para o livro “*O negativo do capital. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*”, de Jorge Luis da Silva Grespan, resultante de tese de doutorado orientada por ele, Müller traduz “Darstellung” por “apresentação”, opção que é seguida por Grespan.

adequadamente compreendido”.³⁸ Não foram poucos os que, por razões diversas, negaram ou ignoraram o caráter dialético do texto de *Das Kapital*, como um “hegelianismo comprometedor”.³⁹ Quando isso não se fez, apagou-se a consciência da especificidade filosófica do método, retomando-se a conhecida contraposição feita por Marx entre os modos de pesquisa e exposição, mas apenas no sentido de uma sobrevalorização do primeiro:⁴⁰

Quando não se toma o termo ‘exposição’ no seu sentido comum de discurso, de texto escrito (ou falado) que se organiza metodicamente conforme o encadeamento das proposições, transformando-se o ônus da dialética para o método de pesquisa, presta-se uma homenagem encabulada ou puramente verbal ao caráter dialético da exposição, concebido vagamente como um método genético. Já Hegel dizia que o mais difícil é produzir a exposição da coisa, enquanto ela deve unificar a sua crítica e a sua apresentação.⁴¹

Recobrar o sentido dialético do modo de exposição de *Das Kapital*, além de compreender as suas vinculações com a concepção dele em Hegel, constitui de fato uma demanda irrefutável. Mas não seria razoável encerrar o método dialético marxiano apenas nesta dimensão, tampouco é isso o que Marx afirma quando estabelece a referida distinção, ao comentar algumas resenhas do primeiro volume de sua obra. Ademais, é precisamente na relação dessas duas dimensões de seu método que Marx julga assistir a diferença entre ele e o de Hegel. Voltemo-nos

³⁸ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 17.

³⁹ Marx declara-se discípulo, embora crítico, de Hegel e sua dialética. Neste caso, argumenta Lima Vaz, não há como não voltar a Hegel para entender como Marx se apropria criticamente de sua dialética. Embora alguns marxistas fizeram recuar a Fichte a fonte inspiradora da dialética de Marx, para Lima Vaz isso não parece razoável. Marx cita Fichte poucas vezes em toda a sua obra e não há nada em seu movimento intelectual que autorize propor coerentemente tal vinculação direta. E acrescenta: “Quanto a recusar de ver em Marx suas origens hegelianas, significa querer fazer de Marx, do ponto de vista intelectual, um Matusalém bíblico, ‘sem pai, sem mãe, sem genealogia’”. H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 10.

⁴⁰ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 17.

⁴¹ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 17.

brevemente ao *Posfácio* da segunda edição de *Das Kapital*⁴² para ver o que, efetivamente, Marx argumenta.

Em um artigo de 1872, escrito por I. I. Kaufmann para o *Europäischer Bote*, o método de investigação (*Forschungsmethode*) de *Das Kapital* é considerado extremamente realista, enquanto a “forma externa de exposição” (*äußern Form der Darstellung*) parece revelar um filósofo idealista, “no mau sentido da palavra”. Marx seleciona dele um extenso trecho para comentar. Veja-se esta parte representativa:

Para Marx, só importa uma coisa: descobrir a lei dos fenômenos (*das Gesetz der Phänomene*) de cuja inquirição ele se ocupa. E para ele é importante não só a lei que os rege (*beherrscht*), à medida que eles têm forma acabada (*fertige Form*) e estão numa relação que pode ser observada em dado período de tempo. Para ele, o mais importante é a lei de sua transformação (*das Gesetz ihrer Veränderung*), de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Uma vez descoberta essa lei, ele examina detalhadamente as conseqüências por meio das quais ela se manifesta na vida social.⁴³

O que Kauffman supõe descrever é o *processo de investigação* de Marx e os sentidos que o movem – exatamente o que ele julgara virtuoso. Marx, porém, embora revelando concordância com a necessidade de distinguir os procedimentos contidos em seu método,⁴⁴ insiste na recíproca determinidade entre pesquisa e exposição, o que a última frase do trecho citado do resenhista permite divisar. No processo de investigação, o imediato sincretismo da realidade efetiva se impõe primeiro, significando que a sua apropriação conceptual está em formação. Contudo, o processo de desvelamento ou exposição das interconexões dos

⁴² “Die im ‘Kapital’ angewandte Methode ist wenig verstanden worden, wie schon die einander widersprechenden Auffassungen derselben beweisen”. MEW 23, p. 25.

⁴³ MEW 23, p. 25.

⁴⁴ “Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun”. MEW 23, p. 27.

fenômenos ilumina retroativamente a própria investigação, conferindo-lhe direção e inteligibilidade. Com efeito, para Marx, o seu verdadeiro método apresenta-se como uma suprassunção dos dois modos de proceder.⁴⁵ Portanto, o que Kaufmann descreveu elogiosa e “acertadamente” não foi o modo de pesquisa, tampouco o de exposição, mas, de acordo com o próprio Marx, o seu efetivo método dialético.⁴⁶

Mas a reprodução conceptual plena da realidade efetiva, em sua forma sintética, parece confundir-se, para alguns leitores, ou com uma construção teórica apriorística, ou com o próprio movimento do real, ou mesmo com qualquer lógica abstrata que o engendre. Eis, contudo, para Marx, o importante papel do processo de investigação, que permite proceder do real ao conceito – não obstante apenas este possa ensejar a plena apreensão daquele. É justamente nessa *fundamentação (Grundlage)* que se demarca a diferença precípua do seu método em relação ao de Hegel:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta (*ihr direktes Gegenteil*). Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do efetivamente real, que constitui apenas a sua aparência externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado misticador da dialética hegeliana. Quando eu elaborava o primeiro volume de *Das Kapital*, epígonos aborrecidos, arrogantes e mediocres, que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiam tratar Hegel como o bravo Moses Mendelssohn tratou Espinosa na época de Lessing, ou seja, como um “cachorro morto”. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as

⁴⁵ É ainda importante lembrar que, no grande “laboratório” de *Das Kapital*, os *Grundrisse*, onde a investigação vivamente se desenvolve, a pesquisa é toda ela mediada pela reflexão dialética. Já a exposição acabada haverá de concentrar-se no lógico, na apresentação da estrutura conceptual que busca reproduzir o efetivo no que ele tem de inteligível.

⁴⁶ “Indem der Herr Verfasser das, was er meine wirkliche Methode nennt, so treffend und, soweit meine persönliche Anwendung derselben in Betracht kommt, so wohlwollend schildert, was anders hat er geschildert als die dialektische Methode?”. MEW 23, p. 27.

suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário virá-la pelo avesso, para descobrir o núcleo racional dentro do invólucro místico (*Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken*).⁴⁷

Por um lado, Marx confessa-se “discípulo” (*Schüler*) do “grande pensador” que é Hegel, a quem atribui a primeira exposição ampla e consciente das *formas gerais de desenvolvimento da dialética*. Por outro, afirma que o seu método não apenas difere do de Hegel, mas se lhe opõe frontalmente. Julga ainda ser imperativo virar a dialética hegeliana pelo avesso, pondo o lado de dentro à mostra e desvendando-lhe a encrostada racionalidade. Já em fevereiro de 1858, Marx escrevera a Engels sobre a importância de a Lógica de Hegel ter-lhe caído nas mãos “por acaso”, oferecendo “grande préstimo” ao “método de elaboração” da crítica da Economia Política. Ali também, manifestava a intenção de explicitar “o que há de racional no método que Hegel descobriu, mas ao mesmo tempo mistificou”.⁴⁸ Marcos Müller, a respeito, ponderou, com toda a razão: se o acaso devolveu a Lógica de Hegel às mãos de Marx, por certo não foi ele o responsável por essa leitura se tornar tão decisiva à sua teoria.⁴⁹ Imediatamente, algumas questões daí se depreendem e hão de exorar especial atenção.

Por que Marx se volta à Lógica de Hegel? Por que e em que medida ela se aplica à compreensão crítica do capital? Que aspectos da Lógica são determinantes neste processo? Enfim, o que constitui, se ela houver, a *especificidade metodológica* da apropriação feita por Marx da dialética hegeliana?

Para Müller, quatro são as dimensões principais do método dialético em *Das Kapital*: exposição, procedimento progressivo-regressivo, contradição e crítica. Embora se façam tais distinções, Müller ressalta a

⁴⁷ MEW 23, p. 27.

⁴⁸ MEW 12, p. 43.

⁴⁹ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 21, nota.

sua indissolúvel interarticulação. A exposição, a propósito, é essencialmente crítica, pois que:

Ela só reconstitui a totalidade sistemática das determinações do capital, através da tematização da sua estrutura e do seu movimento contraditórios, a partir da pretensão de dominação total do capital sobre o trabalho e do seu malogro sistêmico (crise).⁵⁰

Também se definirá a dialética em Marx como *desenvolvimento do conceito (Begriffsentwicklung)* do capital,⁵¹ tratando, não das formas dos capitais individuais, mas do *capital em geral (das Kapital im allgemeinen)* – o conjunto das determinações que estabelecem o valor como capital. As formas determinadas nas quais o capital, em cada momento, está *posto* – como a mercadoria, o valor, o dinheiro, os preços e a força-de-trabalho –, estão, desta perspectiva, sempre *pressupostas*. Por isso, escreve Marx: “Esse processo dialético de surgimento constitui tão-somente a expressão do movimento real no qual o capital devém”.⁵²

⁵⁰ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 19, nota. Em carta de 1º de fevereiro de 1858 a Engels, em referência crítica a Lassale, Marx escreveu: “Ich sehe (...) daß der Kerl vorhat, die politische Ökonomie hegelsch vorzutragen (...). Er wird zu seinem Schaden kennen lernen, daß es ein ganz anderes Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt zu bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, als ein abstraktes, fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden”. K. MARX *apud* R. BUBNER. *Logik und Kapital*. Sur Methode einer ‘Kritik der politischen Ökonomie’, p. 44. Para Rüdiger Bubner, duas coisas importantes se disseram: a) que a investigação econômica (*die ökonomische Untersuchung*) deve proceder dialeticamente; b) que a pressuposição (*Voraussetzung*) de tal procedimento há de encontrar-se na *crítica* do estado da ciência econômica vigente. Segundo Bubner, naturalmente há entre os dois aspectos, a *apresentação ou exposição dialética* e a *crítica da economia política*, uma relação, mas que Bubner não julga estar suficientemente esclarecida, e lembra que a adequada caracterização disso tem sido objeto de intenso debate. *Ibid.*, p. 44-45.

⁵¹ MEW 42, p. 413.

⁵² MEW 42, p. 231. Veja-se toda a passagem: “Das Kapital, soweit wir es hier betrachten, als zu unterscheidendes Verhältniss von Wert und Geld ist das *Kapital im allgemeinen*, d. h., der Inbegriff der Bestimmungen, die den Wert als Kapital von sich als bloßem Wert oder Geld unterscheiden. Wert, Geld, Zirkulation etc., Preise etc. sind *vorausgesetzt*, ebenso Arbeit etc. Aber wir haben es werder noch mit einer *besondren* Form des Kapitals zu tun noch mit dem *einzelnen Kapital* als unterschieden von andren einzelnen Kapitalien etc. Wir wohnen seinen Entstehungsprozeß bei. Dieser dialektische Entstehungsprozeß ist nur der ideale Ausdruck der wirklichen Bewegung, worin das Kapital wird. Die späteren Beziehungen sind als Entwicklung aus diesen Kein heraus zu betrachten. Aber er ist nötig, die bestimmte Form zu fixieren, auf der es auf einen *gewissen* Punkt *gesetzt*

À vista disso, reflete Müller, a dialética como método em Marx será o procedimento que visa a expor construtivamente o desenvolvimento conceptual do capital, suas determinações progressivas, a partir de sua forma elementar, a mercadoria.⁵³ A dialética, conclui Müller, é a reprodução ideal do movimento lógico-sistemático da autovalorização do valor em que consiste o capital.⁵⁴ Neste ponto se afirma uma diferença crucial em relação a Hegel:

enquanto na *Ciência da Lógica* a exposição das determinações progressivas do pensamento puro, enquanto conceito, é simultaneamente o processo de sua autodeterminação e de sua auto-realização, até ele emergir como sujeito último e atividade pura (idéia) que perpassa todo o processo como o seu método, n'*O Capital*, que tematiza uma relação social inserida na materialidade da produção, a exposição enquanto método não é ela mesma, simultaneamente, nem o processo de constituição histórica dessa relação, nem o processo de sua reprodução enquanto *sistema* de produção capitalista.⁵⁵

Em *Das Kapital* a dialética se restringiria, de acordo com a interpretação de Müller, à condição de método, não se confundindo com o processo diacrônico de constituição do capital como totalidade, nem com o processo sincrônico de reprodução do capital como sistema.⁵⁶ Em outras palavras, nem o movimento lógico-sistemático efetivo do capital, nem o seu engendramento histórico-fenomenológico, mas apenas a representação objetiva e sistemática, no plano conceptual, de suas articulações constitutivas.

ist. Sonst entshet Konfusion". Ibid. A questão da relação entre *pressuposição* e *posição* será, ainda, oportunamente explorada nesta secção de nossa pesquisa.

⁵³ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 21.

⁵⁴ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 21.

⁵⁵ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 21.

⁵⁶ "O desenvolvimento conceitual do capital em geral, no método dialético, não engendra o capital no sentido em que o conceito hegeliano se autodetermina criando a esfera de sua realização e manifestação, mas ele é, primeiro, a condição de compreensão adequada do devir histórico do capital e da sua constituição em totalidade e, segundo, ele pretende ser tão só e cabalmente, a exposição das articulações sistemáticas de todas as relações econômicas que se implicam reciprocamente numa sociedade submetida à dominação do capital". M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 22.

Em princípio, se é o próprio Marx quem por vezes o adverte, não há como discordar do diagnóstico de que o seu método dialético, em toda a sua extensão, situa-se no plano da representação do real, sem com ele se confundir. Porém, a conclusão de que a *dialética dos conceitos* não seja para Marx o efetivo movimento do real não autoriza, por si, a negar a *dialeiticidade do real*, visivelmente presumida e afirmada em *Das Kapital*, como de resto em toda a obra marxiana. Dito de outro modo, a dialética em Marx define tanto o método quanto o movimento da realidade efetiva. Aliás, ver-se-á, isso é condição de uma exposição que não se pretenda, conforme a justa herança da Lógica hegeliana, e como muito bem reflete Müller, exterior ao seu objeto. O curso desta argumentação pretende demonstrá-lo.

Mas voltemo-nos às considerações da dialética como método. Investigam-se as formas da vida econômica sob o capital e explicitam-se, a partir de suas próprias contradições, o desdobramento destas formas em outras mais complexas, a enredar-se numa trama sistêmica sob as determinações de sua figura mais rica e envolvente, o capital. Este é o sentido do modo de exposição dialético como *explicatio* da sociabilidade mercantil-capitalista.

Um ponto ao menos já parece certo, como reflete Rüdiger Bubner:

a exposição⁵⁷ dialética dos fatos econômicos (*die dialektische Darstellung der ökonomischen Sachverhalte*) não se origina da mera aplicação externa (*äußeren Anwendung*) dos instrumentos lógicos ao material dado.⁵⁸

⁵⁷ Mantivemos esta tradução para *Darstellung* no texto de Bubner para manter uniformidade com a opção de Marcos L. Müller, por vezes referido nesta secção, e evitar qualquer confusão.

⁵⁸ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 45-46.

É mais do que a “projeção da lógica especulativa em categorias substantivas” ou simples “hegelianização’ de Ricardo”.⁵⁹ Müller também ressalta este determinante motivo da crítica de Marx à economia política:

ela permanece exterior ao seu objeto por ser incapaz de desenvolver as suas determinações categoriais a partir do seu movimento essencial, a lei do valor, enquanto determinações cada vez mais complexas do trabalho abstrato objetivado.⁶⁰

A economia política burguesa toma as suas categorias diretamente da empiria e as emprega como *conceitos do entendimento* (*Verstandesbegriffe*),⁶¹ refletindo as formas econômicas em sua aparência imediata, sem aprofundar-se em suas relações essenciais:

Por isso ela termina expondo o processo de reprodução global do capital na ótica do capitalista individual e não sabendo conectar esta descrição, feita da perspectiva do agente econômico individual, com a explicação do processo global a partir de sua lei essencial.⁶²

Para Marx, porém, é fundamental que se esclareça, desde já, que a exterioridade da abordagem da economia política ao seu objeto

⁵⁹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 46

⁶⁰ M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 23.

⁶¹ MEW 26.2, p. 524.

⁶² M. L. MÜLLER. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 24. Veja-se a crítica de Marx à postura metodológica de Smith, em *Theorien über den Mehrwert*: “Smith selbst bewegt sich mit großer Naivität in einem fortwährenden Widerspruch. Auf der einen Seite verfolgt er den innren Zusammenhang der ökonomischen Kategorien oder den verborgnen Bau des bürgerlichen ökonomischen Systems. Auf der andren stellt er daneben den Zusammenhang, wie er scheinbar in den Erscheinungen der Konkurrenz gegeben ist und sich also dem unwissenschaftlichen Beobachter darstellt, ganz ebensogut wie dem in dem Prozeß der bürgerlichen Produktion praktisch Befangenen und Interessierten. Diese beiden Auffassungsweisen - wovon die eine in den innren Zusammenhang, sozusagen in die Physiologie des bürgerlichen Systems eindringt, die andre nur beschreibt, katalogisiert, erzählt und unter schematisierende Begriffsbestimmungen bringt, was sich in dem Lebensprozeß äußerlich zeigt, so wie es sich zeigt und erscheint - laufen bei Smith nicht nur unbefangen nebeneinander, sondern durcheinander und widersprechen sich fortwährend. Bei ihm ist dies gerechtfertigt (mit Ausnahme einzelner Detailuntersuchungen, [wie] von dem Geld), da sein Geschäft in der Tat ein doppeltes war. Einerseits der Versuch, in die innre Physiologie der bürgerlichen Gesellschaft einzudringen, andererseits aber zum Teil erst ihre äußerlich erscheinenden Lebensformen zu beschreiben, ihren äußerlich erscheinenden Zusammenhang darzustellen und zum Teil noch für diese Erscheinungen Nomenklatur zu finden und entsprechende *Verstandesbegriffe*, sie also zum Teil erst in der Sprache und [im] Denkprozeß zu reproduzieren”. MEW 26.2, p. 524.

corresponde a ausência do exame da *forma*. Vejamos alguns aspectos disso. David Ricardo parte da determinação dos valores relativos das mercadorias pela quantidade de trabalho, mas não investiga o *caráter* desse trabalho, não examina *a determinação específica do trabalho de gerar valor ou de representar-se objetivamente no valor*. Por isso não apreenderá o nexo entre trabalho e dinheiro, ou, como diz Marx, a circunstância de ele ter de *configurar-se como dinheiro*.⁶³

É interessante observar que essa *exterioridade* do conhecimento em relação ao seu objeto deriva de uma *interioridade* do indivíduo, na condição de agente social, em relação à ordem socioeconômica na qual ele vive. Em outras palavras, significa uma *aderência à forma* desta sociabilidade e um *não-distanciamento crítico* em relação a ela que fosse bastante para torná-la seu efetivo objeto. É neste sentido que Marx, em *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, ao elogiar David Ricardo por sua “dissecação” da realidade econômica, inculpa-o, ao mesmo tempo, de estar envolvido por esse horizonte burguês (*bürgerlichen Horizont*), e assim

⁶³ MEW 26.2, p. 523-524. “Die Methode Ric[ardo]s besteht nun darin: Er geht aus von der Bestimmung der Wertgröße der Ware durch die Arbeitszeit und *untersucht* dann, ob die übrigen ökonomischen Verhältnisse, Kategorien, dieser Bestimmung des Wertes *widersprechen* oder wie weit sie dieselbe modifizieren. Man sieht auf den ersten Blick sowohl die historische Berechtigung dieser Verfahrensart, ihre wissenschaftliche Notwendigkeit in der Geschichte der Ökonomie, aber zugleich auch ihre wissenschaftliche Unzulänglichkeit, eine Unzulänglichkeit, die sich nicht nur in der Darstellungsart (formell) zeigt, sondern zu irrigen Resultaten führt, weil sie notwendige Mittel glieder überspringt und in *unmittelbarer* Weise die Kongruenz der ökonomischen Kategorien untereinander nachzuweisen sucht”. Ibid., p. 524. Quando Ricardo trata do valor, diz Marx, sua exposição será sempre carente porque ele não pesquisa o valor segundo a forma (ou porque parte acriticamente dela, sem considerá-la como tal), mas tão-somente numa perspectiva conteudista e quantitativista, o que o induz a importantes limitações e equívocos: “Der letzte Vorwurf geht aus Ricardos mangelhafter Darstellung hervor, weil er den Wert der Form nach gar nicht untersucht - die bestimmte Form, die die Arbeit als Substanz des Werts annimmt - , sondern nur die Wertgrößen, die Quantitäten dieser abstrakt allgemeinen und in dieser Form gesellschaftlichen Arbeit, die den Unterschied in den *Wertgrößen* der Waren hervorbringen. Sonst hätte Bailey gesehn, daß die Relativität des Wertbegriffs keineswegs dadurch aufgehoben wird, daß alle Waren, soweit sie Tauschwerte sind, nur *relative* Ausdrücke der gesellschaftlichen Arbeitszeit sind und ihre Relativität keineswegs nur in dem Verhältnis besteht, worin sie sich gegeneinander austauschen, sondern in dem Verhältnis aller derselben zu dieser gesellschaftlichen Arbeit als ihrer Substanz”. Ibid., p. 527.

considerar a forma burguesa do trabalho “a eterna forma natural (*ewige Naturform*) do trabalho social”:⁶⁴

O pescador e caçador primitivos surgem-lhe [a Ricardo] como possuidores de mercadorias, realizando a troca de peixe e caça na proporção do tempo de trabalho objetivado nesses valores de troca.⁶⁵

O *valor* é predicado da *mercadoria* – predicado essencial, não há dúvida, mas que supõe necessariamente a realidade concreta dela, a sua *posição histórica* como *objeto de relação mercantil*. Os economistas autonomizaram o predicado, ao tratar do valor como *categoria abstrata*, isto é, abstraída de sua condicionalidade sócio-histórica efetiva. Esta interarticulação entre *materialidade* e *idealidade*⁶⁶ não é percebida pelos economistas. Marx faz disso uma questão central em sua crítica à naturalização das formas burguesas nas categorias da economia política.

Começa a esboçar-se a resposta às seguintes indagações de Bubner, que vão ao encontro de algumas questões apresentadas no início desta argumentação: como sucede de a *crítica* tornar-se o caráter explícito de uma investigação sistemática da sociedade capitalista, fundando-se em uma confrontação desta com a sua representação teórica (*theoretischer Repräsentation*)? Uma crítica que se refere à sociedade por meio da ciência econômica necessita, de um lado, do critério com que aquela se aplica às teorias disponíveis, e de outro, da definição do objeto de uma investigação que se torne acessível apenas por meio dessas teorias.⁶⁷ Então, pergunta Bubner, *o que vincula a crítica ao que é criticado e ao critério adequado?*⁶⁸

⁶⁴ MEW 13, p. 46.

⁶⁵ MEW 13, p. 46. Grifo meu.

⁶⁶ “Marx vai insistir, contra Hegel, que as formas não podem separar-se da matéria (...) Marx não põe em questão a existência das formas e de sua objetividade, portanto a existência de uma certa ordem ideal, como Aristóteles, mas sua existência *separada*. (...) se há idealidade objetiva em Marx, trata-se de uma idealidade sem Idéia. (...) A matéria é o lugar de inscrição das formas”. M. A. OLIVEIRA. *Dialética hoje*, p. 21.

⁶⁷ Cf. R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 47-48.

⁶⁸ “Was vermittelt dann die Kritik mit dem Kritisierten und dem entsprechenden Maßstab?”. *Logik und Kapital*, p. 48.

Na interpretação de Bubner, Marx estabelece a questão no contexto de um diagnóstico histórico do capitalismo,⁶⁹ tendo-se este depreendido, pela primeira vez, da leitura crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel.⁷⁰ Hegel faz a caracterização da economia política como o pensamento que nasce com a era moderna e é fundamento dela, e que aborda o *natural sistema das necessidades*, no qual o indivíduo medeia a sua particularidade (seu isolamento), que se manifesta em necessidade material, com as necessidades de outro, e sua mútua satisfação com algo universal. Mas a universalidade nesse nível permanece abstrata, pois a ligação é estabelecida por natureza, e não realizada em virtude da razão autônoma. Vive-se e relaciona-se aqui sob uma *aparência de racionalidade* (*Schein der Vernünftigkeit*), cuja verdade e forma substancial é o Estado, como a formação do Espírito Objetivo, no sentido hegeliano.⁷¹ Mas a tese de Marx, diz Bubner, é a de que a *aparência de racionalidade* é o solo histórico (*historischen Boden*) da era moderna, no qual, de acordo com Hegel, a economia política tem suas raízes. Portanto, ele pode fundamentar a sua crítica nisto. Ao estágio histórico específico desta ordem social mercantil-capitalista, corresponde uma teoria, que vê ordem (*Ordnung*) e legalidade (*Gesetzmäßigkeit*) em abstrações do pensamento, contentando-se, pois, com a mera aparência de racionalidade.⁷² Marx teria então mantido o diagnóstico hegeliano, sem, contudo, subscrever a sua solução. Conclui Bubner:

A teoria que se deixa levar pela aparência se reconhece então como uma imagem especular (*Spiegelbild*) da situação histórica específica

⁶⁹ “Er stellt die Prämisse in den Rahmen einer historischen Diagnose, die zwar nicht theorieabstinent ist, sondern wie alle historischen Aussagen ihrer Struktur nach theoretisch. Dennoch sagt die historische Diagnose zugleich etwas über Theorie selber aus und besitzt also den besonderen Status einer theoretischen Aussage, in der Theorie in ein bestimmtes Verhältnis zu sich tritt”. *Logik und Kapital*, p. 49.

⁷⁰ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 50.

⁷¹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 50.

⁷² R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 50-51.

e, em virtude desta relatividade, torna-se passível de crítica (*kitisierbar*).⁷³

A sociabilidade mercantil-capitalista é uma *instância concreta de abstrações*. A teoria econômica corresponde, sem se dar conta, precisamente a esse sistema histórico. Reconhecida esta vinculação e, portanto, a *relatividade histórica* das teorias criticamente compreendidas – pondera Bubner – define-se então a possibilidade de uma exposição sistemática da realidade social sob a regência do capital.⁷⁴

Quanto à avaliação da ligação específica entre a Lógica de Hegel e *Das Kapital*, Bubner considera que sua justificação dificilmente poderia ser de uma natureza substantiva, pois que, em termos de conteúdo, a abordagem marxiana fora sempre oposta à dialética dos conceitos hegeliana.⁷⁵ Aparte isso, razões lógicas e metodológicas gerais podem certamente ser encontradas para sustentar tal relação. Para ele, *duas razões lógicas gerais* situar-se-iam como suportes da idéia de uma convergência entre as obras, a ancorar procedimentos marcadamente dialéticos na fundação metodológica de uma crítica da economia política. Elas seriam o problema da *pressuposição* e a *determinação categorial da relação* (*die kategoriale Verhältnisbestimmung*).⁷⁶ De acordo com Bubner,

o inegável fato que os conceitos envolvem pressuposições conduziram Hegel a dificuldades lógicas consideráveis, as quais poderiam ser plenamente resolvidas apenas quando as pressuposições pudessem ser reinterpretadas positivamente como a condição da determinação conceitual em geral (*als die Bedingung von Begriffsbestimmung überhaupt*), no sentido da formação de relações (*Verhältnisbildung*).⁷⁷

Retomando-se a importância metodológica da afirmação da premissa histórica do capitalismo como *a dominação desenvolvida da abstração* (*als der voll entwickelten Herrschaft der Abstraktion betrachtet*

⁷³ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 50-51.

⁷⁴ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 51.

⁷⁵ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 72.

⁷⁶ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 73.

⁷⁷ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 73.

wurde), Bubner considera que o diagnóstico da época tem uma função imediata que corresponde ao problema lógico das pressuposições dos conceitos abstratos:

Que os conceitos sempre têm pressuposições, isso foi considerado por Hegel, em termos sistemáticos por meio da *Fenomenologia*, e no campo da lógica por meio dos momentos operativos ‘imediatez’ e ‘mediação’. Marx encontrou outra solução por meio da premissa que diagnosticou o capitalismo como um modo histórico de existência da abstração (*historische Existenzweise von Abstraktion*), e portanto identificou uma pressuposição constitutiva da teoria no domínio extrateorético da história real (*im außertheoretischen Bereich der realen Geschichte*).⁷⁸

Marx, além de tomar uma determinada época histórica em seu caráter fundamental como uma pressuposição lógica para o desenvolvimento do método dialético, também faz uso da *estrutura lógica da pressuposição* no curso da análise de *Das Kapital*:

A investigação começa com a mais simples e mais abstrata característica no conceito de uma mercadoria e, então, desenvolve a partir dela o conceito central de capital. A transição decisiva deve ser vista como o ponto em que, dada a relação-mercadoria plenamente desenvolvida, o capital se apresenta a si mesmo como o necessário próximo passo da análise. Esta transição, de longe a mais importante para a estrutura de *Das Kapital*, foi caracterizada por Marx, quanto à sua lógica, como uma superação (*Einholung*) de uma pressuposição.⁷⁹

Mas Bubner ainda pondera que o “sistema especulativo dos conceitos” da Lógica de Hegel pode comparar-se logicamente ao “quadro metodológico de *Das Kapital*” também por meio das *determinações de relações*:

Se os conceitos da Lógica não representam coisas de uma ordem mais elevada, substâncias ideais, ou entidades metafísicas, mas estruturalmente diferentes determinações de relações no pensamento puro, então isto é certamente verdadeiro para as categorias de *Das Kapital*, de Marx. Todos os conceitos elementares, tais como os da

⁷⁸ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 73. “Die Marxsche Prämisse bestimmt Geschichte und Theorie im Verhältnis des Unmittelbaren zur Vermittlung; die historische Lage ist der Standpunkt des Unmittelbaren und ruft als solcher nach Theorie, um in ihr sich schlüssig zu vermitteln”. *Ibid.*, p. 75.

⁷⁹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 76.

mercadoria, do valor, do dinheiro, do capital etc., indicam relações e nada senão relações. O fato de que as determinações categoriais de relações referem-se a algo real, e não simplesmente põem (*setzen*) conceitos puros em relação recíproca, não é uma objeção, mas antes uma confirmação da intenção de reconhecer o caráter relacional (*Verhältnischarakter*) do que é expresso nas categorias.⁸⁰

O *fetichismo*, como a *principal característica das formas capitalistas de sociedade*, “não designa nada senão relações reificadas (*benennt nichts anderes als dinglich gewordene Verhältnisse*)”.⁸¹ Nele, reflete Bubner, o caráter relacional (*Verhältnischarakter*) das próprias relações interpessoais oculta-se sob suas fachadas coisasais (*hinter ihrer dinglichen Fassade*), o que significa que a propriedade das relações interpessoais, a saber, *de ser relações e não coisas*, pode ser resgatada dessa solidificação (*Verfestigung*) na realidade apenas por meio da crítica.⁸²

⁸⁰ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 76-77.

⁸¹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 77

⁸² *Logik und Kapital*, p. 77. Não nos parecem passíveis de plena concordância as subseqüentes afirmações de Rüdiger Bubner: “*Die Kritik der politischen Ökonomie löst den fetischistischen Bann, indem sie Verhältnisse wieder als solche erkennen läßt*”. As relações são o que elas são, segundo as suas *determinidades de forma* – exatamente onde se estabelece o fetichismo, e que o segundo capítulo de nossa pesquisa cuidadosamente mostrará. Elas não são uma essência oculta a ser desvelada, são relações fetichistas. Este é o seu *caráter*. O que a crítica do fetichismo revela não é exatamente que haja relações ocultas sob ele, mas sim que elas, as relações interpessoais, não se encerram na sua aparência de “coisas naturalmente sociais”, e que estas coisas *são a forma daquelas relações*. Lembrando sempre: a aparência delas oculta e revela *o que elas efetivamente são: relações sociais reificadas*. A crítica *expõe-nas em sua inteireza, mas não lhes destitui o caráter, nem tampouco lhes resgata um caráter oculto e diverso da forma de sua aparição*. Para Bubner, a crítica faz uma *correção (Korrektur)*, que devolve às categorias o seu correto estatuto lógico, mas não deve de modo algum ser identificada à ao estabelecimentode relações não-reificadas (*nicht verdinglicher Verhältnisse*) na configuração de uma justa sociedade humana. Embora “correção” seja uma expressão problemática, por poder induzir àqueles equívocos interpretativos, é absolutamente defensável considerar a crítica do fetichismo, como faz Bubner, não a sua superação efetiva, mas condição indispensável para ela. Neste sentido, a *crítica* se vê aqui como *precondição à transformação social*. Ela torna evidente a *relevância praxiológica* da questão extremamente geral e logicamente formal do método para o programa marxiano como um todo, tendo então as categorias abstratas da crítica da economia política uma função revolucionária: “*Dingen sieht man die Verhältnisse, die in ihnen versteinert sind, nicht an, es sei denn, man verfügt über Kategorien, die ihrer Struktur nach als Verhältnisbestimmungen verstanden werden müssen*”. De novo, entretanto, o problema de considerar a possibilidade de ver as relações interpessoais de outra forma que não a *coisal* nesta sociabilidade. O fetichismo se transfere outra vez para o nível da mera aparência ou da ilusão. Por isso, parece-nos exagerado afirmar que: “*Kraft solcher Kategorien allein vermag Kritik das Versteinerte zu wandeln und auf die darin verdrängte*

Para Bubner, em *Das Kapital*, a mercadoria apresenta-se como uma *primeira determinação de relação*:

a primeira determinação de relação deve ser buscada na *mercadoria*, que representa (*repräsentiert*) a unidade de valor de uso e valor de troca. A mercadoria é considerada a mais abstrata categoria para abordar a efetividade capitalista (*Die Ware gilt als die abstrakteste Kategorie zur Erfassung der kapitalistischen Wirklichkeit*).⁸³

De acordo com a sua interpretação:

O valor, a essa altura, já se transformou nas duas determinações de um duplo, e o trabalho, que cria o valor, foi, como tal, suprimido (*verdrängt*). *Ele é considerado apenas na figura que é marcada pela relação-mercadoria, e reaparece apenas depois que o conceito de capital já tenha sido introduzido*.⁸⁴ Pode-se ver imediatamente que a seqüência das categorias não corresponde a nenhuma prioridade factual entre as coisas às quais elas se referem, ou qualquer ordem hierárquica (*Rangordnung*) correspondente a uma verdadeira significação (*der wahre Bedeutsamkeit*). Preferencialmente, o método dialético começa com a mais simples e mais abstrata determinação de relação, que é significativa para o capitalismo e é, também, historicamente, desenvolvida pelo capitalismo. A análise começa com um dado (*mit einem Gegebenen*): ‘a forma elementar da mercadoria’.⁸⁵

Esta relação é entendida, porém, necessariamente no sentido de uma *contradição dialética*. A mercadoria abstrai a determinidade do valor-de-uso e assume a universalidade do valor, expressando a comparabilidade (*Vergleichbarkeit*) das diferentes coisas de valor

Lebendigkeit hin durchsichtig zu machen’. Todas as passagens citadas nesta nota encontram-se em R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 77.

⁸³ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 78. Em seguida à justa consideração da mercadoria como a primeira *determinação de relação* em *Das Kapital*, Bubner sustenta que: “Die Arbeit, rein für sich genommen, stellt freilich kein Verhältnis dar, sie ist der Prozeß der Herstellung eines nützlichen Produkts und enthält insofern nichts, das dem Kapitalismus eigentümlich wäre. Ebenso wenig liegt im Wert an sich ein Verhältnis vor, sondern das Ergebnis produktiver Arbeit”. *Ibid.*, p. 78. Ora, certas asserções aqui, do modo como se fizeram, são ininteligíveis. O que seria o “valor em si”? Como ele pode ser concebido, à luz da crítica marxiana, como simplesmente o “resultado do produto do trabalho”? Ele somente se determina *relacionalmente* – ele é uma relação. Tampouco pode ele ser determinado como ‘mero resultado do trabalho produtivo (ver toda a crítica do conceito de trabalho abstrato no capítulo II desta tese). Por fim, o problema (objeto da crítica de Marx aos economistas) está em o valor ser concebido como *conteúdo* intrínseco do produto do trabalho, e não como forma ou caráter deste produto, que se assume universalmente sob a sociabilidade mercantil-capitalista.

⁸⁴ Bubner refere-se ao quinto capítulo de *Das Kapital*.

⁸⁵ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 78-79.

(*Wertdinge*), sem a apreciação de sua particularidade (*Besonderheit*) de coisa útil.⁸⁶ Assim, conclui Bubner, é esta contradição imanente à primeira determinação de relação que torna possível à exposição da forma-mercadoria avançar sistematicamente às determinações ulteriores numa progressão dialética.⁸⁷

Marx, ao considerar o desenvolvimento da sociabilidade mercantil pela mediação do dinheiro, escreveu:

Os produtos (ou atividades) trocam-se apenas como mercadorias; as mercadorias em sua própria troca existem apenas como valores; somente como tais podem equiparar-se (*die waren im Tausche existieren nur als Werte; nur al solche vergleichen sie sich*). (...) Considero cada mercadoria como igual a uma terceira coisa, i. e., ponho-a como não-igual (*sich selbst Ungleich*) a si mesma. Esta terceira coisa, diferente das outras duas, expressa uma relação, e existe antes de tudo na cabeça, na representação (*in der Vorstellung*), do único modo como, em geral, as relações podem tornar-se pensadas, desde que tenham de tornar-se fixadas, distinguindo-se dos sujeitos que ela relaciona. (...) Ao comparar as mercadorias entre si [‘para os fins da determinação ideal do valor’], esta abstração basta. Na troca efetiva, a abstração deve novamente tornar-se objetiva (*vergegenständlicht*), simbolizada (*symbolisiert*), realizada por meio de um signo (*durch ein Zeichen realisiert werden*). (...) Mas a transformação (*Verwandlung*) da mercadoria em valor de troca não a iguala a outra mercadoria determinada, mas sim a expressa como um equivalente, expressa a sua relação de troca a todas as outras mercadorias.⁸⁸

O comentário de Bubner é bastante oportuno:

Esta descrição deve ser lida de um modo que já situe a formação da *forma-valor* (*der Bildung der Wertform*) no *background*. Ela já não é uma realização subjetiva do pensamento (*subjektive Denkleistung*), a que compara dois produtos entre si como mercadorias: mais ainda, é *parte do próprio ser (Sein) das mercadorias a sua comparabilidade a algo mais*. O momento em que algo determinado se torna igual a algo diferente põe-no em uma desigualdade (*Ungleichheit*) original consigo mesmo e com a sua própria determinidade. Essa contradição na

⁸⁶ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 79.

⁸⁷ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 79.

⁸⁸ MEW 42, p. 77-79.

mercadoria desdobra-se, de acordo com *Das Kapital*, em ‘forma-valor relativa’ e ‘forma equivalente’.⁸⁹

Do desdobramento desta oposição inicial, desenvolver-se-á a forma-valor e processar-se-á a gênese do dinheiro como autonomização (*Verselbständigung*) daquela forma, consolidando-se a ligação (*Zusammenhang*) de todas as mercadorias entre si.⁹⁰ Como se verá, também o conceito de capital há de desdobrar-se, em primeira instância, de uma contradição contida no dinheiro.⁹¹

Mas vejamos mais de perto, voltando-nos diretamente às reflexões do próprio Marx, como este quadro lógico-metodológico se constitui e se manifesta no desenvolvimento de sua abordagem.

O capital, reflete Marx, tem uma série de *pressupostos* históricos que, uma vez tenham permitido a sua constituição como totalidade, passam a ser reiterada e sistematicamente *postos* por ele como *momentos* seus, num processo que passa a ser auto-referente:

Quando no sistema burguês completo (*Vollendeten*) cada relação econômica pressupõe a outra na forma econômica burguesa e assim tudo o que é *posto* (*jedes Gesetze*) é simultaneamente *pressuposição* (*Voraussetzung*), o mesmo acontece com todo sistema orgânico (*so ist das mit jedem organischen System der Fall*). Este sistema orgânico tem seus *pressupostos* (*seine Voraussetzungen*) mesmo como *totalidade* (*Totalität*), e seu desenvolvimento para a *totalidade* consiste em subordinar a si todos os elementos da sociedade, ou em criar a partir da *totalidade* os órgãos que ainda lhe faltam. Ele torna-se, assim, historicamente uma *totalidade*. O devir para esta totalidade constitui um momento do seu processo, do seu desenvolvimento.⁹²

O capital pressupõe o trabalho assalariado (e vice-versa), a generalização do valor; esta, assim como a autovalorização do valor, pressupõe o dinheiro etc., mas todos estes agora pressupõem a totalidade a cuja auto-reprodução estão referidos. Antes de o capital constituir-se

⁸⁹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 80-81.

⁹⁰ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 81.

⁹¹ R. BUBNER. *Logik und Kapital*, p. 81.

⁹² MEW 42, p. 203.

como totalidade sistêmica e auto-referida, os seus pressupostos derivam de um processo histórico que não é ainda regido por ele. Mas depois disso, são todos eles *efetividade posta* pelo capital, e é apenas nesta condição que eles ganham os seus contornos mais precisos, é assim que eles se determinam plenamente,⁹³ tornando-se em momentos da auto-reprodução do capital como sistema e constituindo assim a *história contemporânea do capital*:

Estes pressupostos (*Voraussetzungen*) que originariamente apareciam como condições do seu devir (*als Bedingungen seines Werdens erschienen*) – e que, portanto, ainda não podiam surgir de sua ação *como capital (und daher noch nicht von seiner Aktion als Kapital entspringen konnten)* – aparecem agora como resultados de sua própria efetivação, como *efetividade posta (gesetzt)* por ele: *não como condições de sua gênese, mas como resultados de sua existência (seines Daseins)*. Já não parte de pressupostos para chegar a ser, mas ele mesmo está pressuposto, e, partindo de si mesmo, produz os pressupostos de sua própria conservação e seu próprio crescimento. As condições, pois, que precediam à criação do mais-capital, ou as que expressavam o devir (*das Werden*) do capital, não estão incluídas na esfera do modo de produção ao que o capital serve de pressuposto; ficaram para trás dele, como pródromos (*Vorstufen*) históricos de seu devir, assim como os processos pelos quais a Terra passou, de mar fluente de fogo e vapores a sua forma atual, situam-se à margem de sua existência como Terra.⁹⁴

Isto, complementa Marx, significa que o capital originalmente “pode surgir por *hoarding*” (ou seja, como *entesouramento*), “mas o *hoarding* não se converterá em capital se não é por meio da exploração do

⁹³ Em Marx, reflete Marcos Müller, “o *verdadeiro concreto* da realidade capitalista” não é dado pela experiência direta da circulação, mas pela *reconstrução conceptual* da constituição do capital a partir das suas determinações mais simples até as mais concretas. Cf. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 23. Ao se chegar às categorias mais concretas, lembrando-se que elas já estavam sempre pressupostas, confirma-se que as mais simples se integram à totalidade e só se definem completamente em relação a essa totalidade (quando são mesmo *redefinidas* pela totalidade). Mas o exagero seria conceber o conceito como o criador, em primeira instância, das determinações para as formas da sociedade; ele, sim, apreende-as e representa-as por meio das categorias da crítica da economia política. O *concreto* não é dado *imediatamente* pela experiência da realidade porque esta experiência implica uma *aderência* à forma coisal dessa mesma realidade e, portanto, uma *exterioridade* em relação ao objeto efetivo de intelecção.

⁹⁴ MEW 42, p. 372-373.

trabalho”.⁹⁵ Em outras palavras, está-se a reiterar, o capital, e apenas ele, põe os pressupostos sistêmicos de sua própria efetivação. Os economistas não o percebem e comentem equívocos a partir dessa incompreensão:

Os economistas burgueses, que consideram o capital como uma forma produtiva eterna *e conforme à natureza* (não à história), tratam sempre de justificá-lo tomando as condições de seu devir [do capital] pelas condições de sua efetivação atual. Isto é, tratam de fazer passar os momentos nos quais o capitalista pratica a apropriação como não-capitalista – porque somente assim se torna capitalista – pelas *mesmas condições* nas quais pratica a apropriação *como capitalista*.⁹⁶

Na seqüência, Marx conclui:

Estes intentos apologéticos não demonstram mais do que má consciência e a impossibilidade de estabelecer a harmonia entre o modo de apropriação do capital como capital e as *leis universais da propriedade*, proclamadas pela própria sociedade capitalista.⁹⁷

Não é necessário escrever a história real do desenvolvimento da economia capitalista, nem seria o método adequado, acrescente-se, para compreender-lhe os movimentos próprios de constituição e reprodução como sistema:

Para desdobrar (*entwickeln*) as leis (*Gesetze*) da economia burguesa não é necessário, portanto, escrever a *história efetiva das relações de produção*. Mas a correta concepção (*Anschauung*) e dedução (*Deduktion*) das mesmas, enquanto relações originadas historicamente, conduz sempre a primeiras equações (*Gleichungen*) – como os números empíricos usados nas ciências naturais – que apontam a um passado que jaz por detrás deste sistema (*die auf eine hinter diesem System liegende Vergangenheit*). Tais indícios, conjuntamente com a concepção certa do presente, brindam também a chave para a concepção do passado; um trabalho a parte, que confiamos em poder abordar alguma vez.⁹⁸

Marx faz uma distinção, decisiva para o seu método, entre a *história da formação (Bildung) do capital* e a sua *história contemporânea*

⁹⁵ MEW 42, p. 373.

⁹⁶ MEW 42, p. 373.

⁹⁷ MEW 42, p. 373.

⁹⁸ MEW 42, p. 422.

(*seiner Kontemporären Geschichte*).⁹⁹ Os pressupostos históricos pertencem ao passado, e não ao sistema efetivo (*wirkliche System*) do modo de produção dominado pelo capital:

As condições (*Bedingungen*) e pressupostos (*Voraussetzungen*) de sua origem (*Werdens*), da gênese (*Entstehens*) do capital, supõem precisamente que o capital ainda não é, mas primeiramente vem a ser (*daß es noch nicht ist, sondern erst wird*); elas *desaparecem*, pois, com o capital efetivo, com o capital que põe (*setzt*), ele mesmo, partindo de sua efetividade (*Wirklichkeit*), as condições de sua efetivação (*die Bedingungen seiner Verwirklichung*).¹⁰⁰

Sobre as categorias mais simples terem ou não precedência histórica ou natural às mais concretas, Marx lembra que Hegel começa a Filosofia do Direito – corretamente, diz ele – com a *posse*, como a mais simples relação jurídica do sujeito. No entanto, não há posse antes da família e das relações senhor-servo, que são relações bem mais concretas. Poder-se-ia ainda afirmar a existência de famílias e tribos que *possuem* (*besitzen*), sem, porém, ter *propriedade* (*Eigentum*).¹⁰¹

⁹⁹ MEW 42, p. 372. Nas palavras de J. A. Giannotti, “a presença soberana do capital arma um processo de fagocitar o tempo de sua efetivação, encenando uma *história contemporânea* onde cada figura do capital encontra seu lugar. Em vez de condensar-se na presença solar mas puntiforme do rei, o capital arma uma simultaneidade onde cada passo se abre para o outro, no eterno retorno da mesma identidade”. *Trabalho e reflexão*, p. 340.

¹⁰⁰ MEW 42, p. 372.

¹⁰¹ MEW 42, p. 36. “Aber haben diese einfachen Kategorien nicht auch eine unabhängige historische oder natürliche Existenz vor den konkretem? *Ça dépend*. <Das kommt darauf an.> Z.B. Hegel fängt die Rechtsphilosophie richtig mit dem Besitz an, als der einfachsten rechtlichen Beziehung des Subjekts. Es existiert aber kein Besitz vor der Familie oder Herrschafts- und Knechtsverhältnissen, die viel konkretere Verhältnisse sind. Dagegen wäre es richtig, zu sagen, daß Familien, Stammesganze existieren, die nur noch *besitzen*, nicht *Eigentum* haben. Die einfachere Kategorie erscheint also als Verhältnis einfacher Familien- oder Stammgenossenschaften im Verhältnis zum Eigentum. in der höheren Gesellschaft erscheint sie als das einfachere Verhältnis einer entwickelteren Organisation. Das konkretere Substrat, dessen Beziehung der Besitz ist, ist aber immer vorausgesetzt. Man kann sich einen einzelnen Wilden besitzend vorstellen. Dann ist aber der Besitz kein Rechtsverhältnis. Es ist unrichtig, daß der Besitz sich historisch zur Familie entwickelt. Er unterstellt vielmehr immer diese “konkretere Rechtskategorie”. Indes bliebe dann immer soviel, daß die einfachen Kategorien Ausdruck von Verhältnissen sind, in denen das unentwickelte Konkrete sich realisiert haben mag, ohne noch die vielseitigere Beziehung oder Verhältnis, das in der konkretern Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben; während das entwickeltere Konkrete dieselbe Kategorie als ein untergeordnetes Verhältnis beibehält. Geld kann existieren und hat historisch existiert,

Marx refletirá ainda sobre como *as representações do trabalho* (mais e menos abstratas) na Rússia e nos EUA interferem decisivamente nas relações ao trabalho nas duas sociedades, e como elas pertencem necessariamente aos contornos dessas vidas sociais, inclusive definindo esses contornos.¹⁰² Na realidade norte-americana, conclui Marx, como forma mais moderna de existência da sociedade burguesa,

a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, ‘trabalho *sans phrase*’, torna-se pela primeira vez, no sentido prático, verdadeira (*praktisch wahr*). Assim, a abstração mais simples, que a Economia moderna situa em primeiro lugar e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, só aparece no entanto nessa abstração praticamente verdadeira como categoria da sociedade mais moderna.¹⁰³

Isto, assevera Marx,

mostra de maneira muito clara como até mesmo as categorias mais abstratas – *precisamente por causa de sua natureza abstrata* –, apesar de sua validade para todas as épocas, são contudo, na determinidade dessa mesma abstração, igualmente produto de relações históricas, e não possuem plena validade (*Vollgültigkeit*) senão para essas relações e dentro dos limites destas.¹⁰⁴

Destarte, de acordo com Bubner, o método de Marx implica um *elemento teleológico*, à medida que a abstração atingira o seu pleno desenvolvimento nas estruturas da sociedade capitalista. Trata-se, na expressão de Bubner, de uma *teleologia negativa*, pois que, ao se trabalhar *na direção reversa*, poder-se-á derivar todas as formas de sociedade anteriores e menos desenvolvidas estruturalmente a partir do estágio da

ehe Kapital existierte, ehe Banken existierten, ehe Lohnarbeit existierte etc. Nach dieser Seite hin kann also gesagt werden, daß die einfache Kategorie herrschende Verhältnisse eines unentwickeltern Ganzen oder untergeordnete Verhältnisse eines entwickeltern Ganzen ausdrücken kann, die historisch schon Existenz hatten, ehe das Ganze sich nach der Seite entwickelte, die in einer konkretem Kategorie ausgedrückt ist. Insofern entspräche der Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß”. Ibid.

¹⁰² MEW 42, p. 38.

¹⁰³ MEW 42, p. 39.

¹⁰⁴ MEW 42, p. 39. Rüdiger Bubner, à vista disso, conclui: “Wenn die Wirklichkeit von der Prävalenz des Abstrakten geprägt ist, dann ist ein mit abstrakten Kategorien einsetzendes Verfahren gedanklicher Rekonstruktion vorausgesetzter Wirklichkeit dieser Wirklichkeit angemessen”. *Logik und Kapital*, p. 57.

completa abstração, em uma espécie de *explicação genética*.¹⁰⁵ Eis também o que Marcos L. Müller chamou de *procedimento progressivo-regressivo*. Todavia isso só é possível porque a sociabilidade mercantil-capitalista, como efetividade, já está constituída. Leia-se o que o próprio Marx escreveu a respeito:

A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda (*noch unüberwundene Reste*), arrasta consigo desenvolvendo tudo que fora antes apenas indicado que toma assim toda a sua significação etc. A anatomia do ser humano é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia da Antiguidade etc. Mas nunca conforme o procedimento dos economistas, que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e vêem a forma burguesa em todas as formas da sociedade. Pode-se compreender o tributo, o dízimo, quando se compreende a renda da terra. Mas não se deve identificá-los.¹⁰⁶

Em verdade, como apresentado acima por Marx, este método genético parece indefensável. Supõe corretamente que a História não pode ser antecipada, nem constituída apenas pelo conceito, mas ao mesmo tempo parece partir das seguintes premissas: a) a história se desenvolve como uma totalidade que se transforma sempre sistemicamente e sem deixar restos; b) tudo é necessariamente incorporado e transformado em uma forma de organização superior.

Marx justifica, porém, o seu método dialético-genético, ao afirmar que a sociedade burguesa é apenas uma forma opositiva do desenvolvimento (*eine gegensätzliche Form der Entwicklung*). Logo, “certas relações pertencentes a formas anteriores nela só poderão se novamente encontradas quando completamente atrofiadas, ou mesmo disfarçadas;

¹⁰⁵ *Logik und Kapital*, p. 58.

¹⁰⁶ MEW 42, p. 39.

por exemplo, a propriedade comunal”.¹⁰⁷ Assim, o *caráter de verdade* das categorias da economia burguesa para todas as antigas formas de sociedade *deve tomar-se em sentido bem determinado*. Não se lhes pode, portanto, ignorar a efetiva distinção.¹⁰⁸

Agora Marx deixa um “resto” fora do sistema, que coincide com a admissão de que esse reconhecimento retrospectivo das formações sociais anteriores só vale para os “vestígios não totalmente ultrapassados”. É ainda curioso que, mesmo aí, Marx parece pressupor que tudo sempre seja ultrapassado, deixando ou não vestígios (*Reste*). Pressume-se que as coisas não possam ocorrer sem alguma essencial relação intertemporal de umas com as outras; não podem, por exemplo, ser apenas substituídas. Ou ainda, por circunstâncias nem sempre histórica ou logicamente tão evidentes, não poderia ocorrer de simplesmente umas desaparecerem e outras não? Mas, voltando ao texto de Marx e à sua perspectiva, podemos encontrar mais elementos para responder a estas questões. Marx considera ser natural a última forma tomar as outras *apenas* como *etapas* do *seu* desenvolvimento, o que faz supor que elas poderiam ser vistas como algo mais do que isso, ou, no mínimo, diferente disso:

O chamado desenvolvimento histórico repousa em geral sobre o fato de a última forma considerar as formas passadas como etapas (*Stufen*) que levam a seu próprio grau de desenvolvimento, e dado que ela raramente é capaz de fazer a sua própria crítica, e isso em condições bem determinadas – concebe-os sempre sob um aspecto unilateral (*einseitig*).¹⁰⁹

Alguma autocrítica da sociedade é necessária, contudo, para que o processo de mudança se consuma:

À medida que a economia burguesa, criando uma nova mitologia, não se identificou simplesmente com o passado, a crítica que fez às sociedades anteriores, em particular, a sociedade feudal, contra a qual tinha ainda de lutar diretamente (*mit der sie noch direkt zu*

¹⁰⁷ MEW 42, p. 39.

¹⁰⁸ MEW 42, p. 39-40.

¹⁰⁹ MEW 42, p. 40.

kämpfen hatte), assemelhou-se à crítica do paganismo feita pelo cristianismo, ou à do catolicismo feita pela religião protestante.¹¹⁰

Algumas considerações decisivas que daí podem depreender-se costumam escapar à atenção de muitos intérpretes de Marx: a realidade da economia burguesa – ou da vida social burguesa, já que a economia é a sua “anatomia” – *é perpassada por sua autocompreensão* (a Economia Política), assim como essa autocompreensão não é plena, pois se desenvolve dentro dos limites do horizonte de significações que informam as relações constitutivas dessa forma social. *Por isso ela não evade o plano da representação*. Ela permanece, pois, no limite da representação, e não se determina como conceito genuíno, como ciência plena e, *ipso facto*, verdadeira. É fundamental observar como, para Marx, *é a forma social, por meio de sua autocompreensão, da representação que faz de si mesma, que julga as anteriores*. Retome-se a afirmação de Marx: “... a última forma considerar as formas passadas como etapas (*Stufen*) que levam a seu próprio grau de desenvolvimento (...) raramente é capaz de fazer a sua própria crítica...”. Ora, na leitura de Marx, a autocompreensão é da forma social, e sequer poderia advir de outro lugar, pois toda a vida social assume essa forma – especialmente no caso do capital, com sua pretensão e força essencialmente totalizantes. A realidade efetiva não se confunde com ela, entenda-se bem, mas ela é uma *dimensão* constitutiva da realidade, e não apenas *epifenômeno* ou qualquer evento exterior a ela.

Marcos Müller vê demarcar-se nesta reflexão marxiana uma significativa diferença em relação à Lógica de Hegel, pois que, na exposição dos desdobramentos do capital como totalidade,

as contradições presentes nos fenômenos não são a aparência de uma unidade essencial, mas a essência verdadeira de uma ‘objetividade alienada’ (e não da ‘objetividade enquanto tal’), e que a sua resolução

¹¹⁰ MEW 42, p. 40.

especulativa na unidade do conceito é que representa o lado aparente, mistificador, de uma realidade contraditória.¹¹¹

Neste sentido, o desvelamento do “núcleo racional” da dialética corresponderia a que:

a contradição, que estava do lado de fora, transforma-se no seu verdadeiro interior, na pérola racional desta realidade, e o que estava por dentro, a unidade resolutive e integradora das contradições, revela-se como o seu exterior aparente, o seu envoltório não só místico, mas mistificador.¹¹²

Pondere-se, contudo, que esta afirmação é procedente em relação à dialética do capital, mas *não* vale para a dialética do ‘desenvolvimento humano’, pois aqui, nesta perspectiva mais envolvente, o *verdadeiro não é o capital*, mas a atividade humana criadora do próprio ser humano e de seu mundo. O capital revelar-se-á o sujeito invertido e o mundo invertido desse sujeito. Justamente por não consumir-se no auto-reconhecimento, mas sim na contradição e na sua forma mais visível, que é a *crise*, não se confirmará como uma totalidade verdadeira, mas sim como uma *pseudototalidade*. E esta alienação, ou esta exteriorização na forma de estranhamento, afirmar-se-á como uma etapa necessária, inalienável, do desenvolvimento humano, por meio da constatação, por Marx, da *legitimidade histórica* desta forma social antitética que é o capital. Por isso, o capital faz apenas o *necessário trabalho do negativo* na história humana. Desta perspectiva, a dialética é, outrossim, para Marx, o *próprio movimento do real*, ou se pode dizer que há uma *dialeticidade* no devir do real efetivo, que precisa ser refletida na dialética conceptual. A rigor, neste sentido, Marx nunca se desfez dessa herança hegeliana de conceber a dialética como o movimento do real, se bem que não mais se trate do

¹¹¹ *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 26.

¹¹² *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 26.

desenvolvimento do espírito, mas do desenvolvimento do ser humano como atividade, do desenvolvimento da vida prático-espiritual do ser humano.¹¹³

Esta não é, como já se havia observado, a interpretação de Marcos L. Müller, para quem o “compromisso definitivo” em *Das Kapital* é com a afirmação da dialética como *método*:

com a dialética antes de tudo enquanto *método de exposição* dos resultados das investigações da economia política e da crítica a ela, e *não mais, primariamente, com a dialética enquanto estrutura objetiva do devir histórico (do desenvolvimento do gênero humano, como nos manuscritos), embora este sentido de dialética não esteja ausente em certos contextos d'O capital.*¹¹⁴

Com efeito, em *Das Kapital*, manifesta-se com vigor e justeza a necessidade de distinguir o movimento do capital em sua reprodução lógico-conceptual do movimento histórico efetivo do capital e da sua formação como realidade. Ainda assim, é preciso lembrar que, uma vez constituído como sistema, o capital *engendra o seu próprio tempo histórico, a sua história contemporânea* para retomarmos a expressão de Marx. Contudo, todo o esforço de julgar criticamente – e mesmo de legitimar – historicamente o capital, faz parte de uma compreensão dialética da totalidade do desenvolvimento humano, e da suposição de que há uma *dialeiticidade* efetiva própria a este desenvolvimento, própria do seu modo histórico de ser. A rigor, sequer seria inteligível a obra de Marx, senão nesse contexto.¹¹⁵ Ela esvaziaria a sua evidente dimensão filosófica, o seu

¹¹³ A diferença com o jovem Marx, à qual retornaremos oportunamente, como a toda essa questão: a dialética do desenvolvimento humano, tal como se expõe nas primeiras obras, não deixa restos, pois a história humana se naturaliza e a história natural se humaniza. No Marx maduro, não há reconciliação plena, e a humanização da natureza é sempre assintótica – a tensão nunca é plenamente eliminada.

¹¹⁴ *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 27. Grifos meus.

¹¹⁵ Neste sentido, parece-nos adequada a seguinte consideração de R. Bubner, ao considerar que, embora válido como premissa lógico-gnosiológica, o diagnóstico histórico do capitalismo não pode derivar-se somente deste plano ou mesmo de confrontações empíricas: “Diese Bewertung der historischen Diagnose des Kapitalismus kann freilich nicht mehr aus einer Methodenüberlegung und auch nicht aus einem historischen Vergleich herausgeläutert werden”. *Logik und Kapital*, p. 59. Bubner considera que, para compreender a fundamentação última de tal diagnóstico, é necessário retomar considerações de ordem antropológico-ontológicas.

esforço de buscar o sentido último da condição humana e de seu desenvolvimento. Marx fará a genealogia das relações de produção e da produtividade como esforço de compreensão do papel do capital no conjunto do *processo de desenvolvimento do ser humano como processo de autonomização*. Ainda que o movimento do conceito não se confunda com o movimento do efetivamente real, como já se defendeu, o conceito também não pode manter-se exterior ao seu objeto, como que a positivar-se em termos analiticamente opostos sujeito e objeto. Uma dialética pura do capital como sujeito não seria, sequer possível, pois o capital, como *selbstzweck*, é um pseudo-sujeito ou um sujeito invertido, e somente assim pode ser compreendido. O seu sistema não se fecha – não apenas não se resolve, mas é por definição incontido, imoderado, sua tendência auto-expansiva se contradiz sistematicamente com as condições reais de sua reprodução. Neste sentido, apenas neste sentido, então poderá concluir-se que *a contradição é a sua verdade radical*.

1.4. A dialética como ontologia ou em perspectiva lógico-ontológica

O ponto de partida da comparação entre as dialéticas marxiana e hegeliana, na interpretação de Ludwig Landgrebe, são estas afirmações, que revelam antes de tudo forte *identidade*:

[a] Tanto para Hegel como para Marx, a dialética *não consiste em um simples método de conhecimento*, mas sim a lei da coisa mesma a conhecer. [b] Para ambos, o conhecimento dessa lei possibilita o conhecimento da meta da história e do ‘sentido’ das fases singulares do curso por ela prefigurado. [c] Para ambos, tal concepção não é só a ‘compreensão de seu curso’, obtida por uma consideração teórica, mas, por sua vez, um movimento atuante neste mesmo curso.¹¹⁶

¹¹⁶ *El problema de la dialectica*, p. 96.

Landgrebe defende que a dialética é, para ambos, um *princípio*, no sentido da *arqué* aristotélica, um primeiro “de onde” do ser, do devir e do conhecer:

Ella es la ley del ser y del devenir del mundo, y esto significa, de la *historia del mundo*. Con otras palabras, en ella se despliega el concepto de aquel poder que permite transcurrir al acontecer de tal modo que nosotros podemos luego establecerlo como curso en la experiencia. El conocimiento de esa legalidad, por tanto, debe permitirnos comprender *por qué* ese curso se realizó y *tuvo que* realizarse precisamente así y no de otra manera; por qué justamente sazónó esto y no otra cosa en los fenómenos, y precisamente en esta sucesión.¹¹⁷

A “legalidade dialética do acontecer do mundo”, na expressão de Landgrebe, é o que tanto em Hegel quanto em Marx “tem a pretensão de incluir em si a resposta à pergunta em que finalmente desemboca toda reflexão e todo pensar humanos”.¹¹⁸ Trata-se da pergunta por um último *porquê*, pelo fundamento do ser. Além disso, a certeza em vista deste fundamento não é só *teórica*, mas também *prática*, pois dirige as *valorações* e as *finalidades* da vida individual e social, *orienta* as suas *expectativas* e *esperanças*.¹¹⁹ Neste sentido, prossegue Landgrebe,

es la dialéctica, tanto para Hegel como para Marx, un principio, αρχή. Es la ley según la cual la sustancia puede ser comprendida como móvil, o sea, el fundamento del movimiento en que todo ente viene fácticamente a la existencia. Es el *fundamento del ser* y, por cuanto todo ente es siempre algo realizado en una conexión del devenir, es *fundamento del devenir*. Finalmente, es *fundamento del conocimiento*, pues hay que atender a tal principio para comprender por qué algo es en cada caso así y no de otra manera.¹²⁰

Para Lima Vaz, a afirmação da ontologia como tema talvez causasse surpresa a Marx, e mais ainda a muitos marxistas, especialmente aos ortodoxos. Contudo, em concordância com a interpretação de Landgrebe, Lima Vaz assegura que “a tradição da

¹¹⁷ *El problema de la dialectica*, p. 96.

¹¹⁸ *El problema de la dialectica*, p. 96.

¹¹⁹ *El problema de la dialectica*, p. 96.

¹²⁰ *El problema de la dialectica*, p. 97.

metafísica ocidental continua sendo o horizonte último de referência da reflexão de Marx”.¹²¹ Desde a sua tese de Doutorado, na qual tenta revalorizar Epicuro, indo contra a historiografia filosófica do seu tempo, Marx se vê diante do *problema fundamental da Ontologia ocidental: o problema da inteligibilidade radical do ser*.¹²²

Mas as questões que movem o pensamento de Marx carregam as suas singularidades:

la pregunta por el principio que orientó a Marx no es sino la pregunta por los supuestos bajo los cuales él llegó a su actitud propia en cuanto hombre que, pensando, toma posición respecto del estado de su época. *Una actitud semejante no puede obtenerse por la consideración puramente empírica de los hechos sociales*. Lo que estos manifiestan, de tal modo que para Marx se presentan como expresión de *enajenación* extrema del hombre frente a sí mismo y a la naturaleza, *no puede ser sacado de ninguna clase de empiria*; pues para ello se requiere el aseguramiento de una *norma* respecto de la cual se mida qué le resulta posible en general al hombre, qué le está posibilitado en particular dentro de una determinada situación y qué hay que hacer de él, según ello, en una misma situación. De acuerdo con esto, pues, *no se puede obtener el concepto de enajenación a partir de ninguna investigación ni análisis empírico del estado social existente*.¹²³

A questão do *dever-ser* deve estar sempre articulada desde o início, como uma mediação decisiva, mesmo que não se explicita como tal. Se o ser humano *ainda não é* plenamente, está em *dever*, o que ele propriamente deve ser? *E qual é essa lei do seu dever*, “que lhe possibilita chegar a ser, em virtude de sua própria ação, o que ele deve ser?”.¹²⁴ A análise sociológica empírica só pode discutir a partir do possível definido presentemente, apontando reformas e melhorias, mas não pode ela mesma apontar um horizonte de plenificação do humano, de auto-realização do

¹²¹ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 15.

¹²² *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 15.

¹²³ *El problema de la dialectica*, p. 99. Grifos meus. Outra vez, o diagnóstico histórico do capitalismo não pode deprender-se apenas de considerações lógicas ou, ainda, empíricas.

¹²⁴ *El problema de la dialectica*, p. 99.

ser humano. Por isso, conclui Landgrebe, trata-se indubitavelmente de uma *questão filosófica*.

Para compreender mais radicalmente a transformação que Marx pretende impor à dialética de Hegel, Landgrebe propõe recapitular a crítica feuerbachiana da religião, de que parte Marx. Para Feuerbach, a representação de Deus (ou dos deuses), apreendida por Hegel filosoficamente no conceito do Espírito Absoluto, não é mais do que uma representação humana:

El hombre hipostasía lo que él mismo desearía ser en un poder trascendente, y busca allí la ley del fundamento de todo ser y devenir. Pero al hacer esto no reconoce el hecho de que él mismo es ese poder: 'el Dios hecho hombre es la humanidad', entendida como la comunidad de yo y tú: 'se trastruecan sujeto y predicado' cuando se ve en el primero un espíritu absoluto y sus predicados – o en sus momentos, según la terminología de Hegel – todo lo dado en la realidad empírica, los hombres y sus formas comunitarias.¹²⁵

Para Marx, a crítica da religião, desde aí, está feita. Mas contentar-se com ela significaria substituir um princípio abstrato por outro: Deus pela “Humanidade”. Não se sai, portanto, do domínio de uma interpretação filosófico-teorética do mundo.

Em Hegel, o sentido da história como “progresso na consciência da liberdade”, constitui ainda para Marx a libertação meramente teórica do ser humano, sua libertação simplesmente num plano abstrato. Deve seguir-se a ela, necessariamente, a *libertação prática e real do ser humano*.¹²⁶ Isto, interpreta Landgrebe, significa que desta consumação da filosofia tão-somente poderia advir “a *realização* de seus conhecimentos, ou seja, extrair suas conseqüências práticas – coisa que Feuerbach e os demais jovens hegelianos haviam omitido”.¹²⁷ Pois não basta a mera comprovação de que sujeito e predicado se invertem e que por esse processo o ser humano desconhece sua essência e se aliena. Cabe

¹²⁵ *El problema de la dialectica*, p. 131.

¹²⁶ *El problema de la dialectica*, p. 131.

¹²⁷ *El problema de la dialectica*, p. 132.

principalmente desvendar *por que ocorre esta inversão*, o que só é possível *por meio da crítica das circunstâncias reais em que o ser humano se insere*.¹²⁸ A exigência axial é a de que o ser humano não apenas se conceba abstratamente como sujeito, *mas que também se comporte como tal*,

no abandonando el destino de la configuración de sus relaciones humanas a un poder supremo absolutamente inexistente, pero sí tomándolo en sus propias manos.¹²⁹

Assim, portanto,

en lugar de la justificación filosófica del mundo existente y de la presencia del mal en el mismo – que lo reduce a la idea de un momento necesario en el proceso de autodesarrollo del espíritu absoluto –, se presenta entonces como próximo paso ‘la despiadada crítica de lo existente’, entendida como supuesto para que el hombre pueda volver a sí mismo, *no en el mero pensamiento sino efectivamente*, y para que pueda llegar a ser libre. ‘La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica de la política’.¹³⁰

A crítica da religião põe a humanidade no lugar do espírito absoluto e impõe a exigência de “abandonar o médium da interpretação meramente filosófica do mundo e de realizar a filosofia; ou seja, a exigência de passar da *contemplação à ação*”.¹³¹

Na sua dissertação de Doutorado e, depois, nos escritos de 1844, conforme a expressão de Lima Vaz, Marx afronta o problema de Deus “como quem tenta desfazer-se de um espectro que se eleva no seu caminho”:

O ateísmo positivo ou a não-existência de Deus se comprova, segundo ele, na própria prática do homem. Nela, o homem tem a evidência de que é o seu próprio criador, o que invalida radicalmente a questão de um Criador exterior a si mesmo e ao mundo. Mas, no momento em

¹²⁸ *El problema de la dialectica*, p. 132.

¹²⁹ *El problema de la dialectica*, p. 132.

¹³⁰ *El problema de la dialectica*, p. 133.

¹³¹ *El problema de la dialectica*, p. 133. Grifos meus.

que essa questão é colocada, Marx passa a mover-se no terreno da Ontologia.¹³²

A motivação dessa ‘passagem’ à ação, portanto, não é um ‘querer fazer’, típico de todo voluntarismo político, mas *reside na própria crítica*:

En efecto, la crítica de la religión no significa tan sólo la crítica de todas las religiones positivas, sino también la crítica de la última forma filosófica de justificación de toda interpretación religiosa del mundo, tal como ésta se presenta en el sistema de Hegel. *Si el principio de tal interpretación sucumbió a la crítica, sólo resta la tarea de realizar lo reconocido como verdadero en tal interpretación.*¹³³

Esta tarefa, segundo a crítica marxiana, jamais poderia apresentar-se a Hegel,

pues para él la realización de la meta de la historia acontece en el dominio de la razón divina, y el conocimiento humano no puede hacer otra cosa que cerciorarse de ese dominio y tomar conciencia de las posibilidades y límites de la acción humana dentro del mismo. La última palabra del conocimiento debe seguir siendo la ‘contemplación de lo sagrado’. Ahora bien, si la crítica de la religión demuestra la inexistencia de aquello que debía contemplarse, *el hombre no puede satisfacerse por más tiempo con comprobar la racionalidad en sí subsistente de lo real – ya no garantizada por el dominio del espíritu absoluto –, sino que debe realizar él mismo esa racionalidad.*¹³⁴

Mas se o primeiro passo é a crítica do existente, esta requer uma norma com a qual se possa medir o que sejam tanto o estado racionalmente humano, quanto a meta da história, pois nem mesmo a melhor análise empírica da realidade efetiva pode, por si, identificar tensões e oposições como verdadeiras *contradições*:

Ni aun el más exacto análisis del estado de cosas existente, que comprueba por ejemplo las tensiones allí contenidas entre poseedores y desposeídos, dominadores y dominados, puede permitir el reconocimiento de esas tensiones y oposiciones – que de alguna manera han dominado hasta ahora toda comunidad humana – como *contradicciones*, es decir, como algo no justificable racionalmente y que

¹³² *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 15.

¹³³ *El problema de la dialectica*, p. 133. Grifos meus.

¹³⁴ *El problema de la dialectica*, p. 133. Grifos meus.

*por ello mismo exige su superación, así como tampoco puede conocer en qué dirección deberían ser superados. De antemano debe estar establecida la norma con que se determina o que debe valer como racional.*¹³⁵

Para Landgrebe Marx recibe de Hegel esa “norma” da “racionalidade do real”, ainda que criticamente:

*Marx tomó de Hegel esa norma de la ‘racionalidad de lo real’ en cuanto situación que garantiza la libertad de todos y posibilita al hombre estar en sí mismo; pero no llevó a cabo, por su parte, la asimilación de los supuestos en que se apoiava el enunciado hegeliano sobre la racionalidad de lo real y sobre el sentido de la historia como progreso en la consciencia de la libertad.*¹³⁶

Ele também herda de Hegel *outra idéia igualmente fundamental, a exposição da autoprodução do sujeito como história universal:*

La filosofía de Hegel es una *exposición de la autoapropiación, de la autoproducción de lo absoluto que se manifiesta empíricamente como la historia universal.* Lo que verdadera y esencialmente acontece en ella – o sea, en la sustancia – son los pasos en que el espíritu absoluto adviene a la conciencia de sí mismo; los pasos en que éste, pensando, se adueña de sí mismo. Ellos se suceden unos a otros según las leyes de la dialéctica en cuanto leyes del pensar que se piensa a sí mismo, de la superación en el pensar y de la anulación de esa superación; o, como dice Hegel, esos pasos tienen lugar en el *trabajo del o concepto.* La autoproducción de lo absoluto es el trabajo del concepto.¹³⁷

O importante, na visão de Marx, *consiste em Hegel ter reconhecido a essência do trabalho,* embora o concebendo em uma *forma mistificada,* em conformidade com o princípio de sua filosofía. Porém, admitindo-se como *mistificação* que o espírito produz-se a si mesmo e que o sujeito da realidade e da história é o ser humano, e se a lei da história não é o desenvolvimento dialético do espírito absoluto,

tampoco será éste el productor de todo ente, incluido el hombre, sus comunidades y formas estatales entendidas como sus momentos, como ‘ornamentos en el trono de su magnificencia’. Por el contrario, *si el hombre es el sujeto, entonces el núcleo terrenal de esa historia del*

¹³⁵ *El problema de la dialéctica*, p. 133. Grifos meus.

¹³⁶ *El problema de la dialéctica*, p. 133.

¹³⁷ *El problema de la dialéctica*, p. 134. Grifos meus.

*trabajo y de la producción del espíritu absoluto será de la autoproducción de la humanidad. As relaciones humano-sociales en cada caso son del producto de esa autoproducción, y nada más que ello. De tal modo, las relaciones de producción del género humano ocupan el lugar del espíritu absoluto entendido como la 'substancia', o sea, como el principio por el que todo es, deviene y puede ser conocido.*¹³⁸

Investigar criticamente, pois, estas relações humano-sociais efetivas permitirá ver como elas, em virtude de sua inversão e irracionalidade, requereram como consolo a idéia da religião.

Será necessário indagar, então, o que significam as teses que se apresentaram: a) o homem produz-se a si mesmo; e b) a lei de suas relações de autoprodução é dialética que, como tal, é a lei da história universal. As respostas de Landgrebe constituem boas sínteses, e antecipam, em parte, os desenvolvimentos que esta pesquisa há de expor, na última seção deste capítulo e nos dois capítulos nucleares deste trabalho. Por isso, reproduzimo-las integralmente:

Resposta à tese *a*:

El hombre no se produce a sí mismo en virtud del mero pensar. Constituye una abstracción definirlo como ser pensante en el sentido tradicional. El hombre, ante todo, tiene que mantenerse en la vida por su actividad, por su trabajo; no es, pues, en primer lugar,¹³⁹ un ser pensante, sino un ser activo, sensible y corporal. El grado inferior de su actividad es la procreación la forma más elemental del trabajo y, además, el trabajo que sirve a su conservación. Para ello tiene que apropiarse de la naturaleza, produciendo en tal apropiación los medios para su vida; conquista la naturaleza en cuanto aquello de que puede disponer, en cuanto su propiedad. Así transforma el mundo según las exigencias de su propia autoproducción y autoconservación. *No se produce, por tanto, únicamente a sí mismo, sino también la naturaleza en cuanto puesta a su disposición y al servicio de su conservación. Así, pues, la historia en la que el mundo humano llega a ser y se transforma, es la historia de su autoproducción; y la ley da historia coincide con la ley de esa su autoproducción.*¹⁴⁰

¹³⁸ *El problema de la dialectica*, p. 134. Grifos meus.

¹³⁹ Diríamos, com mais rigor, "imediatamente".

¹⁴⁰ *El problema de la dialectica*, p. 134-135. Grifos meus

Resposta à tese *b*:

¿por qué esa ley también es *dialéctica*? Para Hegel la dialéctica consistía en la lógica de la autoapropiación del espíritu absoluto consciente de sí mismo. ¿Por qué rige también esa lógica para la historia de las relaciones de producción? La manera más fácil de comprender el modo en que Marx responde a esa pregunta es seguir el camino por el que llegó originariamente a la tesis del carácter dialéctico de las relaciones de producción entendidas como lo verdaderamente esencial, sustancial, en todo acontecer histórico. *No se da en Marx, al comienzo, una afirmación general y programática derivada de la simple inversión del sistema de Hegel; por el contrario, llega a ella al comprobar un cambio dialéctico de esa índole en un determinado contexto de la historia de su época.* Para Marx, consecuentemente, la dialéctica no es en primer lugar objeto de una reflexión teórica – sus enunciados explícitos sobre la esencia de la dialéctica son escasos y siempre accidentales –, sino que *práctica* la dialéctica ya desde un principio al analizar la realidad social. Es conocido el hecho que la estructura de *El Capital* está determinada pela dialéctica; sin embargo, el principio de su método dialéctico es más evidente allí donde Marx tropieza por vez primera con un nexo dialéctico, como ocurre en su confrontación con la Filosofía del Estado de Hegel.¹⁴¹

A crítica de Marx à Filosofia do Direito de Hegel é o lugar em que ele se defronta primeiramente com a *dialeticidade do real*. Landgrebe propõe, por isso, recapitulá-la brevemente. Ela é um parêntese da Lógica – Hegel haveria construído o Estado e suas formas a partir da Lógica do Espírito Absoluto e da lei de seu movimento. Para Marx, a tarefa não pode ser derivar o Estado de uma idéia abstrata e justificá-lo como ele é, vem a ser, justificar a sua existência factual. Inversamente, deve desenvolver a idéia do Estado a partir da ‘lógica peculiar desse peculiar objeto’.¹⁴² Eis o primeiro intento de Marx, manifesto em seus trabalhos de juventude: “buscar a idéia na realidade”:

Ese peculiar objeto es el Estado tal como existe en el presente; para Marx, la monarquía prusiana, fundada sobre los Estados cristianos, realiza de modo ejemplar ese objeto peculiar y, al mismo tiempo, constituye su inmediato opositor. De las circunstancias de dicho Estado, Marx desprende en qué consiste y qué puede ser un Estado

¹⁴¹ *El problema de la dialéctica*, p. 136. Grifos meus.

¹⁴² *El problema de la dialéctica*, p. 135.

de acuerdo con su esencia: una forma de organización de la sociedad humana para mantener el poder de la clase poseedora.¹⁴³

Assim, a concepção marxiana da *essência* do Estado

*se basa más bién en el enfrentamiento de Marx a esa determinada clase en la cual la relación de Estado y Iglesia tendía a confirmar su interpretación, ya que la Iglesia y la religión legitimaban allí ese Estado y permitían que la situación de los desposeídos, que carecían también de derechos y de poder, se manifestara como algo querido por Dios. Ese Estado, sin embargo, se presenta al final de un largo desarrollo.*¹⁴⁴

O poder sempre se exerceu na sociedade humana *vinculado a alguma forma de propriedade*, e assim também se distinguem as classes e se distribui o poder no Estado moderno. Este Estado, concebido como o último grau da afirmação de tal princípio do exercício do poder, representa o interesse geral frente aos interesses particulares. Para garantir aquele, deve mediar os conflitos derivados destes. Mas a sociedade burguesa, com o desenvolvimento da divisão do trabalho e do conhecimento da natureza, ensejando a apropriação técnica desta última pela produção industrial, que sob a relação-capital permite dispor dos meios de produção e da força de trabalho das outras pessoas, gera uma classe de *não-proprietários*, ou seja, uma *anticlasse*, a se admitir como ainda vigente o antigo sentido da expressão. Afinal, a classe proletária não possui mais do que a sua força de trabalho, “a qual deve vender até o fim de sua existência aos proprietários dos meios de produção”:¹⁴⁵

Se trata de una clase, por tanto, que *dentro* del orden social existente basado em el principio de la posesión y organizado en el Estado, significa justamente la *negación* de ese orden social. *De este modo, la suprema exaltación del principio en qué descansó hasta el momento el carácter estatal y el ejercicio del poder en el Estado, implica en sí misma, como necesaria consecuencia, su propia negación.* Este es el resultado final de la historia de las *autoproducción de la humanidad*. Con la progresiva división del trabajo, pasando de la economía natural del trueque a la economía monetaria y de aquí al capitalismo

¹⁴³ *El problema de la dialéctica*, p. 135-136.

¹⁴⁴ *El problema de la dialéctica*, p. 136.

¹⁴⁵ *El problema de la dialéctica*, p. 136.

y a la posibilidad de disponer de los medios industriales de producción, dicha historia contribuyó para la definitiva superación del principio en que se basaron hasta ese entonces las formas de organización social.¹⁴⁶

É por meio da inquirição do Estado moderno que Marx verifica a dialeticidade própria ao desenvolvimento das relações de produção. Segundo a lógica peculiar própria desse objeto, sua negação lhe vem implícita. Mas a necessidade de superação dessa ordem não advirá por automatismo ou naturalmente. Deve fazer-se consciente, o que resultará da *crítica das relações existentes*. O proletariado deve tomar consciência da sua própria condição de *negação em si* da ordem estabelecida. Ao fazê-lo, por meio da crítica consciente, torna-se *negação para si*.¹⁴⁷

Tan sólo entonces llegará a ser capaz de extraer del conocimiento de sí mismo las consecuencias del cambio revolucionario de ese orden social burgués construido sobre el principio de posesión – naturalmente, si se supone en el sentido de la crítica de la religión – que la fuerza en última instancia determinante de toda transformación histórica es el hombre mismo; que únicamente él es el señor de la historia, a la que debe realizar de acuerdo con el conocimiento de su finalidad racional. (...) Sin embargo, el conocimiento filosófico de que la situación social presente es en sí misma contradictoria y tiende a la superación de esa contradicción, no tendría por sí solo el poder de producir la transformación de esa circunstancia. A ese conocimiento deben añadirse además las necesidades reales, y estas sólo se dan en una clase cuyo desposeimiento motiva el hecho de que dichas necesidades únicamente pueden ser satisfechas mediante la subversión de aquel orden. Por ello, el proletariado es el corazón de la revolución.¹⁴⁸

Que aspectos esta reflexão conserva da dialética de Hegel? O desenvolvimento das relações de produção não é um conjunto de atividades cegas, como se fossem *forças naturais*. Tomar consciência da situação é condição para transformá-la exitosamente. A atividade da classe

¹⁴⁶ *El problema de la dialéctica*, p. 136-137. Grifos meus.

¹⁴⁷ “La exigencia de que el proletariado deba cobrar conciencia de clase no es comprensible, en tal sentido, sin esta distinción hegeliana de ser en sí y ser para sí”. *El problema de la dialéctica*, p. 137.

¹⁴⁸ *El problema de la dialéctica*, p. 137.

proletária, como *negação em si e para si* da ordem vigente, não pode reger-se por voluntarismos, mas é *prefigurada com necessidade*:

*En este punto se ha admitido la idea hegeliana del carácter dialectico propio del cobrar conciencia, de la reflexión: una época se transforma cuando llega a la conciencia de sí misma y del principio que la dirige.*¹⁴⁹

Contudo, continua Landgrebe:

esa transformación no está en el poder del individuo, de su deseo o de su voluntad. En Hegel, el espíritu absoluto en el camino de su autorrevelación, se sirve de la voluntad de los hombres activos, siendo el resultado totalmente distinto al que éstos se proponían. Del mismo modo, en el caso de Marx, a lógica dialéctica de las relaciones de producción determina también la marcha del desarrollo: a sociedad burguesa, trabajando para convertir su producción en producción mecánica y para elevar así la posesión de capital ligada a la misma, se dirige sin quererlo a la superación de su propio orden fundado en la posesión. Y también en lo que respecta al proletariado, acentúa Marx que no importa lo que éste quiera sino lo que este necesariamente debe querer y hacer de acuerdo con su situación histórica. Pero tan solo lo querrá cuando, debido a la crítica, llegue a ser consciente de su situación y de su tarea.¹⁵⁰

Landgrebe volta a insistir num ponto importante, que nos parece francamente defensável: a crítica de Marx *não pode resultar apenas da análise da realidade social efetivamente existente e de seus próprios pressupostos*. Ela exige uma *norma* para que se julgue a situação dada como irracional, contraditória, além de tendente a sua própria superação. E esta *norma*, que Marx herdara de Hegel, consiste em *afirmar a realização da plena liberdade humana como o sentido da história*:

Según esta norma, *el sentido de la historia consiste en la realización de la libertad de todos los hombres*. Por cierto, éste es para Marx un supuesto tan evidente que no pareció haber sido consciente de su carácter de tal y de que requería por ello una fundamentación, opinando así, por ejemplo, que no se podía, a partir 'de la crítica del viejo mundo, encontrar uno nuevo'.¹⁵¹

¹⁴⁹ *El problema de la dialéctica*, p. 137-138.

¹⁵⁰ *El problema de la dialéctica*, p. 138.

¹⁵¹ *El problema de la dialéctica*, p. 138. Grifo meu.

Mas em que aspectos a dialética marxiana se *distingue* da de Hegel? Landgrebe, em consonância com o que se refletiu nas primeiras secções deste nosso capítulo, é preciso ao diferenciar a perspectiva marxiana da leitura que dela faz Engels:

Desde el escrito de Engels sobre Feuerbach – en el que se distinguieron los dos ‘campos’ del idealismo y del materialismo, importa la antítesis del idealismo de Hegel. Según ello, habría que distinguir la ‘dialéctica real’ de Marx de la ‘dialéctica ideal’ de Hegel. Pero en contra de esto hay que atender al hecho de que Marx caracteriza en primer lugar a sus ideas como realización de un *naturalismo* o también como un *humanismo real* que se diferencia tanto del idealismo cuanto del materialismo, consistiendo al mismo tiempo en la verdad que unifica a ambos.¹⁵²

Denominar-se a abordagem marxiana de *humanismo* justifica-se, pois em Marx se apresenta como *o problema fundamental do mundo moderno* a necessidade de superar a ‘alienação’, como *processo de recobrimento e plenificação da liberdade do ser humano*. A questão, portanto, é:

como puede el hombre seguir siendo hombre en vista del desarrollo histórico de las relaciones de producción que, basadas en su propia actividad, han conducido sin embargo a resultados que aparentemente están fuera del poder humano, o sea, a la enajenación del hombre tanto respecto de si mismo, de su trabajo y su producto, como también respecto de la naturaleza?¹⁵³

Mas diante disso, uma pergunta crítica fundamental se deve fazer a Marx: como fundamentar a sua pretensão de que, com o conhecimento da dialética, entendida como lei do desenvolvimento da autoprodução humana, por meio da evolução das relações de produção, ele pode solucionar esse problema?

A dialética em Marx, entendida assim ontologicamente, é o princípio da *autoprodução do gênero humano*, não do espírito absoluto. Não é a lei do movimento do pensar, mas a *lei da atividade humana*, por

¹⁵² *El problema de la dialéctica*, p. 138.

¹⁵³ *El problema de la dialéctica*, p. 139.

meio da qual o ser humano se autoconserva e autoproduz. Mas isto, por outro lado, se não são processos naturais, puramente materiais, instintivos e inconscientes, resulta *do comportamento do ser humano*, que é sempre autoteleológico, porque deve propor-se fins para o seu agir, e reflexivo:

Reiteradamente acentúa Marx esa diferencia entre la producción humana y la animal. *Su dialéctica no es, por tanto, materialista en el sentido de la legalidade propia de un acontecer inconsciente.*¹⁵⁴

Landgrebe registra que esta afirmação parece contradizer a interpretação corrente da relação entre “infra” e “superestrutura”, sendo aquela a base material e substancial dos fenômenos, e esta última – a consciência, os pensamentos etc. – não mais do que reflexo ou epifenômeno daquele substrato. Entretanto,

cuando Marx, sobre todo en su época más tardía, acentúa cada vez con mayor énfasis el *carácter de mera superconstrucción* del pensar y de las formaciones espirituales, hay que ver que *ello significa dos cosas distintas*. Por una parte, le interesa comprender la espontaneidad del hombre en su sentido plenamente concreto – o sea, no abstractamente, como la espontaneidad del ‘yo pienso’ – en cuanto actividad de un ser que no es únicamente pensante, sino aún con ello un ser sensible-corporal que se mueve y trabaja con su cuerpo. En tal sentido, habla ‘de los individuos reales, de su acción y sus condiciones materiales de vida’, entendiéndolos como supuesto de la historia. Allí está contenida, al mismo tiempo, la dirección contra la separación de alma y cuerpo, de historia (en cuanto acontecer puramente espiritual) y naturaleza: ‘la grosera producción material en la tierra es el lugar natal de la historia’.¹⁵⁵

Por outro lado, prossegue Landgrebe, o caráter de *superestrutura* aplicar-se-ia com razão, e especificamente, ao pensar *ideológico*, justamente com a função de distingui-lo do pensamento crítico:

dicha acentuación del carácter de superestructura le interesa a Marx para distinguir entre el pensar que necesariamente debe dirigir e aclarar la acción, y la mera *ideología* (que efectivamente es una ‘superestructura’). En este sentido habla Marx de las ‘ideas dominantes’, esto es, de la conciencia pública que determina una

¹⁵⁴ *El problema de la dialéctica*, p. 139.

¹⁵⁵ *El problema de la dialéctica*, p. 139-140.

época, entendiéndola como ‘expresión ideal de las relaciones materiales dominantes’. (...) De ningún modo consideraba Marx a la consciencia ‘auténtica’ – es decir, a aquel pensar que sirve para aclarar críticamente la situación en vista de su transformación – como mera ‘superestructura’.¹⁵⁶

Ao contrário, como já defendeu Landgrebe – e também o concluiu Rüdiger Bubner, a respeito da crítica do fetichismo¹⁵⁷ –, esta consciência crítica é em Marx pré-condição intransigível da ação revolucionária: “En este respecto subsiste, por tanto, una inseparable correlación entre reflexión crítico-pensante y actividade social”.¹⁵⁸

Mas em que sentido se poderia afirmar o *materialismo* da dialética de Marx? A resposta de Landgrebe, outra vez, nos parece inteiramente apropriada:

La dialéctica de Marx es, pues, *materialista* en el sentido de que *no consiste en la ley del movimiento propia de una substancia puramente espiritual*, sino que es la ley del movimiento de autoproducción del hombre entendido no sólo como ser pensante, pero sí además como activo ser sensible-corporal, como ser natural, cuya naturaleza incluye el pensamiento. Pero ella *no es materialista en la medida en que no es la ley de movimiento de una materia natural en si subsistente*, sino la ley de la autoproducción del género humano, caracterizada por el constante encadenamiento mutuo de la transformación material de sus condiciones de vida producida por su actividad corporal y por la consciencia de esa transformación.¹⁵⁹

Por certo, pondera Landgrebe, Marx não pode dar uma elaboração definitiva – utilizando os conceitos de que dispunha em virtude da tradição filosófica – à pergunta sobre “o que sejam verdadeiramente as relações de produção da sociedade humana, o essencial, a substância, em todo acontecer histórico”.¹⁶⁰

¹⁵⁶ *El problema de la dialéctica*, p. 140.

¹⁵⁷ Vide o item anterior desta seção.

¹⁵⁸ *El problema de la dialéctica*, p. 140.

¹⁵⁹ *El problema de la dialéctica*, p. 140-141.

¹⁶⁰ *El problema de la dialéctica*, p. 141.

Pode-se trazer a objeção de que a base de que se fala, o ser de que depende a consciência e que é dado *em si* e anteriormente a ela, é a *natureza*. Porém,

hay que notar (...) que para Marx no existe esa naturaleza en sí. Hablar de la naturaleza tan sólo tiene sentido, para él, en correlación con el trabajo humano en el que se la transfigura. (...) *todo hablar de una realidad natural obtiene su significación no por cierto en relación con una posición pensante-objetivante, pero sí tan sólo en relación con la objetivación mediante el trabajo.*¹⁶¹

Na dialética marxiana, o princípio supremo de todo ser, que organiza a atividade de todo ente, ou seja, do mundo, é pensado precipuamente como *atividade*: “O ser humano não teria nenhum objeto de sua certeza sensível, se este não houvesse sido já produzido por sua atividade”.¹⁶² Somente por meio da existência ativa do ser humano que a totalidade da natureza, concebida como *totalidade ativa*, chega a saber de si mesma. O núcleo essencial desta totalidade não é o espírito nem a matéria, mas a sua unidade:

En este punto se ve con claridad *cuán profundamente arraiga la posición de Marx en la tradición general del pensamiento metafísico*. En efecto, precisamente esa pregunta por lo que el ente sea y por el modo en que pueda ser determinado como tal, fue la que motivó originalmente la formación de la dialéctica en sentido platónico: el carácter ontológico del ente se entrega tan sólo aprisionando lo dado en una red de conceptos que se hallan entre sí en relaciones de mayor y menor universalidad. Para ello es necesario comparar y sintetizar, y en tal sentido se necesitan las intuiciones que deben existir de antemano para poder en general comprobar un orden en los entes. Lo que constituye el ser del ente, la determinación de lo que es, debe ser, por su parte, algo que tenga el carácter del pensamiento, es decir, algo pensable. Si pensamos una materia en sí, tenemos que pensarla ya con algunos predicados, con algunas determinaciones de su *quid*; en caso contrario, no pensamos absolutamente nada, ni sabemos nada acerca de lo cual verdaderamente podamos hablar. Aristóteles había caracterizado la materia prima como no-ente; Marx – que conocía bien a Platón y Aristóteles, y que veía en ellos a la verdadera consumación de la filosofía antigua – habla por ello, en mismo sentido, de que la naturaleza, tomada para sí, es una nada. Para él vale esto precisamente en el sentido de aristotélico

¹⁶¹ *El problema de la dialéctica*, p. 141.

¹⁶² *El problema de la dialéctica*, p. 143.

ἢ τα πάντα πως εἶσι' – se bien que con la diferencia de que, frente a esta tradición clásica de la metafísica, la referencia al 'alma' únicamente en vista de la cual puede hablarse la realidad del ente, no se constituye primariamente en el alma cognoscente, sino en el concreto comportamiento del hombre sensible-corporal, dentro del cual el conocimiento perteneciente al pensamiento es tan sólo un momento.¹⁶³

Sem a forma, a matéria não é nada, e a natureza é, para o ser humano, matéria a ser informada, objeto – o que já é impor uma forma humana, representacional, à natureza – a ser transformado e novamente apropriado pelo ser humano, que neste processo se transforma a si próprio. Se o sentido último das relações de produção como substância de todo o devir é a natureza, então elas são, sim, natureza, mas a natureza humana:

la naturaleza que se ha revelado al hombre (y, por tanto, a si misma) en su trabajo. La esencia de la naturaleza que se manifiesta en el trabajo consiste en el hecho de que ella es producto de la autoproducción del hombre.¹⁶⁴

Na excelente síntese de Lima Vaz,

Com efeito, ao afirmar que o homem, enquanto ser social e histórico, é o criador de si mesmo, ele eleva a História à altitude de um Primeiro Princípio ou de uma 'arquê' no sentido de Aristóteles, princípio frontal do ser (*ón*) e da inteligibilidade (*logos*). A História, como história da produção humana, passa a ser para Marx o que era, para Platão, o mundo das Idéias; para Aristóteles a *ousía* ou Substância primeira; para a filosofia cristã o Deus pessoal; para Espinoza a substância '*causa sui*', para Hegel o Espírito. Em outras palavras, a sua concepção da História lança Marx na direção dos problemas fundamentais transmitidos pela reflexão ontológica ao longo da história da filosofia ocidental. (...) a concepção marxiana da História constitui-se num novo capítulo na tradição da Metafísica ocidental, por mais que o próprio Marx se tenha proposto pôr um termo a essa tradição. (...) se o fim da filosofia pensada é o começo da filosofia realizada, o exemplo do titânico esforço intelectual de Marx mostra que essa realização exige, por sua vez, ser pensada, o que não é possível senão como recomeço teórico da filosofia.¹⁶⁵

¹⁶³ *El problema de la dialéctica*, p. 143-144.

¹⁶⁴ *El problema de la dialéctica*, p. 144.

¹⁶⁵ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 15.

1.5. Antropologia filosófica e economia em Marx

Mesmo que Marx tenha dito que o seu método não parte do *ser humano*, mas do período social economicamente caracterizado, Lima Vaz não tem dúvidas de que aquilo que hoje se chamaria de *Antropologia Filosófica* constitui o coração da mundividência marxiana, o seu centro irradiador.¹⁶⁶

Os conceitos de *alienação* e de *produção* sustentam a concepção marxiana do ser humano. Alguns pensadores marxistas consideram o conceito de *alienação* uma herança hegeliana que Marx *foi abandonando* à medida que seu pensamento se desenvolvia.¹⁶⁷ Esta interpretação é insustentável para Lima Vaz:

É verdade que Marx, nas obras da maturidade, deixou de falar simplesmente na ‘alienação do trabalho’, usou raramente o participio ‘alienado’ e mais raramente ainda o substantivo ‘alienação’, preferindo seus equivalentes ‘objetivação’ ou ‘coisificação’, que aparecem na *Crítica da economia política* de 1859. Mas o conceito de ‘alienação’ continua presente em seu pensamento.¹⁶⁸

Nesta observação de Vaz, contudo, há certa confusão. *Objetivação* não equivale à *coisificação* e ao fetichismo – estes sim, herdeiros em Marx da noção de *Entfremdung*. A *objetivação* (*Vergegenständlichung*) é, em Marx, uma condição ontológica do ser humano. Quando plena, é livre e reflexiva, e tem no trabalho a sua *mediação*.¹⁶⁹

¹⁶⁶ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13.

¹⁶⁷ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13.

¹⁶⁸ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13.

¹⁶⁹ Com efeito, a questão da precisão terminológica, neste caso, é mesmo trabalhosa. Para Paulo Meneses, em Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, tanto *Entfremdung* quanto *Entäusserung* constituem *exteriorizações*, nas quais o que era interior se faz exterior, mas com resultados *opostos*. Na *Entfremdung*, o sujeito se perde e não pode retornar a si, ao passo que na *Entäusserung*, que ele traduz por *extrusão*, “ele se encontra, nela se reconhece e retorna sobre si mesmo, consigo reconciliado e enriquecido com as determinações do ser”. *Entfremdung e Entäusserung*, p. 27. Paulo Meneses considera que Marx confunde os conceitos: “toda *Entäusserung* é sempre uma *Entfremdung*, nunca

podendo haver na exteriorização uma realização do ser”. (ibid.) Todavia, esta afirmação de Meneses em relação a Marx é *absolutamente equivocada*, e isto se poderá facilmente perceber ao longo de nossa pesquisa, notadamente no terceiro capítulo. *Entäusserung* tem em Marx um sentido predominantemente *neutro*, e por vezes se identifica à *objetivação* (*Vergegenständlichung*), esta com sentido predominantemente *positivo*, mas não sempre. Com efeito, *Entäusserung* pode indicar uma *objetivação alienada*, como a do trabalho no valor, ou a da força de trabalho humana numa mercadoria. Neste sentido, sendo a *objetivação alienada*, ela é *Entfremdung*. Jesus Ranieri propõe a seguinte interpretação: “na obra de Marx, diferentemente da forma trabalhada e consagrada pela bibliografia que tratou do tema, existe uma distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*): enquanto alienação tem o significado de algo ineliminável do homem, uma exteriorização que o autoproduz e forma no interior de sua sociabilidade, estranhamento é designação para as insuficiências de realização do gênero humano decorrentes das formas históricas de apropriação do trabalho, incluindo a própria personalidade humana, assim como as condições objetivas engendradas pela produção e reprodução do homem. Em outras palavras, pode-se dizer que aquilo que Marx designa por alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) tem a ver com atividade, objetivações do ser humano na história, ao mesmo tempo em que estranhamento, pelo contrário, compõe-se dos obstáculos sociais que impedem que aquela atividade se realize em conformidade com as potencialidades humanas, obstáculos que, dadas as formas históricas de apropriação do trabalho e também de sua organização por meio da propriedade privada, faz com que a alienação apareça como um fenômeno concêntrico ao estranhamento”. *Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital*, p. 1-2. Embora estejam corretas as definições de Ranieri, sua proposta de tradução inverte as opções de Meneses e, parece-nos, contribui também para aumentar a confusão terminológico-conceitual. Pois, como bem observa Meneses: “*Entfremdung* vem de *Fremd* (alheio); traz a idéia de alienar, ou de *alienar-se*, tornar-se *estranho* a si mesmo”. Ibid., p. 28. De fato, em português, assim como nas outras línguas neolatinas (neste caso, inclusive o inglês), o antepositivo *alien* provém do latim *aliēnus, a, um*, que denota “que pertence a outrem, de outrem”, conexo com o grego *allótrios, a, on*. Deriva-se em *aliēno, as, ãvi, ãtum, ãre* (“afastar, tornar estrangeiro”), *alienatō, ōnis* (“alienação, transmissão do direito de propriedade; separação, perturbação, delírio”) e *alienigēna, ae* (“estrangeiro”). Estrangeiro, por sua vez, provém do Francês *étranger* (século XVI), que deriva de *étrange* (século XII), e este, do latim *extrānus, a, um*, que quer dizer “o que é de fora (*extra*)”. Ver Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, verbete *alien(i)*. Com efeito, *Entfremdung* em Marx significa mesmo *alienação* ou *estranhamento*, o que se torna não apenas exterior, mas se torna *outro* e *estranho* a si, o que se *perde* de si. Ouça-se o oportuno comentário de M. A. OLIVEIRA: “Uma ação é alienada quando se faz em função de um fim que lhe é estranho: a subordinação a um fim estranho reduz a ação a simples meio desse fim”. *Ética e Sociabilidade*, p. 250. Uma análise cuidadosa da complexa definição marxiana de alienação que aparece nos *Manuskripte* de 1844 pode encontrar-se em R. DUARTE. *Marx e a natureza em O Capital*, pp. 46-51, em que ela se desdobra em quatro subtipos: a) *alienação das coisas*; b) *alienação de si próprio* (*Selbstentfremdung*) *do trabalhador*; c) *alienação do gênero* e d) *alienação dos outros homens*. No Marx maduro, a forma culminante da alienação, o capital e todos os níveis de relação-fetiche que ele desenvolve e implica, é, à luz da História, legítimo e justificável, por lançar as bases da objetivação plena do ser humano, como se a alienação fosse o *trabalho do negativo* na História, necessário e essencial, como parte de uma Totalidade em processo de auto-realização no encontro consigo mesma. Como se disse, a alienação é também, ainda, objetivação, mas *objetivação alienada*. Não se trata, pois, de mera *desrealização*, mas de uma *afirmação negativa*, uma afirmação invertida que, no entanto, é parte necessária da dialética da auto-realização plena do ser humano como *ser genérico* ou como *ser social*. Marx opõe-se à identificação da objetivação com a alienação em Hegel, mas, parece-nos, incorre a seu modo em algo semelhante. Em

O conceito marxiano de alienação tem sua origem próxima no contexto ideo-histórico do idealismo alemão, em especial em Hegel. Essas filosofias têm uma *diagnose* das carências do ser humano, ao confrontar a sua existência real com os ideais de racionalidade e organicidade propostos respectivamente pela Ilustração e pelo Romantismo, e uma *prognose* de uma história mais humana. Hegel seria o mais “sóbrio” desses filósofos, pois para ele a filosofia deve apenas compreender o que é, e não programar o que deve ser. Para Hegel, escreve Lima Vaz:

a história não é mais do que o ‘progresso na consciência da liberdade’, e, nesse sentido, a visão hegeliana da história alonga-se no caminho de superação das ‘alienações’ em direção ao estado final que Kant havia proclamado como o ‘reino da liberdade’, expressão que será herdada pela posteridade idealista de Kant e por Marx.¹⁷⁰

O problema da alienação definir-se-á, pois, pela *oposição* entre a *essência do ser humano como ser consciente e livre* e a *sua situação histórica real*, que se apresenta como a perda ou a ‘alienação’ de sua essência. Veremos, com o desdobramento de nossa pesquisa, que, em Marx, tratar-se-á de mais do que isso. Apenas em parte a superação da alienação significa recobrar algo que se perdeu. Com efeito, a alienação é um *negativo dialético*, que deve suprassumir-se, mantendo, por isso, a sua legitimidade no processo de auto-afirmação do ser humano e de sua realidade.

Para Lima Vaz,

Toda a sua [de Marx] empresa intelectual, assim como a sua opção pela ação revolucionária, perderiam seu sentido se não repousassem no pressuposto de uma idéia normativa do homem que venha a ser realizada no estágio final da História, na sociedade ‘desalienada’. E se é verdade que Marx entendeu dar à sua crítica da Economia Política

Marx, nem toda objetivação (*Vergegenständlichung*) é uma *Entfremdung* necessária e superável. Mas a *Entfremdung* parece encontrar a sua verdade não na sua simples negação, mas na sua necessária *suprassunção*.

¹⁷⁰ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13. “Hegel is in fact one of the important links in a chain of thought in modern philosophical anthropology, one which is opposed to both dualism and mechanism, and which we see continued in different ways in Marxism and modern phenomenology”. Charles Taylor. *Hegel and modern society*, p. 16.

um caráter rigorosamente científico, abandonando as considerações filosóficas sobre a 'alienação' e obediente à metodologia de uma exigente investigação empírica, não é menos verdade que a crítica da sociedade capitalista só se torna possível a partir de juízos de valor no que diz respeito à concepção do homem e que conduzem inevitavelmente ao problema da alienação.¹⁷¹

Poderíamos dizer, então, que a crítica marxiana da economia política é também, senão fundamentalmente, uma ética, e que é fundada numa antropologia, uma concepção do agente humano-social? Marx, contra os economistas, apresenta o problema da transformação social e econômica. Aqueles não o fazem por não haver para eles o problema da alienação, que por sua vez deriva de uma concepção do ser humano e da sua auto-afirmação como lei da história.¹⁷² O tema da alienação mostra-se decorrente do tema da auto-realização do ser humano, e Marx o concebe como *ser-que-produz*. “Mas produz o quê?”, pergunta Lima Vaz.¹⁷³ “Produz valor”, responde, de modo certo. Ao que complementa:

se o homem fosse simplesmente produtor de objetos, não haveria diferença essencial nenhuma entre o homem e um robô ou entre o homem e um animal. Qual é, pois, a diferença específica da atividade produtora do homem? É que ele, ao produzir objetos, confere-lhes valor, o que significa elevar o objeto a um nível suficiente de abstração para compará-lo com as necessidades humanas e julgá-lo de acordo com as suas exigências. A insatisfação propriamente humana só se revela na comparação valorativa entre o produto e a necessidade.

Se o produto não atingir o estatuto de valor,¹⁷⁴ se não se elevar a essa dimensão, a produção não revela a sua especificidade humana:

Ao produzir, o homem não somente produz objetos mas se auto-produz e é na inadequação entre esses dois momentos ou na distância *axiologicamente medida* entre a produção do objeto e a produção de si mesmo que se introduz a 'alienação'. No intervalo

¹⁷¹ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13-14.

¹⁷² *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 14.

¹⁷³ *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 14.

¹⁷⁴ E não se trata aqui do *valor* no sentido da afirmação da permutabilidade do produto, condição exclusiva da sociabilidade mercantil. Mesmo, por exemplo, como simples coisa útil, o produto *faz-se valor de uso* para o ser humano. Esta atribuição de um estatuto de *utilidade*, ver-se-á mais adiante, no terceiro capítulo desta pesquisa, é uma *valorização*.

dessa distância, há a passagem de um juízo de fato para um juízo de valor, de uma descrição para uma axiologia, de um mecanismo de produção para uma teleologia, ou um finalismo de produção.¹⁷⁵

Portanto, conclui Lima Vaz, a antropologia filosófica é o *centro* do pensamento de Marx, e o modo pelo qual ele se apropria singularmente das heranças do idealismo alemão, que fez do díptico ‘alienação-reconciliação’ o eixo da reflexão sobre o ser humano, e da tradição da Ilustração, em particular sua vertente empirista, que fez do problema da ‘satisfação das necessidades’ – e da produção humana como produção a um tempo de objeto e valor – o seu *motivo antropológico* fundamental.

2. Práxis e sociabilidade como autonomia e expressão: a afirmação da imaginação criativa na modernidade e em Marx

2.1. O expressivismo ontológico em Hegel e Marx

A Alemanha do final do século XVIII vê surgirem intensos contramovimentos diante da principal corrente do pensamento iluminista, em particular a sua variante francesa, que contribuirão decisivamente para transformar a cultura moderna.¹⁷⁶ Duas dessas tendências de pensamento e sensibilidade, como reflete o filósofo canadense Charles Taylor, ainda hoje mantêm, sem descontinuidade, a sua presença e importância. Elas tornar-se-ão fontes basilares da síntese filosófica de Hegel, além da apropriação original que dela faz Karl Marx.

A primeira dessas correntes, na qual figura Immanuel Kant como o expoente principal, identifica-se à afirmação radical da liberdade

¹⁷⁵ Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx, p. 14.

¹⁷⁶ Cf. C. TAYLOR. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna, p. 455 e *Hegel and modern society*, p. 1.

como *liberdade moral*. Na concepção kantiana, a ação moral não pode definir-se pelos seus resultados, mas sim pelos seus *motivos*:

Isso é liberdade, porque agir moralmente é agir de acordo com o que realmente somos, agentes morais/rationais. A lei da moralidade, em outras palavras, não é imposta de fora. É ditada pela própria natureza da razão. Ser um agente racional é agir por razões. Por sua própria natureza, as razões são de aplicação geral. Uma coisa não pode ser uma razão para mim agora sem ser uma razão para todos os agentes numa situação relevantemente semelhante.¹⁷⁷

Para o ser humano, agir de acordo com o que ele realmente é, vem a ser, como *ser racional*, ou agir *de acordo com a sua razão*, constitui a verdadeira liberdade. Se o ser humano se concebe como mera peça da natureza objetificada, suas motivações haverão de explicar-se causalmente como os outros eventos naturais.¹⁷⁸ Seguir as demandas da faculdade inferior de apetição corresponde, pois, a guiar-se heteronomamente:

É por isso que, para Kant, apenas seguir os ditames do desejo *de facto* é uma espécie de heteronomia. Ele transforma a noção do humanismo iluminista sobre aquilo que emana realmente de nós. Ser apenas um desejo *de facto*, até mesmo uma necessidade fisiológica minha, não faz um propósito contar como algo que emana de mim. O que realmente emana de mim é o que a razão produz, e o que a razão exige é que se viva de acordo com *princípios*.¹⁷⁹

No âmbito de uma concepção radical da liberdade, não se pode, em nenhuma hipótese, considerar livre aquele que está motivado pelo desejo:

Moral freedom must mean being able to decide against all inclination for the sake of the morally right. (...) Instead of being dispersed throughout his diverse desires and inclinations the morality free subject must be able to gather himself together, as it were, and make a decision about his total commitment.¹⁸⁰

¹⁷⁷ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 465.

¹⁷⁸ C. TAYLOR *Hegel and modern society*, p. 2-3.

¹⁷⁹ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 466.

¹⁸⁰ C. TAYLOR *Hegel and modern society*, p. 3.

À contingência do útil, opõe-se a *incondicionalidade* do imperativo moral, que é *categórico*.¹⁸¹ Não sendo este o lugar de se explorar em pormenor a proposta kantiana ou mesmo as contestações por ela recebidas, interessa-nos vê-la em sua significação mais essencial:

The exciting kernel of this moral philosophy, which has been immensely influential, is the radical notion of freedom. In being determined by a pure formal law, binding on me simply *qua* rational will, I declare my independence, as it were, from all natural considerations and motives and from the natural causality which rules them. *I am free in a radical sense, self-determining not as a natural being, but as a pure, moral will.*¹⁸²

O aspecto mais central e mais influente da filosofia prática kantiana consiste na equivalência entre vida moral e liberdade, e na compreensão desta última como *autodeterminação pela vontade moral*,¹⁸³ vem a ser, como *autonomia*:

¹⁸¹ Como a vontade não é perfeita, por estar sujeita também às inclinações da sensibilidade, ela deve ser *constrangida* a seguir às regras da razão. Estas, com efeito, dão-se sob as *proposições fundamentais* da razão prática pura. Se o sujeito considera tais regras válidas apenas para sua própria vontade, são apenas *máximas*, em um nível no qual ainda não há moralidade. Se valem para a vontade de todo ente racional, então são objetivas e se denominam *leis* práticas. Estas últimas tomam a forma de *imperativos* – caracterizam-se por um *dever ser* – porque a vontade não tem na razão o seu único princípio determinante. Esses imperativos podem definir-se como *hipotéticos* ou *categóricos*. Os primeiros, por determinarem a vontade como causa operante com vistas a um efeito ou resultado apetecido, a rigor não passam de *preceitos práticos*. Neste sentido são *condicionados*. Apenas os imperativos do segundo tipo, por representarem a *autodeterminação da vontade*, são propriamente *leis*. Não é o efeito o que estimula esta vontade a agir, pois as leis “têm de determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisa me importa fazer para produzi-lo; por conseguinte elas têm de ser categóricas, do contrário não são leis; porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas, por conseguinte, de condições contingentemente aderentes à vontade”. I. KANT. *Crítica da razão pura*, p. 34-35 (A 37). A *Crítica da razão prática* dispõe-se, segundo o plano geral, conforme a primeira Crítica. Porém aqui, inversamente, proceder-se-á, na Analítica, das *proposições fundamentais* aos *conceitos*, e destes aos *sentidos*. Como o tema é a *vontade* e a sua causalidade não condicionada empiricamente, somente este procedimento se justifica: “A lei da causalidade a partir da liberdade, isto é, qualquer proposição fundamental prática pura, constitui aqui inevitavelmente o começo que determina os objetos aos quais esta proposição unicamente pode referida”. *Ibid.*, p. 27. (A 32)

¹⁸² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 3. Grifo meu.

¹⁸³ Cf. C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 3. Somente uma vontade *livre* pode determinar-se pela simples forma legislativa das máximas, mas, inversamente, apenas a forma da lei é capaz de determiná-la. Aqui se distinguem os estágios da liberdade como

Essa é uma definição mais radical de liberdade, que se rebela contra a natureza como sendo o que é meramente dado, e exige que encontremos a liberdade numa vida cuja forma normativa seja, de algum modo, gerada pela atividade racional. Essa idéia foi uma força poderosa, e não seria exagero dizer revolucionária, na civilização moderna. Parece oferecer uma perspectiva de auto-atividade pura, em que minha ação é determinada não pelo meramente dado, pelos fatos da natureza (inclusive da natureza interior), mas, em última instância, por minha própria atividade como formulador de lei racional. Essa é a origem da corrente de pensamento moderno, desenvolvida por meio de Fichte, Hegel e Marx, que se recusa a aceitar o meramente “positivo”, o que a história, a tradição ou a natureza oferecem como um modelo de valor ou ação, e insiste em uma geração autônoma das formas segundo as quais vivemos. Em última instância, a aspiração é a uma libertação total.¹⁸⁴

Kant acompanha a censura de Jean-Jacques Rousseau ao utilitarismo como uma rendição do ser humano diante das demandas de sua natureza interior, mas oferece uma nova fundamentação à *subjetivação* das leis morais inaugurada pelo filósofo genebrês:

Kant insiste explicitamente que a moralidade não pode ser encontrada na natureza, nem em coisa alguma fora da vontade racional do homem. Essa é uma rejeição cabal de todas as moralidades antigas. Não podemos aceitar que a ordem cósmica, ou mesmo a ordem dos fins na “natureza” humana, determine nossos propósitos normativos. Todas essas visões são heterônomas, envolvem a abdicação de nossa responsabilidade de gerar a lei a partir de nós mesmos. Apesar de algumas semelhanças com o estoicismo antigo, a teoria de Kant é realmente uma das formulações mais diretas e intransigentes de uma postura moderna.¹⁸⁵

arbitrium liberum e como *liberdade prática* propriamente dita – o *livre arbítrio exercido de acordo com o imperativo categórico*. Só a razão é uma verdadeira *faculdade de apetição superior*, uma determinação *imediate* da vontade, por um princípio prático formal: “O imperativo categórico é pois a *forma* necessária que a lei moral assume para um ser racional para o qual ela se apresenta como um *dever ser* ou uma *obrigação*”. H. C. LIMA VAZ. *Escritos de filosofia IV*, p. 341. A consciência da lei moral é-nos dada imediatamente pela própria lei moral, conduzindo-nos ao conceito de liberdade, impondo-se como um único e inegável *factum* sem pressuposição *da razão pura*, “que deste modo se proclama como originalmente legislativa”. I. KANT. *Crítica da razão prática*, p. 52-53 (A 56-57). Na interpretação de Lima Vaz, seria esta “a única comprovação, em nós e para nós, da *existência* de um mundo inteligível ou de uma natureza supra-sensível”. *Ibid.*, p. 346.

¹⁸⁴ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 466.

¹⁸⁵ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 466-467.

Esta concepção radical da liberdade, naturalmente, cobra o seu preço, que não é pequeno. Ao definir-se em contraste com as inclinações, a liberdade humana conquista-se por meio de uma luta perpétua, pois a condição natural do ser humano, logo a sua dependência em relação à natureza, não é eliminável.¹⁸⁶ Desta perspectiva, não podendo simplesmente suprimir sua condicionalidade sensível, o ser humano não chegará à perfeição nunca, devendo, no entanto, persegui-la sempre.

Este conflito incessante entre liberdade humana e natureza tornar-se-á, para os sucessores de Kant, um ponto de aguda tensão, afinal, argumenta Taylor, "they were strongly drawn both by Kant's radical freedom and by the expressive theory of man".¹⁸⁷ Com efeito, esta outra forma de subjetivação moderna, designada por Charles Taylor como *expressivismo*, constitui precisamente a segunda grande corrente de reação filosófica ao Iluminismo radical anunciada no início desta secção:

Kant apresenta uma forma de internalização moderna, isto é, um modo de encontrar o bem em nossa motivação interior. Outra se manifesta com a família de idéias do final do século XVIII que representa a natureza como fonte interior. Estou falando de idéias que surgem com o *Sturm und Drang* alemão e continuam se desenvolvendo a partir de então durante o período romântico, tanto inglês quanto alemão. Rousseau é, naturalmente, o ponto de partida, e sua primeira articulação importante talvez apareça na obra de Herder; depois, é retomado não só por autores românticos, como também por Goethe e, sob outra forma, por Hegel, e torna-se uma das correntes que constituem a cultura moderna.¹⁸⁸

O expressivismo surge com o *Sturm und Drang*,¹⁸⁹ mas de modo algum se restringirá a ele.¹⁹⁰ Nasce como contestação da visão do ser

¹⁸⁶ Cf. C. TAYLOR *Hegel and modern society*, p. 5.

¹⁸⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 5.

¹⁸⁸ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 471.

¹⁸⁹ *Sturm und Drang* era originalmente o título de um drama de Friedrich Maximilianlinger (1752-1831), um dos expoentes do movimento, publicado em 1776.

¹⁹⁰ O *Sturm und Drang* teria vida curta e influência escassa se dependesse apenas de figuras como Klingner e outros *Stürmer*, como Michel Reinhold Lenz (1751-1792). O primeiro acabou general do exército russo. O segundo morreu louco na Rússia. E ambos deixaram herança literária de pouco valor. O movimento ganha sentido e relevância, inclusive supranacional, com Goethe, Schiller (no campo da literatura) e Jacobi e Herder

humano como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. As marcas dessa filosofia iluminista, objeto das críticas dos *Stürmer*, eram o utilitarismo ético, o atomismo social, e a antropologia analítica:

It was a philosophy which looked to a scientific social engineering to reorganize man and society and bring men happiness through perfect mutual adjustment.¹⁹¹

Na concepção de Johann Gottlob Herder e outros autores, diversamente, a imagem dominante do ser humano era a de um *objeto expressivo*, numa analogia entre a *unidade da vida humana* e uma *obra de arte*, porquanto cada parte ou aspecto só encontra seu significado próprio em referência aos outros e ao conjunto. Algum *leitmotiv* sempre inspiraria o desdobramento da vida, *não fosse ela tão freqüentemente bloqueada ou distorcida*.¹⁹² Já a ciência iluminista do ser humano constituía uma deplorável *caricatura da autocompreensão humana*. Dualismos e pontilhismos de toda sorte, como razão e sensibilidade, corpo e alma, razão e sensação, ao serem vivenciados pelos seres humanos, estilhaçavam a *unidade viva e expressiva* da vida humana. Essa ciência e essa mentalidade não apenas suprimiam a unidade da vida humana, mas também isolavam o indivíduo da sociedade e separavam o ser humano da natureza.¹⁹³

Não por acaso – observa Taylor – foi neste período, a partir da concepção de que os seres humanos alcançavam a sua mais plena realização na atividade expressiva, que a arte passou a ser a mais alta aspiração da atividade humana:

It is in this period that art came to be considered the highest human activity and fulfillment, a conception which has had a large part in

(no campo da filosofia). Goethe lidera as suas fases mais importantes, em Strasburg e Frankfurt. Quando se transfere para Weimar, em 1775, o declínio do movimento se inicia.

¹⁹¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 1.

¹⁹² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 1-2.

¹⁹³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 2.

the making of contemporary civilization. These two references to the expressive model were linked: it is just because men were seen as reaching their highest realization in expressive activity that their lives could themselves be seen as expressive unities.¹⁹⁴

A nova visão da vida humana harmoniza-se com esta nova compreensão da arte, que deixa de definir-se pelo paradigma da *mimese*, e passa a conceber-se fundamentalmente como *expressão*:

Em nossa civilização, moldada pelas concepções expressivistas, ela passou a ocupar um lugar central em nossa vida espiritual, substituindo, em alguns aspectos, a religião. O maravilhamento que sentimos diante da originalidade e criatividade artísticas coloca a arte na fronteira do numinoso e reflete o lugar crucial que a criação/expressão ocupa em nossa vida humana.¹⁹⁵

É justamente no século XVIII que se estabelece a distinção entre a imaginação meramente reprodutiva e a *imaginação criativa*, e se confere a esta uma centralidade inaudita:

A manifestação da realidade envolve a criação de novas formas que articulam uma visão incompleta, e não apenas a reprodução de formas já existentes. É por isso que o período romântico desenvolveu seu conceito particular do símbolo. O símbolo, ao contrário da alegoria, fornece a forma de linguagem em que algo, de outra maneira fora de nosso alcance, pode se tornar visível. (...) Onde o termo alegórico aponta para uma realidade à qual também podemos nos referir diretamente, *o símbolo permite que aquilo que está expresso nele entre em nosso mundo*. É o *locus* de uma manifestação do que, de outra maneira, continuaria invisível.¹⁹⁶

Nesta nova autocompreensão dos seres humanos como seres expressivos, com a identificação e exaltação de um novo poder poiético, o da *imaginação criadora*, a manifestação de si é concebida também como *auto-realização*. No final do século XVIII, portanto, a linguagem se concebe, não como mera forma de descrever o mundo, mas como *auto-afirmação*:

A *linguagem* e, em geral, nossa *capacidade representativa* passam a ser vistas não apenas ou principalmente como elementos para a

¹⁹⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 2.

¹⁹⁵ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 483.

¹⁹⁶ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 486.

descrição correta de uma realidade independente, mas também como *nostra forma de manifestar, pela expressão, o que somos e o nosso lugar dentro das coisas*.¹⁹⁷

Os seres humanos são seres expressivos por pertencerem a uma cultura, que se sustenta, nutre e transmite no interior de uma comunidade, ela própria uma unidade expressiva. Por isso, reduzir a cultura à condição de instrumento construído idealmente pelos indivíduos para a realização de seus fins pessoais, como pretende o Iluminismo atomista e utilitarista, constitui uma enorme distorção.¹⁹⁸ A cultura é compreendida como a manifestação de uma *originalidade vocacional*, a realização de uma *identidade*, princípio que também vale para cada indivíduo:

A individuação expressiva tornou-se um dos pilares da cultura moderna. Tanto que mal a percebemos, e achamos difícil aceitar que seja uma idéia tão recente na história humana e que teria sido incompreensível em épocas anteriores. Além disso, essa noção de originalidade como vocação não se aplica somente aos indivíduos. (...) Diferentes *Volker* têm a sua forma própria de ser humanos e não devem traí-la macaqueando os outros.¹⁹⁹

¹⁹⁷ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 257. Grifos meus. "Language is seen not just as a set of signs, but as the medium of expression of a certain way of seeing and experiencing; as such it is continuous with art". C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 18.

¹⁹⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 2.

¹⁹⁹ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 482. Para Charles Taylor, a noção herderiana de *Volk* – o portador de uma certa cultura que sustenta seus membros – é o ponto de origem do nacionalismo moderno. Constitui a afirmação inovadora da identidade insubstituível e intransmissível de uma cultura. Em certa medida, interpreta o filósofo canadense, trata-se de um retorno à *unidade da forma* em Aristóteles, "a unity which unfolds as human life develops". Id. *Hegel and modern society*, p. 3. É a idéia de que cada cultura e cada indivíduo têm a sua própria 'forma' para realizar, de modo que, ao mesmo tempo em que Herder lança as bases do nacionalismo moderno, desenvolve um antídoto contra os excessos dele, vem a ser, o *individualismo expressivo moderno*. (Ibid.) Se, por um lado, afirma-se a herança da idéia aristotélica de uma natureza que realiza a sua potência, por outro lado há uma importante diferença: "Onde Aristóteles fala da natureza de uma coisa tendendo à sua forma completa, Herder vê o crescimento como a manifestação de uma força interior (ele fala de *Kräfte*), lutando para se realizar externamente. *A natureza agora está no interior*. Na verdade, os conceitos aristotélicos foram entrelaçados com a noção moderna da expressão como uma articulação que tanto manifesta como define. Isto está intimamente ligado à idéia de um *self*, de um sujeito. Já não se trata de uma 'Forma' ou 'natureza' impessoal que chega à sua realização, mas de um ser capaz de auto-articulação". C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 481.

Objecção análoga diz respeito à relação entre o ser humano e a natureza, também concebida como unidade expressiva. Por certo a reunificação desses termos constitui uma das grandes aspirações legadas pela era romântica:

Man is not body and mind compounded but an expressive unity englobing both. But since man as a bodily being is in interchange with the whole universe, this interchange must itself be in expressive terms. Hence to see nature just as a set of objects of potential human use is to blind ourselves and close ourselves to the greater current of life which flows through us and of which we are a part. As an expressive being, man has to recover communion with nature, one which had been broken and mutilated by the analytic, desiccating stance of objectifying science.²⁰⁰

A postura instrumental do naturalismo iluminista em relação à natureza constitui um obstáculo à afirmação desta unidade, pois não vê nela senão uma *ordem neutra das coisas*, passível de arranjos diversos a partir de critérios que se lhe imponham desde fora:

Nenhum fato relativo à posição das coisas nesta ordem equivale por si só a uma consideração em favor de uma ou outra definição do bem viver, mas talvez apenas em combinação com alguma premissa de valor tirada de alguma outra parte. Ao objetificar ou neutralizar alguma coisa, declaramos nossa separação dela, nossa independência moral. O naturalismo neutraliza a natureza, tanto fora como dentro de nós.²⁰¹

A crítica expressivista estender-se-á também à filosofia kantiana, como se havia adiantado, pois ela também pode ser acusada de promover esta cisão dentro de nós mesmos, além de nos separar da natureza exterior. De certo modo, ela aplicar-se-ia ainda com mais força à concepção kantiana da liberdade, que se definira por meio de uma oposição à natureza, mais do que por uma separação dela. A liberdade radical parecia exigir uma ruptura com a natureza e uma divisão interna entre razão e sensibilidade mais profundas do que imaginara o iluminismo utilitarista. Não obstante, Charles Taylor diz não se surpreender com a

²⁰⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 3.

²⁰¹ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 492.

tentativa de conciliar, de alguma forma, as duas críticas ao naturalismo iluminista, pois considera haver significativas afinidades entre elas, que remontam às suas raízes.²⁰² Ambas são internalizações das fontes morais e fazem da liberdade um bem central.²⁰³

Por um lado, a teoria expressivista da autodeterminação acaba deparando a visão kantiana como a mais radical formulação dessa concepção de liberdade:

The expressive theory points us towards a fulfilment of man in freedom, which is precisely a freedom of self-determination, and not simply independence from external impingement. But the highest, purest, most uncompromising vision of self-determining freedom was Kant's. No wonder it turned the head of a whole generation. Fichte clearly poses the choice between two foundations for philosophy, one based on subjectivity and freedom, the other on objectivity and substance, and opts emphatically for the first. If man's fulfilment was to be that of a self-determining subject, and if subjectivity meant self-clarity, self-possession in reason, then the moral freedom to which Kant called us had to be seen as a summit.

Por outro lado, as linhas de afinidade manifestam-se também na direção inversa, pois a liberdade de autodeterminação kantiana permanecerá incompleta se não puder exteriorizar-se. Ela tem de evadir os limites de uma dimensão puramente espiritual, manifestando-se também na natureza para se tornar plenamente determinante:

Kantian freedom called for completion; it must strive to overcome the boundaries in which it was set and become all-determining. It cannot be satisfied with the limitations of an inner, spiritual freedom, but must try to impress its purpose on nature as well. *It must become total.* This is in any case how this seminal idea was experienced by the young generation which received Kant's critical writings in its formative period, and which was seized with enthusiasm for the idea, however older and wiser heads may have felt.²⁰⁴

Herder e Kant, eles próprios, de todo modo, não se entusiasmaram um pela filosofia do outro. Com efeito, Herder criticava a

²⁰² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 5; *As fontes do self*, p. 494.

²⁰³ C. TAYLOR. *As fontes do self*, p. 494.

²⁰⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 5-6.

filosofia transcendental de Kant como mais uma teoria que dividia o sujeito, e Kant, por sua vez, rejeitava a filosofia da história de Herder, além de pouco se atrair pelo seu expressivismo. São os sucessores de ambos, a geração da década de 1790, que vão buscar realizar a síntese daquelas duas tendências:

This syntesis was the principal aim of the fist Romantic generation of Fichte and Schelling, of the Schlegels, of Hölderlin, Novalis and Schleiermacher; even of older men who were not properly Romantics at all, notably Schiller.²⁰⁵

O modo como cada um identificava o sentido dessa síntese e lhe definia os termos, isso evidentemente variou muito. Para Schlegel, tratava-se de unir a poesia de Goethe, como representação da harmonia e da beleza mais altas, à filosofia de Fichte, identificada à mais plena enunciação da liberdade e da sublimidade do eu.²⁰⁶ Schleiermeier e Schelling consideravam a possibilidade de unir Kant e Spinoza. Ainda outro modo de definir a questão era em termos históricos: unir o mais excelente das vidas antiga e moderna. Esta perspectiva estará presente em Schiller, Schlegel, no jovem Hegel, Hölderlin etc., pois os gregos constituíam um paradigma da perfeição expressivista.²⁰⁷ Mas a perda dessa magnífica unidade foi o preço do desenvolvimento da razão. Como concebeu Schiller, o homem tinha de dividir-se interiormente para desenvolver-se. O desenvolvimento da razão e a liberdade radical requeriam uma ruptura com o natural e o sensível, e não havia mais a esperança de um simples retorno:

Modern man had to be at war with himself. The sense that the perfection of the expressive model was not enough, that it would have to be united with radical freedom, was clearly marked in this picture of history by the realization that the loss of primal unity was inevitable and that return was impossible. The overpowering nostalgia

²⁰⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 7.

²⁰⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 7.

²⁰⁷ "Ancient Greece had supposedly achieved the most perfect unity between nature and the highest human expressive form. To be human came naturally, as it were". C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 7.

for the lost beauty of Greece was kept from ever overflowing its bounds into a project of return.²⁰⁸

Sem esperança de retorno, projetava-se uma síntese superior, que reconciliasse a unidade harmoniosa à plena autoconsciência. Expressavam-se ao mesmo tempo, numa representação helicoidal da história, a oposição inevitável entre aqueles dois ideais e a esperança da *unidade*:

These were: the opposition between thought, reason and morality on one side, and desire and sensibility on the other; the opposition between self-conscious freedom on one side, and life in the community on the other; the opposition between self-consciousness and communion with nature; and beyond this the separation of finite subjectivity from the infinite life that flowed through nature, the barrier between the Kantian subject and the Spinozist substance.²⁰⁹

Como realizar, porém, tal reunificação? Para que a liberdade moral, a mais elevada dimensão espiritual do ser humano, não localize apenas harmonias contingentes e transitivas com a sua condição natural, então *a natureza deveria ser dotada de algum tipo de fundamentação no espírito*.²¹⁰ Se ela é concebida como um conjunto de forças cegas ou de fatos brutos, não haverá comunhão possível entre ela e a razão e a autonomia humanas. Ficar-se-á entre a capitulação diante do naturalismo e essas sintonias parciais e ocasionais dentro de nós mesmos. Para haver efetiva união será necessário que a natureza presente no indivíduo se incline para a moralidade e para a liberdade, assim como se exige que toda a natureza da qual ele faz parte possua um *telos* espiritual:

If the aspirations to radical freedom and to integral expressive unity with nature are to be totally fulfilled together, if man is to be at one with nature in himself and in the cosmos while being most fully a self-determining subject, then it is necessary first that my basic natural inclination spontaneously be to morality and freedom; and more than this, since I am a dependent part of a larger order of nature, it is necessary that this whole order within me and without

²⁰⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 8.

²⁰⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 8-9.

²¹⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 9.

tend of itself toward spiritual goals, tend to realize a form in which it can unite with subjective freedom. If I am to remain a spiritual being and yet not be opposed to nature in my interchange with it, then this interchange must be a communion in which I enter into relation with some spiritual being or force. But this is to say that spirituality, tending to realize spiritual goals, is of the essence of nature. Underlying natural reality is a spiritual principle striving to realize itself.²¹¹

Postular um princípio espiritual subjacente à natureza quase equivale a postular um *sujeito cósmico*, uma das variantes da visão de mundo romântica, como em Schelling.²¹² Mas, dada a imediata insignificância do ser humano diante de toda a realidade natural,²¹³ tal postulação não seria suficiente para sustentar a possibilidade de uma relação entre autonomia e unidade expressiva.²¹⁴ Neste caso, a comunhão com o “Deus da natureza” só poderia denotar uma submissão a essa ordem imponente e o abandono da autonomia. Porém, o ser humano não se conceberia como mera parte do todo, pois ele *reflete* o todo: “the spirit which expresses itself in the external reality of nature comes to conscious expression in man”.²¹⁵ Esta é, constata Charles Taylor, a característica basilar da primeira fase da filosofia de Schelling: “the creative life of nature and the creative power of thought were one”.²¹⁶

Conforme concluiu J. Hoffmeister, o expressivismo – de Goethe aos românticos de destes a Hegel – traz duas idéias básicas recorrentes. A primeira, que só podemos conhecer a natureza porque temos a mesma substância e quando estamos em comunhão com ela, e não quando tentamos dominá-la ou dissecá-la analiticamente. A segunda, que

²¹¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 9.

²¹² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 9.

²¹³ “For man is only an infinitesimal part of the divine life which flows through the whole of nature”. C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 9.

²¹⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 9.

²¹⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 10.

²¹⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 10.

conhecemos a natureza porque estamos em contato com o que a formou, a força espiritual que nela se expressa.²¹⁷

Mas como esse “refletir a natureza” pode ser compatível com a liberdade radical?

If the aspiration to radical freedom is to be saved, the microcosm Idea has to be pushed further to the notion that human consciousness does not just reflect the order of nature but completes or perfects it.²¹⁸

Esta visão sustenta, pois, que o espírito cósmico se desdobra na natureza e luta para realizar-se plenamente no autoconhecimento consciente. O lugar desta auto-realização é a mente do ser humano, que não pode mais pensar-se como um mero fragmento do universo, mas sim como *veículo do espírito cósmico*:

A conception of cosmic spirit of this kind, if we can make sense of it, is the only one which can square the circle, as it were – which can provide the basis of a union between finite and cosmic spirit which meets the requirement that man be united to the whole and yet not sacrifice his own self-consciousness and autonomous will. And it was something of this kind which the generation of the Romantics was struggling towards, and which Schelling wanted to define in his notion of the identity between the creative life in nature and the creative force of thought, and in formulae like “Nature is visible spirit, spirit invisible nature”.²¹⁹

Foi uma noção desse tipo que Hegel, ao final, elaborou – constata Taylor. O *Geist* de Hegel não é o Deus do teísmo tradicional: é *um espírito que só vive como espírito por meio dos seres humanos*: “They are the vehicles, and indispensable vehicles of his spiritual existence, as consciousness, rationality, will”.²²⁰ Não obstante, o *Geist* não é redutível ou idêntico ao ser humano. O ser humano só chegará a si mesmo quando se conceber ativamente integrado a um espírito mais abrangente. Desta perspectiva, portanto, a síntese hegeliana pode considerar-se como uma

²¹⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 10.

²¹⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 10.

²¹⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 11.

²²⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 11.

realização das pretensões do expressivismo romântico.²²¹ Mas como poderia Hegel, sendo um severo crítico do romantismo, ao mesmo tempo identificar-se a essa corrente? Conforme interpreta Taylor, a ambição central da filosofia de Hegel ainda é a combinação da “mais plena autonomia radical” com a “maior unidade expressiva”. O que *distingue* Hegel daqueles autores românticos é o *caminho* escolhido para realizar tal ambição. Para Hegel, *esta síntese deveria ser alcançada por meio da razão*. Novas questões, entretanto, se impõem: como realizar a síntese por meio da razão, se ela é o que decompõe o todo, se ela limita o pensamento e impede a imaginação? Por outro lado, abandonar a razão não sacrificaria o essencial? Não significaria, pois, um retorno empobrecido à unidade original, em lugar de uma síntese mais elevada?²²² Taylor ainda acrescenta:

the Idea that the freedom of the subject resides in some endlessly original creative power contradicts the requirements of a complete union of autonomy and expression of subjectivity and nature. A subjectivity which is inspired tirelessly to create new forms is one which by definition can never achieve integral expression, can never find a form which truly expresses itself. This Romantic ideal of infinite change is ultimately inspired by Fichte's philosophy of endless striving and shares the same inadequacy, which Hegel castigates with the term 'bad infinity'.²²³

Para Hegel, a conciliação entre a liberdade como atividade infinita e a sua ordenação pela razão exige uma concepção diversa de infinito: este incorpora o finito e retorna a si mesmo, como um círculo. O conflito entre a razão analítica e as exigências de unidade expressiva exige a distinção, em Hegel, entre *entendimento e razão*, esta um modo superior de pensamento que *põe em movimento as distinções feitas por aquele*, conduzindo-as a uma unidade mais abrangente. Em Hegel, à diferença dos românticos, a síntese final deverá incorporar tanto a divisão quanto a

²²¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 11.

²²² Cf. C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 11-12.

²²³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 13.

unidade, em sua concepção do Absoluto como a *identidade da identidade e da não-identidade*.²²⁴

Para a filosofia de Hegel, são estas as oposições a ser superadas: liberdade e natureza, indivíduo e sociedade, sujeito cognoscente e mundo, espírito finito e espírito infinito, ser humano e Deus.²²⁵ Elas tornam-se mais agudas à medida que o ser humano se desenvolve, mas ao final se reconciliam. A questão é como conservar os frutos da separação nesta reconciliação. Para Hegel, cada elemento nessas dicotomias revelar-se-á não apenas oposto, mas também idêntico ao seu oposto, pois estará não apenas relacionado a outro, mas ao *seu* outro.²²⁶

A teoria do *sujeito* no Hegel maduro, como uma teoria antidualista da *auto-realização*, é decisiva para se seguir em frente com essa reflexão. Para Taylor, ela traz visível herança do expressivismo de Herder:

Hegel's conception builds the expressivist theory, which was developed by Herder and others. As we saw, this brought back Aristotelian categories in which we see the subject, man, as realizing a certain form; but it also added another dimension in that it looks on this realized form as the expression, in the sense of clarification, of what the subject is, something which could not be known in advance. It is the marriage of these two models, of Aristotelian form and modern expression, which enables us to speak here of self-realization (...) [This] dualism of post-Cartesian philosophy (including empiricism) (...) leaves no place for life as understood in the Aristotelian tradition – life as a self-organizing, self-maintaining form, which can only operate in and therefore is inseparable from its material embodiment.²²⁷

Outro aspecto da abordagem herderiana que se torna relevante para a filosofia de Hegel é a questão da linguagem. Como vimos, a *teoria expressiva* concebe-a como *expressão ou corporificação de um certo tipo de*

²²⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 14.

²²⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 14.

²²⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 15.

²²⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 16-17.

consciência de si e das coisas. Esta *reflexividade (Besonnenheit)*²²⁸ da linguagem, como Herder a denominou, é a característica que a torna peculiar ao ser humano.

A partir desse casamento do hilemorfismo aristotélico com a nova visão da expressão, como o *meio* inseparável do pensamento, desenvolve-se um dos princípios básicos da filosofia de Hegel, que é o da *corporificação do sujeito*:

It was a basic principle of Hegel's thought that the subject and all his functions, however 'spiritual', were inescapably embodied; and this in two related dimensions: as a 'rational animal', that is, a living being who thinks; and as *expressive being*, that is, *a being whose thinking always and necessarily expresses itself in a medium (...)* Hegel's expressive theory does not see the hiatus between life and consciousness which we find in Cartesian-empiricist dualism. The living thing is, in other words, not just a functioning unity, but also something in the nature of an agent; and this places it in a line of development which reaches its apex in the human subject.²²⁹

O ser humano é um ser vivo, mas um vivente distinto dos demais. É um animal, mas é racional, o que não significa que é um animal acrescido de razão.²³⁰ Ele é uma *nova totalidade* na hierarquia hegeliana do ser, da qual a subjetividade consciente é o estágio mais elevado, é a forma mais elevada de vida.²³¹

Até este ponto, Hegel está muito próximo de Herder, mas ele recebe também uma contribuição do idealismo kantiano:

So far, Hegel's theory is not very different that of other expressivist thinkers, Herder for instance. But he also builds into it a contribution from Kantian idealism. Consciousness is not only a continuous/discontinuous with life in the way described, it also in a sense 'negates' life. For man as a conscious, knowing, rational being

²²⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 17-18.

²²⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 18-19.

²³⁰ "Hegel agrees with Herder that we can never understand man as an animal with rationality added; on the contrary, he is a quite different kind of totality. In which the fact of reflexive consciousness leaves nothing else unaltered; the feelings, desires, even the instinct for self-preservation of a reflexive being must be different from those of other animals". C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 19.

²³¹ Cf. C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 19-20.

aims as we saw at a clarity and self-sufficiency of rational thought which he only attains by separating himself from nature, not only without but also within. Hence he introduced to separate rational thought, to insulate it as it were, from his desires, leanings and affinities; to try to free it as much as possible from the unconscious drift of inclination. Rational consciousness has a vocation to divide man, to oppose itself to life, and it is this of course which finds expression, inter alia, in the theory of Cartesian dualism.²³²

Ora, a consciência racional “nega” a vida, opõe-se a ela. Neste sentido, o ser humano opõe-se a si mesmo, pois que as exigências do pensamento se opõem à espontaneidade e à naturalidade da vida. O sujeito se divide, diverge no interior de si mesmo, onde havia uma unidade original. A racionalidade desenvolvida, portanto a discórdia, não é um começo, mas *algo a que o ser humano chega*. Ela deve saber-se uma conquista. Há, então, também uma *hierarquia de modos de pensamento*. A autoconsciência racional evolui, assim como há de desenvolver-se a sua expressão. Retomando-se um ponto: se a racionalidade é uma conquista, já tem ela uma *história*:

To realize the potential of conscious life therefore requires effort, internal division and transformation over time. We can thus see that this transformation over time involves more than the ascent up a hierarchy of modes of consciousness. It requires also that man struggle with impulse and give a shape to his life which moulds impulse into a culture which can express the demands of rationality and freedom. Human history is thus also the ascent up a ladder of cultural forms.²³³

Se o sujeito racional pensante só pode existir corporificado, ele então se identifica, imediatamente, ao seu corpo. Mas este corpo é, também, o que conduz ao fluxo das carências inferiores e à unidade irreflexiva com a natureza.²³⁴ Neste sentido, portanto, o sujeito é diverso do próprio corpo e, mais ainda, *oposto a ele*:

It is this inner complexity which makes possible the subject's relation to its self/other. In order to be at all as a conscious being, the subject

²³² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 20.

²³³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 21.

²³⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 21.

must be embodied in life; but in order to realize the perfection of consciousness it must fight and overcome the natural bent of life as a limit. The conditions of its existence are in conflict with the demands of its perfection; and yet for it to exist is to seek perfection. The subject is thus necessarily the sphere of inner conflict, or may we even say, of contradiction? Hegel did not hesitate.²³⁵

A identidade primitiva ou unidade originária contém o gérmen da divisão em si mesma. Temos aí os dois primeiros momentos, afirmação e negação, ou identidade e diferença. Como se chega ao terceiro, o da *reconciliação*?

Both terms are transformed to come to higher unity. Raw nature, the life of impulse, is made over, cultivated, so as reflect the higher aspirations of man, to be an expression of reason. And reason, on its side, ceases to identify itself narrowly with a supposed higher self fighting to hold nature at bay. On the contrary, it sees that nature itself is part of a rational plan, that division had to be in order to prepare and cultivate man for a higher union. The rational subject identifies himself with this larger reason. The rational plan underlying the whole, and as such no longer sees himself as opposed to a nature which has itself been transformed to be an apt expression of rationality.²³⁶

Esta última unidade é portanto uma unidade *mediada*. Ela preserva a consciência da divisão como um estágio necessário no desenvolvimento da razão.

Esta teoria do sujeito não se aplica apenas ao ser humano, mas também, e fundamentalmente, ao *Geist*. Na verdade, aquela participa desta. O Absoluto é o Sujeito. O que subjaz a tudo e se manifesta em tudo – o que para Spinoza era a *substância* e para os românticos era a vida divina fluindo em tudo – é o Espírito. Ele não pode existir senão corporificado: o universo é o seu corpo, assim como cada ser humano tem o seu. *Sem ele, não há existência*. A herança aristotélica e expressivista se manifesta novamente. *Uma forma de vida precisa de um corpo vivo, o*

²³⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 21-22.

²³⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 22.

pensamento precisa de um meio de expressão. Logo, para Hegel o *modo de viver* é, ao mesmo tempo,

a way of carrying out the necessary functions of life, nourishment reproduction and so on, and also a cultural expression which reveals and determines what we are, our 'identity'.²³⁷

De uma perspectiva expressivista, a organização econômica familiar ou o modo de produção material de toda uma sociedade têm de ser vistos nessas duas dimensões, para cuja articulação a linguagem tem um papel constituinte, como argumenta Taylor, nesta passagem de grande importância:

*They are modes of interchange which sustain life and reproduction. But they also incorporate definitions of role, of value, of aspiration, success and failure, fairness and so on. And there could not be anything which we would recognize as a human marriage or mode of production, which did not incorporate such definitions. Or to put it another way, these relations would be impossible without language.*²³⁸

Embora se possa ponderar que, na vida humana, as funções vitais e as expressões culturais nem sempre estarão relacionadas, no *Geist* isso não ocorre. O universo é a totalidade das condições de existência ou das 'funções vitais' de Deus, e é também a plena expressão de Deus, "something posited by God to manifest what he is".²³⁹ Deve ser interpretado como "something analogous to a text in which God says what he is".²⁴⁰

A perfeita coincidência entre vida e expressão distingue Deus, como espírito infinito, de nós, espíritos finitos. O universo deve ser visto como tendo uma estrutura necessária, com se houvesse sido projetada, mas por um projetista que é ao mesmo tempo o projeto e o ato dessa

²³⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 23-24. Ainda que sejam diversas as perspectivas, não é possível não notar a enorme semelhança entre esta afirmação e a definição de modo de produção que aparece na já na *Deutsche Ideologie*, de Marx e Engels. Ver, a propósito, a reflexão desenvolvida na terceira e na quarta seções do terceiro capítulo.

²³⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 24.

²³⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 24.

²⁴⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 24.

estrutura. Um projetista que não se separa de sua criação.²⁴¹ Qual é a estrutura da natureza do *Geist*? Podemos vê-la ao olharmos para o universo, deduzi-la a partir dele. O *Geist* é a subjetividade absoluta que tende a realizar a autoconsciência racional na liberdade.²⁴² Para Taylor, os três termos ligam-se em uma *teoria expressivista do sujeito*. Veja-se:

Rational self-awareness is rational awareness of a self which has been expressed in life and thus made determinate. The fullness of self-awareness is reached when this expression is recognized as adequate to the self. If it is not, if it is seen as truncated or distorted and requiring further change, then the self-awareness is not complete, however lucid the perception of inadequacy, for on the expressivist view what we really are is not known in advance of its expression. The truncated being can only go on to fuller expression in order then to recognize what he really is.²⁴³

Na tradição expressivista, a consciência plena não é concebível sem a liberdade. Por outro lado, como a autoconsciência possui a mesma essência do sujeito, então a liberdade, isto é, a auto-expressão plena, será inconcebível sem a autoconsciência. Hegel acrescentará que essa autoconsciência deve ser *racional*, e não meramente intuitiva, para ser verdadeiramente livre.²⁴⁴ Transponha-se então esta reflexão do ser humano para o *Geist*, para ver o que ele revela sobre as estruturas necessárias do mundo. Como *sujeito*, ele deve alcançar a *autoconsciência racional na liberdade*, de modo que haverá de incorporar-se em *espíritos finitos*. Ao situar-se no espaço e no tempo, a consciência divisará o que ela é e o que ela não é:

If *Geist* as subject is to come to rational self-awareness in freedom, the universe must contain, first, finite spirits. *Geist* must be embodied. But bodily reality is external reality, it is *partes extra partes*, extended in space and time. Hence for consciousness to be it must be located; it must be somewhere, sometime, it is not somewhere

²⁴¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 24.

²⁴² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 25.

²⁴³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 25.

²⁴⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 25.

else, sometime else. It thus has a limit between itself and what is not itself. It is finite.²⁴⁵

O *Geist* só pode encarnar-se num espírito finito. Espírito, porque senão não é consciência. Finito, porque senão a consciência não é situada. Se o *Geist* deve corporificar-se, e considerando-se a natureza dessa corporificação na realidade externa espaciotemporal, está demonstrada a necessidade do *espírito finito*. Mas há um outro argumento para isso. Hegel herda de Kant e Fichte a compreensão de que a consciência requer uma distinção entre sujeito e objeto. Postular a *bipolaridade* da consciência equivale, pois, a afirmar a necessidade de um pólo *objetivo* para a experiência. Para Taylor, a conquista da primeira crítica kantiana é extraordinária, ao distinguir entre o subjetivo e o objetivo no *interior* da experiência.²⁴⁶ Na terminologia fichtean, *o Eu põe o não-Eu porque esta é a condição da consciência*.²⁴⁷ A consciência exige um objeto que se lhe oponha – é sempre consciência de alguma coisa. Mas isto significa que esta coisa a limita, revelando, pois, a sua finitude. Desta perspectiva, a noção de um espírito cósmico que fosse imediatamente autoconsciente não tem coerência. Significaria, no máximo, uma auto-sensação cega:

The notion of a cosmic spirit which would be aware of itself directly, without the opposition to an object which is the predicament of finite subjects, is incoherent. The life of such a spirit would at best be one of dull self-feeling; there would be nothing in it which merited the name 'consciousness', much less 'rational awareness'. A fighting pantheist vision for the Romantic enthusiasts of intuition, but nothing to do with Hegel's geist.²⁴⁸

A autoconsciência do *Geist* precisa incorporar, em seu caminho de retorno a si mesmo, a *consciência* – a dimensão da consciência bipolar finita. O *Geist* não pode incorporar-se senão em muitos espíritos finitos, do

²⁴⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 25.

²⁴⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 26.

²⁴⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 26.

²⁴⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 26.

contrário confinar-se-ia à particularidade espaciotemporal de um indivíduo. Este é o contraponto ou a compensação da necessidade de localização do *Geist*.²⁴⁹

Têm esses espíritos de ser seres vivos, senão não teriam capacidade expressiva, e não estariam em intercâmbio com o mundo exterior. Além disso, é claro, esta vida há de ser consciente. Os espíritos finitos são o único veículo da consciência. Ainda assim, a diferença máxima, que inclui mesmo os seres inanimados, é a condição para que o mundo seja o mais rico possível, e assim signifique as mais completas condições de existência e corporificação do *Geist*, além de sua mais rica expressão. Mas há necessariamente uma hierarquia de seres até se chegar ao ser humano, e este há de desenvolver-se numa hierarquia de formas culturais e modos de consciência, que comporão a história humana.²⁵⁰

O mais fundamental a respeito de nós mesmos, isso se evidencia, é *sermos veículos do Geist em seu processo de autoconhecimento*.²⁵¹ O sentido da ciência do universo transforma-se. A consciência que os espíritos finitos têm do mundo, que é diverso deles, transforma-se em *autoconhecimento do espírito universal*, o que corresponde à sua mais plena *auto-expressão* ou à sua *liberdade*:

And in coming to full self-awareness *Geist* has also come to its fullest self expression, hence freedom (...) It has shaped its vehicle to a perfect expression of itself. And since the essence of that vehicle, man, is to be vehicle of *Geist*, he too is and know himself as fully self-expressed, that is, free.²⁵²

Mas a plena consciência da perfeita auto-expressão humana deve reconhecer-se como algo que não está definitivamente dado. A natureza humana, aquilo que é comum a qualquer existência humana, condiciona fundamentalmente toda criação humana:

²⁴⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 26.

²⁵⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 27.

²⁵¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 28.

²⁵² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 28.

Even my original creations, the things in my life that seem to express me as against man in general, even these seem to come to me as an inspiration which I cannot fully fathom, much less control.²⁵³

Por isso nem tudo é expressão na vida humana. Muito do que fazemos ou que acontece está apenas relacionado a ela, e mesmo a atividade expressiva está condicionada pelo que ela não é. Esta é a radical diferença da expressividade do *Geist*. O universo em que ele se corporifica não é uma condição dada à sua existência, pois ele é *posto* pelo *Geist*.²⁵⁴ Não há para ele o meramente dado. Já para nós, seres humanos, mesmo a vocação para a originalidade nos é dada:

I as a human being have the vocation of realizing a nature which is given: and even if I am called on to be original, to realize myself in the way uniquely suited to myself, nevertheless this scope for originality is itself given as an integral part of human nature, as are those unique features of me on which my originality builds. Freedom for man thus means the free realization of a vocation which is largely given. But *Geist* should be free in a radical sense. What it realizes and recognizes as having been realized is not given, but determined by itself.²⁵⁵

Mas o *Geist*, ao pôr o mundo, é compelido pela *necessidade racional* – a estrutura necessária das coisas se o *Geist* está destinado a ser. Antes, contudo, de concebê-la como constrangimento externo, ouça-se a advertência de Charles Taylor: “But this is no limit on his freedom. For *Geist* as subjectivity is quintessentially reason”.²⁵⁶ Com efeito, uma linha de ação fundada inteiramente na necessidade racional seria a pura expressão da subjetividade como razão, na qual o Espírito se reconheceria

²⁵³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 28.

²⁵⁴ “*Geist* posits its own embodiment”. C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 29.

²⁵⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 29. Cabe antecipar a comparação com a perspectiva marxiana. Para Marx, não há o meramente dado, embora a natureza, virtualmente, o seja. Diz-se ‘virtualmente’ porque ela, em si, não é posta pelo homem; porém, uma vez em contato com ele, nunca é *para ele*, mero dado. É já, desde sempre, na relação com o homem, algo também posto por ele. É a *História Humana* – essa totalidade –, não o *Geist*, que faz de – quase – toda a natureza a sua expressão. Porém, especialmente no pensamento do Marx maduro, a natureza é um negativo que sempre está lá, é uma diferença que nunca poderá subsumir-se completamente na História.

²⁵⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 30.

como livre e pleno.²⁵⁷ Essa é a liberdade do *Geist*. A meta, isto é, que a *subjetividade racional* ou o *Espírito seja*, não é posta pela necessidade racional, pois isto negaria a liberdade do *Espírito*, do *Geist*. A meta, ela própria, é a ‘decisão’ de *ser* que o *Geist* ‘toma’. Uma vez definida esta meta, o caminho do auto-reconhecimento desenvolve-se como um processo racionalmente necessário:

But it cannot be thought of as a limitation on the freedom of *Geist* that this ‘decision’ is preformed. That subjectivity *should be* is not a limit on its freedom, but the very basis of it; and that it should be rational – expressed in conceptual consciousness – is thought by Hegel to belong to the very essence of subjectivity. For what do we mean by subjectivity if we do not include consciousness, self-consciousness and the power to act knowingly? But consciousness, knowledge, can only reach completion in conceptual thought.²⁵⁸

Se então o *Espírito*, como *subjetividade racional*, põe-se a meta de *ser*, não será limitação à sua liberdade que essa atividade de pôr o mundo – como condição de sua própria corporificação – determine-se completamente pela necessidade racional. Ao contrário, esta é justamente a afirmação radical e infinita de sua própria liberdade:

Because as a rational subjectivity he is following nothing but his own essence in following rational necessity. There is no outside element, no given which determines him. If the basic structure of the world were shown to be contingent, then something else other than rational necessity, that is, the very essence of rational subjectivity, would have determined it to be A rather than B. But when it would not be integrally an expression of the essence of this subjectivity and he would not be infinitely free.²⁵⁹

Já a contingência representa uma determinação estranha à necessidade racional, ou seja, à lógica essencial do *Geist*, de modo que ela, sim, constituiria uma restrição à sua pura auto-exteriorização. Porém, Taylor faz questão de ressaltar que isto diz respeito à estrutura

²⁵⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 30.

²⁵⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 30.

²⁵⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 31.

fundamental do universo. Não é que não haja contingência nos pormenores. Ao contrário, ela *necessariamente* terá de existir:

Hegel does not hold that the world has no contingency in detail, as it were. On the contrary, there is contingency, and also must be of necessity, according to the structure of things.²⁶⁰

Hegel adota a noção de *criação*, mas a concebe diferentemente. Para ele, a criação é *necessária*, pois o mundo existe para que o *Geist* possa ser: “*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*”.²⁶¹ Nas palavras de Taylor:

Like the theist, he wants to see the world as designed, as existing in order to fulfil a certain prospectus, the requirements of embodiment for *Geist*. But like the naturalists, he cannot allow a God who could design this world from the outside, who could exist before and independently of the conditions of his own existence.²⁶²

No esquema teísta, a realidade fundamental pré-existente a partir da qual tudo o mais pode ser explicado é Deus. No esquema naturalista, essa realidade é o mundo com determinadas características.²⁶³ Entretanto, lembra Taylor, “what is fundamental in Hegel’s conception is not the existence of some reality, but rather a requirement, that *Geist* be”.²⁶⁴ Portanto, se aquelas concepções se fundamentam na *contingência* – seja pela decisão indiferente de criar o mundo ou pela própria existência do mundo como dada – Hegel pretende fundar a sua concepção na *plena necessidade*.²⁶⁵

O que move a criação para Hegel é um *conflito ontológico*, para usarmos a expressão de Taylor. Viu-se que o sujeito humano está em conflito consigo mesmo, pois as condições de sua existência estão em divergência com o seu objetivo essencial. Viu-se também que a solução desse conflito é a mudança para uma perspectiva superior, em que o ser

²⁶⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 30-31, nota.

²⁶¹ Apud C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 38, nota.

²⁶² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 39.

²⁶³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 39.

²⁶⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 39.

²⁶⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 40.

humano se vê como veículo do *Geist*.²⁶⁶ Pois o sujeito absoluto é afetado por um conflito básico análogo. As condições de sua existência – um mundo de coisas finitas e materiais – também estão em conflito com o seu *télos*. Na condição de sujeitos finitos, o sujeito absoluto tem de entrar num processo circular, no qual se divide para reencontrar sua unidade. E este ‘drama’ não é diverso daquele que vive o ser humano, apenas a perspectiva é diversa e mais ampla. A grande oposição no sujeito cósmico é o ponto de partida daquela que se desenvolve no ser humano. O ser humano luta, inicialmente sem de fato o saber, para superar essa oposição primária entre ele, como sujeito, e o mundo. O *Geist* é corporificado num mundo que é divergente dele mesmo. Este é o ponto inicial do processo, em que os seres humanos estão imersos na natureza, inconscientes de sua vocação. Ao se instruírem, ao desenvolverem sua capacidade de usar a razão, rompem com o mundo do impulso, da necessidade natural, da particularidade. Têm de buscar realizar as necessidades da razão. Assim, cindem a sua própria vida em dois termos opostos, o espírito e a natureza. A superação dessa oposição virá com o reconhecimento de uma necessidade racional maior, e eles se compreendem parte dela. Percebem então que Espírito e Natureza são reciprocamente necessários, provindo ambos da mesma necessidade racional, determinante tanto de sua oposição quanto de sua reconciliação final.²⁶⁷

Por isso, como bem conclui Charles Taylor, a questão é profundamente *ontológica*:

If the Absolute is subject, and everything that is can only be in being related to this subject, then everything is caught up in the interplay of identity and opposition which makes up the life of this subject.²⁶⁸

O Absoluto é o sujeito cósmico que é ao mesmo tempo idêntico e não-idêntico ao mundo. Não pode existir sem o mundo, mas a

²⁶⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 41.

²⁶⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 41-42.

²⁶⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 42.

externalidade do mundo representa uma dispersão e uma inconsciência que o *Geist* tem de superar para se tornar ele mesmo como razão autoconsciente.²⁶⁹ Sua vida é movimento, processo. Ele põe as condições de sua existência e as supera no caminho do seu autoconhecer:

A substância viva é o *ser*, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo (*Bewegung des Sichselbstsetzens*), ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro (*Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst*). Como sujeito, é a *negatividade* pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só esta igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediate* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.²⁷⁰

Por isso o *Geist* não pode existir *imediatamente*. Ele só pode existir negando a sua própria negação. O Absoluto só é efetivo quando atualiza dialeticamente o seu fim: “*Geist* is something which essentially comes to be out of a process of self-loss and return”.²⁷¹

Contudo, indaga Taylor, por que o protesto expressivista não mais pôde manifestar-se pela filosofia hegeliana? O caráter de *protesto* identificado a esta tendência de pensamento contém parte da resposta:

Hegel’s vision was of a world reconciled to the Spirit, but the Romantic spirit is conscious of being in opposition to modern society. It is a nostalgia for the past, the yearning for an as yet unfulfilled hope, or the determination to realize an unprecedented future, but certainly not the perception of the rationality of the real.²⁷²

E quem ansiou pela realização expressivista encontrará cada vez mais razões para fazê-lo:

²⁶⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 42.

²⁷⁰ G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*, p. 30 (§18).

²⁷¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 43.

²⁷² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 138.

So that a contemporary is easily tempted to see history as a 'slaughter bench ... on to which the fortune of peoples, the wisdom of states and the virtue of individuals have been brought to sacrifice'.²⁷³ What he may find hard to understand is how Hegel after writing this line could nevertheless still see history as the realization of reason and freedom. What separates us from that age is the sense men had that the horrors and nightmares of history, the furies of destruction and cruelty which remains enigmatic to agent and victim, were behind us. This sense, which Hegel expressed in his philosophy – although he seems to have wavered at times in his private judgement – is just about unrecoverable even by the most optimistic of our contemporaries.²⁷⁴

Deste modo, entendendo-se parte de um Estado moderno materialmente próspero ou testemunha de uma sociedade desintegrada, o herdeiro do romantismo não se permite ignorar a alienação e enxergar a história como desdobramento do Espírito.²⁷⁵ O crescente controle tecnocientífico sobre a natureza também dificulta ver a natureza como emanção do Espírito:

If the goal of a return to unity with the great current of life is no longer plausible, even combined with the spiral vision of history where the restored unity incorporates subjective freedom; if the historical experience of objectifying and transforming nature in theory and practice is too powerful for it to survive as an interlocutor; then the expressivist current of opposition to modern civilization has to focus on man.²⁷⁶

Tudo o que é esmagado pela “grande máquina da utilidade” não é senão o potencial criativo e expressivo do ser humano, vem a ser, a sua própria humanidade.²⁷⁷ Para Taylor, as formas posteriores do expressivismo vão manifestar esse foco no ser humano e a nova perspectiva de integração à natureza de duas maneiras. De um lado, opondo à sociedade moderna um ideal dionisíaco de espontaneidade, que muito inspiraria o nacionalismo pós-romântico:

²⁷³ Taylor refere aqui *Die Vernunft in der Geschichte*.

²⁷⁴ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 138-139.

²⁷⁵ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 139.

²⁷⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 140.

²⁷⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 140.

the realized form of life is seen as expressing our deeper motivation as natural beings which is checked, frustrated or hidden by an artificial, divisive or repressive society. Modern society is seen as the oppressor of the spontaneous, the natural, the sensuous or the 'Dionysiac' in man. In a sense, much of post-Romantic nationalism can be put in this broad category since it seeks to restore particular facts about man – their heredity, the land they live in, the language group they belong to – as centrally relevant motivations in a fulfilled human life, against 'abstract', 'cosmopolitan' ideals of man.²⁷⁸

De outro lado, concebe-se a harmonia do ser humano com a natureza como uma *conquista*, por meio da *transformação* dela:

Philosophy, the contemplation of Idea in nature and history, as a 'cult' which restores our unity to the whole, can have no meaning for those who have lost the sense of the divine in nature, and must seem obscene to those who are in revolt against an inert, oppressive, inhuman society. From within this horizon, the aspiration to expressive unity between man and the natural and social world on which he depends can only be fulfilled by his freely reshaping nature and society. In this kind of vision expressive unity is combined, as in Hegel's philosophy, with a radical notion of freedom, but in fundamentally different way. Hegel's synthesis has been, as it were anthropologized – transferred from *Geist* on to man.²⁷⁹

Esta alternativa "prometéica" à variante "dionisiaca" desse expressivismo tardio identifica-se principalmente aos jovens hegelianos das décadas de 1830 e 1840, quando se incorpora essa noção de transformação da natureza – inclusive a natureza humana – como dimensão decisiva do processo de auto-realização do ser humano²⁸⁰. Evidentemente, a mais significativa e influente dessas formulações será a de Karl Marx. De acordo com Taylor, a despeito da objeção de muitos pensadores marxistas à interpretação de Marx – especialmente no que respeita à sua obra madura – que o vincule a essa tradição expressivista, será impossível compreendê-lo radicalmente se abstrairmos essa dimensão de seu pensamento.²⁸¹

²⁷⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 140.

²⁷⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 140-141.

²⁸⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 141.

²⁸¹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 141.

Poucos negariam, porém, que o jovem Marx é o herdeiro daquela aspiração expressivista, por meio de Hegel. Marx realiza uma síntese original dessa aspiração com o Iluminismo radical, do qual Marx herda, principalmente: a) a noção de que o ser humano molda a natureza e a sociedade conforme os seus propósitos e b) a crítica da desumanidade da ordem vigente.²⁸² Este Iluminismo origina um novo tipo de protesto contra toda injustiça, porque:

Having demolished the older visions of cosmic order and exposed them as at best illusion, and perhaps even sham, it left all the differentiations of the old society, all its special burdens and disciplines, without justification. It is one thing to bear one's lot as a peasant if it is one's appointment place in the hierarchy of things as ordered by God and nature. But if the very idea of a society as the embodiment of such a cosmic order is swept aside, if society is rather the common instrument of men who must live under the same political roof to pursue happiness, then the burdens and deprivations of this station are a savage imposition, against reason and justice, maintained only by knavery and lies. They would cry to haven – if heaven still existed – for redress and even vengeance. The Enlightenment thus provoked a new consciousness of inhumanity, of gratuitous and unnecessary suffering, and an urgent determination to combat it. For if man is only a subject of desires who aims at their fulfillment (i.e. happiness), then nothing in heaven or earth compensates for the loss of this happiness. Unrequited deprivation is unconsolable, absolute loss.²⁸³

A crítica de Marx se apropria desse protesto iluminista, mas fazendo do próprio iluminismo seu objeto, como veremos no terceiro capítulo desta pesquisa.²⁸⁴ Contudo, examina Taylor, a enorme força da teoria de Marx provém da junção desse ímpeto do Iluminismo radical com a tradição expressivista. Nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a transformação da natureza pelo ser humano é também uma autotransformação. Veremos que, tanto nos *Grundrisse* quanto em *Das Kapital*, mantém-se exatamente esta fórmula geral.²⁸⁵ Charles Taylor

²⁸² C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 142.

²⁸³ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 142.

²⁸⁴ Ver especialmente a terceira seção do referido capítulo.

²⁸⁵ Nos *Grundrisse*, ver particularmente: MEW 42, p. 396-7 e 402. Para o ser humano, transformar o seu meio natural significa transformar o seu próprio *corpo inorgânico*. Em

considera, em linha interpretativa que muito se aproxima daquela apresentada por Lima Vaz, que o conceito marxiano de alienação, incorporando a herança iluminista, especialmente em sua face empirista, pertence intrinsecamente a uma estrutura expressivista de pensamento. A realidade, transformada pela atividade humana, ganha dinâmica própria, autonomiza-se em relação ao ser humano, opõe-se a ele e o subjuga.

No expressivismo marxiano, lê-se *ser humano* – nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, como *Gattungswesen*, em *Das Kapital*, como *Gesellschaftsmenschen* – onde em Hegel se lia *Geist*. Esta transposição, que terá conseqüências fundamentais, é a origem do que Taylor considera ser a poderosa combinação do Iluminismo radical com o expressivismo na concepção marxiana do ser humano:

At this point of origin man is a natural being, for Marx. He exists in nature and only continues through a constant process of interchange with nature. At first this natural matrix in which he is set does not express him at all. But because man unlike the beast can produce universally and consciously, this interchange with nature does not just renew the cycle but transforms it as well.²⁸⁶

O processo de autogênese do ser humano constitui-se por meio da transformação da natureza em objetivação (*Vergegenständlichung*) da sua vida universal, ou, nas palavras de Taylor, “the fashioning of an adequate external expression”.²⁸⁷

As condições iniciais de penúria e precariedade fazem com que os seres humanos sejam arrancados do comunismo primitivo, no qual se vinculam de maneira quase imediata à coletividade em sua relação com a natureza, o que quase se permitiria chamar uma *comunidade natural*. A particularização que cinde ser humano e natureza, indivíduo e sociedade, e que atingirá a forma-limite na sociedade do capital, constituirá a

Das Kapital, ver MEW 23, todo o capítulo V. Ver ainda, infra, nesta pesquisa, a segunda e a quarta seções do capítulo III.

²⁸⁶ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 143.

²⁸⁷ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 143.

condição intransigível desse processo de desenvolvimento. Se a penúria está na raiz de toda a divisão, superá-la exige o amplo domínio sobre a natureza:

Generic man will return to himself in his own embodiment, will enter a realm of freedom, that is, integral expression, one which will belong indivisibly to the whole society, in which man will be reconciled with man (...) we see the Hegelian ambition attained in transposed form, the reconciliation of oppositions; and in particular the opposition between man's necessary objectification in nature, with which he must be in harmony, and the demands of his freedom which at first pit him in opposition against nature.²⁸⁸

No processo de auto-reconhecimento do Espírito em Hegel, há uma necessária transformação da vida humana, mas isso está a serviço daquele auto-reconhecimento. Os indivíduos devem ver-se numa ordem mais ampla, compreendendo a estrutura diferenciada da sociedade como incluída nesta ordem. Mas em Marx não há propriamente *reconhecimento*:

*The reconciliation is entirely created. Man is one with nature because and to the extent to which he has made it over as his expression. The transformation of human society is not aimed at an eventual recognition of a larger order but ultimately at the subjugation of nature to a design freely created by man.*²⁸⁹

Na ontologia marxiana, portanto, em que o ser humano é o sujeito último da sua própria história, nunca poderá haver pleno reconhecimento em relação à natureza:

Since for Hegel the subject is Geist, the Spirit of all, reconciliation must come through transformation, because his subject is generic man; and man, unlike God, cannot recognize himself in nature until he has put himself there through work. Marx reconciliation will, of course, always be incomplete; it never extends beyond the (always receding) frontier of untransformed nature. But this is the price of his Promethean notion of self-creation.²⁹⁰

Essa união do ser humano com a natureza em Marx, à medida que o *Geist* hegeliano é substituído pelo ser humano em sua vida prático-

²⁸⁸ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 144.

²⁸⁹ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 145. Grifo meu.

²⁹⁰ C. TAYLOR. *Hegel and modern society*, p. 145.

espiritual, amplia a afirmação da autonomia humana. Ao mesmo tempo, porém, que a atividade do ser humano recria toda a natureza como expressão de si e a integra na própria história da humanidade, no Marx maduro o condicionamento pela natureza é uma negatividade que nunca é plenamente eliminada. Há a natureza subsumida pela vida humana, mas sempre há a natureza como ser outro, que nos impõe um condicionamento primeiro e inalienável.

Para Marx, portanto, a relação entre ser humano e natureza sempre será uma relação de identidade na diferença. Pode dizer-se, contudo, que a partir de um certo estágio da vida social humana, a identidade impõe a sua prioridade dialética sobre a diferença, e a história humana subsume em si, ainda que nunca plenamente, a *realidade natural*.

Antecipando reflexões que esta pesquisa desenvolverá, seriam estes, esquematicamente, os momentos da relação do ser humano à natureza, revelando a radicalidade do expressivismo de Marx:

Primeiro: a natureza é *realidade não-humana*. A realidade natural é imediatamente rudeza, inadequação e hostilidade à vida humana. Mas essa natureza como realidade-em-si-e-para-si, como pura exterioridade, a partir do *Standpunkt* do ser-humano, já nunca existe, já é sempre *negada* pela própria posição do ser-humano em relação a ela.

Segundo: a natureza é *condição fundamental* da realidade humana. Por isso a natureza já deve sempre tomar-se como pressuposto da vida humana, como *condição fundamental de possibilidade dela*. A primeira afirmação é *negada e conservada* pela segunda, já que a natureza continuará a ser tomada como o *nosso* corpo *inorgânico*. É *nosso*, porque é feita *nosso* corpo, devém *para nós*, mas não o é, no sentido de que *não* é *nosso* corpo orgânico.

Terceiro: o trabalho é o modo de ser humano *diante da* natureza (necessidade). O ser humano é um ser de necessidade. Por isso, ele também é *natureza*, é um ser natural. Só pode obter o de que carece para satisfazer essas necessidades a partir da natureza. É também por isso um ser natural. Entretanto, essa ligação com a natureza não está dada. Sequer constitui o desenvolvimento de qualquer instinto ou disposição natural. O *trabalho*, atividade propriamente humana em relação à natureza, não é algo definido *a priori*, não tem os seus modos nem os seus fins estabelecidos *a priori*. Esta relação há, integralmente, de instituir-se, de fundar-se. E isto se dá a partir, exclusivamente, do ser humano. As condições não permitem qualquer escolha, do ponto de vista material, mas são o modo de o fazer e o modo de se apropriar dos resultados que marcam essa relação como uma relação humana ao mundo objetivo, a primeira e mais fundamental das relações de objetividade.

Quarto: O trabalho é o modo de ser humano *sobre a* natureza (cultura e liberdade: expressividade). *O ser humano não existe senão como atividade* para Marx. Afinal, *sem a sua atividade*, e isso não é um mero jogo com as palavras, *ele simplesmente não existe*. É ela que o produz, em certo sentido – é ela que o institui. Ora, o principal objeto, o último objeto da ação humana é, então, o próprio ser humano. A atividade humana não é apenas indefinida quanto aos seus meios (já que os naturais em si e para si não nos prestam: hão de tornar-se *para nós*) e modos (a técnica e os instrumentos para o seu exercício já não são natureza, ou já são a natureza suprassumida), *mas principalmente quanto aos seus fins*. O que o ser humano há de *objetivar* por meio de sua atividade não pode ser senão *ele mesmo*. Uma primeira dimensão da liberdade constituirá, pois, o *domínio sobre as condições naturais*. Mas esse domínio (essa liberdade) significa: 1) pôr toda essa força da natureza a serviço do ser humano; 2) ampliar essa força da natureza pelo uso racional das suas leis – transformá-la e instrumentalizá-la sob o domínio humano; 3) reduzir (ou

mesmo erradicar) o problema da satisfação das necessidades básicas do ser humano – o problema do ser humano como ser natural (e de ser ao mesmo tempo natural e estranho às condições dessa sua posição como ser natural); 4) de produzir como pura manifestação de sua *expressividade* (pelas leis do belo) e de sua *formatividade* (como criador de mundos) – com isso, elimina-se a particularidade (inclusive espaciotemporal) da produção de utilidades correspondentes a necessidades e se *produz de um modo universal*, de um modo que a atividade humana se comunique com toda a humanidade, de um modo que ela seja fundadora por *autodefinição*, de um modo que a liberdade seja a sua marca humana.

2.2. A concepção expressivista da linguagem e o tema da linguagem em Marx

Para Charles Taylor,²⁹¹ nós, seres humanos, somos animais auto-interpretativos. Esta auto-interpretação estrutura-se, ao mesmo tempo, em um plano *vertical (strong evaluation)* – acerca do que, no interior de determinada forma de vida, tem mais ou menos relevância ética – e em um plano *horizontal*, através do tempo – quando nos interpretamos a nós próprios, vemo-nos como seres que têm um passado que pode ser lembrado, reconstruído e re-interpretado assim como nós nos projetamos, e aos nossos propósitos, imaginativamente em direção ao futuro. Como seres situados no tempo, naturalmente criamos uma interpretação narrativa de nossas vidas.²⁹²

Diante disso, identificando-se à tradição expressivista do pensamento ocidental, Taylor propõe pensar a linguagem como uma tarefa

²⁹¹ *Human agency and language*, p. 16ss e 45ss.

²⁹² N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 36.

para a antropologia filosófica. Para ele, só se abordará adequadamente a questão da linguagem se se relacionar esta questão àquela sobre o que é ser humano.²⁹³

Creatures whose feelings, actions, and social relations are constituted by the ways they are articulated in language are in a clear sense 'self-interpreting animals': what they are as animals – the quality of their experience, the ways they act, and how they behave together – is inseparable from how they interpret themselves.²⁹⁴

As teorias designativas, embora aceitem o caráter normativo da linguagem, identificam apenas uma origem para essa normatividade, que é a correspondência entre a descrição e o seu objeto. Enfim, é a norma da designação, da habilidade de uma palavra ou sentença designar ou representar um objeto ou estado de coisas, que habilita palavras ou sentenças a significar algo.²⁹⁵ Na visão de Taylor, porém, esta é ainda uma visão muito estreita da dimensão semântica da linguagem. O comentário de Nicholas H. Smith ajuda a esclarecer a questão:

We are able to 'get things right' in language in a host of ways – for instance, by articulating a feeling properly, by evoking the right mood, or by establishing an appropriate interpersonal relation – many of which are not at all a matter of designating things.²⁹⁶

Não se defende que a função designativa da linguagem não importe, ou que o caráter expressivo/constitutivo da linguagem se processe ao lado daquela dimensão:

The claim is that the power of expression – *the power of disclosing and constituting a human 'world'* – is fundamental and originary. The capacity of language to designate things is one amongst a series of possibilities immanent to the power of expression itself.²⁹⁷

²⁹³ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 37.

²⁹⁴ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 39.

²⁹⁵ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 38.

²⁹⁶ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 39. A linguagem pode mesmo ser constitutiva e produtora de seus objetos: "Taylor is impressed by the fact that an articulation can constitute the emotion, or mood, or social relation it expresses. New kinds of feeling and sociality are brought into being through language". (ibid.)

²⁹⁷ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 39. Grifo meu.

Na hermenêutica tayloriana, a linguagem é ao mesmo tempo e indivisivelmente o meio pelo qual pensamos o mundo e o meio pelo qual criamos um mundo.²⁹⁸ Neste sentido, uma questão essencial para Taylor é a ausência, em certos debates sobre a linguagem, de um tema filosófico crucial: *a natureza do poder expressivo*. Para Taylor, esta questão, que não aparece na filosofia analítica da linguagem, encontrar-se-á na tradição pós-romântica da filosofia ocidental.²⁹⁹ Esta diferença entre as concepções expressivista e designativa da linguagem é mais do que uma questão de diferentes abordagens sobre a linguagem. Ainda que às vezes apenas de modo implícito, insistirá Taylor, trata-se de *diferentes teorias sobre o ser humano*:

The very Idea of ‘self-interpreting animals’ cannot even be formulated within a theory of meaning that has no room for the expressive or constitutive power of language – hardly a neutral outcome from an anthropological point of view (...) The classical designative theories, Taylor shows, were driven by a powerful ideal of self-transparency and instrumental freedom. They presented language as a tool or resource which human beings potentially have the freedom to do with as they will.³⁰⁰

Na perspectiva do expressivismo não-individualista, o sujeito do pensamento e da ação está sempre já situado na dimensão semântica, e portanto subordinado a normas que se determinam de modo inerentemente intersubjetivo: “The language ‘I’ speak, if it is to say anything, is always the language of a ‘we’”.³⁰¹

Henrique Cláudio de Lima Vaz, na mesma linha, também concebe a linguagem como a expressividade essencial e constitutiva do ser humano.³⁰² Este o sentido fundamental, para ele, de *zôon logon échon* ou *zôon logikón*, na definição ontológica do ser humano:

²⁹⁸ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 39-40.

²⁹⁹ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 40.

³⁰⁰ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 41.

³⁰¹ N. H. Smith. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, p. 41.

³⁰² *Antropologia filosófica I*, p. 11.

o homem é linguagem, ou é, essencialmente, movimento incessante de auto-exprimir-se conferindo, nessa auto-expressão, uma significação propriamente humana ao seu ser e à realidade na qual está situado.³⁰³

Lima Vaz formula a mesma questão em outros termos:

Como, nesse *dicere seipsum*, nesse *dizer-se a si mesmo*, o homem diz igualmente o mundo e os outros e tenta dizer o Outro absoluto, ou seja, *desdobra o seu dizer* – ou a sua *expressividade* – na *dimensão objetiva das coisas* e na *dimensão intersubjetiva dos outros sujeitos?*³⁰⁴

O expressivismo ontológico resgatado por Taylor levanta-se contra a visão designativo-instrumentalista-utilitarista da linguagem, e resgata a sua definição como *expressão de identidades*.

No comentário de Paulo Roberto M. de Araújo:

A preocupação de Taylor é deixar as coisas ser para possibilitar que se expressem por meio da linguagem. Deste modo, Taylor compreende que o homem elabora e expressa a sua identidade no seio da linguagem.³⁰⁵

Se o homem é um animal expressivo, é um ser que tem como determinação ontológica a linguagem. É pela linguagem que o homem pode expressar sua presença no mundo, bem como dar sentido a ele. A expressividade da linguagem é o que permite ao ser humano construir a sua identidade com o propósito de configurá-la no mundo, ou seja, informar o mundo por essa identidade.³⁰⁶

Pode parecer inicialmente difícil encontrar relação entre esta concepção da linguagem e o pensamento de Karl Marx, mesmo após tê-lo situado no cimo da tradição do expressivismo ontológico, conforme a hermenêutica filosófica tayloriana da modernidade nos permitiu fazê-lo. Com efeito, em *Die Deutsche Ideologie*, de 1846, obra escrita juntamente

³⁰³ *Antropologia filosófica I*, p. 11.

³⁰⁴ *Antropologia filosófica I*, p. 11. Grifos meus.

³⁰⁵ *Charles Taylor*. Para uma ética do reconhecimento, p. 34.

³⁰⁶ Cf. P. R. M. de ARAÚJO. *Charles Taylor*. Para uma ética do reconhecimento, p. 36.

com Engels, a carência apresenta-se como o ponto de partida da linguagem. Marx e Engels escrevem:

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência prática, que existe também para os outros seres humanos, que existe, portanto, também para mim mesmo e, exatamente como a consciência, a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade de intercâmbio com os outros seres humanos.³⁰⁷

Porém, mesmo aqui a visão marxiana da linguagem não aparece como meramente designativa ou utilitária. O que Marx e Engels afirmam – mesmo que isto manifeste certo reducionismo – é que ela surge com a carência, não que ela seja mero instrumento para a satisfação de carências. Eles afirmam, logo em seguida:

Onde existe uma relação, ela existe *para mim*. O animal não está em ‘relação’ com coisa alguma. Para o animal, suas relações com os outros não existem como relações.³⁰⁸

Ora, a relação exige a mediação da consciência em sua própria definição. E a linguagem se definiu ali como a própria consciência prática. Destarte, se por um lado a consciência é concebida como a relação do ser humano com o que o cerca, por outro, a própria relação não pode definir-se senão pela consciência.

Já a visão propriamente engelsiana da linguagem, como apresentada em *Dialektik der Natur*, esta sim, revela um naturalismo grosseiro. Faz a linguagem derivar-se do trabalho e da necessidade de uma maneira completamente instrumental e utilitária, como revela o extenso trecho que reproduzimos, com algumas descontinuidades:

A comparação com os animais mostra-nos que essa explicação da origem da linguagem a partir do trabalho e pelo trabalho é a única acertada. O pouco que os animais, inclusive os mais desenvolvidos, têm que comunicar uns aos outros pode ser transmitido sem o concurso da palavra articulada. Nenhum animal em estado selvagem sente-se prejudicado por sua incapacidade de falar ou de

³⁰⁷ MEW 3, p. 30.

³⁰⁸ MEW 3, p. 30.

compreender a linguagem humana. Mas a situação muda por completo quando o animal foi domesticado pelo homem. O contato com o homem desenvolveu no cão e no cavalo um ouvido tão sensível à linguagem articulada que esses animais podem, dentro dos limites de suas representações, chegar a compreender qualquer idioma. Além disso, podem chegar a adquirir sentimentos antes desconhecidos por eles, como o apego ao homem, o sentimento de gratidão, etc. Quem conheça bem esses animais dificilmente poderá escapar à convicção de que, em muitos casos, essa incapacidade de falar é experimentada agora por eles como um defeito. Desgraçadamente, esse defeito não tem remédio, pois os seus órgãos vocais se acham demasiado especializados em determinada direção. (...) Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano — que, apesar de toda sua semelhança, supera-o consideravelmente em tamanho e em perfeição. E à medida em que se desenvolvia o cérebro, desenvolviam-se também seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos. Da mesma maneira que o desenvolvimento gradual da linguagem está necessariamente acompanhado do correspondente aperfeiçoamento do órgão do ouvido, assim também o desenvolvimento geral do cérebro está ligado ao aperfeiçoamento de todos os órgãos dos sentidos. (...) O sentido do tato, que o macaco possui a duras penas na forma mais tosca e primitiva, foi-se desenvolvendo unicamente com o desenvolvimento da própria mão do homem, através do trabalho. (...) O desenvolvimento do cérebro e dos sentidos a seu serviço, a crescente clareza de consciência, a capacidade de abstração e de discernimento cada vez maiores, reagiram por sua vez sobre o trabalho e a palavra, estimulando mais e mais o seu desenvolvimento. Quando o homem se separa definitivamente do macaco esse desenvolvimento não cessa de modo algum, mas continua, em grau diverso e em diferentes sentidos entre os diferentes povos e as diferentes épocas, interrompido mesmo às vezes por retrocessos de caráter local ou temporário, mas avançando em seu conjunto a grandes passos, consideravelmente impulsionado e, por sua vez, orientado em um determinado sentido por um novo elemento que surge com o aparecimento do homem acabado: a sociedade.³⁰⁹

Mas esta concepção, se já não corresponde ao pensamento do jovem Marx, definitivamente não é aplicável à obra madura deste pensador. Uma bela passagem, pouco referida, dos *Grundrisse*, define assim a linguagem:

³⁰⁹ MEW 20, p. 447-448.

A linguagem é ela mesma o produto de uma comunidade, assim como, de outra ótica, é ela mesma a existência (*das dasein*) da comunidade, e a *existência que fala por si (das selbstredende dasein) dessa mesma comunidade.*³¹⁰

Assim se concebe a linguagem, bem de acordo com a tradição expressivista, como a *exteriorização de uma identidade* – no sentido de ser *o modo próprio como essa identidade se informa* – e como o *medium in quo* do existir humano como *criação dinâmica de si mesmo*. Mais ainda, a concepção da linguagem presente no Marx maduro compreende a linguagem como manifestação da condição essencial do ser humano como *força criativa*.

Taylor resgata de Herder uma outra dimensão importante da concepção expressivista da linguagem, cujas relações com a obra madura de Marx também nos parece possível explorar. Trata-se da questão da *sensibilidade à justeza do agente que opera na dimensão lingüística*, significando a importância da *relação entre o que se quer dizer e o que é expresso*. É fundamental, neste sentido, a noção de *reflexividade (Besonnenheit)* em Herder, como sendo o que permite ao indivíduo ser capaz de expressar o que vivencia significativamente,³¹¹ porque as novas modalidades de expressão nos capacitam a ter novas vivências, vem a ser, novos sentimentos e consciências:

Taylor compreende que, para uma *expressão* manifestar algo, precisa estar em uma encarnação, ou seja, corporificar-se no que lhe possibilita ser expressa em si mesma. Por isso, quando Taylor diz que Y se expressa em X, ele quer dizer que X encarna em si Y. Eis o motivo de X expressar Y e não X mesmo, pois o objeto expressivo é Y e não X. Não se pode, assim, fazer nenhuma leitura fisionômica de X que lhe garanta um *status* de verdade sobre aquilo que ele é. Na realidade, X é um modo de expressividade de Y. É Y que exprime X, como modo de expressão. Daí a linguagem possuir uma complexidade como universo expressivo, que não se deixa revelar do modo puramente técnico-designativo das ciências. Uma leitura fisionômica desavisada não consegue apreender o que está sendo expresso

³¹⁰ MEW 42, p. 398.

³¹¹ P. R. M. de ARAÚJO. *Charles Taylor. Para uma ética do reconhecimento*, p. 37.

significativamente, pois acaba permanecendo em inferências abstratas.³¹²

Essa reflexão é estreitamente próxima da crítica de Marx à economia política. Esta faz uma leitura “fisionômica” da linguagem da mercadoria, do dinheiro e do capital. Não percebe que o material da expressão não se identifica imediatamente a ela, a expressão, nem tampouco a esgota.

A passagem de *Das Kapital* que referiremos a seguir, com a qual concluiremos este capítulo e apontamos a temática que se desenvolverá no próximo, trata do conteúdo da forma relativa de valor. Nela a questão de o mundo mercantil somente desdobrar-se em um meio de linguagem se põe muito evidente. Mostra-se ainda que a materialidade das coisas está a serviço da necessidade que elas têm se expressar a realidade social, de mediá-la. A ironia reside no fato de linguagem mercantil ser velada, de só ser compreendida pelas próprias mercadorias: *o desenredar-se da comunicabilidade e da expressividade das coisas mercantis constitui simultaneamente o enredar-se nela da comunicabilidade e da expressividade das pessoas:*

Vê-se, tudo que nos disse a análise do valor das mercadorias, diz-nos o linho logo que entra em relação com outra mercadoria, o casaco. Só que ele *revela seu pensamento* em sua *linguagem exclusiva*, a *linguagem das mercadorias*. Para *dizer* que o seu próprio valor foi gerado pelo trabalho em sua abstrata propriedade de trabalho humano, ele *diz* que o casaco, *na medida em que ele lhe equivale*, portanto é valor, compõe-se do mesmo trabalho que o linho. Para *dizer* que a sua *sublime objetividade de valor é distinta de seu corpo entretelado*, ele *diz* que o *valor se parece com um casaco* e que, portanto, *ele mesmo*, como *coisa de valor, iguala-se ao casaco*, como um ovo ao outro.³¹³

³¹² P. R. M. de ARAÚJO. *Charles Taylor*. Para uma ética do reconhecimento, p. 40.

³¹³ MEW 23, p. 66-67.

II. A ordem da economia e a apreensão de seu fetichismo

1. O tema do fetichismo na crítica da economia política

A quarta secção do capítulo primeiro de *Das Kapital* constitui a única exposição rigorosa do conceito de *fetichismo* em toda a obra de Marx. Anteriormente àquelas páginas, *Fetisch* e seus derivados aparecem umas poucas vezes, mas já nos decisivos *Grundrisse* (1857-58) e *Theorien über den Mehrwert* (1861-63), dados a conhecer apenas postumamente, Marx os emprega a antecipar-lhes firmemente os contornos e significações definitivos.

Com efeito, *Fetisch*, seja como substantivo ou como morfema lexical de composições diversas, com os sentidos atribuídos por Marx na crítica da forma capital da sociabilidade e seus momentos, ocorre naqueles dois textos precisamente nos seguintes lugares respectivos:

a) na secção sobre a oposição entre capital fixo e capital circulante de *Das kapital vom Kapital*,¹ em que *Fetischismus* caracteriza a inversão realizada pelas categorias da economia política, em que se assumem as *determinidades formais das coisas subsumidas a relações sociais* como *propriedades naturais das coisas (als natürliche Eigenschaften der Dinge)* e, portanto, como *determinações imanentes (immanente Bestimmungen)* a elas;

b) no importante estudo *Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie*,² em que a expressão copiosamente se manifesta a patentear o conceito nos seus desdobramentos mais importantes: como

MEW 42, p. 522-523; 587-588. Toda esta secção dos *Grundrisse* (p. 519-590) acerca das determinações formais do capital como fixo e circulante, e sobre as muitas confusões em que se metem os economistas ao assumi-las como determinações materiais, é-nos de grande interesse. Além de ser importante exposição de uma das facetas da relação-fetichista, conclui-se com o uso da própria expressão *fetichismo*.

MEW 26.3, p. 445-528.

reificação das relações sociais, como *Geldfetisch* e *Kapitalfetisch*, como fetichização (*Fetischisierung*) das relações capitalistas, como *automatische Fetisch* do capital a juros e fictício (*fiktives, fictitious*), e ainda como *Fetischcharakter* da economia burguesa, consumado em sua variante vulgar, caracterizando a naturalização das formas de pensamento (*Gedankenformen*) dos agentes sociais nas suas próprias categorias teóricas.

Além dessas ocorrências explícitas, em um sem-número de decisivas passagens desses estudos de maturidade, se bem que a terminologia não incida nelas, a crítica do fetichismo lá está, a perpassar e a conduzir a crítica do capital em sua totalidade.

Em *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), texto-base³ para a elaboração dos capítulos sobre a mercadoria e o dinheiro de *Das Kapital*, a nomenclatura propriamente não ocorre, mas a reflexão a ela vinculada em boa medida já se desenvolve. É de se notar, demais, o relevo crescente conferido ao tema pelo próprio autor, ao destacar-lhe, na primeira edição de sua obra máxima, uma secção própria, e ao ampliá-la e reformulá-la grandemente na segunda edição em língua alemã,⁴ publicada em

³ Marx escreve no Prefácio da Primeira Edição de *Das Kapital*: “Das Werk, dessen ersten Band ich dem Publikum übergebe, bildet die Fortsetzung meiner 1859 veröffentlichten Schrift: ‘Zur Kritik der Politischen Oekonomie’. Die lange Pause zwischen Anfang und Fortsetzung ist einer langjährigen Krankheit geschuldet, die meine Arbeit wieder und wieder unterbrach. Der Inhalt jener früheren Schrift ist resümiert im ersten Kapitel dieses Bandes. Es geschah dies nicht nur des Zusammenhangs und der Vollständigkeit wegen. Die Darstellung ist verbessert. Soweit es der Sachverhalt irgendwie erlaubte, sind viele früher nur angedeuteten Punkte hier weiter entwickelt, während umgekehrt dort ausführlich Entwickeltes hier nur angedeutet wird”. (MEW 23, p. 11)

⁴ É Marx quem o diz, no Pós-fácio desta edição: “Der letzte Abschnitt des ersten Kapitels, ‘Der Fetischcharakter der Ware etc.’, ist größtenteils verändert”. (MEW 23, p. 18) Curiosamente, este mesmo destaque pode ter sido um dos responsáveis pelo não reconhecimento da centralidade do tema em *Das Kapital* e na compreensão marxiana da ordem da economia sob o domínio da relação-capital e seus desdobramentos. Este é pelo menos o pensamento de Isaak Illich Rubin: “tanto os defensores quanto os adversários do marxismo trataram a teoria do fetichismo principalmente como uma entidade separada e independente, pouco relacionada internamente à reflexão econômica de Marx. Apresentaram-na como um apêndice à teoria do valor, como uma interessante digressão literário-cultural que acompanha o texto básico de Marx. Uma das razões para esta interpretação é dada pelo próprio Marx, devido à estrutura formal do primeiro capítulo de

fascículos entre 1872 e 1873. Malgrado as contestações rendidas pelo assunto e por sua célebre apresentação no texto de *Das Kapital* – tais como a denúncia althusseriana de hegelianismo⁵ e de inconformidade entre conteúdo e abordagem⁶ –, parece evidenciado, pelo movimento

O *Capital*, em que a teoria do fetichismo aparece sob um título separado”. *A teoria marxista do valor*, p. 18-19.

⁵ J. A. Giannotti faz questão de referir a dificuldade da exposição do argumento de *Das Kapital*, particularmente quanto à redação do seu primeiro capítulo, tarefa de cujas agruras e riscos Marx tinha plena ciência (razão pela qual o teria escrito e reescrito tantas vezes), e aponta os embaraços de algumas interpretações que se consagraram: “Louis Althusser, por exemplo, tenta reler Marx desprezando os seus vínculos com o idealismo alemão, e J. Habermas retira da noção de trabalho sua dupla face de ser simultaneamente processo tecno-racional e expressivo”. *Marx, vida e obra*, p. 64. Grifo meu.

⁶ Louis Althusser critica as “hesitações contraditórias” entre o objetivo e o subjetivo na concepção marxiana do fetichismo, concluindo em seguida: “C’est sans doute là que nous voyons Le plus clairement Marx se débattre avec des concepts de référence inadéquats à leur objet, tantôt les accepter et tantôt les refuser, dans un mouvement nécessairement contradictoire”. Louis Althusser. *L’Objet de ‘Le Capital’*. In: L. Althusser (org.). *Lire Le Capital*, p. 408. O esforço para empreender uma *reconstrução estruturalista* do pensamento de Marx – por meio da qual as categorias de *sujeito*, *intersubjetividade* e *relações humanas* se substituem definitivamente pela figura autofundante e irreduzivelmente objetiva das *relações de produção* – faz Althusser identificar o que é em Marx, com efeito, *específico* do fetichismo, como construção sensivelmente supra-sensível de uma sociabilidade reificada, à descrição *universal* da *estrutura* daquelas relações de produção: “... la structure des rapports de production détermine des places et des fonctions qui sont occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les ‘porteurs’ (Träger) de ces fonctions. Les vrais ‘sujets’ (au sens de sujets constituants du procès) ne sont donc pas, contrairement à toutes les apparences, les ‘évidences’ du ‘donné’ de l’anthropologie naïve, les ‘individus concrets’, les ‘hommes réels’, - mais *la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions...* Mais, comme ce sont des ‘rapports’, on ne saurait les penser sous la catégorie de *sujet*. Et si d’aventure, on s’avisait de vouloir réduire ces rapports de production à des rapports entre les hommes, c’est-à-dire à des ‘*rapports humains*’, on ferait injure à la pensée de Marx, qui montre avec la plus grande profondeur, à condition d’appliquer à quelques-unes de ses rares formules ambiguës une lecture vraiment critique, que les *rapports* de production (tout comme les rapports sociaux politiques et idéologiques) sont irréductibles à toute intersubjectivité anthropologique, - puisqu’ils ne combinent des agents et objets qu’en une structure spécifique de distribution de rapports, de places et de fonctions, occupées et ‘portées’ par des objets et des agents de la production”. *Ibid.*, p. 393. No texto “De *Le Capital* à la philosophie de Marx” (Cf. op. cit., em especial, p. 7-9), abertura de *Lire Le Capital*, Althusser reclama a ruptura marxiana com a concepção hegeliana do todo como totalidade “espiritual”, identificada precisamente a uma *totalidade expressiva*. Ora, será necessário esvaziar muito o texto de Marx para retirar-lhe toda ‘hesitação’, todo ‘deslize’, toda ‘recaída’, tudo o que enfim remeta aos escritos de juventude e à sua herança hegeliana, assumida conquanto criticamente, para não restar qualquer vestígio de uma compreensão da realidade humana como uma totalidade expressiva, posto que esta não se assumia em Marx, naturalmente, como uma totalidade puramente espiritual, mas como uma *totalidade prático-espiritual*, a tratar-se de uma idealidade enraizada na matéria ou, conforme vimos nos esforçando por demonstrar, de uma *idealidade praxeologicamente objetiva*.

intelectual do próprio Marx, ser esta a síntese madura de sua crítica da sociabilidade tal como posta pela forma capital,⁷ além de desaguadouro terminante dos conceitos de alienação (*Entfremdung*) e reificação (*Versachlichung* e *Verdinglichung*), que sempre lhe marcaram o percurso. Roman Rosdolsky, ao concentrar-se nas passagens em que o conceito se desenha na escritura de *Das Kapital*, julga necessário advertir:

Isso não significa que a conhecida concepção de Marx sobre o ‘fetichismo da mercadoria’ só se tenha originado em meados da década de 1860. Na realidade, ela já estava presente em seus primeiros trabalhos econômicos.⁸

Ao longo deste trabalho, esta relação de continuidade temática e epistemológica entre os escritos de mocidade e os de maturidade – em especial o próprio *Das Kapital* – tornar-se-ão mais visíveis, pela referência às formulações anteriores que gradualmente preparam o terreno para a elaboração final da crítica do fetichismo.

Como bem escreve Marx nos *Grundrisse*, interessam-lhe, à diferença do economista burguês, as *determinações formais* da produção social da riqueza, logo a sua historicidade, sendo o seu substrato material não mais do que inalienável pressuposto, exceto quando se altera em função daquelas formas ou lhes condiciona transmutações.⁹ O fetichismo será, neste sentido, o corolário de uma crítica da vida social burguesa como *forma*, como determinada vivência da atividade humana e da sociabilidade que se põe como *poder social estranho e impessoal*, que

⁷ Rubin compreende ser a teoria do fetichismo o fundamento da crítica marxiana do capital, uma espécie de “teoria geral das relações de produção numa economia mercantil”. Isaac Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 20.

⁸ *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 117.

⁹ MEW 43, p. 741. A reflexão marxiana sobre a economia importam sobretudo as *formas sociais específicas* da riqueza (*spezifischen gesellschaftlichen Formen des Reichtums*) ou de sua produção. A matéria (*Stoff*) da riqueza, subjetiva (o trabalho) ou objetiva (os objetos), perpassa necessariamente todas aquelas formas: “Dieser Stoff erscheint daher zunächst als bloÙe Voraussetzung, die ganz auÙerhalb der Betrachtung der politischen Ökonomie liegt und erst dann in die Sphäre der Betrachtung fällt, wenn er modifiziert wird durch die Formverhältnisse oder sie modifizierend erscheint”. (ibid.)

assim se representa e cuja representação constitui a experiência mesma dessa práxis invertida (*verkehrt*). Esta parece ser a principal marca da crítica da reificação sob o tema do fetichismo, tal como elaborado em sua versão final, e que este capítulo pretende explorar: o claro entendimento de que ela não significa a mera substituição material da relação entre coisas à relação interpessoal, mas a configuração desta última como relação *social* entre coisas, cuja determinidade não será senão a representação que as informa supra-sensivelmente, a conferir-lhes predicados diversos daqueles impostos por sua condição material, tornando-as efetivamente em *coisas sociais*, mediações definidoras e ordenadoras da sociabilidade mercantil-capitalista.

2. A forma-mercadoria e a sociabilidade mercantil: valor e fetichismo

A mercadoria, em sua imediatez física – diz Marx logo no início da apresentação do tema em *Das Kapital* – é “coisa trivial e evidente (*selbstverständliches*)”.¹⁰ Em princípio, não há nada de misterioso em sua condição de valor-de-uso, seja tomando-a como objeto que satisfaz necessidades humanas,¹¹ seja como produto de um trabalho que lhe imprime tais propriedades (*Eigenschaften*).¹² Afinal, se a matéria natural é necessariamente transformada pelo ser humano por meio de sua atividade (*Tätigkeit*), visando a uma finalidade particular, isso, contudo, não destitui a objetividade material do valor-de-uso produzido: “a mesa continua sendo madeira, uma *coisa ordinária sensível (ein ordinäres sinnliches Ding)*”.¹³

¹⁰ MEW 23, p. 85.

¹¹ “Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt”. MEW 23, p. 49.

¹² MEW 23, p. 85. O valor-de-uso das mercadorias identifica-se, imediatamente, aos seus predicados físicos, o que se determina pelas características específicas do trabalho que as concebeu.

¹³ MEW 23, p. 85. Este tema há de ser retomado no capítulo seguinte, ao final de sua segunda secção. Pode encontrar-se em Marx uma crítica do valor-de-uso de exposição

Essa aparência de simplicidade dissipa-se quando ela se manifesta um *duplo*, afirmando-se também como *valor*: “logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa *coisa sensivelmente supra-sensível (sinnlich übersinnliches Ding)*”.¹⁴ Ora, o valor – forma em si intangível, mas essencialmente definidora da mercadoria como objeto alienável por meio da troca mercantil, e cuja expressão visível ou forma exterior é o valor-de-troca (*der Tauschwert*) – supõe e implica a *abstração* das especificidades das propriedades úteis e materiais dos termos da relação imediatamente sensível de intercâmbio, bem como da particularidade dos trabalhos concretos que os produziram. Mas não é do *conteúdo* das determinações do valor (*aus dem Inhalt der Wertbestimmungen*)¹⁵ que provém o caráter enigmático da mercadoria, pois considerar o tempo de trabalho, haver-se com os custos de sua existência material, é algo que não pode escapar ao ser humano, de uma maneira ou de outra:

Sob todas as condições, o tempo de trabalho, o que custa a produção dos meios de subsistência (*welche die Produktion der Lebensmittel kostet*), havia de interessar ao ser humano, embora não igualmente nos diferentes estágios de desenvolvimento.¹⁶

É então a *forma social (gesellschaftliche Form)* deste trabalho, sua identidade como *trabalho produtor de mercadorias*, que deve ser alvo de inquirição. Se todo trabalho é sempre mediado por alguma sociabilidade, da qual também é sempre termo médio,¹⁷ o caráter-fetichismo da mercadoria não pode proceder da inexorável constatação de o trabalho

apenas fragmentária, sem um desenvolvimento ordenado, mas de enorme relevância. Confrontando o que aqui se assevera com o que outros textos manifestam, a primeira impressão é de alguma divergência ou contradição. De todo modo, o objeto da reflexão de Marx, neste momento, é a forma social da mercadoria e seu caráter-fetichismo.

¹⁴ MEW 23, p. 85.

¹⁵ MEW 23, p. 85.

¹⁶ MEW 23, p. 85-86.

¹⁷ Marx: “sobald die Menschen in irgendeiner Weise füreinander arbeiten, erhält ihre Arbeit auch eine gesellschaftliche Form”. MEW 23, p. 86.

que a produz possuir uma forma social, mas *do fato de essa forma ser a mercantil*:

De onde provém, então, o caráter enigmático (*der rätselhafte Charakter*) do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma coisal (*die sachliche Form*) de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho (*gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte*), a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho (*erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte*).¹⁸

O ineditismo da economia mercantil, o que lhe confere a sua natureza fetichista, consiste em ela representar-se necessariamente como objetividade material por meio das seguintes inversões (*verkherungen*):

- 1) Igualdade dos trabalhos ⇒ Forma coisal de igual objetividade de valor dos produtos do trabalho
- 2) Medida do dispêndio do trabalho (do custo da vida material) ⇒ Grandeza de valor dos produtos do trabalho¹⁹
- 3) Relações sociais entre os produtores ⇒ Relações sociais *entre os produtos* do trabalhos

A mercadoria figura como um *símbolo invertido*: não o objeto recebendo atributo humano, mas a humanidade como predicado *do* objeto. A percepção imediata e mesmo a vivência de tal sociabilidade serão sempre as de que a capacidade, a *virtude* de estabelecer relações,²⁰ *deflui das próprias coisas*:

¹⁸ MEW 23, p. 86.

¹⁹ A positividade original do valor-de-uso, como objeto acabado e como imediatez, põe-se como elemento mediador ou negatividade portadora do valor como expressão e forma coisal do trabalho despendido (o trabalho vivo, o custo) – negatividade original que é positivada na figura do valor como força social objetivada e autonomizada no produto do trabalho.

²⁰ Além da *potência*, o próprio *ato* de estabelecer relações é *predicado do objeto*.

O misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades sociais naturais dessas coisas (*als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt*) e, por isso, também reflete a relação social existente fora deles, entre objetos (*als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*). Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensivelmente supra-sensíveis ou sociais (*sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*).²¹

O caráter social do trabalho manifesta-se portanto como caráter exterior objetivo de seus produtos, como se fossem as propriedades naturalmente sociais deles. O valor é a forma pela qual o trabalho social se *representa* na economia mercantil, generalizando-se como conteúdo abstrato de uma *expressão autonomizada* em uma figura objetiva externa, que se afirma progressivamente como sujeito de si mesmo:

A forma-mercadoria e a relação de valor (*Wertverhältnis*) dos produtos do trabalho, na qual ele se representa (*sich darstellt*), *não tem nada a ver com a sua natureza física (physischen Natur)* e com as relações materiais que daí se originam.²²

Marx insiste reiteradamente que não se trata de uma relação cuja definição seja da ordem do imediatamente sensível, mas sim de um sensível mediado pela ordem da representação. Em outras palavras, ainda uma vez, a predicação social dos objetos não assiste em sua realidade material, mas em sua *forma social*:

Como o valor-de-troca é uma *maneira social específica (bestimmte gesellschaftliche Manier)* de expressar (*auszudrücken*) o trabalho empregado numa coisa (*Ding*), não pode conter mais matéria natural (*Naturstoff*) do que, por exemplo, a cotação de câmbio.²³

Assim, o valor:

Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios seres humanos que, aqui, *para eles (für sie)* assume (*annimmt*) a

²¹ MEW 23, p. 86.

²² MEW 23, p. 86.

²³ MEW 23, p. 97. Grifo meu.

*forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen).*²⁴

No entanto, que significa “assumir para eles”? É o *fetichismo* uma desafinada representação subjetiva, uma *Vorstellung* unilateral e equívoca, uma miragem? O argumento de Marx não é, decididamente, este. Não se trata, nem se poderia tratar, de um simples visar impreciso, posto que induzido pela forma social dos produtos da atividade humana sob esta economia, porquanto o fetichismo deixaria de ser a sua manifestação mais radical e reduziria sobremaneira o seu interesse. Se então constituísse apenas a “aparência inerente”, invertida e enganadora, distintiva dessa forma social por ocultar de modo providencial as “verdadeiras” relações materiais entre as pessoas no ato de produzir a própria vida, bastaria o seu desvelamento teórico para eliminá-lo e destituir-lhe a força. Afinal, revela a todo o tempo a argumentação de Marx, a economia não é um complexo funcional de relações materiais, tampouco sob a reificação fetichista, mas o modo como elas se ordenam e se significam – é o que as informa e as estabelece como realidade social. Se, bem diversamente, concebe-se o caráter-fetice da mercadoria como *configuração objetiva* da sociabilidade, esta só pode compreender-se como uma ordem significativa definida *intersubjetivamente*, pela interação prática dos agentes que compõem a vida econômica e a manifestam de uma maneira determinada,²⁵ e não por uma suposta estrutura material

²⁴ MEW 23, p. 86. Grifo meu.

²⁵ Neste ponto, a reflexão de J. A. Giannotti se aproxima do argumento defendido aqui: “Trata-se de um processo de intercâmbio intersubjetivo, pelo qual certos objetos se transformam em signos, em instrumentos de pensar. A forma de sociabilidade mercantil é ao mesmo tempo pensamento e constituição de produtos em signos”. Cf. *Certa herança marxista*, p. 102. O que a ciência apreende e expõe nas categorias econômicas é a dialética pensamento-realidade, que exprime “formas, modos de ser, determinações de existência dos objetos, pelos quais os indivíduos criam, fazem circular seus produtos e tecem uma sociabilidade *sui generis* pela qual se individualizam como atores sociais”. (ibid.)

cuja definição só poderia dar-se abstratamente.²⁶ Ora, de volta à pergunta do início, tais relações entre os seres humanos *assumem para eles* tal forma fetichista porque, naturalmente, só pode ser assim: são *eles*, na sua relação recíproca, que as representam, constituem e reproduzem deste modo.

A analogia com a religião explorada por Marx, segundo ele próprio, ajuda e não ajuda. Naquele caso, os produtos da mente humana *parecem* dotar-se de vida própria e autônoma, mantendo relações entre si e com os homens. No mundo das mercadorias, a relação dos produtos da atividade humana entre si e com os homens não se processa apenas mentalmente: aquela é a forma efetiva de a sociabilidade mercantil se determinar. Há aqui uma idealidade, mas ela é objetiva, social, e informa as relações concretas entre as pessoas de uma maneira que estas são postas *efetivamente* como relações entre *coisa* sociais. O fetichismo é a *reificação* das relações sociais como determinação ideopraxiológica das capacidades sociais das coisas: o poder social que delas emana não decorre de sua materialidade, mas de sua forma social *imaterial*, não obstante as relações concretas de produção necessariamente o condicionem:

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos só aparecem por meio da troca.²⁷

A aparição (*Erscheinung*) invertida não é a simples face externa desta economia real: afiança e consolida muito mais a natureza radical das relações sociais mercantis, o que elas *efetivamente* são:

os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os

²⁶ Afinal, não há, a rigor, a *produção em geral*, senão como abstração das formas sócio-históricas a que necessariamente qualquer produção da vida material se subsume, como um *modo de produção*. Cf. MEW 42, p. 615-620.

²⁷ MEW 23, p. 87.

produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre os produtos do trabalho *como o que SÃO (als das was sie SIND)*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como *relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen)*.²⁸

O caráter-fetice provém da forma da sociabilidade mercantil, portanto só ocorre por meio de sua práxis efetiva: não há representação de valor como objetividade socialmente igual sem a igualação dos produtos do trabalho na troca: “Somente dentro da sua troca, os produtos recebem uma objetividade de valor socialmente igual (*gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit*)”.²⁹ Apenas praticamente (*praktisch*) se realiza a duplicação do objeto em coisa útil (*nützliches Ding*) e coisa de valor (*Wertding*),³⁰ o que supõe, além disso, que a troca mercantil se tenha assumido efetivamente como forma geral da sociabilidade econômica, e que

a troca tenha adquirido extensão e importância suficientes (*hinreichende Ausdehnung und Wichtigkeit*) para que se produzam coisas úteis para serem trocadas, de modo que o caráter valor (*Wertcharakter*) das coisas já seja considerado ao serem produzidas.³¹

²⁸ MEW 23, p. 87. Grifos e destaques meus. Manfredo A. Oliveira, em sua cuidadosa leitura do texto marxiano, define a relação de troca mercantil como uma *sociabilidade objetivamente mediada*. (Cf. *Ética e sociabilidade*, pp. 257-274). É ainda possível conceber o fetichismo no texto do pensador alemão como *relação social disfarçada em qualidade e atributo da própria mercadoria*, uma acepção que, por vezes, parece transparecer ainda em *Zur Kritik*: uma *relação encoberta por um envoltório objetual (unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis)*.²⁸ Se bem que se possa dizer correta, a compreensão nesse nível não mostra ainda a radicalidade da afirmação definitiva dessa problemática no pensamento do Marx maduro. É em *Das Kapital* que se explicita o sentido de uma *sociabilidade reificada*, isto é, de uma relação social *entre coisas*, ou que se representa e se põe efetivamente assim. Em verdade, a expressão “*gesellschaftliches Verhältnis der Sachen*” também já comparece em *Zur Kritik* (MEW 13, p. 21), identificando uma *representação às avessas* da relação social interpessoal, de modo que a questão já estava disposta. Apenas, como se vê, ela se define com mais vigor em *Das Kapital*. O comentário de I. I. Rubin a respeito parece-nos preciso: “Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas”. *A teoria marxista do valor*, p. 20.

²⁹ MEW 23, p. 87.

³⁰ MEW 23, p. 87.

³¹ MEW 23, p. 87.

Se comer, beber e vestir-se parecem independem em princípio da forma social em que isso se faz, ao produzir-se em uma sociedade mercantil são criados precipuamente *valores* por meio da fabricação de objetos úteis, pois se produzem sempre valores-de-uso *para a troca*. A consideração do valor, antes de se o realizar no intercâmbio particular efetivo, é sempre, para os produtores, um imperativo pressuposto. Eis quando se afirma o *duplo caráter social (doppelten gesellschaftlichen Charakter)*³² de seu trabalho, que se pode compreender primeiramente assim:

a) cada trabalho particular visa à realização de determinada necessidade social (*bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis*) e, por meio disso, visa a comprovar sua participação no trabalho comum (*als Glieder der Gesamtarbeit*), na divisão social do trabalho (*gesellschaftlichen Teilung der Arbeit*). Tal é a estrutura geral de toda forma determinada de produção. É o primeiro caráter social da mercadoria e do trabalho que a produz porque a produção da vida material é sempre social.

b) pela mediação da sociabilidade mercantil, os valores-de-uso só se confirmam como tais à medida que cada trabalho útil é virtualmente permutável por todos os outros, e, portanto, seja-lhes equivalente. Essa igualdade é uma igualação social, instituída e pressuposta pela forma valor, por meio da troca, procedendo-se uma abstração das formas efetivamente diversas do trabalho útil particular na figura da grandeza de valor, como explica Marx:

A igualdade de trabalhos *toto coelo* diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade, na redução ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem, como trabalho humano abstrato.³³

O mesmo ato que equipara casaco e linho em determinada razão de troca fá-lo, analogamente, em relação aos trabalhos que os

³² MEW 23, p. 87.

³³ MEW 23, p. 88.

produziram. E a equiparação da tecelagem à alfaiataria as reduz à sua condição comum, que é a de serem produtos do trabalho humano, independentemente da forma específica em que este se realiza. Tal conversão se impõe pela própria relação mercantil, além de *pela necessidade de o trabalho objetivar-se precipuamente como valor, e apenas subsidiariamente como valor-de-uso*. Em estilo bastante expressivo, Marx conclui a respeito:

diz-se então que também a tecelagem, *contanto que teça valor (sofern sie Wert webt)*, não possui nenhuma característica que a diferencie da alfaiataria e é, portanto, trabalho humano abstrato.³⁴

É preciso que se tenha claro, contudo, que a redução da especificidade dos trabalhos concretos à sua consideração indiferenciada como *trabalho fisiologicamente igual* não apenas é insuficiente para definir o que Marx nomeou trabalho abstrato, como não se torna passível de consideração senão por meio da própria relação-valor: verter a atividade útil particular à condição de dispêndio genérico de energia cérebro-sensorial é pressuposto e resultado da troca mercantil.³⁵ O trabalho abstrato, com efeito, é a sua *redução efetiva*, operada pela forma-mercadoria e pela sociabilidade mercantil, à identidade de *trabalho que produz valor*.³⁶

Contanto que *teça valor*, garante Marx, a tecelagem não se difere *qualitativamente* da alfaiataria ou de qualquer outra atividade que também o faça:

Para medir os valores-de-uso das mercadorias pelo tempo de trabalho que elas contêm, é preciso que os diferentes trabalhos sejam, eles próprios, reduzidos a um trabalho não-diferenciado, uniforme,

³⁴ MEW 23, p. 65.

³⁵ Necessariamente, o tema do trabalho abstrato e sua relevância para a compreensão do fetichismo, bem como algumas das relevantes controvérsias que o cercaram e o cercam, será objeto específico de atenção no último item deste capítulo, após o desenvolvimento da reflexão sobre as formas dinheiro e capital.

³⁶ Eis uma questão axial: o trabalho é o conteúdo do valor porque este, inversamente, é a forma de sua manifestação nesta sociabilidade: é este o modo pelo qual o trabalho aqui aparece e se faz social.

simples; em resumo: a um trabalho que seja qualitativamente o mesmo e só se diferencie quantitativamente.

Essa redução aparece como uma abstração, *mas é uma abstração que é executada todos os dias no processo de reprodução social.*³⁷

3. O fetichismo como *ethos* reificado da sociabilidade mercantil

Os homens relacionam os seus trabalhos por meio de seus produtos porque esta é a prática econômica estabelecida. Fazem-no por costume. São eles os autores remotos e os atores efetivos dessa forma de vida cuja inteligibilidade se lhes oculta e cujas significações lhes escapam. A sociabilidade mercantil, como a língua – compara Marx –, é produto do ser social. Mas o agente individual sempre se defronta imediatamente com um sistema já constituído, e no caso do mundo das mercadorias e dos valores mercantis, ele não representa e processa tais mediações senão como elas objetivamente se representam e operam na totalidade estabelecida daquela vida prática – como coisas enigmaticamente sociais:

Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, *como valores*, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano igual. Não o sabem, mas *o fazem* (*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*). Por isso, o valor não traz escrito na testa *o que* ele é. O valor transforma muito mais cada produto do trabalho em um hieróglifo social (*gesellschaftliche Hieroglyphe*).³⁸

Por isso é que revelar ou decifrar tal caráter-fetiche “não dissipa de modo nenhum a aparência objetiva (*gegenständlichen Schein*) das características sociais do trabalho”.³⁹ Tal *aparência objetiva* é, com efeito, a

³⁷ MEW 13, p. 18. Esta argumentação desenvolver-se-á novamente, sob outra perspectiva e com elementos adicionais, na última secção deste capítulo e na primeira secção do próximo.

³⁸ MEW 23, p. 88.

³⁹ MEW 23, p. 88. Aqui a seqüência da interpretação de Giannotti não nos parece apropriada: “Cabe ao investigador antes de tudo acompanhar esse movimento constituinte e apontar como a *ilusão* opera no pensamento e na ação dos atores, fazendo com que suas práticas revelem as articulações que a primeira vista o fenômeno como tal

manifestação da configuração real dessa ordem socioeconômica. Decompô-la analiticamente não garante desfazê-la ou anulá-la como realidade. Destarte, reflete Marx:

o que somente vale para essa forma de produção... parece àqueles que estão presos às circunstâncias de produção mercantil, antes como depois dessa descoberta [do fundamento das relações de valor], tão definitivo quanto a decomposição científica do ar em seus elementos deixa perdurar a forma do ar, enquanto forma de corpo físico.⁴⁰

Naturalmente, se a forma fetiche não é a forma do “corpo físico” da economia mercantil, constitui então o modo pelo qual ela objetivamente se representa e se perfaz como sociabilidade reificada. Contudo, não se propõe com isso que a ação dos mercadores individuais seja totalmente irreflexiva: comparam usualmente os seus produtos aos demais e avaliam a adequação direta da medida de sua permutabilidade, precisam estabelecer juízos práticos, particulares, sobre o valor relativo das coisas a partir de referências bem estabelecidas: “A vale x unidades de B”, “C teve seu preço reduzido”, “D está caro”, “Esta é uma boa compra”, “A troca foi justa ou razoável”. Mas é à superfície das relações de troca e de valor que sua reflexão está aderida, por referir-se a uma realidade já amadurecida, plenamente constituída, cuja aparente naturalidade não enseja qualquer comportamento auto-reflexivo por parte deles. Por isso, conclui Marx:

Tão logo essas proporções amadurecem, alcançando uma estabilidade costumeira (*einer gewissen gewohnheitsmäßigen Festigkeit*), elas parecem provir da natureza dos produtos de trabalho (*scheinen sie aus der Natur der Arbeitsprodukte zu entspringen*).⁴¹

obscurece”. Cf. J. A. Giannotti. *Certa herança marxista*, p. 103. Grifo meu. Aqui, como chega afirmar em passagem anterior, propõe a vigência de uma cesura entre realidade e representação em Marx, ainda que sob perspectiva renovada e diversa da oposição tradicional, leitura que não se sustenta no confronto com a crítica marxiana do fetichismo. Como se defende aqui, não se trata de mera ilusão, ainda que induzida pela sociabilidade em questão.

⁴⁰ MEW 23, p. 89.

⁴¹ MEW 23, p. 89.

A prática costumeira das relações mercantis, ao concentrar-se nas proporções da troca, nas relações de valor entre as mercadorias, permite consumir a própria forma valor, como forma ordenadora daquelas relações, assim como sua fâcies espontânea e impessoal:

o caráter valor dos produtos de trabalho apenas se consolida mediante a sua efetivação como *grandezas de valor*. Estas variam sempre, *independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam* (*Die letzteren wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden*). Seu próprio movimento social possui a forma de um *movimento de coisas*, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las (*Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren*).⁴²

Marx ainda argumenta que o reconhecimento científico dos fundamentos da sociabilidade mercantil – a decifração de seu caráter-fetice – supõe o pleno desenvolvimento desta realidade social, na qual as iniciativas independentes de cada trabalho privado sempre se reduzam à sua medida proporcional para admitir-se como elementos universalmente interdependentes da divisão do trabalho social:

são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade...⁴³

A descoberta da determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho, que é tributária da economia política clássica, consoante o ajuizamento do autor de *Das Kapital*, “supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma coisal (*sachliche Form*)”.⁴⁴ Entenda-se: Marx

⁴² MEW 23, p. 89. Destaques meus.

⁴³ MEW 23, p. 89.

⁴⁴ MEW 23, p. 89. A boa tradução para o português de R. Barbosa e F. R. Kothe verteu nesta passagem “*sachliche Form*” em “forma material”, o que é definitivamente distinto, obrigando o leitor ao esforço de tornar inteligível o que seria a não-superação da forma material daquela determinação. Afinal, a relação entre duas mercadorias, como mercadorias, não é a relação entre dois valores-de-uso, *mas entre dois valores*.

supõe a plena determinação de um modo de vida humana para que uma reflexão crítica sobre ele se torne possível. Sua inteligibilidade não será dada antes de constituir-se como totalidade formada. Mas quando esta já alcançou tal estabilidade, que lhe confere o caráter de *vida social natural*, a atenção do pensamento acrítico dirige-se aos seus *conteúdos*, e não à sua *forma*, posta historicamente. É o que faz a economia política. A análise dos preços leva à determinação da grandeza de valor, a análise do dinheiro leva ao entendimento da consumação da natureza permutável das mercadorias. Mas a forma dinheiro impõe a obtusão definitiva do caráter interpessoal das relações mercantis, ao atuar como mediador universal da sociabilidade. Essas formas de vida social, define Marx, são “formas objetivas de pensamento socialmente válidas”,⁴⁵ são juízos práticos da vida social que compõem ao mesmo tempo as categorias da economia burguesa. São “objetivas para as condições de produção desse modo social de produção, historicamente determinado”.⁴⁶ São operativas e funcionais na realidade *desta* vida social, mas desaparecem necessariamente sob outras formas.⁴⁷ Essa objetividade relacional, social, constituída às avessas – por processar uma troca de papéis entre sujeito e objeto mediador, fazendo-se o sujeito mero elo intermediário das relações sociais interobjetais, e o objeto, sujeito automático de suas próprias predicções sociais –, é a figura desenvolvida do *ethos* mercantil. Afirma-se, pois, nesta economia, uma sociabilidade que se realiza *objetalmente*, além de manifestar um caráter *espontâneo*, vem a ser, de uma totalidade que *anda*

Outrossim, como se há de desenvolver na secção seguinte, a relação econômica entre uma mercadoria específica e a mercadoria-geral – a mercadoria-dinheiro – não é, a rigor, a relação entre uma camisa ou uma saca de café e o ouro. Este será o conteúdo material de *uma relação entre tais coisas como formas sociais*, assim *representadas* socialmente.

⁴⁵ “*Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion*”. MEW 23, p. 89.

⁴⁶ MEW 23, p. 89.

⁴⁷ MEW 23, p. 89.

por si.⁴⁸ As representações que lhe são constitutivas alienam-se como *força social estranha* e figuram como sistema autônomo de relações entre coisas, que às pessoas subjugam e cuja interpessoalidade determinam. Na superfície, a contundente aparência objetiva da realidade mercantil é a de um sistema de relações que se processam *fundamentalmente* entre coisas. Marx afirma em passagem registrada anteriormente: o *movimento social* dos agentes humanos possui a forma de um *movimento de coisas*. Como mediador acrítico de tal sistema, feito engrenagem sua, o agente individual, bem como a economia vulgar – esta na condição de senso comum dissimulado de conceito⁴⁹ –, adere à face aparente deste *ethos* invertido ao representá-lo como *casualidade* e *espontaneidade* das relações interobjetais que o movem, o que não faz senão confirmar e reforçar a sua configuração efetivamente fetichista. Por isso, entendê-la como *materialização* das relações sociais reforçaria, em vez de denunciar, a perspectiva da teoria econômica criticada por Marx. Compreender que o caráter-fetichismo processa-se no âmbito das *determinidades de forma* das relações econômicas, vem a ser, na dimensão da *sociabilidade*, é o motivo axial da crítica de Marx aos economistas.

As próximas secções deste capítulo exploram a gênese do dinheiro e do capital como *movimento de autonomização da forma valor*, no qual a função subsume a si, progressivamente, os conteúdos sensíveis da

⁴⁸ A *Fisiocracie*, no *Tableau Économique* de François Quesnay, já o percebera antes da *invisible hand* de Smith, ainda que acriticamente, e por certo com mais veemência, ao enxergar na economia uma *ordem natural* existente à margem da moral e da política, a confirmar a máxima italiana, adequada às bandeiras do iluminismo econômico francês: “*Il mondo va da se*, dizem os italianos, palavras de grande senso. Que se restabeleça a ordem e a fidelidade da administração, e que se deixe cada coisa seguir seu curso natural e ver-se-ão imediatamente todos os nossos princípios postos em prática *pela ordem ingênita das coisas*. Os únicos cuidados do governo serão então os de lhes facilitar as vias, de arrumar as pedras no leito da estrada, e de deixar os concorrentes moverem-se livremente; porque são eles que asseguram as riquezas duma nação”. F. Quesnay. *Filosofia Rural*. In: Id. *Quadro Econômico*, p. 206. Grifo meu. Os objetivos da nova ciência da economia se fazem claros: “... o nosso único fim é atingir a verdade mais simples através da descrição elementar de todas as *peças de ligação* que entram na construção da *máquina econômica*”. Id. *Ibid.*, p. 148. Grifos meus.

⁴⁹ MEW 42, p. 20.

sua expressão, exercendo-se sob cada vez menos condicionalidade material: esta se vê sistematicamente suprimida no preço, na moeda fiduciária, no crédito, no câmbio futuro, no D – D', movimento nominalmente sem mediações do capital fictício; enfim, *no desgarramento progressivo do valor como forma e função em relação às suas expressões tangíveis.*

4. A autonomização da forma-valor como gênese do dinheiro e como desenvolvimento do fetichismo

Considere-se agora, no curso da exposição marxiana, a análise do desenvolvimento da forma-valor (*Wertform*), correspondente, no plano lógico-conceptual, à progressão mesma das relações de troca mercantis. Tal empreendimento em Marx impõe-se alguns designios indivisamente coexistentes, assim identificáveis: a) a distinção entre valor-de-troca e valor; b) a caracterização da forma-valor como forma antitética; c) a gênese do dinheiro como resultado do desenvolvimento da forma-valor e da sociabilidade mercantil; d) a consumação e desdobramento do caráter-fetice da mercadoria no fetichismo do dinheiro. Quanto a estes dois últimos escopos, a rigor os mais envolventes, é o próprio Marx quem os deixa manifestos já no início da apresentação do tema, na terceira secção do capítulo primeiro de *Das Kapital*:

Qualquer pessoa sabe, ainda que não saiba mais do que isso, que as mercadorias possuem uma forma-valor comum (*gemeinsame Wertform*), contrastante de maneira muito evidente (*frappant*) com a heterogeneidade das formas naturais de seus valores-de-uso — a forma dinheiro (*die Geldform*). Aqui cabe, no entanto, realizar o que não foi jamais tentado pela economia burguesa, isto é, comprovar a gênese dessa forma dinheiro (*die Genesis dieser Geldform*), ou seja, acompanhar o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias (*die Entwicklung des im Wertverhältnis der Waren enthaltenen Wertausdrucks*), de sua forma mais simples e opaca (*unscheinbarsten*) até a ofuscante (*blendenden*)

forma dinheiro. Com isso desaparece o enigma do dinheiro (*das Geldrätsel*).⁵⁰

Com efeito, tem-se então o resumo do percurso da argumentação de Marx: de forma original em relação aos procedimentos da economia política, busca derivar-se a gênese do dinheiro do desenvolvimento da expressão de valor das mercadorias, vem a ser, como o movimento de *autonomização* do valor, que procede da sua forma mais discreta e elementar até atingir a deslumbrante e enigmática forma dinheiro – *ipso facto* a mais fetichista: o valor-de-troca é a relação de troca visível, em *potência* – como na figura da *razão quantitativa de permuta* ou, no limite, do *preço* – ou em *ato* – quando da realização do valor na *negociação efetiva* da mercadoria. A oposição imediata e sensível será sempre a do valor-de-uso ao valor-de-troca, tal qual Marx estabelece no início da sua exposição. Mas o que o desenvolvimento da expressão de troca mostra é justamente que *a expressividade do valor não se pode limitar à materialidade de seus meios de manifestação*, nem mesmo quando se refere à mercadoria-dinheiro, cuja espantosa e fluente permutabilidade parece ser a fronteira mais extrema. A relação-valor não existe sem uma expressão visível, mas não se pode confundir com ela:

A *objetividade do valor* (*Wertgegenständlichkeit der Waren*) das mercadorias diferencia-se de Wittib Hurtig, pois *não se sabe por onde apanhá-la*. Em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, *não se encerra nenhum átomo de matéria natural* (*kein Atom Naturstoff*) na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, *como coisa de valor ela permanece imperceptível* (*unfaßbar*). Recordemo-nos, entretanto, que as mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano (*sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind*), pois *sua objetividade de valor é puramente social* (*sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind*) e, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria (*daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann*). Partimos, de fato, do valor-de-troca ou da relação de troca das

⁵⁰ MEW 23, p. 62.

mercadorias para chegar à pista de seu valor aí oculto. Nós precisamos agora voltar a essa forma de manifestação do valor.⁵¹

O que Marx efetivamente estabelece nesta passagem decisiva, à qual necessariamente se haverá de retornar? O que, no contexto da reflexão marxiana, ela pretende expor?

a) que a *objetividade* de valor é *puramente social*; que, como *coisa de valor*, a mercadoria é *inapreensível*, intangível, que esta *determinidade* é, pois, *qualitativa*, imaterial, *relacional*, mas que é este o *caráter* essencial da mercadoria, aquilo que a define, que *constitui* a sua existência própria;

b) que o valor ou o caráter de *coisa de valor* da mercadoria – essa sua fundamental *determinidade qualitativa* – é o que se persegue ao *necessariamente* retornar-se às formas visíveis de sua manifestação; e que, portanto, dialeticamente, sem estudar o desenvolvimento da expressão de valor, o caráter-valor, a existência-valor da mercadoria, não se pode conhecer rigorosamente;

c) que a objetividade de valor das mercadorias se determina apenas à *medida que*, em sua relação de troca, *elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano*: outra determinidade – e veja-se que ela não é *quantitativa*, pois o que interessa aqui, precipuamente, é a *consideração de sua equivalência*, a sua *mensurabilidade comum* ou *co-mensurabilidade* – como *propriedade das grandezas que admitem medida comum* –, e não a sua medida positiva em unidades determinadas de trabalho.

Cabe, no entanto, reforçar essas teses, considerando-se, por outro lado, o que Marx rigorosamente *não diz*:

⁵¹ MEW 23, p. 62. Grifos meus.

a) que o *valor* oculto na expressão de valor é *igual ao trabalho abstrato*, como se este último *independesse da própria troca*:⁵² não há nem pode haver uma tal dissociação entre conteúdo e forma do valor;

b) que existe uma relação entre “os trabalhos abstratos” independente da “razão entre as quantidades permutáveis das duas mercadorias em relação”, e que *aquela* é a relação *verdadeira* de valor.

c) que a leitura analítico-crítica do desenvolvimento da forma-valor concentra-se na exposição de suas determinações sensíveis e quantitativas: ao contrário – e essa é uma das diferenças cruciais da abordagem marxiana –, são os *economistas* que se atêm à expressão quantitativa de valor e se interessam, por isso, apenas pelo valor relativo, pela razão de valores entre as mercadorias:

Para descobrir como a expressão simples do valor de uma mercadoria se esconde na relação de valor entre duas mercadorias, deve-se considerar essa relação, de início, *totalmente independente de seu lado quantitativo*. Proceder-se, na maioria das vezes, justamente ao contrário, e *vê-se na relação de valor apenas a proporção na qual determinados quanta de duas espécies de mercadoria se equiparam*. Perde-se de vista que *as grandezas de coisas diferentes tornam-se quantitativamente comparáveis só depois de reduzidas à mesma unidade*. Somente como expressões da mesma unidade, são elas homônimas, por conseguinte, grandezas comensuráveis.⁵³

Refaça-se, pois, a travessia pelas etapas desse desenvolvimento, de acordo com a argumentação e a terminologia de Marx:

a) forma-valor simples, singular ou acidental (*Einfache, einzelne oder zufällige Wertform*)

⁵² Isto será amplamente abordado na última seção deste capítulo, intitulada *Trabalho abstrato e fetichismo*. E, como se verá, o próprio “conteúdo” já assume uma *determinidade qualitativa* que o modifica radicalmente: de *trabalho fisiologicamente igual a trabalho abstrato*. Portanto, “conteúdo” da relação de valor já não é algo absolutamente informe.

⁵³ MEW 23, I, p. 64. Grifos meus. Como bem observa J. L. S. Grespan, o enfoque da troca mercantil estabelecido por Marx traz duplo ponto-de-vista: a) como *equação de valores de mesma grandeza* (abordagem já presente nas análises da Economia Política; b) como *relação social entre duas mercadorias, que desempenham papéis diferentes* na forma-valor simples (este é um passo decisivo a marcar a diferença da crítica marxiana). Cf. *O negativo do capital*, p. 69.

20 varas de linho (mercadoria *a*) = 1 casaco (mercadoria
b)

A relação de valor constitui uma equação cujos pólos são a mercadoria em *forma relativa de valor* (*relative Wertform*) e a mercadoria em *forma equivalente de valor* (*Äquivalentform*), sendo que a primeira expressa o seu valor na segunda. Os papéis (*Rollen*) que as duas mercadorias desempenham (*spielen*) aí são ao mesmo tempo diversos e antitéticos: “A primeira mercadoria interpreta um *papel ativo* (*aktive*), a segunda um *papel passivo* (*eine passive Rolle*)” (*Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle*).⁵⁴ A forma equivalente é a existência física, o material de expressão do valor de outra mercadoria. Por meio da relação de valor entre ambas, a matéria da mercadoria *b*, identificada originalmente à sua condição de valor-de-uso, constituirá o meio imediato de expressão do valor de *a*. A mercadoria *b* torna-se assim, na condição exclusiva de objetivação de trabalho abstrato, o *corpo* do valor da mercadoria *a*.⁵⁵ A forma relativa, por sua vez, é a da mercadoria cujo valor se manifesta. A mercadoria em forma equivalente é aquela na qual é expresso o valor.⁵⁶ É a *forma de existência* do valor (*Existenzform von Wert*).⁵⁷ A existência do valor da mercadoria *a* (forma relativa) adquire uma *expressão autônoma* (*Selbständigen Ausdruck*) na mercadoria *b* (forma equivalente).⁵⁸

A forma equivalente de uma mercadoria é conseqüentemente a forma de sua permutabilidade direta (*unmittelbaren Austauschbarkeit*) com outra mercadoria.⁵⁹

Aqui, a condição *antitética* da mercadoria se *exterioriza*, com o valor-de-uso tornando-se em “*forma de aparição* (*Erscheinungsform*) do seu *contrário* (*Gegenteils*)”.⁶⁰ Outrossim,

⁵⁴ MEW 23, p. 63.

⁵⁵ MEW 23, I, p. 67.

⁵⁶ MEW 23, p. 75-76.

⁵⁷ MEW 23, p. 64.

⁵⁸ MEW 23, p. 64.

⁵⁹ MEW 23, p. 70.

O corpo (*Körper*) da mercadoria que serve de equivalente figura (*gilt*) sempre como corporificação (*Verkörperung*) do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de determinado trabalho concreto, útil.⁶¹

A forma equivalente traz também como peculiaridade a conversão do trabalho concreto na forma de aparição de seu contrário, o trabalho abstrato, completando-se o que já se havia demonstrado em secções precedentes.⁶² Do mesmo modo, o trabalho privado converte-se em trabalho social, por apresentar-se como permutável por outro, na forma de um produto igualmente permutável por outro. Nesta conversão, o trabalho passa de propriedade do sujeito a *propriedade do objeto*: na condição de valor, ele é propriedade *objetiva* (*gegenständliche Eigenschaft*)⁶³ da mercadoria.

As formas-valor relativa e equivalente são *momentos inseparáveis* (*unzertrennliche Momente*) reciprocamente pertencentes e condicionados, bem como *extremos* (*Extreme*) reciprocamente excludentes e antitéticos. São contrapólos interdependentes e igualmente determinantes da existência e da circulação das mercadorias como coisas de valor.⁶⁴ A análise da forma-valor simples desdobra-a nesses dois pólos e explicita as suas características específicas. A crítica da totalidade da forma-valor simples reintegra-os como momentos interconstitutivos da existência da mercadoria e conduz à determinação da forma-valor total, como permite ver a leitura pertinente de J. Grespan:

na produção mercantil devem trocar-se mercadorias quaisquer, com tantas possibilidades de troca quantas mercadorias existirem disponíveis, de modo que cada mercadoria na forma-valor relativa tem todas as outras como equivalentes.⁶⁵

⁶⁰ MEW 23, p. 70.

⁶¹ MEW 23, p. 72.

⁶² MEW 23, p. 72.

⁶³ MEW 23, p. 76.

⁶⁴ MEW 23, p. 63.

⁶⁵ *O negativo do capital*, p. 71-72.

Eis então a visão de conjunto da forma simples, por meio da qual a oposição interna (*innere Gegensatz*) (valor-de-uso/valor) se representa na oposição externa (*äußeren Gegensatz*) da expressão de valor:⁶⁶

- Forma relativa: *figura de valor-de-uso* (*Gestalt von Gebrauchswert*).
- Forma equivalente: *figura de valor* (*Wertgestalt*).

b) forma-valor total ou desdobrada (*totale oder entfaltete Wertform*)

20 varas de linho	=	1 casaco	ou
		10 libras de chá	ou
		40 libras de café	ou
		1 quarter de trigo	ou
		2 onças de ouro	ou
		½ tonelada de ferro	ou
		etc.	

Esta forma mostra a *alienabilidade multilateral* da mercadoria simples. Ela, nesta fase, relaciona-se não com uma outra mercadoria simples, mas com o *mundo das mercadorias* (*Warenwelt*).⁶⁷ Não se trata mais apenas da expressão da relação individual de dois portadores de mercadorias. O arbitrário ou fortuito dá lugar à *regulação social objetiva* pela *manifestação proporcional* do trabalho social, como forma do reconhecimento e da integração sociais do trabalho privado pela divisão técnica do trabalho e pela sociabilidade mercantil:

Evidencia-se que não é a troca que regula a grandeza de valor (*Wertgröße*), mas, ao contrário, é a grandeza de valor na mercadoria que regula (*reguliert*) suas relações de troca.⁶⁸

O desdobramento (*Entfaltung*) da forma equivalente permite dissipar decisivamente toda incerteza quanto ao caráter da mercadoria e à

⁶⁶ MEW 23, p. 75-76.

⁶⁷ MEW 23, p. 70.

⁶⁸ MEW 23, p. 78.

sua definição identitária pela forma-valor. Conforme nos permite concluir a precisa anotação de Júlio F. Oliveira, “fica claro que pouco importa a forma natural da mercadoria na qual se expressa o valor”.⁶⁹ Entretanto, o mesmo processo se impõe contradições: as virtudes da forma-total são ao mesmo tempo as suas limitações, a revelar uma *progressão ainda insuficiente* da autonomia da expressão de valor, como manifestam os seus dois extremos.⁷⁰

Quanto à sua *forma relativa*:⁷¹

- ela tem uma expressão de valor incompleta, pois que sua série é ilimitada;
- cada expressão de valor sua é desconexa e distinta, no contexto de um rosário de *representações* particulares *diversas*;

Quanto à sua *forma equivalente*:⁷²

- são todas limitadas e mutuamente excludentes;
- cada expressão do trabalho abstrato é particular e não-exaustiva – sua forma de manifestação completa não é simples e unitária: constitui-se no ciclo inteiro das suas manifestações particulares.

c) forma-valor universal (*Allgemeine Wertform*)

1 casaco	ou	
10 libras de chá	ou	
40 libras de café	ou	
1 quarter de trigo	ou	
2 onças de ouro	ou	
½ tonelada de ferro	ou	
etc.		= 20 varas de linho

⁶⁹ J. F. OLIVEIRA. *Formação e significado do dinheiro em Marx*. P. 41.

⁷⁰ MEW 23, p. 78.

⁷¹ MEW 23, p. 78.

⁷² MEW 23, p. 78-79.

Agora as mercadorias representam os seus valores de modo simples (*einfach*) e unitário (*einheitlich*), pois que numa mesma mercadoria.⁷³ É uma forma-valor simples e comum a todas. Assim, progride significativamente o processo da exposição, do *pôr-se para fora* da identidade da mercadoria: aqui, há uma *positivação* da representação do trabalho abstrato na figura de valor da forma equivalente geral. A abstração (negação) dos trabalhos concretos úteis diversos e particulares ganha, paradoxalmente, uma *forma positiva*:

As inumeráveis equações em que consiste a forma valor geral equiparam, sucessivamente, o trabalho realizado no linho a cada trabalho contido em outra mercadoria e tornam, com isso, a tecelagem a forma geral de manifestação do trabalho humano enquanto tal. Assim, o trabalho objetivado no valor das mercadorias não se representa apenas de um modo negativo, como trabalho em que todas as formas concretas e propriedades úteis dos trabalhos reais são abstraídas. Sua própria natureza positiva é expressamente ressaltada (*Ihre eigne positive Natur tritt ausdrücklich hervor*). Ele é a redução de todos os trabalhos reais à sua característica comum de trabalho humano, ao dispêndio de força de trabalho do homem.⁷⁴

d) forma dinheiro (*Geldform*)

1 casaco	<i>ou</i>	
10 libras de chá	<i>ou</i>	
40 libras de café	<i>ou</i>	
1 quarter de trigo	<i>ou</i>	
2 onças de ouro	<i>ou</i>	
½ tonelada de ferro	<i>ou</i>	
etc.		= 2 onças de ouro.

A transição da forma universal para a forma dinheiro é tanto material quanto formal,⁷⁵ pois exige que a forma universal de valor – determinidade que em princípio poderia atuar sobre qualquer mercadoria

⁷³ MEW 23, p. 78.

⁷⁴ MEW 23, p. 81.

⁷⁵ Marx conclui, citando-se a si mesmo, em referência a uma importante passagem de *Zur Kritik*: “Daß nun, ‘obgleich Gold und Silber nicht von Natur Geld, Geld von Natur Gold und Silber ist’, zeigt die Kongruenz ihrer Natureigenschaften mit seinen Funktionen”. MEW 23, p. 104.

particular, mas sempre de maneira alternativa e fugaz⁷⁶ –, informe necessariamente *uma* mercadoria, sempre a mesma,⁷⁷ como culminância de um processo de exclusão estabelecido sócio-historicamente pelo efetivo desenvolvimento do intercâmbio mercantil,⁷⁸ como resultado e fator condicionante deste:

A forma equivalente universal é uma forma de valor em geral (*überhaupt*). Ela pode ser recebida, portanto, por qualquer mercadoria ... [Mas] só a partir do momento em que essa exclusão (*Ausschließung*) se *limita* definitivamente a um tipo *específico* de mercadorias (*spezifisch Warenart*), a forma-valor relativa unitária do mundo das mercadorias adquire *consistência objetiva* (*objektive Festigkeit*) e *validade social geral* (*allgemein gesellschaftlich verwächst*).⁷⁹

Quando há a fusão social da forma física desse gênero específico de mercadoria com a forma equivalente, constitui-se o dinheiro, a mercadoria-dinheiro (*Geldware*):

O progresso apenas consiste em *que a forma de permutabilidade direta universal ou a forma equivalente universal se fundiu agora definitivamente* (*Endgültig*), por meio do hábito social (*gesellschaftliche Gewohnheit*), com a forma natural da mercadoria ouro.⁸⁰

⁷⁶ MEW 23, p. 103.

⁷⁷ MEW 23, p. 103.

⁷⁸ Qualquer tentativa de identificar a exposição da *gênese do dinheiro* em Marx a um *procedimento exclusivamente dedutivo* ou a uma *pura dialética dos conceitos* encontrará ampla refutação no argumento explícito do próprio autor: “Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen. Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. Allgemeines Äquivalent zu sein wird durch den gesellschaftlichen Prozeß zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion der ausgeschlossenen Ware. So wird sie – Geld”. MEW 23, p. 101. Todo o capítulo II de *Das Kapital*, *Der Austauschprozeß*, do qual se referiu esta passagem tão incisiva, e que ainda se haverá de explorar ao longo deste trabalho, permite redargüir categoricamente tais compreensões parciais da exposição de Marx. A propósito, já nos *Grundrisse*, ao refletir sobre a gênese do dinheiro, Marx alertava sobre essa possibilidade e a necessidade de suprimi-la: “Es wird später nötig sein, eh von dieser Frage ab abgebrochen wird, die idealistische Manier der Darstellung zu korrigieren, die den Schein hervorbringt, als handle es sich nur um Begriffsbestimmungen und die Dialektik dieser Begriffe”. MEW 42, p. 85-86.

⁷⁹ MEW 23, p. 83.

⁸⁰ MEW 23, p. 84.

Curiosamente, observa Marx, assume historicamente a forma-valor universal *a mercadoria que mais circula*,⁸¹ aquela que, em determinada vida coletiva, representa emblematicamente a riqueza real ali produzida: o sal, o gado, o couro e outros, por constituir a virtualidade de uma permuta mais segura.⁸² Já a mercadoria que assume a forma dinheiro é justamente *aquela que é menos objeto de consumo ou instrumento de produção*, porque assim ela passa a atuar *em função exclusiva das necessidades da troca como tal*:⁸³

No primeiro caso, a mercadoria se torna em dinheiro por causa de seu valor-de-uso particular; no segundo, seu valor-de-uso particular decorre do fato de servir como dinheiro.⁸⁴

e) forma-preço (*Preisform*)

A forma-preço é apenas a expressão relativa simples de valor de uma mercadoria na mercadoria-dinheiro, e a *moeda* (*Münze*) o seu *signo* (*Zeichen*)⁸⁵ Segundo Marx, a forma-preço é uma forma *puramente ideal* (*ideele*) ou *representada* (*vorgestellte*),⁸⁶ invertendo assim a prioridade fenomênica entre o funcional e o material, em benefício do primeiro. Ora, o que define a condição do dinheiro, o seu *Dasein*: sua *determinação funcional* ou sua *existência metálica*? A primeira absorve progressiva e radicalmente a segunda, como se vê:⁸⁷

⁸¹ MEW 42, p. 98.

⁸² MEW 42, p. 98. A notável reflexão de Adam Smith sobre a origem e os usos do dinheiro, claramente apropriada por Marx, ainda que sob leitura crítica, está aqui muito presente: "In order to avoid the inconveniency of such situations, every prudent man in every period of society, after the first establishment of the division of labour, must naturally have endeavoured to manage his affairs in such a manner, as to have at all times by him, besides the peculiar produce of his own industry, a certain quantity of some one commodity or other, such as he imagined few people would be likely to refuse in exchange for the produce of their industry". A. Smith. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (GE II, WN I), 37-38.

⁸³ MEW 42, p. 99.

⁸⁴ MEW 42, p. 99.

⁸⁵ Cf. MEW 23, p. 84-85; 138-140.

⁸⁶ MEW 23, p. 110.

⁸⁷ MEW 23, p. 142. O comentário de J. F. OLIVEIRA sobre a questão é elucidativo: "Elaborada a categoria dinheiro, Marx trata da forma-preço. Esta é a expressão simples e relativa do valor da mercadoria em outra que já funciona como dinheiro. Retorna-se aqui,

A representação autônoma (*selbständige Darstellung*) do valor-de-troca da mercadoria é, aqui, apenas um momento efêmero (*flüchtiges Moment*). É substituída de imediato por outra mercadoria. Por isso, basta a mera existência simbólica (*symbolische Existenz*) do dinheiro num processo que o faz passar continuamente de mão em mão. A sua existência funcional (*funktionelles Dasein*) absorve, por assim dizer, a sua existência material (*materielles*). Reflexo objetivado evanescente (*verschwindend*) dos preços das mercadorias, funciona apenas como signo de si mesmo (*als Zeichen seiner selbst*) e, por isso, pode ser substituído por outros signos.⁸⁸

A forma-preço, como diz Marx, *retorna à forma simples*. É uma forma-síntese do desenvolvimento da auto-exposição do valor. Mas o dinheiro assim o faz, evidentemente, após muitas mediações e sob novas determinidades *materiais* – identificar-se exclusivamente a um objeto sensível perfeitamente adequado às suas funções, como o ouro – e *formais* – ser uma mercadoria-universal, no sentido de: a) poder relacionar-se sempre a qualquer outra como forma equivalente e converter-se nela por meio da compra; b) ser a única que assume tal condição; e c) seu *valor-de-uso* constituir-se exatamente em *ser valor-de-troca* – síntese que nos faz retornar a *a*, porque o poder de se converter em qualquer outra mercadoria faz do dinheiro uma espécie de *valor-de-uso-em-geral*, um “particular-universal”. A determinidade mais fundamental da mercadoria que se põe como forma-valor equivalente é ser objetivação de trabalho abstrato para figurar como representação do valor da mercadoria em forma-valor

de modo complexo, à forma simples: uma mercadoria expressa seu valor em outras. A diferença consiste em que essa outra já expôs sua permutabilidade autonomamente, livrando-se do valor de uso por ter-se tornado ela mesma, paradoxalmente, valor de uso universal. Ou, entendendo reversamente e formalmente, por ter suprimido o valor de uso, já que este é sempre particular”. *Art. cit.*, p. 42. J. F. OLIVEIRA ainda observa: “Todavia, o fato de ser tratado depois do dinheiro não deve levar à conclusão de que houve dinheiro sem preço. Isto não existiu, nem o texto o diz. Jamais houve dinheiro sem preço, ainda que virtual. Na vida social, o dinheiro se revela nos preços”. *Art. cit.* p. 42. Esse processo de autonomização se perfaz na figura do crédito, na *virtualidade* do dinheiro enquanto *crédito* – e, portanto, na liquidez ou fluidez do dinheiro virtualizado. O privilégio da determinação funcional se amplifica, pois que, se por um lado o crédito não pode existir sem a figura do dinheiro, aquele só existe *se esta for uma figura ausente*. Quando se historia o surgimento do crédito (*credium, credere*), revela-se o sentido de envolvimento pessoal e o caráter ético da relação em que ele se constitui. Isso evidentemente se perdeu: o mundo do crédito tornou-se um *ethos* sem referência a si próprio e à sua fundação, alheado de si e estranho a si mesmo.

⁸⁸ MEW 23, p. 143.

relativa, qualquer que seja ela. Esta determinidade o dinheiro, por ser antes de tudo um produto-mercadoria, apenas por isso já a possui. As demais, que se acabou de descrever sinteticamente, são as que se acrescentam a ele e o tornam dinheiro. Todas essas determinidades dependeram de mediações. Na vivência *desenvolvida* da sociabilidade mercantil, o dinheiro atua como mediador imediato de todas as suas relações. Essas determinidades que o põem como dinheiro hão de ser maiores e mais profundas do que as de um objeto que não atinja tal condição. O dinheiro é *imediatamente valor*, mas o valor é algo que não lhe pertence como coisa: é algo que só passa a determinar a coisa como dinheiro por ser resultado de múltiplas mediações. A imediatez do dinheiro é muito maior do que a imediatez da primeira representação do valor na forma simples. *E isso dialeticamente só se tornou possível por ela ser uma imediatez muito mais mediada*, muito mais plena de determinações ligadas exclusivamente à mesma função que tem a forma simples, *ser a imediata expressão de valor de uma mercadoria*. Destarte, as mediações que constituem o dinheiro como dinheiro *ocultam-se como resultado necessário do mesmo processo, que é constituí-lo como imediatez*.

Todo esse desenvolvimento da forma-valor, que tem o caráter de um desgarrar-se crescente da expressividade do valor em relação às suas mediações materiais, permitirá a efetivação, o cumprimento desse processo da sociabilidade mercantil, que é o da *radicalização do fetichismo*. Examinaram-se estas mutações terminantes: na forma equivalente universal, a materialidade é a expressão de valor; já na forma dinheiro, a expressão de valor é a materialidade. Trata-se de uma identificação fusional. A mercadoria trazia consigo, por ser a forma mais geral e menos desenvolvida da economia burguesa, uma aparente simplicidade: “Nas formas mais concretas (*konkreteren Formen*)⁸⁹ desaparece mesmo essa

⁸⁹ Sobre o significado epistemológico da expressão, ver MEW 42, p. 35-39.

aparência de simplicidade”.⁹⁰ O dinheiro, como efetiva autonomização da forma-valor, como o resultado do desenvolvimento da expressão de troca das mercadorias e, pois, da própria troca mercantil, figura como a *mercadoria universal (allgemeine Ware)*,⁹¹ a única⁹² que se pode relacionar a todas as outras. Aqui, como se pôde concluir, há uma suprassunção da dupla existência da mercadoria, pois *o valor-de-uso do dinheiro consiste justamente em ser valor*: a sua particularidade é dialeticamente a sua universalidade.⁹³ Por outro lado, a antítese valor-de-uso/valor, interna à mercadoria, desdobra-se e repõe-se novamente, agora na oposição mercadoria/dinheiro, a forma culminante da relação de valor.⁹⁴ Nesse sentido, como observou J. F. Oliveira, o dinheiro é para a economia a *sociabilidade esquecida* e, nas suas próprias condições, o *único meio* de lembrá-la:

⁹⁰ MEW 23, p. 97. Em *Zur Kritik*, Marx, sem nomear a questão da progressão do fetichismo deste modo, já a havia considerado explícita e profundamente, voltando a sua ironia crítica contra os economistas, como de hábito: “In der Ware ist diese Mystifikation noch sehr einfach. Es schwebt allen mehr oder minder vor, daß das Verhältnis der Waren als Tauschwerte vielmehr Verhältnis der Personen zu ihrer wechselseitigen produktiven Tätigkeit ist. In höheren Produktionsverhältnissen verschwindet dieser Schein der Einfachheit. Alle Illusionen des Monetarsystems stammen daher, daß dem Geld nicht angesehen wird, daß es ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellt, aber in der Form eines Naturdings von bestimmten Eigenschaften. Bei den modernen Ökonomen, die auf die Illusionen des Monetarsystems herabgrinsen, verrät sich dieselbe Illusion, sobald sie höhere ökonomische Kategorien handhaben, z.B. das Kapital”. MEW 13, p. 33-34.

⁹¹ MEW 13, p. 34. Expressão que Marx, em nota, atribui originalmente ao mercantilista italiano Antoni Genovesi (1712-1769).

⁹² É preciso que se reitere: o ouro só pode excluir-se como a mercadoria universal dinheiro *porque é antes de tudo uma mercadoria*, que já atuou em distintas funções na evolução das relações de troca: “Gold tritt den andren Waren nur als Geld gegenüber, weil es ihnen bereits zuvor als Ware gegenüberstand”. MEW 23, p. 84. Ademais, cada mercadoria *específica* continua sendo para o dinheiro a sua *forma equivalente específica*: “Da alle andren Waren nur besondre Äquivalente des Geldes, das Geld ihr allgemeines Äquivalent, verhalten sie sich als besondre Waren zum Geld als der allgemeinen Ware”. MEW 23, p. 104. Nos Grundrisse, esta relação já estava muito bem definida, posicionando-se o dinheiro, ao mesmo tempo, como mercadoria particular e mercadoria universal: “Es wird eine ware wie die andren Waren und ist zugleich keine ware wie die andren Waren. Trotz seiner allgemeiner Bestimmung ist es ein Austauschbares neben andren Austauschbaren. Es ist nicht nur der allgemeine Tauschwert; sondern zugleich ein besondrer Tauschwert neben andren besondren Tauschwerten”. MEW 42, p. 85.

⁹³ “A antítese entre valor de uso e valor é superada no dinheiro porque o valor de uso do dinheiro consiste em ser valor”. J. F. OLIVEIRA, *Op. cit.*, p. 42.

⁹⁴ Ver ainda, a propósito deste desdobramento da antítese interna à mercadoria na relação mercadoria/dinheiro, o ótimo estudo de R. Rosdolsky: *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 111.

Se o valor é a forma encarnada pela sociabilidade numa sociedade de produtores privados, autônomos e independentes, então o dinheiro é, simultaneamente, a lembrança e o esquecimento da sociabilidade. Esquecimento por ser a forma oblíqua de a sociabilidade manifestar-se, pois o dinheiro é necessariamente um fetiche, algo consolidado como coisa; e lembrança por ser a única via de afirmação da totalidade, dados divisão do trabalho e produtores privados.⁹⁵

No texto de *Das Kapital*, é mesmo significativa a posição do dinheiro como esquecimento ou oclusão da sociabilidade:

É exatamente essa forma acabada — a forma dinheiro — do mundo das mercadorias que objetivamente vela (*verschleiert*), em vez de revelar (*offenbaren*), o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados.⁹⁶

Mas a crítica dessa forma revela a sua auto-obliterada constituição e condição efetivamente sociais:

... a forma dinheiro é apenas o reflexo aderente (*festhaftende Reflex*) a uma única mercadoria das relações de todas as outras mercadorias ... O processo de troca dá à mercadoria, a qual é por ele transformada em dinheiro, não o seu valor, porém sua forma-valor específica (*spezifische Wertform*).⁹⁷

Eis o fetichismo do dinheiro, uma inversão e uma reificação ainda maiores⁹⁸ da sociabilidade na economia mercantil:

Uma mercadoria não parece tornar-se dinheiro porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, ao contrário, parecem todas expressar seus valores nela porque ela é *dinheiro*. O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa atrás de si nenhum vestígio (*Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und läßt keine Spur zurück*).⁹⁹

Não é senão a expressão da generalização da forma-mercadoria, a profusão e potenciação de seu fetiche:

Daí a magia do dinheiro. A conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a *figura reificada* (*sachliche Gestalt*) de suas próprias condições de produção,

⁹⁵ J. F. OLIVEIRA. *Formação e significado do dinheiro em Marx*, p. 42.

⁹⁶ MEW 23, p. 90.

⁹⁷ MEW 23, p. 105. Grifos meus.

⁹⁸ “Es [das Geld] ist das entäußerte *Vermögen der Menschheit*”. MEW, *Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, p. 565.

⁹⁹ MEW 23, p. 107.

que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos de trabalho assumem *universalmente (allgemein) a forma-mercadoria*. O *enigma do fetiche do dinheiro (Rätsel des Geldfetischs)* é, portanto, apenas o *enigma do fetiche da mercadoria*, tornado visível e ofuscante.¹⁰⁰

A questão já aparecera nos Grundrisse de maneira reveladora. O dinheiro se determina como “a reificação do vínculo social” (*die Versachlichung des gesellschaftlichen Zusammenhangs*),¹⁰¹ tornando-se assim “a essência comunitária real” (*die reale Gemeinwesen*),¹⁰² que *não pode suportar outra que lhe seja superior!*¹⁰³ – ainda que, no dinheiro, a comunidade seja para o indivíduo uma *mera abstração (bloÙe Abstraktion)*, *mera exterioridade (bloÙe äÙÙerliche)*.¹⁰⁴

Não se pode, entretanto, conceber esse nexa como *puramente material*.¹⁰⁵ Em uma passagem inspirada diretamente em Aristóteles,¹⁰⁶ Marx vê no dinheiro uma espécie de *penhor* da própria sociabilidade, por encarnar a *faculdade de garantir universalmente, e no momento em que for necessário*, o acontecimento da relação social. Tal poder é, entretanto, atribuição *exclusivamente simbólica*,¹⁰⁷ pois não é a *matéria* do dinheiro, mas sua *forma social* que o constitui assim:

¹⁰⁰ MEW 23, p. 108. Por todo o desenredo do dinheiro como *expressão* de troca, como forma-valor, vê-se que a mercadoria, e logo a mercadoria-dinheiro, só podem existir num meio de linguagem.

¹⁰¹ MEW 42, p. 93.

¹⁰² MEW 42, p. 152.

¹⁰³ MEW 42, p. 149.

¹⁰⁴ MEW 42, p. 152.

¹⁰⁵ MEW 42, p. 95.

¹⁰⁶ “O dinheiro nos serve... como garantia de permutas no futuro”; “Ele assegura a realização da permuta quando ela for necessária”. *Ética a Nicômaco*, p. 100-101 (1133b). Estas afirmações sempre foram identificadas em Aristóteles simplesmente ao conceito de *reserva de valor*, como uma das funções do dinheiro, numa espécie de primeira versão, embora já muito avançada, do que hoje se conhece nas ciências econômicas por *teoria monetária*. Mas nos parece incontestável que, embora já revelasse o quão significativa é a reflexão do grande pensador estagirita sobre o dinheiro, esta leitura constitui insuficiente apropriação dos sentidos e das implicações do texto aristotélico.

¹⁰⁷ Marx escrevera em *Zur Kritik*: “Geld ist nicht Symbol, so wenig wie das Dasein eines Gebrauchswerts als Ware Symbol ist”. MEW 13, p. 34. Esta assertiva e a reflexão decorrente costumam compreender-se como uma revisão da teoria do *dinheiro como símbolo* que aparece nos Grundrisse. Mas não se trata exatamente de uma revisão, no

Mas o dinheiro é tal *caução móvel da sociedade (Faustpfand der Gesellschaft)*¹⁰⁸ somente em virtude de sua (simbólica) qualidade social (*nur weger seiner gesellschaftlichen (symbolischen) Eigenschaft*); e pode ter uma tal qualidade social somente porque os indivíduos alienaram, sob a forma de objeto, sua própria relação social.¹⁰⁹

Outro expressivo trecho dos *Grundrisse* reitera a espantosa condição do dinheiro como sujeito efetivo do poder social e da ligação entre as pessoas:

sentido que se lhe confere (veja-se, por exemplo, R. Rosdolsky, *op. cit.*, p. 97-111). É isso tampouco invalida nossa reflexão ou a põe em cheque, pois a preocupação de Marx é evitar que se conceba o dinheiro como algo arbitrário e extrínseco ao mundo da sociabilidade mercantil, ao *Warenwelt*, como algo cuja forma é outra que não a de uma *allgemeine Ware*, com as mesmas determinações fundamentais dela, só que desenvolvidas e subsumidas por meio de um processo sócio-histórico a uma totalidade mais concreta em que a antítese original (valor-de-uso – valor) encontra sua síntese própria na figura do valor autonomizado, a mercadoria cujo valor-de-uso é *ser valor*. Este é o seu *modo de ser*. Isso não faz do dinheiro algo que não uma *relação social* reificada, ou seja, assim *representada*, numa coisa que, por isso mesmo, não é somente coisa, que é *fisicamente suprafísica*: portanto, entenda-se bem, neste sentido, um *símbolo*. Todavia, se a coisa não pode ser dinheiro por si, por suas próprias qualidades sensíveis, por sua própria “coisidade”, retirar a determinidade social – e mesmo a material – da formação do dinheiro seria incorrer numa sorte de *nominalismo* (ver, a propósito, Anitra Nelson. *Marx concept of money*, p. 2-6;64-67), que rigorosamente não pertence à perspectiva marxiana, e seria um equívoco a situar-se no extremo oposto. Marx pretende insistir na afirmação da *efetividade* da existência do dinheiro como coisa social: ele não é apenas uma representação extrínseca, convencional ou subjetiva do trabalho e das relações sociais em que ele se encerra – ele é o modo universal de o trabalho e estas relações manifestarem-se, configurarem-se e, assim, o modo de eles *serem* nesta sociedade: ele é a forma pela qual o trabalho humano pode acessar os outros, integrar-se ao conjunto da vida social, bem como valer-se das riquezas por ele produzidas. Ele é o *mediador universal* ativo da sociabilidade econômica e da apropriação do seu produto pelo ser social. Aquela reflexão presente em *Zur Kritik* reaparece desenvolvida em *Das Kapital* – agora ao criticar-se a concepção do dinheiro como mero *signo* – e, com efeito, corrobora o argumento aqui desenvolvido: “Weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloÙe Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andre Irrtum, es sei ein bloÙes Zeichen. Andererseits lag darin die Ahnung, daß die Geldform des Dings ihm selbst äußerlich und bloÙe Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse. In diesem Sinn wäre jede Ware ein Zeichen, weil als Wert nur sachliche Hülle der auf sie verausgabten menschlichen Arbeit. Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen, oder die sachlichen Charaktere, welche gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit auf Grundlage einer bestimmten Produktionsweise erhalten, für bloÙe Zeichen, erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen”. MEW 23, p. 105-106. Grifos meus. A rigor, nos próprios *Grundrisse*, esta mesma compreensão já se definia: “Das Geld entsteht nicht durch Konvention, sowenig wie der Staat. Es entsteht aus dem Austausch und im Austausch naturwüchsig, ist ein Produkt deselben”. MEW 42, p. 98.

¹⁰⁸ A tradução espanhola de Pedro Scaron registra: “prenda de garantia social”. Cf. Karl MARX. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. 1, p. 88.

¹⁰⁹ MEW 42, p. 94. Sobre como se desenvolve o tema do dinheiro nos *Grundrisse*, leia-se o comentário preciso de Róman ROSDOLSKY. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, Parte II, p. 93-147.

o poder (*die Macht*) que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais, possui-o enquanto é proprietário de *valores-de-troca*, de *dinheiro*. *Ele leva consigo, no bolso (in der Tasche), o seu poder social (gesellschaftliche Macht), assim como a sua ligação (Zusammenhang) com a sociedade.*¹¹⁰

Compreende-se, pois, que o poder da coisa não é uma determinidade dela como coisa, mas uma determinidade que a ela se acrescenta e que lhe refaz a existência, ou que a duplica. Se se lhe retira esta determinidade, que é formal e social, se ela se desfaz – o que somente é possível pela mesma ação que a constituiu, a ação do ser social –, ela volta a ser, do ponto de vista social, pura materialidade, pura coisa, perdendo então tal poder:

Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa (*unter der Form einer Sache*). Arranque-se da coisa este poder social e se haverá de outorgá-lo à pessoa sobre a pessoa.¹¹¹

5. O capital: autovalorização do valor e radicalização do fetichismo

A produção e a circulação desenvolvida de mercadorias são o ponto de partida do capital e os seus pressupostos históricos.¹¹² A primeira forma de aparição do capital é o dinheiro, resultado último do desenvolvimento da circulação de mercadorias:

não se precisa remontar à história da formação do capital para reconhecer o dinheiro como a sua primeira forma de aparição. A mesma história se desenrola diariamente ante nossos olhos. Cada novo capital pisa em primeira instância o palco, isto é, o mercado, mercado de mercadorias, mercado de trabalho ou mercado de dinheiro, sempre como dinheiro, dinheiro que deve transformar-se em capital por meio de determinados processos.¹¹³

E a primeira diferenciação entre o *dinheiro como dinheiro* e o *dinheiro como capital* se faz perceber pela sua *forma de circulação*.

¹¹⁰ MEW 42, p. 90. Grifo final meu.

¹¹¹ MEW 42, p. 91.

¹¹² MEW 23, p. 160.

¹¹³ MEW 23, p. 164.

A forma direta, e que apresenta uma relação mais simples, cuja finalidade externa é a mera obtenção de valores-de-uso, é representada pela fórmula M-D-M, caracterizando um simples movimento de *vender para comprar*. O dinheiro, nesta relação, cumpre suas funções específicas, e atua como dinheiro.

A segunda forma de circulação com que em seguida nos defrontamos, D-M-D, traz consigo a seguinte trama de implicações: o primeiro ciclo — a circulação direta — tem como *terminus a quo e terminus ad quem* mercadorias, sendo que a segunda delas, que determina o seu encerramento, deixa a circulação para apropriar-se como coisa útil. Assim, infere Marx, “consumo, satisfação de necessidades, em uma palavra, valor-de-uso, é portanto, sua finalidade (*Zweck*)”.¹¹⁴ Diversamente, o ciclo D-M-D parte do dinheiro e retorna ao mesmo extremo: o dinheiro.¹¹⁵ Essa forma imediata da circulação do dinheiro como capital é a inversão dos momentos da forma da circulação simples. Os extremos convertem-se em termo médio e o termo médio converte-se nos extremos, donde se deduz: o motivo indutor e a finalidade deste movimento consistem no próprio valor.¹¹⁶

A relação de troca entre mercadoria e dinheiro se desdobra em duas relações, *venda* (se o termo de que se parte é a mercadoria) e *compra* (se o termo de que se parte é o dinheiro). M-D e D-M, respectivamente. Os contrapólos em ambos os circuitos desdobrados são sempre os mesmos, mas o modo de unificá-los é diferente. Aparentemente, em uma primeira aproximação, tratar-se-ia apenas disso. Uma venda pode tornar-se uma

¹¹⁴ MEW 23, p. 164.

¹¹⁵ Como entesouramento e meio de pagamento, observa Grespan, “o dinheiro tendia já a aparecer como finalidade para o seu possuidor, enquanto forma em que expressa universalmente o valor”. J. L. Grespan. *O negativo do capital*, p. 96. O dinheiro mostra-se já não subordinado à mediação da circulação de mercadorias. Mas o dinheiro como entesouramento interrompe a circulação; já o dinheiro como capital, retoma-a, alterando a finalidade dela, pondo-se a si mesmo como a finalidade dela.

¹¹⁶ MEW 23, p. 164. “Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert”. MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 546.

nova compra (M-D-M), mas uma compra pode tornar-se uma nova venda (D-M-D). Porém, quando se investiga o processo mais de perto, há, de um circuito para o outro, uma mudança radical não apenas no caráter e na finalidade, mas também necessariamente em seu conteúdo: no circuito M-D-M, as grandezas de valor dos extremos são idênticas, mas são coisas úteis qualitativamente diversas. No circuito D-M-D, os extremos são formas qualitativamente idênticas, todavia devam diferenciar-se quantitativamente.¹¹⁷ A fórmula do circuito do dinheiro como capital há de completar-se então em D-M-D':

A forma completa desse processo é, portanto, *D-M-D'*, em que $D'=D+\Delta D$, ou seja, igual à soma de dinheiro originalmente adiantado mais um incremento. Esse incremento, ou o excedente sobre o valor original, chamo de — mais-valor (*Mehrwert*) (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não só se mantém na circulação, mas altera nela a sua grandeza de valor, põe (*setzt*) mais-valor ou se valoriza. E esse movimento transforma-o em capital.¹¹⁸

A afirmação do princípio de equivalência — que caracteriza a lógica do intercâmbio mercantil, especialmente após a constituição da mercadoria-dinheiro, a forma equivalente universal — põe-se agora em questão diante dessa primeira definição do capital. Ele rompe com a lógica da equivalência? *Como um valor entra em circulação de um tamanho e sai aumentado?* Se se elimina a equivalência da troca, o princípio ético-jurídico da *igualdade*¹¹⁹ que a sustenta, e que é também condicionado por ela, seria atingido. Mas, por outro lado, sem a criação de valor a partir de si mesmo o valor não se torna capital. Assim, restam as seguintes hipóteses: ou a determinidade mercantil do capital seria absolutamente suprimida — e não dialeticamente suprassumida —, sem deixar vestígios e deixando de se pôr como seu pressuposto necessário; ou não há valorização do valor e, portanto, não se tem ainda capital. A primeira

¹¹⁷ MEW 23, p. 164-165.

¹¹⁸ MEW 23, p. 165.

¹¹⁹ Um dos objetos de desenvolvimento do próximo capítulo.

hipótese, como acertadamente indaga J. L. Grespan,¹²⁰ não significaria a eliminação dos próprios pressupostos ontológicos do capital? Pois, se está abolida a equivalência da troca, não desapareceria igualmente o valor e a ordem mercantil? Se o valor perde a sua determinidade de forma, como poderá o capital “valorizar-se”? Qual seria a inteligibilidade disso?

Qualifique-se, pois, a fórmula do circuito do dinheiro como capital, iniciando a resposta a tais questões:

$$D - M \dots P \dots M' - D'$$

Neste caso, os pontos significam a interrupção provisória do ciclo e P corresponde ao processo produtivo. Em verdade, o conjunto de mercadorias M , adquirido com a quantidade D de dinheiro, é um conjunto completamente diferente daquele expresso por M' . O que ocorre, efetivamente, é que o conjunto M contempla todos os ingredientes necessários à produção de M' . É evidente que, se M' representasse valor equivalente a M , todo esse movimento seria, nas palavras de Marx, insosso (*zwecklose*) e improfícuo (*abgeschmackte*),¹²¹ pois que caracterizaria, em síntese, uma troca, repleta de digressões, de D por D . O objetivo de todas estas transformações é justamente a realização de ΔD ou o mais-valor, que constitui a diferença entre D' e D . A chave para a questão que se apresenta — onde se cria, portanto, o mais-valor? — está no processo produtivo. Para se efetivar a realização de um mais-valor, deve o capitalista, no conjunto dos elementos reunidos para a produção de M' , dispor de uma mercadoria que seja ela própria fonte de valor, ao ser utilizada. Somente isto explica a diferença de grandeza de valor entre M' e M . Esta mercadoria é, então, a força de trabalho, cujo valor-de-uso consiste justamente na produção do valor.

¹²⁰ *O negativo do capital*, p. 99.

¹²¹ MEW 23, p. 164-165.

Marx define a *força de trabalho* (*Arbeitskraft*) ou a capacidade de trabalho (*Arbeitsvermögen*) como o agregado de capacidades físicas e mentais de que dispõe um indivíduo e que ele utiliza na produção de valores-de-uso.¹²² A força-de-trabalho é, então, o *trabalho potencial*, característica intrínseca a qualquer indivíduo vivo em condições normais de existência. O uso desta mercadoria, constituída agora em momento do circuito do dinheiro como capital, incorpora na produção um valor superior ao dela própria. A distinção categorial entre trabalho e força de trabalho é de crucial importância para a determinação do valor desta última.¹²³ Em verdade, não há contradições no âmbito da própria lei do valor, vem a ser, no âmbito das determinidades mercantis subsumidas na lógica mesma do capital. De forma idêntica ao que ocorre com as outras mercadorias, o valor da força de trabalho é determinado pelo tempo necessário à sua produção e, por conseguinte, à sua reprodução. Esse tempo consiste no equivalente ao valor dos meios de subsistência mínimos que garantam a sobrevivência do trabalhador, acrescido, ainda, do valor dos meios de subsistência que garantam a sobrevivência de sua família, ou seja, que garantam a reprodução da força de trabalho, além de sua manutenção.¹²⁴ Marx ressalta, entretanto, que a determinação do valor da capacidade de trabalho, à diferença do valor das outras mercadorias, apresenta também um significativo componente histórico e moral.¹²⁵ Isto

¹²² MEW 23, p 181

¹²³ Não é o trabalho que se compra ou se vende, nem faria qualquer sentido tratar do “valor do trabalho”, se já se admitiu que é o próprio trabalho o conteúdo do valor.

¹²⁴ Esta compreensão já estava notavelmente bem definida em Smith, ainda que lhe faltasse a essencial categoria *força de trabalho*: “A man must always live by his work, and his wages must at least be sufficient to maintain him. They must even upon most occasions be somewhat more; otherwise it would be impossible for him to bring up a family, and the race of such workmen could not last beyond the first generation”. WN I, GN II, p. 85.

¹²⁵ “Die Summe der Lebensmittel muß also hinreichen, das arbeitende Individuum als arbeitendes Individuum in seinem normalen Lebenszustand zu erhalten. Die natürlichen Bedürfnisse selbst, wie Nahrung, Kleidung, Heizung, Wohnung usw., sind verschieden je nach den klimatischen und andren natürlichen Eigentümlichkeiten eines Landes. Andererseits ist der Umfang sog. notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt und hängt daher größenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter andrem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher

quer dizer que estas condições mínimas são dadas em determinado contexto spatiotemporal, variando conforme as características culturais e o grau de desenvolvimento de cada país.

Há algumas condições lógico-históricas¹²⁶ para que a força de trabalho se constitua como mercadoria: em primeiro lugar, como o intercâmbio mercantil não conhece, em si e para si, outras determinidades que não as suas próprias,¹²⁷ o trabalhador deve ser o dono de sua capacidade de trabalho, para poder oferecê-la livremente (ainda que se trate de uma liberdade nominal) a qualquer capitalista, como uma mercadoria própria. Em segundo lugar, que esta seja a única mercadoria de que disponha o trabalhador para oferecer. Em suma, o trabalhador deve ser livre em duplo sentido: livre para oferecer sua mercadoria (a força de trabalho) e livre porquanto despossuído e desvinculado dos elementos necessários ao exercício desta capacidade (meios de produção, meios de subsistência), não lhe restando, senão, oferecê-la como mercadoria. Entenda-se: sem mais o que possa vender para obter os meios de sua subsistência, não resta a ele senão vender a própria força de trabalho.¹²⁸

O sentido e fundamento do movimento auto-reflexivo do capital então se desvendam. A origem do mais-valor não deve ser buscada apenas na circulação: “Capital não pode, portanto, originar-se da circulação e, tampouco, pode não originar-se da circulação. *Deve, ao mesmo tempo, originar-se e não originar-se dela*”.¹²⁹ Por um lado, é na produção que o valor é gerado, mas não há produção sem a mediação da circulação: o

mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den andren Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element. Für ein bestimmtes Land, zu einer bestimmten Periode jedoch, ist der Durchschnitts-Umkreis der notwendigen Lebensmittel gegeben”. MEW 23, p. 185.

¹²⁶ MEW 23, p. 182-183.

¹²⁷ “Er und der Geldbesitzer begegnen sich auf dem Markt und treten in Verhältnis zueinander als ebenbürtige Warenbesitzer, nur dadurch unterschieden, daß der eine Käufer, der andre Verkäufer, beide also juristisch gleiche Personen sind”. MEW 23, p. 182.

¹²⁸ MEW 23, p. 181-182.

¹²⁹ MEW, p. 180. Grifo meu.

dinheiro há de converter-se em mercadorias para que a produção se realize. Mas entre essas mercadorias adquiridas, uma é especial, porque o seu uso resulta em um trabalho particular, o pôr-se em ato da força de trabalho, e a objetivação deste trabalho importa não em sua particularidade, mas apenas em sua existência abstrata, constituída pelo capital como momento de sua valorização: *interessa como trabalho que põe valor além do valor da força de trabalho que o realiza.*

Por isso, no início da apresentação da forma completa do ciclo do dinheiro como capital, falou-se em *interrupção* provisória:

O processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção de mercadorias e mais-valor. O consumo da força de trabalho, assim como o consumo de qualquer outra mercadoria, ocorre fora do mercado ou fora da esfera da circulação.¹³⁰

A leitura daquele circuito pode refazer-se agora, compreendendo-se tanto o seu conteúdo quanto o seu sentido:

Dinheiro surge de novo no fim do movimento como seu início. O fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda, constitui, portanto, por si mesmo o início de um novo ciclo. A circulação simples de mercadorias — a venda para a compra — serve de meio (*Mittel*) para um objetivo final que está fora da circulação, a apropriação de valores-de-uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, *uma auto-finalidade (Selbstzweck)*,¹³¹ pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado (*die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung*). Por isso o movimento do capital é *desmedido (maßlos)*.¹³²

¹³⁰ MEW 23, p. 189.

¹³¹ A expressão *Selbstzweck* caracteriza dois termos extremos e axiais em *Das Kapital*: a atividade humana, quando livre e plena, e o *capital*, como a forma mais completa da alienação fetichista dessa atividade, como a versão pervertida da totalidade auto-expressiva que constitui a vida social humana, ao fazer do trabalho e da socialidade momentos seus, de seu próprio ser como *valor-que-produz-valor*. A crítica do dinheiro adianta esta condição, desde os *Manuskripte*, no qual Marx afirma que o dinheiro se põe como *meio-em-geral* e *fim-em-si-mesmo* — assim como na Idade Média a propriedade da terra, o cavalo e a espada são reconhecidos também, além de *verdadeiro meio de vida (das wahre Lebensmittel)*, como as *verdadeiras forças políticas da vida (die wahren politischen Lebensmächte)*. Cf. MEW, *Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, p. 554.

¹³² MEW 23, p. 166-167. Grifos meus.

O capital é, por definição, aquilo que não cabe em si, aquilo que se excede (*maßlos, húbris*).¹³³ Mas esse movimento é ao mesmo tempo auto-reflexivo. *O capital só tem a si mesmo como finalidade*. Converte em momento de sua própria existência dinâmica os demais elementos da vida social. Dinheiro e mercadorias, principalmente a mercadoria força-de-trabalho, não são senão modos de existência do valor em seu processo de gerar valor: o capital é precisamente esse *valor autovalorizante* (*verwertender Wert*).¹³⁴ Aquilo que, a partir dele próprio, excede-o, retorna a si, reconstitui-o sob contornos ampliados e repõe todo o ciclo de valorização desde um novo começo:

De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valor se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valor, é seu próprio movimento, sua valorização (*Verwertung*), logo autovalorização (*Selbstverwertung*). Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro.¹³⁵

¹³³ Esta condição ficará ainda mais explícita no capital a juro. “O capital a juro permite ao capital ultrapassar seus limites e, portanto, de certo modo, vencer o tempo. E assim ele se põe a serviço da *húbris* do capital enquanto é movimento puro do capital como mercadoria. No entanto, esta superação do tempo pode ter como conseqüência uma dependência do tempo, portanto o esquecimento do tempo se pode inverter em dependência em relação a ele”. M. A. OLIVEIRA. *Dialética hoje*, p. 74. “A cidade febricitante deixava Platão perplexo, mas sua versão capitalista horrorizou Marx. A invenção do dinheiro apenas faz com que a troca de bens seja eficiente e aperfeiçoa a produção de desejos. A princípio, não se tem um conjunto de desejos simples e, então, encontra-se o dinheiro para satisfazê-los. Dado o dinheiro, adquire-se ou inventam-se os desejos necessários para gastá-lo. O dinheiro é a incorporação econômica do poder social, conseqüentemente traz consigo a marca do outro, especialmente, para Marx, a marca dos outros exploradores. O dinheiro medeia de antemão a possibilidade de nem sequer expressar, quanto menos satisfazer um desejo imediato. O dinheiro leva à multiplicação do desejo, pois ele é um poder em forma de papel, que pede para ser realizado em um desejo satisfeito (...) Platão vê sua origem na *pleonexia*, o desejo por mais ou o apropriar-se de mais do que sua parte, que os antigos relacionavam à *hybris*”. William DESMOND. *A filosofia e seus outros: modos do ser e do pensar*, p. 301. Ver também, a propósito, o interessante trabalho de J. Grespan. *Desmedida e imprevisibilidade na dialética de Marx*, referido em nossa bibliografia.

¹³⁴ MEW 24, p. 109.

¹³⁵ MEW 23, p. 169.

Todo o caráter da produção nesta ordem social é *determinado pela valorização do valor-capital adiantado*.¹³⁶ Há de produzir-se o máximo possível de mais-valor para que em seguida *ele se transforme em capital*. Em última instância, *o que o capital produz é sempre capital*.¹³⁷ Marx vai mais além, ao considerar que a reprodução ampliada, que aparece como meio de produção sempre mais extensa de mais-valor ou de enriquecimento do capitalista individual – sendo esta a sua *finalidade pessoal* –, ao estar incluída na tendência geral da produção capitalista, *torna-se uma necessidade para ele, um imperativo*. A ampliação constante do capital será *condição para a conservação da sua existência*.¹³⁸ E em mais uma passagem luminosa, Marx dirá:

¹³⁶ MEW 24, p. 84.

¹³⁷ MEW 24, p. 84.

¹³⁸ A valorização sistêmica do capital evidencia-se na análise dos chamados *esquemas de reprodução do capital* marxianos — que se nos apresentam como uma espécie de fotografia do modo próprio de objetivação-fetiche do capitalismo. Os traços essenciais da forma e das condições de possibilidade da reprodução do capital são apresentados por Marx assim: a decomposição do produto global se dá em dois grandes departamentos: D1, meios de produção e D2, meios de consumo, tanto dos capitalistas quanto dos trabalhadores. O capital se decompõe, em cada um deles, em capital variável (*v*), que corresponde ao valor da força de trabalho, e em capital constante (*c*), que corresponde ao valor dos meios de produção — capital fixo (máquinas, equipamentos etc.) e capital circulante (matérias-primas e demais insumos). Utilizamos *m* para designar o mais-valor gerado, além de MP, MC e Y para designar, respectivamente, os valores gerados em termos de meios de produção, meios de consumo e do total da produção. Consideraremos, também, de acordo com Marx, que não haja poupança por parte dos trabalhadores, já que recebem não mais do que o suficiente para a reprodução de sua capacidade de trabalho. Na *reprodução simples*, supõe-se que todo o mais-valor é consumido em MC. Logo, $v_2 + m_2$ correspondem necessariamente a uma relação intradepartamental, isto é, a soma de remunerações ao trabalho e ao capital de D2 será convertida em bens de consumo neste mesmo departamento. Do mesmo modo, *c1* também corresponde a uma relação intradepartamental em MP. Logo, $c_2 = v_1 + m_1$ e esta é, por isso, a fórmula da reprodução simples do capital.

Matriz de reprodução do capital:

D1	D2	TOTAL
c1	c2	c
v1	v2	v
m1	m2	m
MP	MC	Y

Neste caso, a escala produtiva não se altera, pois apenas se repõe o que foi consumido na produção. Não há, noutras palavras, crescimento econômico. Por sua vez, a condição primeira da *acumulação e reprodução em escala ampliada*: a fração do capital-dinheiro transformável em capital encontrará sempre força de trabalho em que se converter, o que

Como portador consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação — a valorização do valor — é sua finalidade subjetiva (*subjektive Zweck*), e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor (*treibende Motiv*) de suas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado (*personifiziertes*), com vontade (*Willen*) e consciência (*Bewußtsein*). *O valor-de-uso nunca deve ser tratado, portanto, como meta imediata do capitalismo. Tampouco o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do ganho.* Esse impulso absoluto de enriquecimento, essa caça apaixonada do valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto o entesourador é apenas o capitalista demente, o capitalista é o entesourador racional. A multiplicação incessante do valor, pretendida pelo entesourador ao procurar salvar o dinheiro da circulação, é alcançada pelo capitalista mais esperto ao entregá-lo sempre de novo à circulação.¹³⁹

Finalmente, ao definir-se o modo de ser do capital, compreende-se que ele constitui o último nível da inversão fetichista. O capitalista, ronicamente, figura como a consciência, a vontade e a ação *do* capital, como *capital personificado*. Temos aí a relação social mais complexa, que se põe por meio da representação mais reificante, e que, de produto desse movimento de afirmação da própria sociabilidade mercantil desde as duas formas mais simples, põe-se então como o ponto de partida e a finalidade de todo o processo de produção e reprodução da vida social:

o capital não é uma coisa (*das Kapital ist kein Ding*), mas determinada relação social que se representa numa coisa (*das sich an einem Ding darstellt*) e dá um caráter especificamente social a essa coisa. O capital não é a soma dos meios de produção materiais e produzidos. *O capital são os meios de produção transformados em*

se garante pela existência de um *exército industrial de reserva* (vale portanto o comentário de que, sob tal perspectiva, a teoria marxiana não admitiria a possibilidade do pleno emprego em uma economia capitalista, *até mesmo como condição ao seu funcionamento*). Outra condição fundamental: supor reprodução ampliada significa considerar que parte do mais-valor não é consumido, mas acumulado. Logo, a fórmula básica da reprodução ampliada é $c2 \neq v1 + m1$ ou, mais exatamente, $c2 < v1 + m1$, pois parte de $m1$ se converterá em parte adicional de $c1$, donde se conclui que é o *gasto capitalista*, ou melhor, seu direcionamento, o que define a escala da reprodução do capital. Pode-se acrescentar: *a reprodução ampliada do capital corresponde à reprodução do próprio modo de produção capitalista em escala ampliada*. Cf. K. MARX. MEW 24, todo o capítulo II, sobre o ciclo do capital produtivo. Ver também a ótima síntese de J. F. OLIVEIRA. *Os esquemas de reprodução marxianos*, p. 37-47.

¹³⁹*Id. Ibid.*, pp.129-130. Grifos meus.

capital, que, em si, são tão pouco capital quanto ouro e prata são, em si, dinheiro (Das Kapital, das sind die in Kapital verwandelten Produktionsmittel, die an sich so wenig Kapital sind, wie Gold oder Silber an sich Geld ist). São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos tornados em força autônoma (*selbständige*) em relação à força de trabalho viva e às condições de atividade exatamente dessa força de trabalho, que são personificados no capital por meio dessa oposição. Não são apenas os produtos dos trabalhadores, produtos transformados em forças autônomas, os produtores e compradores daqueles que os produzem, mas são também as forças sociais e a futura forma correlata desse trabalho que se contrapõem a eles como proprietários de seu produto. Aqui temos, portanto, uma forma social (*gesellschaftliche Form*) determinada, à primeira vista muito mística, de um dos fatores de um processo social de produção.¹⁴⁰

O movimento de reprodução do capital é ao mesmo tempo o movimento de generalização da forma-mercadoria¹⁴¹ e da forma-dinheiro. Marx afirma, categórico, que o processo de produção *converteu-se no próprio processo do capital*:

*O processo de produção converteu-se no processo do próprio capital, um processo que se desenvolve com os fatores do processo de trabalho em que se transformou o dinheiro do capitalista e que se efetua, sob a direção deste último, com o fim de obter mais dinheiro do dinheiro.*¹⁴²

O processo de valorização do capital depende da conversão de todo produto em mercadoria.¹⁴³ Esta é a forma *universalmente necessária*¹⁴⁴ do produto sob o capitalismo. Marx, decisivo, outra vez:

Só quando a população laboriosa deixou de fazer parte ela própria das condições objetivas do trabalho ou de aparecer no mercado como produtora de mercadorias; só quando, em lugar do produto do seu trabalho, vende o próprio trabalho ou, mais exatamente, a sua capacidade de trabalho; só então a produção em toda a sua amplitude se converte em *produção de mercadorias*, todo o produto se transforma em mercadoria e as condições objetivas de cada esfera da produção se apresentam nela como mercadorias. Só com base na

¹⁴⁰ MEW 25, p. 822-823. Grifos meus.

¹⁴¹ “Die kapitalistische Produktion macht erst Ware zur allgemeinen Form aller Produkte”. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 93 (442).

¹⁴² *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 46 (470).

¹⁴³ Em seguida, a conversão de tudo em *produto* e, por conseguinte, em mercadoria.

¹⁴⁴ *Cap. VI inédito*, p. 145 (443).

produção capitalista a mercadoria se converte em *forma elementar e geral da riqueza*. Se, por exemplo, o capital ainda não se tiver apoderado da agricultura, os produtos serão produzidos ainda em grande parte diretamente como meios de subsistência e não como mercadorias; uma grande parte da população laboriosa não se terá transformado ainda em trabalhadores assalariados e uma grande parte das condições de trabalho ainda não se terá transformado em capital.¹⁴⁵

A mercadoria é, como se viu, o ponto de partida da gênese do dinheiro e do capital. Doravante, inexoravelmente, as mercadorias surgem como *produto do capital*:

Esse desenvolvimento em círculo da nossa análise segue portanto de muito perto o *desenvolvimento histórico do capital*, uma das condições da gênese do qual — *a troca de mercadorias, o comércio* — se desenvolve a partir de níveis de produção diferentes, mas que têm em comum o fato de a produção capitalista ou nem sequer existir de todo, ou surgir de um modo perfeitamente esporádico. Além disso, a troca mercantil desenvolvida e a mercadoria como forma social, universal e necessária do produto, só podem ser *resultado do modo de produção capitalista*.¹⁴⁶

Nesse sentido, os economistas burgueses não fazem senão reproduzir acriticamente essa *imagem* do capital, como *força imanente* da coisa,¹⁴⁷ como *potentia* e *actus* da vida social: “Le capital c’est la puissance démocratique et égalitaire par excellence” (F. Bastiat); “Stock cultivates land; stock employs labours” (A. Smith); “Capital is collective force”, “Kapital ist nur ein anderer Name für Zivilisation” (John Wade).¹⁴⁸ Outra vez, e sempre, a imagem da *providência* da economia, ou da *invisible hand*, ou do cumprimento de uma *ordem natural*.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 143 (442).

¹⁴⁶ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 26 (469b).

¹⁴⁷ Pois as propriedades do capital se apresentam como *suas propriedades objetivas*: “dingliche Eigenschaften des Kapitals”. Cf. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 83 (491).

¹⁴⁸ Todas estas afirmações *apud* Karl MARX. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 82-83 (491).

¹⁴⁹ “Die Produktion soll vielmehr – siehe z. B. Mill – im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand *bürgerliche* Verhältnisse als

Contudo, Marx insiste, o capital *não é* uma coisa. É uma *relação social representada em coisas (in Dingen darstellt)*.¹⁵⁰ O capital apenas transmuta-se nos elementos objetivos do processo de trabalho, com os quais não se confunde.¹⁵¹ Ele é uma *propriedade social* da coisa, que subsume a si a existência material dos fatores do processo de trabalho, como *forma histórica de essas coisas se representarem*, como Marx nos revela em sua fina e irônica crítica aos economistas:

Os meios e materiais de trabalho, uma parte dos quais é produto de trabalhos precedentes, desempenha o seu papel em qualquer processo de trabalho, em qualquer época e em todas as circunstâncias. Se, portanto, lhes chapar o nome de *capital*, fiado em que *semper aliquid hæret*, terei demonstrado que a existência é uma lei natural eterna da produção humana e que o Quirguize que corta uns juncos para fazer a sua barca com uma faca roubada aos russos, é tão capitalista como o Senhor Rothschild. *Da mesma maneira poderíamos demonstrar que os Gregos e os Romanos tomavam a comunhão porque bebiam vinho e comiam pão, e que os Turcos se aspergem quotidianamente com a água benta dos católicos, porque se lavam todos os dias*.¹⁵²

E a isso ainda se acrescenta:

unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto unterschoben werden. Dies ist der mehr oder minder bewußte Zweck des ganzen Verfahrens". K. MARX. MEW 42, p. 22.

¹⁵⁰ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 25 (469 b).

¹⁵¹ Nos *Grundrisse*, Marx também insistira nesta necessidade fundamental de se entender o capital como *forma*: "Die Auffassung des Kapitals bloß nach seiner stofflichen Seite, als Produktionsinstrument, ganz abgesehn von der ökonomischen Form, die das Produktionsinstrument zu Kapital macht, verwickelt die Ökonomen in allerlei difficulties". MEW 42, p. 492.

¹⁵² *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 26 (469 b). Grifos meus. Neste trecho formidável e igualmente mordaz, sobre a certeza das coisas sensíveis, Hegel critica a experiência universal do *visar* ou do ponto de vista: "Quanto a essa alusão à experiência universal, que se nos permita antecipar uma consideração atinente à prática. Nesse sentido, pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à verdade do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si existentes, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis". *Fenomenologia do espírito*, parte 1, p. 81 (§109)

Se afirmarem, com efeito, que o *capital* não é mais do que o material e os meios de trabalho, ou que os elementos objetivos do processo de trabalho são, por natureza, capital, reaplicar-se-á a isso com razão que então o capital será necessário mas nunca os capitalistas, ou que o capital não é nada mais do que um *nome* inventado para enganar as massas.¹⁵³

O capital não é, pois, apenas um novo *nome*,¹⁵⁴ mera *forme exprimant* dos mesmos conteúdos. É a *forma* pela qual e a partir da qual se constitui, pela representação, uma realidade econômica.

Desdobra-se aqui uma importante reflexão. Viu-se que o fetichismo da mercadoria, como conclui Marx, supõe necessariamente a existência de uma sociabilidade mercantil desenvolvida, não fazendo sentido concebê-lo para uma relação mercantil fortuita, como representada pela forma-valor simples. Ora, não há essa sociedade mercantil, em que a produção se torna universalmente produção de mercadorias, senão sob o capital. Assim como não há economia monetária que não a capitalista, pois o dinheiro é sempre o modo de existir do capital por excelência. É sempre sob esta forma que ele inicia o seu ciclo e é sempre a ela que ele deve retornar. Destarte, resta-nos a seguinte conclusão: assim como a mercadoria e o dinheiro constituem momentos do capital, o fetichismo da mercadoria e o fetichismo do dinheiro só podem finalmente compreender-se como momentos do fetichismo do capital.¹⁵⁵

¹⁵³ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 26 (469c).

¹⁵⁴ Também no Livro III de *Das Kapital*, Marx insiste na representação-capital como *configuração efetiva* da vida social, e ironiza os economistas, para os quais: "Kapital ist nichts als ein bloßer "ökonomischer Name" für jene Produktionsmittel". MEW 25, p. 832.

¹⁵⁵ A ordem da apresentação das categorias que apreendem as formas da vida econômica, convém reiterar, não é historiográfica, mas corresponde à sua relação recíproca dentro da sociabilidade em estudo. A hierarquia dessas formas, que a seqüência da exposição revela, é aquela que se processa *dentro* da sociedade burguesa. Cf. MEW 42, p. 37. A mercadoria e o dinheiro são, portanto, momentos do capital, ou convertem-se em *momentos* do capital, numa acepção de filiação claramente hegeliana, como *fases essenciais* numa *totalidade* compreendida como *processo dialético*. Na leitura de Rosdolsky: "Cada uma dessas categorias pressupõe a seguinte, e só nela alcança o seu desenvolvimento completo. A categoria capital não pode ser concebida sem as categorias mercadoria, valor e dinheiro, mas essas categorias mais gerais só podem se desenvolver completamente com base no capital e no modo capitalista de produção". Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 151

6. A consumação do “fetiche automático” no capital a juros

A obliteração das mediações pelas quais o capital se constitui em sujeito automático de si mesmo ganha sua figura definitiva com a fragmentação do valor-capital em capital produtivo e capital de financiamento ou capital a juros.¹⁵⁶ Com efeito, o mesmo ciclo D-M-D' acaba por desdobrar-se: da perspectiva do prestamista – aquele cujos recursos monetários completaram o valor de D para que o conjunto da valorização do capital se iniciasse – o ciclo se expressa apenas na figura D-D'. A fórmula original reduz-se aos seus dois extremos. Um “*resumé* sem sentido”, dirá Marx, mas ao mesmo tempo, “a fórmula original e universal do capital”,¹⁵⁷ por sintetizar em si os processos de produção e circulação, bem como conferir o acabamento exponencial de seu fetiche:

É o capital acabado, unidade do processo de produção e do processo de circulação, proporcionando, portanto, em determinado tempo, determinado mais-valor. Na forma do capital prene de juros (*zinstragenden Kapital*) isso aparece diretamente, sem mediação pelo processo de produção e pelo processo de circulação. O capital aparece como fonte misteriosa, autocriadora (*selbstsschöpferische*) de juro, de seu próprio incremento. A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor). Então a coisa já é capital como pura coisa, e o capital aparece como pura coisa; o resultado do processo global de reprodução aparece como propriedade pertencente a uma coisa por si; depende do possuidor de dinheiro, isto é, da mercadoria em sua forma sempre permutável, se ele quer despendê-lo como dinheiro ou alugá-lo como capital. *Na forma do capital prene de juros, portanto, esse fetiche automático está elaborado em sua pureza, valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e ele não traz nenhuma marca de seu nascimento.*¹⁵⁸

O juro que ao prestador retorna é, a rigor, parte de todo o mais-valor gerado, produzido pelas mesmas mediações, mas que agora há

¹⁵⁶ Marx trata fundamentalmente do capital *monetário* que rende juro, que ele considera a forma mais geral do capital de financiamento, a qual todas as outras pressupõem e da qual todas as outras são derivadas. MEW 25, p. 406.

¹⁵⁷ MEW 25, p. 404.

¹⁵⁸ MEW 25, p. 404-405.

de distribuir-se entre todos os que, de algum modo, associaram-se ao empreendimento. Mas não é assim que o processo se representa¹⁵⁹:

A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo. Em vez de transformação real do dinheiro em capital, aqui se mostra apenas a sua forma sem conteúdo (*inhaltlose Form*). Como no caso da força-de-trabalho, o valor-de-uso do dinheiro torna-se aqui o de criar valor, valor maior do que o contido nele mesmo. O dinheiro como tal já é valor que se valoriza, e como tal é emprestado, o que constitui a forma de venda dessa mercadoria peculiar. Torna-se assim propriedade do dinheiro criar valor, proporcionar juros, assim como a de uma pereira é dar peras. E como tal coisa prenhe de juros, o prestamista de dinheiro vende o seu dinheiro. Mas isso não é tudo. O capital efetivamente atuante (*Das wirklich fungierende Kapital*), como vimos, representa-se (*stellt sich... dar*) de tal modo que proporciona o juro não como capital atuante, senão como capital em si, como capital monetário.¹⁶⁰

O juro não se representa como parte do mais-valor resultante da valorização do capital em sua totalidade; aparece como *o fruto próprio do capital*.¹⁶¹ Quem é possuidor de dinheiro é virtualmente um capitalista, pois o dinheiro mesmo é a forma de aparição e circulação do capital. Quem não é possuidor do dinheiro suficiente para o empreendimento que conduz, não pode efetivamente operar a reprodução do capital. Quem empresta, portanto, vive da virtualidade da capacidade criadora de valor que o seu dinheiro sempre possui, e apenas disso. Para ele, o ciclo da valorização do seu capital é efetivamente D-D'. Potência e ato do capital aparecem como uma única coisa. Quem toma dinheiro emprestado, paga por essa virtualidade, efetivando-a, pois o juro pré-contratado independe

¹⁵⁹ É preciso não descuidar da relação de interdependência entre aparência ou expressão e conteúdo ou fundamento em Marx. Afinal, por vezes expressão e conteúdo têm uma relação contraditória, mas que se oblitera pela aparência de harmonia da primeira. A contradição não chega, predominantemente, à superfície. Mas é preciso não descolar expressão de conteúdo, pois sua determinidade é sempre recíproca. Se não é assim, o problema perde sua radicalidade.

¹⁶⁰ MEW 25, p. 405.

¹⁶¹ "Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d.h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspreßt, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als die eigentliche Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Accessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig". MEW 25, p. 405.

em princípio dos resultados concretos da produção de mercadorias e da realização delas como valores no mercado:

A identidade do mais-valor com o mais-trabalho impõe um limite qualitativo (*eine qualitative Grenze*) à acumulação do capital: a jornada global de trabalho, o desenvolvimento existente a cada momento das forças produtivas e da população, o qual limita o número das jornadas de trabalho simultaneamente exploráveis. Se, ao contrário, o mais-valor é concebido na forma irracional (*begriffslosen Form*) do juro, o limite é apenas quantitativo e escarnece de qualquer fantasia. No capital prenhe de juros está, no entanto, consumada (*vollendet*) a representação do capital-fetichismo, a representação (*Vorstellung*) que atribui ao produto acumulado do trabalho, e de mais a mais fixado como dinheiro, numa palavra, o poder de produzir, por meio de uma inata qualidade secreta, como um puro *autômato* (*Automat*), em progressão geométrica, mais-valor, de modo que esse produto acumulado do trabalho, conforme julga o 'economist', já há muito tempo descontou toda a riqueza do mundo, para todo o sempre, como algo que lhe pertence e lhe cabe de direito. O produto do trabalho passado, o próprio trabalho passado,¹⁶² em e para si (*ist hier an und für sich*) está aqui prenhe de uma porção de mais-trabalho vivo, presente ou futuro. Sabe-se entretanto que na realidade a conservação, e nessa medida a reprodução do valor dos produtos de trabalho passado, é *apenas* o resultado de seu contato com o trabalho vivo; e segundo: o contato dos produtos de trabalho passado sobre o mais-trabalho vivo dura exatamente apenas enquanto durar a relação-capital, a relação social determinada em que o trabalho passado confronta autônoma (*selbständig*) e superiormente (*übermächtig*) o trabalho vivo".¹⁶³

No escrito *Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie*, Marx já havia antecipado esta reflexão com conclusões muito semelhantes, mas o seu registro se torna oportuno pelas nuances que o texto acrescenta:

No capital a juros se completa esse fetichismo automático (*automatische Fetisch*), de um valor auto-valorizante (*sich selbst verwertende Wert*),

¹⁶² Este é o capital, sem relação com o trabalho vivo, porque não é produtivo, porque não se converte parcialmente em capital variável, e mesmo assim valoriza-se. Está grávido dos juros sem a *atividade* do trabalho vivo, da força de trabalho na forma de capital variável. É *uma espécie de mãe sem pai*, não porque não se o conhece, mas porque ele efetivamente *não existe*. Aqui a dimensão representacional do capital, a sua existência supra-sensível, simbólica, desgarrar-se e autonomiza-se (evidentemente, isso não seria sustentável *ad aeternum*, e em certa medida é só a aparência mais exterior de toda a valorização efetiva do capital) de sua existência sensível. Mas isso se dá apenas na esfera da produção, pois que, virtualmente, os valores financeiros poderão converter-se, a qualquer momento, em riquezas reais e em relações sociais efetivas

¹⁶³ MEW 25, p. 412.

de um dinheiro que faz dinheiro (*geldmachende Geld*), de sorte que, nessa forma, não traz mais o estigma de seu nascimento. A relação social completa-se como relação da coisa consigo mesma.¹⁶⁴

Aos valores gerados que ultrapassem qualquer relação proporcional com a valorização efetiva do capital atuante ou produtivo, Marx sagazmente os chamou *fiktives Kapital* –,¹⁶⁵ pelo seu caráter de *pura representação*: um “modo de ficção sem fantasia”.¹⁶⁶ Se hoje essa prevalência espetacular do capital financeiro e as formas de sua auto-reprodução desenfreada nos saltam aos olhos, exemplos já não faltavam ao vigilante Marx, como a determinação do valor das ações pela concorrência delas com as outras formas de financiamento sob avaliação comparada de risco – e não em relação ao capital efetivamente aplicado aos negócios –, ou ainda a dívida pública, que não corresponde a qualquer acumulação de capital, tomar-se como ativo financeiro ou meio de valorização do valor.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie. In: Theorien über den Mehrwert.* MEW 26.3, p. 445-447 (189-190). “Dies ist eine Form der Zirkulation ohne Zirkulationzeit”, conclui Marx nos *Grundrisse*, em síntese exemplar da autonomia do valor na órbita do capital financeiro. MEW 42, p.561. O dinheiro entre e sai do fluxo de valorização aumentado, aparentemente (às vezes, efetivamente, pelo menos no plano nominal) sem mediações alheias à esfera da circulação dos valores financeiros. Por que essa imediatez ou aparente imediatez é possível? Para Marx, o capital recebe a sua *pura forma fetiche* (*reine Fetischform*), devido a: 1) sua existência permanente (*fortwährendes Dasein*) como dinheiro: suas determinidades (*Bestimmtheiten*) são apagadas e seus elementos reais são tornados invisíveis (*unsichtbar*) (Se no processo de reprodução do capital a forma-dinheiro é evanescente, no mercado monetário o capital existe *sempre* nessa forma); 2) o mais-valor por ele produzido também se manifesta imediatamente sob a forma dinheiro, como algo que lhe cabe como tal: “Wie das Wachsen den Bäumen, so scheint das Geldzeugen (τόχος) dem Kapital in dieser Form als Geldkapital eigen”. MEW 25, p. 406.

¹⁶⁵ No terceiro livro de *Das Kapital* (MEW 25), a expressão aparece por diversas vezes nos capítulos 25 e 29, sendo que, no primeiro caso, desde o título: “Kredit und fiktives Kapital”. Os *Grundrisse* registram “*fictitious capital*” (assim grafado no original). Cf. MEW 42, p. 561.

¹⁶⁶ *Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie. In: Theorien über den Mehrwert.* MEW 26.3, p. 445-447 (189-190).

¹⁶⁷ Não há como não recorrer ao próprio Marx e a um trecho lapidar acerca do papel *ideológico* daquilo que ele chamou, sem perífrase, de *Vulgärökonomie*. Trata-se do capítulo 48 do livro terceiro de *Das Kapital*, também tendo como tema *Die Revenuen und ihre Quellen*. Em seu julgamento, aquela exposição não era senão “tradução didática” e “doutrinária” das “concepções cotidianas dos agentes reais da produção”. A *trinitarische Formel* referida no texto é a relação entre os rendimentos (salário, juro e renda) e suas fontes (os “fatores” trabalho, capital e terra), tal como apresentada pelos economistas: “Es ist daher ebenso natürlich, daß die Vulgärökonomie, die nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung der Alltagsvorstellungen der wirklichen

O capital abrange, como se vê, além das relações de classe, três formas diferentes de circulação do valor: os ciclos do capital-dinheiro, capital-produtivo e capital-mercadoria, presenças permanentes no *ciclo do capital total*, pelo qual são mediadas.¹⁶⁸ É preciso concluir, portanto, que o processo geral de *abstração* – da riqueza, do trabalho, das relações sociais – engendrado e protagonizado pelo capital não é pura aparência, tampouco mera descrição teórica, mas a afirmação contundente e exuberante do seu modo próprio de ser: “o movimento do capital é essa abstração *in actu*. O valor percorre aqui diferentes formas, diferentes movimentos, nos quais se mantém e, ao mesmo tempo, valoriza-se, aumenta”.¹⁶⁹ Confirma-se pelo mesmo argumento outra determinidade fundamental do capital: “só pode, por isso, ser entendido como movimento e não como coisa em repouso”.¹⁷⁰

A potência da crise (especialmente a financeira, como paroxísticas e, no limite, insustentáveis autonomização e auto-expansão do valor), como característica imanente desta relação-fetice,¹⁷¹ define-se exatamente na forma triádica de sua existência auto-reprodutiva, e ajuda a compreender a natureza desta relação, pois implica precisamente a perda completa de autonomia do capitalista individual sobre o movimento de seu próprio capital, ademais de tornar a “produção normal” subordinada à “especulação anormal”:

Os movimentos do capital aparecem como ações do capitalista industrial isolado, de modo que este funciona como comprador de mercadorias e de trabalho, vendedor de mercadorias e capitalista

Produktionsagenten ist und eine gewisse verständige Ordnung unter sie bringt, grade in dieser Trinität, worin der ganze innere Zusammenhang ausgelöscht ist, die naturgemäße um über Allen Zweifel erhabene Basis ihrer seichten Wichtigtuerei findet”. MEW 25, p. 838-839. Convém esclarecer que Marx distingue a economia *clássica* da *vulgar*, sendo esta, pós-ricardiana, espécie de contrafação hiper-ideológica daquela, sempre identificada às obras de Smith e Ricardo. Cf. *Revenue and its sources* (MEW 26.3), *passim*.

¹⁶⁸ MEW 24, p. 108-109.

¹⁶⁹ MEW 24, p. 109

¹⁷⁰ MEW 24, p. 109

¹⁷¹ Para um rico estudo sobre o capital a partir desta perspectiva, da crise como desdobramento de seu modo de ser, vide o interessante trabalho de J. L. S. Grespan, *O negativo do capital*. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política. Editado pela Hucitec, resulta de sua tese doutoral, orientada por Marcos Lutz Müller.

produtivo, mediando, por conseguinte, o ciclo por sua atividade. Caso o valor-capital sofra uma *revolução de valor*,¹⁷² então pode ocorrer que seu capital sucumba ante ela e submerja por não poder preencher as condições desse movimento de valor. Quanto mais agudas e freqüentes se tornam as revoluções de valor, tanto mais se impõe, atuando com a violência de um processo natural elementar, o movimento automático do valor autonomizado diante da previsão e do cálculo do capitalista individual, tanto mais se torna o curso da produção normal vassalo da especulação anormal, tanto maior se torna o perigo para a existência dos capitais individuais. Essas periódicas revoluções de valor confirmam, portanto, o que pretensamente devem refutar: a autonomização que o valor na condição de capital experimenta, e que por meio de seu movimento conserva e acentua.¹⁷³

7. Trabalho abstrato, valor e fetichismo: notas finais

Juntamente com o estudo do mais-valor, Marx considerou ser a crítica do *duplo caráter do trabalho* produtor de mercadorias – onde residiria “toda a compreensão dos fatos” – o *melhor de seu livro*.¹⁷⁴ Com efeito, o exame do caráter-fetice da mercadoria dela deriva e a ela

¹⁷² As *revoluções de valor* são movimentos de intensa desvalorização ou valorização do capital, ligadas às transformações na estrutura produtiva ou ao ciclo do capital-dinheiro.

¹⁷³ MEW 24, p. 109. É de John Maynard Keynes a seguinte notável conclusão acerca da subordinação tendencialmente progressiva do capital produtivo ao capital financeiro característica dos períodos de crise: “Os especuladores podem não causar dano quando são apenas bolhas num fluxo constante de empreendimento; mas a situação torna-se séria quando o empreendimento se converte em bolhas no turbilhão especulativo. Quando o desenvolvimento do capital em um país se converte em subproduto das atividades de um cassino, o trabalho tende a ser malffeito”. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, p. 169. O brilhante economista e homem público John Kenneth Galbraith, com o seu refinado senso de humor e muita propriedade, descreve as características gerais das relações dos investidores individuais com o movimento da crise em seu conjunto: “Algo provoca a reversão definitiva. Aqueles que estavam deslizando na crista da onda decidem que é hora de dar o fora. E aqueles que acreditavam que os aumentos continuariam para sempre têm a sua ilusão destruída abruptamente, e também eles reagem à revelação de uma nova realidade vendendo ou tentando vender. Dai o colapso. E dai a regra, comprovada pela experiência dos séculos: o episódio especulativo sempre termina não com um suspiro, mas com uma explosão”. *Uma breve história da crise financeira*, p. 3.

¹⁷⁴ Marx escreveu a Engels, em 24 de agosto de 1867: “Das Beste an meinen Buch ist 1. (darauf beruht alles Verständnis der Facts) der gleich im Ersten Kapitel hervorgehobne Doppelcharakter der Arbeit, je nachden sie sich in Gebrauchswert oder Tauchwert ausdrückt; 2. die Behandlung des Mehrwerts unabhängig von seinen besonderen Formen als Profit, Zins, Grundrente etc. Namentlich im zweiten Band wird sich dies zeigen. Die Behandlung der besondren Formen in der klassischen Ökonomie, die sie beständig mit der allgemeine Form zusammenwirft, ist eine Olla Potrida”. MEW 31, p. 326-327.

necessariamente remete, conforme esta argüição pôde desenvolver no capítulo em curso. A problemática fundamental vincula-se à condição da mercadoria como uma existência (*Dasein*) *dupla*, uma *dupla forma* (*Doppelform*),¹⁷⁵ somente da qual decorre a reflexão sobre o trabalho abstrato, como a *efetiva duplicação do ser do trabalho* conduzida por esta sociabilidade peculiar. O trabalho assume esta ou aquela condição, escreveu Marx, a depender de *como se objective*, de qual seja o *modo de exprimir-se*.¹⁷⁶ As formas *trabalho concreto* e *trabalho abstrato* não se determinam senão por suas *causas finais*: respectivamente, a *produção de valores-de-uso* e a *produção de valores*. Esta última constitui o modo peculiar feito autônomo de o trabalho manifestar-se socialmente nesta economia. Em outras palavras, objetivar-se como valor-de-uso revela a sua condição elementar de trabalho útil, enquanto objetivar-se precipuamente como valor revela sua condição sócio-histórica de trabalho abstrato e sua pertença exclusiva à sociabilidade mercantil.

Como se defendeu nas análises das secções anteriores, o trabalho torna-se abstrato porque se faz produtor de valor, e não produtor de particulares valores-de-uso. Define seu caráter por sua finalidade mercantil: por isso é que o trabalho que produz valor é chamado abstrato – e é tornado abstrato. Não é, ao contrário, porque ele é abstrato que ele produz valor. É tal finalidade que lhe impõe a abstração de sua condição concreta, e sua posição como *criador de valor*.

Ora, à vista do que se expôs até aqui, e ainda que se admitam ambigüidades no texto de Marx a induzir tanta controvérsia sobre o tema, não parece sustentável qualquer leitura rigorosa do conceito de trabalho abstrato que o identifique exclusivamente ao trabalho *fisiológico*, ou ainda à generalidade *pensada* dos diversos trabalhos concretos específicos. Contudo a questão, tão axial à reflexão de Marx segundo ele próprio, não

¹⁷⁵ MEW 13, p. 38.

¹⁷⁶ Ver supra, nota 173.

deixou de constituir-se em arena de um sem-número de disputas interpretativas. Ruy Fausto situa adequadamente o problema dessas leituras apressadas:¹⁷⁷

a) o trabalho abstrato seria uma simples *generalização*, uma *abstração puramente ideal* (não uma abstração efetiva, como insiste Marx), em que se retiram todas as particularidades dos trabalhos específicos (“o que é próprio a cada um deles”): “generalizando os resíduos”, obtém-se a noção de trabalho abstrato. Disso só se poderia concluir que: esta noção é uma mera *construção subjetiva*: “só haveria no real trabalhos específicos: constrói-se pelo pensamento, através do procedimento clássico da generalização, a noção de trabalho abstrato, de trabalho em geral”. Mas o que isto acrescentaria de novo? Em que isto seria peculiar à sociedade capitalista?

b) se esta generalidade não é interpretada como uma abstração apenas conceptual; se, contrariamente, é concebida como *real*, então se remete à definição do trabalho abstrato em termos fisiológicos – “ela seria constituída pelas características fisiológicas comuns a todos os trabalhos”.

Esta é, a propósito, a característica da abordagem de Kautsky, que identifica (como por não poucas vezes parece¹⁷⁸ ser o caso em Marx) o trabalho abstrato ao “dispêndio produtivo de energia humana em geral”, como “elemento comum a todas as atividades produtivas realizadas pelo homem”.¹⁷⁹ Assim, se o trabalho concreto é o dispêndio de energia humana sob uma forma específica, o trabalho abstrato seria o dispêndio de energia humana *informe*, dispêndio de força de trabalho *em si*. Já A. Bogdanov¹⁸⁰ reduziu o trabalho abstrato a “trabalho abstratamente simples”, e

¹⁷⁷ R. Fausto. *Marx: lógica e política*. Tomo I, p. 123-124, nota 4.

¹⁷⁸ A questão que se impõe e que se deve enfrentar: quanto haverá de parecer e de ser no texto de Marx a respeito dessa definição do trabalho abstrato como dispêndio de energia fisiológica?

¹⁷⁹ K. Kautsky *apud* Isaak. I. Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 147.

¹⁸⁰ I. I. Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 146.

encerrou esta problemática na oposição entre trabalho simples (não-qualificado) e complexo (qualificado).

Ora, pondera Isaak Illich Rubin, se até mesmo os marxistas o definem assim, não se há de surpreender com os críticos. Mas por que tanta aridez e tanta imprecisão, mesmo entre os marxistas? Está clara a questão *em* Marx, sendo no entanto um tema extremamente difícil? Ou *não* há esta clarividência mesmo em Marx? Ou ainda, mais grave, isto não estaria claro *para* Marx? Sigamos o itinerário do oportuno estudo realizado por Rubin, ainda muito pertinente, tomando-o como um primeiro roteiro inquisitivo e com exatamente essas questões a nos acompanhar.

De acordo com a crítica de P. Struve, Marx *aceitou o ponto de vista mecânico-naturalista* dos fisiocratas e de seus sucessores ingleses, ao posicionar o trabalho como *substância material do valor*, coroando com isso “todas as teorias objetivas do valor”,¹⁸¹ encerrando-o na acepção de *trabalho mecânico*:

Ela materializa diretamente o valor, transformando-o na substância econômica dos bens econômicos, semelhante à matéria física que é substância das coisas físicas. Esta substância é algo material, porque *o trabalho que cria valor é entendido por Marx num sentido puramente físico*, como um dispêndio abstrato de energia nervosa e muscular, independentemente do conteúdo intencional concreto desse dispêndio, que se distingue por sua infinita variedade... [é] em última análise um conceito que pode ser reduzido a trabalho mecânico.¹⁸²

Otto Gerlach¹⁸³ considerou que em Marx “o valor é algo comum a todas as mercadorias”, sendo portanto a “condição para a sua intercambialidade”. Nesta concepção, o valor *pré-existiria* à mercadoria, sendo aquilo que permite que ela possa *ser* – sem qualquer circularidade, acrescente-se. Gerlach também não admite a possibilidade efetiva de consideração do trabalho humano em sua determinação exclusivamente fisiológica. Outros críticos, como Leo von Buch, numa perspectiva

¹⁸¹ P. Struve *apud* I. I. Rubin, op. cit. p. 147.

¹⁸² P. Struve *apud* I. I. Rubin, op. cit. p. 147-148. Grifos meus.

¹⁸³ Cf. I. I. Rubin, op. cit., p. 148.

semelhante, insistem em que o trabalho abstrato não seria senão “o processo de transformação de energia potencial em trabalho mecânico”.¹⁸⁴

A. Nezhdanov propôs, contrariamente a essa abordagem, que “o trabalho abstrato não expressa uma igualdade fisiológica de dispêndios de trabalho, mas um processo social de igualação de diferentes formas de trabalho na produção”.¹⁸⁵ Mas Rubin o vê negligenciar algo fundamental: a igualação não é levada a cabo diretamente pela produção, mas pela troca. Cabe refletir que neste ponto, entretanto, Rubin corre o risco de incidir no equívoco “ricardiano”, pois a circulação pela troca, a rigor, *consoma* essa igualação, mas não se pode concebê-la como realidade independente da produção. A reflexão de Marx assim o explicita:

A troca aparece como realidade autônoma em relação à produção e indiferente em relação a ela, na última etapa, quando o produto é trocado. Mas, primeiro, não existe troca sem divisão do trabalho, quer natural, quer como resultado histórico; segundo, a troca privada supõe a produção privada; terceiro, a intensidade da troca, do mesmo modo que sua extensão e tipo, é determinada pelo desenvolvimento e articulação da produção (...) A troca aparece, assim, em todos os momentos diretamente compreendida na produção ou por ela determinada.¹⁸⁶

É preciso pensar na totalidade do processo da *produção* mercantil, produção *para a troca*. Talvez se pudesse articular assim: tal igualação se realiza apenas *na troca e pela troca*, mas se define *desde a produção*. Da perspectiva do produtor mercantil, particularmente do produtor capitalista, não se produz outra coisa que o *valor*. Mas Rubin baliza adequadamente que se trata de uma forma social específica de igualação do trabalho, de modo que o trabalho abstrato constitui uma realidade não apenas *social*, mas também *histórica*. Esta será também a compreensão de Manfredo A. Oliveira:

O trabalho abstrato é o resultado de um processo social determinado, o da igualação social das diversas formas de trabalho e, por essa

¹⁸⁴ Leo von Buch *apud* I. I. Rubin, op. cit., p. 148.

¹⁸⁵ I. I. Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 149.

¹⁸⁶ MEW 42, p. 34.

razão, *ele só pode surgir e desenvolver-se naquela formação social onde a troca se torna forma social dominante do processo de produção.* É precisamente a troca, como mecanismo de socialização, que gesta a indiferença do produtor pelo seu trabalho concreto: *só na produção baseada na troca o trabalho se faz abstrato e os produtos do trabalho adquirem a forma valor.* Daí que trabalho abstrato e valor são determinações histórico-sociais; exprimem o processo indireto de socialização do trabalho numa sociedade baseada na troca.¹⁸⁷

Para Rubin, os autores que entenderam o trabalho abstrato como trabalho fisiológico, fossem eles críticos ou mesmo supostamente seguidores, concentraram-se em passagens lidas ao pé da letra e ignoraram dimensões decisivas do argumento de Marx, não o compreendendo em sua inteireza.¹⁸⁸ Em linha interpretativa comparável, apresentada em estudo recente, Maurício Chalfin Coutinho avalia que se deve entender o capítulo primeiro de *Das Kapital* como o que poderíamos chamar a auto-exposição do logos da mercadoria: “a mercadoria está falando a sua linguagem”,¹⁸⁹ enuncia Coutinho. Uma interessante hipótese de Coutinho é a de que, em importante medida, a concepção do trabalho abstrato suscita polêmicas pelo fato de apresentar-se na obra de Marx *por meio de uma negação*:¹⁹⁰ a dedução do valor é negativa, desenvolve-se ali por *exclusão das diferenças dos trabalhos concretos particulares*.

A sociabilidade mercantil é já sempre pressuposta, e só se afirma pela negação da forma natural (material) dos produtos:

O elemento positivo suposto no trabalho abstrato só pode manifestar-se pela negação da naturalidade dos produtos. Ao ser mediada pela forma valor do produto do trabalho, a universalidade exige a negação da particularidade do trabalho. No necessário confronto das

¹⁸⁷ M. A. Oliveira. *Ética e sociabilidade*, p. 273. Grifos meus.

¹⁸⁸ I. I. Rubin, op. cit. p. 150.

¹⁸⁹ M. Chalfin Coutinho. *Marx: notas sobre O Capital*, p. 60.

¹⁹⁰ Id., Ibid., p. 60.

mercadorias diversas, a reafirmação do caráter positivo (universal) do trabalho só pode transparecer por meio de sucessivas exclusões.¹⁹¹

Coutinho refaz a indagação que subjazeria àquelas concepções fisiológicas: quando o trabalho surge como *substância* do valor, não haveria de desaparecer essa determinação sócio-histórica? Mas esta constitui uma *aparência enganadora*, pois se trata da equivalência não simplesmente entre produtos do trabalho, mas *entre mercadorias*:

Nesse contexto, produtores independentes são apenas aqueles que põem seus trabalhos em relação recíproca como trabalhos privados independentes, através da troca.¹⁹²

Coutinho prossegue o raciocínio com a afirmação de que “a abstração é a possibilidade de equiparação social dos trabalhos em sociedades nas quais a socialização (a universalidade) se processa pela troca”,¹⁹³ e a lembrar uma passagem decisiva de Marx nos Grundrisse: “O valor é sua [das mercadorias] relação social, sua qualidade econômica”.¹⁹⁴ Esta é mesmo uma afirmação determinante para toda a nossa argumentação, pois identifica a orbe da economia à representação-valor, e não à coisa-produto. A economia é sempre a *forma social* assumida pela produção da vida material e por seus elementos, e esta forma, como não é dada pela própria matéria e nem de acordo com a sua objetividade sensível, mas sim pela significação que assume nas relações interpessoais, não pode ser senão representacional.

Apoiando-se rigorosamente na escritura marxiana, Rubin recorda ser a *objetividade de valor* (*Wertgegenständlichkeit*) algo *puramente*

¹⁹¹ M. Chalfin Coutinho. *Marx: notas sobre O Capital*, p. 60-61. Esse é, como já demonstrado neste capítulo, exatamente o processo da autonomização da forma-valor, que se constitui igualmente como a gênese da mercadoria-dinheiro, como *positivação* definitiva do trabalho abstrato na figura do valor.

¹⁹² Id., *Ibid.*, p. 60.

¹⁹³ Id., *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁴ “Der wert ist ihr gesellschaftliches Verhältnis, ihre ökonomische Qualität”. MEW 42, p. 76.

social, não encerrando *um único átomo de matéria*.¹⁹⁵ Se o conteúdo do valor é trabalho fisiológico indiferenciado e se ele é condição para a realização de qualquer atividade, logo o valor terá sido sempre produzido pelo homem sob qualquer forma histórica de manifestação da sua atividade laboreira: “esta energia criava valor em todas as épocas”,¹⁹⁶ diz Rubin, ironicamente, concluindo que: “chegamos à interpretação mais grosseira da teoria do valor, que contradiz nitidamente a teoria de Marx”.¹⁹⁷ Para este comentador, conforme tem sido a perspectiva aqui defendida, não se pode esquecer que o conceito de trabalho abstrato é inseparavelmente vinculado ao de valor: ele cria o valor, sendo ao mesmo tempo o seu “conteúdo” ou “substância”.¹⁹⁸ Marx pretendeu portanto *deduzir o valor dialeticamente a partir do trabalho abstrato, e não reduzi-lo analiticamente a trabalho abstrato*.¹⁹⁹

Não há aí a intenção de negar o “fato óbvio” de que em toda forma socioeconômica o trabalho das pessoas se realize por meio do dispêndio de energia fisiológica: “o trabalho fisiológico é o pressuposto do trabalho abstrato...”.²⁰⁰ Mas não será também a consideração objetiva do trabalho fisiológico – de um modo que se situa muito além da experiência de qualquer outra realidade econômica que não a mercantil-capitalista – ela mesma um resultado desse processo de afirmação do trabalho abstrato e do imperativo da criação de valor? Vejam-se os argumentos de Rubin, que parecem ir mais ou menos nesse mesmo sentido:

Em toda forma social de economia, o trabalho humano é, simultaneamente, trabalho técnico-material [está submetido a um plano técnico definido e orientado para a produção de valores-de-uso

¹⁹⁵ Ver supra, cap. 2, secção IV, p. 20.

¹⁹⁶ I. I. Rubin, op. cit. p. 151.

¹⁹⁷ Id. Ibid., p. 151.

¹⁹⁸ É preciso acrescentar, porém, que o *valor* como *forma* é o que, em última instância, constitui o trabalho abstrato. Não será possível eliminar tal circularidade, mas se há de determinar a *prioridade dialética* da forma, no caso, do valor, sobre o seu conteúdo, o trabalho abstrato. Do contrário, toda esta argumentação do próprio Rubin perderia o sentido, a razão de ser.

¹⁹⁹ Id. Ibid., p. 151.

²⁰⁰ Id. Ibid., p. 151-152.

definidos] e fisiológico [representa dispêndio de energia fisiológica acumulada no organismo].²⁰¹

Assim ele é pressuposto da investigação econômica, todavia não podendo tornar-se seu objeto próprio: “o dispêndio de energia fisiológica enquanto tal não é trabalho abstrato nem cria valor”, conclui. Mas Rubin considera que esta versão “fisiológica” ou naturalista do trabalho abstrato tem uma variante mais refinada, a exigir adicional contestação: ela sustenta que “a igualdade dos produtos como valores é criada através da igualdade de todas as formas de trabalho humano enquanto dispêndios de energia fisiológica”.²⁰² O trabalho é tratado aqui nos termos de sua ‘homogeneidade fisiológica com todas as formas de trabalho’:²⁰³

O organismo humano é tratado [dessa perspectiva] (...) como fonte capaz de prover trabalho sob qualquer forma concreta. O conceito de trabalho fisiológico em geral foi transformado num conceito de trabalho fisiologicamente igual ou homogêneo. (ibid.)

Mas o referido intérprete redargüi pela reiteração da tese do trabalho fisiológico (agora, entendido como *fisiologicamente igual*) como *pressuposto material* de toda *forma* social de trabalho, pois se o dispêndio de energia fisiológica é condição ao exercício de qualquer trabalho concreto útil, assevera Rubin:

a *homogeneidade física* do trabalho humano é um *pressuposto indispensável* para a transferência de pessoas de uma forma de trabalho a outra e, desta maneira, *para o processo de redistribuição do trabalho social*.²⁰⁴

Rubin ainda acrescentará: “se o trabalho social tem de realizar-se nesta ou naquela esfera de produção, *todo indivíduo tem de ser capaz de transferir-se de uma forma de trabalho a outra*”.²⁰⁵ A réplica de Rubin, neste caso, ao apoiar-se criticamente nesta conceituação mais apurada do

²⁰¹ I. I. Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 152.

²⁰² Id. Ibid., p. 152.

²⁰³ Id. Ibid., p. 152.

²⁰⁴ Id. Ibid., p. 153. Grifos meus.

²⁰⁵ Id. Ibid., p. 153. Grifos meus.

trabalho abstrato como trabalho fisiologicamente igual, assumindo-o apenas como pressuposto, não obstante seja notavelmente cuidadosa, pode julgar-se apenas parcialmente defensável. Pois a postulação dessa “capacidade universal” não é perfeitamente admissível, sendo tal definição dependente por vezes de longo condicionamento. Em princípio, o trabalho é *potentia* para todo homem, é energia informe que pode atualizar-se sob diversas formas. Mas seriam *quaisquer* formas? Responde-se: somente se o trabalho não exigisse *condições materiais* e também *espirituais*, se fosse *atividade pura*. Ora, não há ser humano biologicamente idêntico a outro: uns são mais fortes, outros aprenderão matemática com mais facilidade, outros revelarão misterioso talento para a música muito prematuramente, outros lidarão com a palavra com incrível desenvoltura desde a primeira infância. Ainda que se considere admirável e mesmo sustentável o argumento de Adam Smith, quando este autor reflete sobre a relação entre a divisão do trabalho e a diversidade de talentos, e argumenta em defesa da quase equivalência original das potencialidades infantis de um filósofo e um carregador comum da rua,²⁰⁶ para irônico constrangimento do filósofo, é necessário dizer que esse *quase* tem uma importância nem um pouco desprezível. Ademais, Smith ressalva que as habilidades são constituídas pelo hábito, este formado ao longo de toda uma história de vida. O que há de novo na moderna divisão do trabalho, sob a revolução industrial: a

²⁰⁶ “The difference of natural talents in different men is, in reality, much less than we are aware of; and the very different genius which appears to distinguish men of different professions, when grown up to maturity, is not upon many occasions so much the cause, as the effect of the division of labour. The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature, as from habit, custom, and education. When they came into the world, and for the first six or eight years of their existence, they were, perhaps, very much alike, and neither their parents nor play-fellows could perceive any remarkable difference. About that age, or soon after, they come to be employed in very different occupations. The difference of talents comes then to be taken notice of, and widens by degrees, till at last the vanity of the philosopher is willing to acknowledge scarce any resemblance. But without the disposition to truck, barter, and exchange, every man must have procured to himself every necessary and conveniency of life which he wanted. All must have had the same duties to perform, and the same work to do, and there could have been no such difference of employment as could alone give occasion to any great difference of talents”. WN I, Glasgow Edition, v. II, p. 28-29.

simplificação efetiva da atividade – na verdade, a sua *banalização* (como já registra, com toda a propriedade, o notável Smith)²⁰⁷ – para a *grande maioria das pessoas*.²⁰⁸ Em outras palavras, essa “igualdade fisiológica” é, em grande medida, *produto de certa igualação social do trabalho e de certa simplificação e facilitação técnica, e não apenas seu pressuposto*. Lembrem-se adicionalmente as considerações de Marx no capítulo sobre a maquinofatura a respeito da *igualação das capacidades* da mulher e da criança à do homem adulto promovida pela máquina, que passa a *incluir* na totalidade da força de trabalho disponível.²⁰⁹ *Antes disso, não há igualdade fisiológica nem igualação possível*: o homem é mais robusto do que a mulher e a criança, e esta última ainda não conseguiria desenvolver certas habilidades. Ainda se pode refletir sobre a transição de um princípio predominantemente *subjetivo* a um princípio absolutamente *objetivo* de trabalho, nos termos de Marx, a partir de sua importante reflexão sobre a transição da *manufatura* à *maquinofatura*.²¹⁰ É a força de trabalho que passa a ter de acomodar-se ao tempo, ao ritmo e ao *modus operandi* da máquina, senão ao próprio *modus essendi* dela, como revelara a indignada e expressiva constatação do jovem Marx:

²⁰⁷ WN V, GN II, p. 781-782. Ver também, a propósito, WN I, GN I, Capítulos I e II.

²⁰⁸ Outra vez, no cerne da questão, Adam Smith: WN V, GN II, p. 781-782. Esta questão, bem como a reflexão smithiana sobre ela, explorar-se-á com maior profundidade e noutra perspectiva na segunda secção do próximo capítulo. Interessa-nos agora apenas em sua relação com o conceito de trabalho abstrato.

²⁰⁹ No item do capítulo XVIII (*Maschinerie und große Industrie*) do Livro I de *Das Kapital*, em que são abordados os *efeitos da produção mecanizada sobre o trabalhador*, Marx constata que a maquinaria torna dispensável o uso da força muscular: “Sofern die Maschinerie Muskelkraft entbehrlich macht, wird sie zum Mittel, Arbeiter ohne Muskelkraft oder von unreifer Körperentwicklung, aber größerer Geschmeidigkeit der Glieder anzuwenden. Weiber- und Kinderarbeit war daher das erste Wort der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie! Dies gewaltige Ersatzmittel von Arbeit und Arbeitern verwandelte sich damit sofort in ein Mittel, die Zahl der Lohnarbeiter zu vermehren durch Einreihung aller Mitglieder der Arbeiterfamilie, ohne Unterschied von Geschlecht und Alter, unter die unmittelbare Botmäßigkeit des Kapitals. Die Zwangsarbeit für den Kapitalisten usurpierte nicht nur die Stelle des Kinderspiels, sondern auch der freien Arbeit im häuslichen Kreis, innerhalb sittlicher Schranke, für die Familie selbst”. MEW 23, p. 416.

²¹⁰ Cf. MEW 23, capítulo XVIII, notadamente a parte sobre o *desenvolvimento da maquinaria*, p. 391-407. Mais especificamente ainda, p. 401 e 407.

A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para converter em operário o homem que ainda está se formando (*den erst werdenden Menschen*), o homem ainda não formado (*den ganz unausgebildeten Menschen*) — a criança —, assim como o operário tornou-se uma criança totalmente abandonada (*verwahrlostes Kind*). *A máquina acomoda-se à fraqueza do homem, para converter o homem fraco em máquina (Die Maschine bequemt sich der Schwäche des Menschen, um den schwachen Menschen zur Maschine zu machen).*²¹¹

Ela, a força de trabalho, há de aplicar-se sempre do mesmo modo e com um rendimento (produtividade) objetivamente determinado, quaisquer que sejam suas condições subjetivas ou mesmo a atividade que desempenhe. A objetividade da dimensão técnico-científica do trabalho sob as formas da produção industrial moderna favorece a sua consideração social como trabalho abstrato. Na economia mercantil-capitalista, a potencialidade de a mesma força de trabalho aplicar-se a esta ou àquela atividade – como formas alternativas de atendimento à mutável demanda por ela, convertida radicalmente em ingrediente ativo de um processo que não é senão o da *produção de valor* – afirma-se indispensável:

A evidência ensina ainda que em nossa sociedade capitalista, conforme a mutável orientação da procura de trabalho, dada porção do trabalho humano deverá ser alternadamente oferecida ora sob a forma de alfaiataria, ora sob a forma de tecelagem. Essa variação da forma do trabalho pode não transcorrer sem atritos, mas ela tem de ocorrer.²¹²

Nesse sentido, como já o sabiam Smith e Ricardo, a apreciação de seus graus de complexidade só pode proceder por meio de reduções quantitativas, vem a ser, pela consideração não necessariamente explícita dos múltiplos de uma unidade de um *trabalho simples*.²¹³

²¹¹ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 548. Grifos meus.

²¹² MEW 23, p. 58. É importante registrar, com Marx, que: “*Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt*”. (Ibid.)

²¹³ “*Die einfache Durchschnittsarbeit selbst wechselt zwar in verschiedenen Ländern und Kulturepochen ihren Charakter, ist aber in einer vorhandnen Gesellschaft gegeben. Kompliziertere Arbeit gilt nur als potenzierte oder vielmehr multiplizierte einfache Arbeit, so daß ein kleineres Quantum komplizierter Arbeit gleich einem größeren Quantum einfacher Arbeit. Daß diese Reduktion beständig vorgeht, zeigt die Erfahrung. Eine Ware mag das Produkt der kompliziertesten Arbeit sein, ihr Wert setzt sie dem Produkt*

Cornelius Castoriadis, no instigante ensaio *Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós*, contesta veementemente a categoria do trabalho simples em Marx:

‘A experiência mostra’, diz Marx, ‘que essa redução se faz constantemente’.²¹⁴ Mas o que se faz na experiência não é em nenhum momento senão uma redução de fato ... *não* é redução de todos os trabalhos a Trabalho Simples; é ‘redução’ de todos os trabalhos a *dinheiro*.²¹⁵

Noutras passagens, questionam-se vários postulados da crítica marxiana, tais como os limites de uma “sociedade determinada”, a significação do “processo social” que realiza a conversão, a “dupla” definição supostamente conflitiva do trabalho abstrato como trabalho fisiológico e como trabalho socialmente igual, além da identificação conceptual do trabalho complexo a trabalho simples multiplicado ou potenciado. Parece-nos, entretanto, que o autor incorre em alguns exageros e equívocos importantes. A consideração do tempo de trabalho e da produtividade (relação produto/tempo) do trabalho é um imperativo da acumulação de capital, e não da imaginação de Marx. Na reflexão do pensador alemão sobre valor e fetichismo, *o que é pressuposto é sempre o capital*, como a totalidade mais envolvente, de modo que não se pode considerar a conversão da mercadoria em dinheiro sem realizar a operação inversa, mas apenas na condição de mediadora da produção de mais-dinheiro. E não há capitalista que não se haja com os custos objetivos da auto-reprodução ampliada do seu capital. A substituição de um trabalhador por outro, independentemente de seu nome ou história pessoal, submete-se à lógica da manutenção objetiva da produtividade

einfacher Arbeit gleich und stellt daher selbst nur ein bestimmtes Quantum einfacher Arbeit dar. Die verschiedenen Proportionen, worin verschiedene Arbeitsarten auf einfache Arbeit als ihre Maßeinheit reduziert sind, werden durch einen gesellschaftlichen Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt und scheinen ihnen daher durch das Herkommen gegeben”. MEW 23, p. 59.

²¹⁴ Vide a passagem inteira na nota 190, com o trecho citado por Castoriadis destacado em itálico.

²¹⁵ *As encruzilhadas do labirinto*, I, p. 346.

ditada pelo capital na figura dos meios maquinais de produção. *Remember that time is money*, adverte o norte-americano Benjamin Franklin, não Marx, em seus conhecidos *Advices for a young tradesman*, tão identificados à cultura do capital. O ‘salário mínimo’, assim como as tabelas de remunerações de horas e serviços das diferentes categorias de profissionais, instituições muito comuns e necessárias em nossas complexas sociedades capitalistas contemporâneas, não parecem indicar que a conversão do trabalho em dinheiro não tenha qualquer sentido de reciprocidade. Tampouco a redução do trabalho complexo a múltiplas unidades de trabalho simples pode deixar de ver-se como substrato, fundamentalmente social, mas também material, da troca efetiva, por exemplo, de uma hora de trabalho de um engenheiro por uma jornada inteira do trabalho de um pedreiro. Se tal redução não ocorre, o que resta é a superfície da troca como irrazoável aleatoriedade de proporções. Com efeito, Castoriadis acaba por incorrer aqui no fetichismo de tomar o dinheiro como coisa e não como representação universal do trabalho social. Isso, deste modo, Adam Smith não fez: “What is bought with money or with goods is purchased by labour as much as what we acquire by the toil of our own body. That money or those goods indeed save us this toil”.²¹⁶

A reflexão sobre a possibilidade de equiparação de trabalhos diferentes na troca, a rigor confirmada pela prática abundante, também não escapa ao filósofo e economista escocês:

In exchanging indeed the different productions of different sorts of labour for one another, some allowance is commonly made for both. It is adjusted, however, not by any accurate measure, but by the higgling and bargaining of the market, according to that sort of rough equality which, though not exact, is sufficient for carrying on the business of common life.²¹⁷

²¹⁶ GE II, WN I, p. 47.

²¹⁷ GE II, WN I, p. 49.

E o inglês David Ricardo, economista e homem de negócios bem sucedido, concorda plenamente com Smith:

In speaking, however, of labour, as being the foundation of all value, and the relative quantity of labour as almost exclusively determining the relative value of commodities, I must not be supposed to be inattentive to the different qualities of labour, and the difficulty of comparing an hour's or a day's labour, in one employment, with the same duration of labour in another. The estimation in which different qualities of labour are held, comes soon to be adjusted in the market with sufficient precision for all practical purposes, and depends much on the comparative skill of the labourer, and intensity of the labour performed. The scale, when once formed, is liable to little variation. If a day's labour of a working jeweller be more valuable than a day's labour of a common labourer, it has long ago been adjusted, and placed in its proper position in the scale of value.²¹⁸

Para Maurício Chalfin Coutinho, não é possível compreender a noção de trabalho abstrato na obra de Marx sem contextualizá-la na ordem da economia mercantil-capitalista:

N'O Capital, a dialética do trabalho é mediada pelo valor, vale dizer, pelo fato de o produto do trabalho ser mercadoria. O trabalho que cria valor – trabalho abstrato – possui as mesmas determinações históricas da mercadoria e é, ele próprio, uma realização do mundo burguês. A generalidade do trabalho abstrato, a indiferença em relação às diversas modalidades concretas de trabalho, são também um produto da industrialização que, desse modo, proporciona ao capital um trabalho que interessa exclusivamente como tempo.²¹⁹

²¹⁸ *The Works and Correspondence of David Ricardo, Vol. 1. Principles of Political Economy and Taxation*, p. 20.

²¹⁹ *Marx: notas sobre a teoria do capital*, p. 59. Ressaltando essa dimensão técnico-material como pressuposto da homogeneização do trabalho, Rubin assevera: “Somente sobre a base da produção mercantil, caracterizada por um amplo desenvolvimento da troca, uma transferência em massa de indivíduos de uma atividade a outra, e a indiferença dos indivíduos para com a forma concreta de trabalho, é possível desenvolver-se o caráter homogêneo de todas as atividades de trabalho enquanto formas de trabalho humano em geral”. *A teoria marxista do valor*, p. 153-154. Mas, por outro lado, na mesma linha do que nossa argumentação buscou desenvolver, afirma que esse pressuposto “é o resultado de um longo processo de desenvolvimento humano, particularmente dos instrumentos de trabalho”. (ibid.) Assim, “a igualdade fisiológica do trabalho é uma condição necessária para a igualação e distribuição sociais do trabalho em geral. Somente com base na igualdade e homogeneidade fisiológicas do trabalho humano, isto é, a variedade e flexibilidade da atividade de trabalho das pessoas, é possível a transferência de uma atividade a outra. A origem do sistema social de divisão do trabalho, particularmente o sistema de produção mercantil, só é possível sobre essa base”. (ibid.) No entanto, Rubin corre o risco de levar a determinação social do trabalho abstrato ao

Chalfin Coutinho argumenta ainda que o que se faz *substância* do valor é o “trabalho socialmente necessário”, ou o trabalho despendido em condições *médias*, estas definidas pela concorrência entre os produtores:

... a concorrência, a formação de tempo de trabalho médio e a imposição da norma social são *processos que dizem respeito ao mundo do capital*. A homogeneização dos trabalhos e sua redução apenas ao tempo são *produtos da indústria moderna*; a concorrência e as condições técnicas de produção *só adquirem pleno sentido quando referidas às condições específicas do capital*.²²⁰

Mas é ainda mais precisa a leitura que Ruy Fausto faz da questão, distinguindo o trabalho socialmente necessário, como *determinidade da qualidade*, do trabalho médio, como *determinidade da quantidade*, estando esta subsumida naquela:

O trabalho socialmente necessário não é, entretanto, necessariamente o trabalho médio, mas o trabalho que se impõe socialmente [‘determinando o valor’, acrescenta em nota]. É no *interior* dessa forma, que se impõe, que se estabelecem as médias.²²¹

Ruy Fausto também responde à crítica de Castoriadis, alegando que este pensador se concentrou nas afirmações de Marx que enfatizam a *primazia estatística* do trabalho simples (o peso numérico deste trabalho sob o capitalismo no século XIX), não percebendo a diferença entre *substrato material* (a referência à dimensão técnico-material, necessária à compreensão desta realidade) e *determinação de forma*:

O privilégio do trabalho simples está ligado a uma determinação essencial ao sistema (ao sistema plenamente desenvolvido). Na realidade, o trabalho simples *é posto ou criado pela grande indústria* (com a qual se passa ao capitalismo propriamente dito). É o

paroxismo, eliminando de sua constituição o peso de todo o condicionamento material: “O nível de desenvolvimento e as formas de divisão social do trabalho *são determinados por causas puramente sociais* e estas, por sua vez, determinam em que medida a variedade de atividades de trabalho que o organismo humano pode desempenhar potencialmente realmente se manifestam na variedade de atividades de trabalho dos homens enquanto membros da sociedade”. (ibid.)

²²⁰ Marx: notas sobre a teoria do capital, p. 61.

²²¹ Op. cit., p. 153.

capitalismo em sentido específico que constitui o trabalho simples (o capitalismo manufatureiro já havia ‘simplificado’ o trabalho).²²²

Decerto, nem aqui nem em outro lugar, a *causalidade material*, por si, constitui *ser* algum. Não obstante, eliminá-la seria admitir o valor e o trabalho abstrato como *formas puras*, o que absolutamente não condiz com a argumentação desenvolvida aqui, nem, principalmente, com a perspectiva de Marx. Considerar que ela é, em grande medida, *posta* pela causalidade formal, isso corrobora o que se tem defendido. Ora, a *crítica da forma* é sempre, de modo extensamente declarado, o que ocupa Marx em última instância, e é o que para ele distingue a verdadeira ciência de um saber limitado ao horizonte analítico intraformal, como sucede no procedimento comum dos economistas políticos. Além das diversas e significativas passagens que abordam direta e indiretamente as questões referidas neste capítulo, essa atenção à forma, de filiação nitidamente aristotélico-hegeliana, reitera-se no momento em que Marx elogia o mestre estagirita, por ter sido não apenas aquele que “primeiramente analisou a forma-valor”, mas além disso muitas outras, o pensamento, a sociedade, a natureza.²²³ A maior dificuldade, contudo, é que as formas da realidade de que Marx trata são *formas duplas* e que, além disso, *coexistem contraditoriamente*, sendo vinculadas a igualmente distintas e opostas causas finais: eis o caso das relações trabalho concreto útil/trabalho abstrato e valor-de-uso/valor. As determinidades dessas formas revelam, ademais, importantes *circularidades*. O trabalho abstrato só pode ser visto de *duas perspectivas complementares*: a) como ato/forma que tem como

²²² Op. cit., p. 153. Grifo meu. Outro argumento de Fausto, em resposta aos críticos: “Ora, se se deve pensar o valor em termos de trabalho – e isso *não depende* de redução dos trabalhos, mas na realidade *o exige* –, toda redução dos produtos do trabalho deve aparecer como fundada numa redução do trabalho complexo ao trabalho simples. *Ibid.*, p. 94.

²²³ Eis o trecho integral: “Die beiden zulest entwickelten Eigentümlichkeiten der Äquivalentform werden noch faßbarer, wenn wir zu dem großen Forscher zurückgehn, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat. Es ist dies Aristóteles”. MEW 23, p. 73. J. Rancière percebeu bem isso, ainda que numa leitura muito marcada pelo estruturalismo. Ver *Ler O Capital*, V. I., p. 113ss

potência/matéria o trabalho fisiologicamente igualado e *que se desdobra* em outro ato/forma, o valor (que se põe por isso mesmo como a causa final daquele); b) como potência/matéria da forma valor, posta por esta mesma forma. Vejamo-lo mais de perto.

Ao refletir sobre a *prioridade ontológica* do ato sobre a potência, Aristóteles escreve, magistralmente: “tudo o que advém procede na direção de um princípio, ou seja, na direção de algum fim (*télos*). *E o fim é ato e graças a ele se adquire também a potência*”.²²⁴ E explica, em seguida:

com efeito, os animais não vêm para possuir a vista, mas possuem a vista para ver; e de modo semelhante possui-se a arte de construir para construir e a faculdade especulativa para especular, e não se especula para possuir a faculdade especulativa...²²⁵

Ademais, diz Aristóteles, “a matéria é potência porque pode chegar à forma, e quando vier a ser em ato, ela se encontrará em sua forma”.²²⁶ Em alguns casos, o exercício da faculdade – como a de ver, a visão – é o seu próprio fim último: “não se produz nenhuma obra diferente da vista”.²²⁷ Em outros, produz-se algo diferente do próprio exercício da faculdade: “da arte de construir, deriva, além da ação de construir, uma

²²⁴ Aristóteles. *Metafísica*, Livro Nono, 8, 1050^a 5, p. 419-420.

²²⁵ Aristóteles. *Metafísica*, Livro Nono, 8, 1050^a 5, p. 419-420. Essa prioridade do ato é também *cronológica* e *gnosiológica*. Entre outros argumentos, a prioridade cronológica se define assim: “... o ato é anterior segundo a noção. De fato, *em potência* (no sentido primário do termo) *é aquilo que tem a capacidade de passar ao ato*: chamo, por exemplo, construtor quem tem a capacidade de construir, vidente quem tem a capacidade de ver, visível o que pode ser visto... o conhecimento do ato precede o conhecimento da potência”. *Ibid.*, Livro Nono, 8, 1049^b 10, p 417. Neste sentido, em relação ao assunto desta tese, concluiríamos: o trabalho fisiologicamente igualado é a potência do trabalho abstrato, e este, a potência do valor. Quanto à segunda: “revela-se manifestamente impossível que alguém seja construtor sem que jamais tenha construído nada ou que seja citarista sem jamais ter tocado a cítara: de fato, quem aprende a tocar a cítara, aprende a tocar justamente tocando-a, e o mesmo vale para os outros casos.” *Ibid.* 25ss, p. 418. Homologamente, conforme a perspectiva marxiana, não pode haver trabalho abstrato senão a partir da produção de valor.

²²⁶ *Metafísica*, Livro Nono, 8, 1050^a 20ss, p. 421.

²²⁷ *Ibid.*

casa”.²²⁸ Neste caso, não há uma diferença de grau em relação ao outro fim: há um *desdobramento do ato*:

o ato se desdobra no objeto que é produzido: por exemplo o ato de construir no que é construído e a ação de tecer no que é tecido, e o mesmo vale também para todo o resto e, em geral, o ato do movimento naquilo que é movido.²²⁹

Voltemos ao nosso ponto. O trabalho de *tecer*, como trabalho concreto útil, é ato que se desdobra em outro, no valor-de-uso *tecido*, o objeto que é produzido pela tecelagem. Mas o trabalho de tecer é também *outra singularidade*: é *trabalho abstrato*, ato que se desdobra em outro, o *valor*. O trabalho que produz tecido, na sociabilidade mercantil, em outra dimensão, a rigor prioritária, “tece” valor, conforme a expressão marxiana. O trabalho produtor de mercadorias é um *duplo ato* – trabalho concreto e trabalho abstrato – com *duplo desdobramento* – valor-de-uso e valor. Ainda: o trabalho *que põe valor*²³⁰ é, ao mesmo tempo, o trabalho *que se põe como valor*,²³¹ que se produz (e se objetiva) como valor por meio da produção de um objeto útil alienável comercialmente. O trabalho privado concreto se desdobra em objeto útil que por sua vez se desdobra em valor, reconfigurando aquele ato como trabalho social abstrato. Isaak Rubin:

Esta igualação do trabalho pode ocorrer, mas apenas mentalmente e como previsão, no processo de produção direta, *antes* do ato de troca. Mas, na realidade, ela ocorre através do ato de troca, através da igualação (ainda que mental e prevista) do produto desse dado trabalho a uma determinada soma de dinheiro. Ainda que a igualação preceda a troca, deve, não obstante, efetuar-se no processo real de troca.²³²

Na verdade, não há verdadeira precedência senão do ato, pois tal igualação somente pode ocorrer sob a sociabilidade mercantil. O *ato* da

²²⁸ Ibid., 20ss, p. 421.

²²⁹ Ibid., 30ss.

²³⁰ “*Tauchwert setzenden Arbeit*” é a definição do trabalho abstrato em *Zur Kritik*. Cf. MEW 13, p. 19.

²³¹ O trabalho só se socializa, só tem efetividade social, na condição de *trabalho abstrato objetivado*, ou seja, como *valor*. É o trabalho que se *converte* em valor, que *devém* valor.

²³² *A teoria marxista do valor*, p. 158.

troca (efetividade da forma-valor) é a realidade que preside, ordena e dá sentido à troca como potência visualizada na igualação prévia pontual de uma mercadoria ao seu valor-de-troca. Noutras palavras, reitera-se: não há trabalho abstrato anteriormente à troca mercantil, à sociabilidade mercantil. Ela, como ato, institui-o como seu pressuposto, constitui-o como sua potência.

De todo modo, se apresentada apenas assim, a questão se põe ainda muito parcialmente. Há de se perguntar: qual a *causa final* do valor? Não é o valor-de-uso, embora isoladamente possa parecer, pois quando se realiza o valor, realiza-se também o valor-de-uso (ou melhor: a possibilidade de realização do valor-de-uso é dada). Mas essa é uma aparência também invertida da realidade da troca mercantil. *O objetivo da troca é a realização do valor*, da qual o valor-de-uso é apenas a *mediação necessária*, como se viu. Seria então a *sociabilidade mercantil*? Mas essa resposta é satisfatória? Produz-se o valor por quê? O valor é por quê? Se se responde que ele se realiza para realizar a troca mercantil, parece que entramos num círculo sem sentido, pois a troca mercantil existe para realizar o valor, ocorre para que ele *seja*. Todavia, já se concluiu anteriormente, a finalidade do valor é o *capital*, ou a *autovalorização de si mesmo que o constitui como capital*. Mas é ainda necessário lembrar que o capital é sempre *pressuposto* à realidade do valor, de modo que aquele círculo que parecia constituir uma aporia talvez já revelasse a condição do valor como *Selbstzweck* que caracteriza a relação-capital somente em cuja totalidade a realidade do valor se insere, universaliza-se e torna-se inteligível.

Se o valor é o *desdobramento* do trabalho abstrato como ato e forma, o capital, por sua vez, que é o valor semovente e expansivo, *transforma o trabalho abstrato em potência e ato seus, e não produz nada diferente de si mesmo*. O capital não se desdobra em outra coisa, apenas amplia-se, expande-se. Capital produz mais capital, e somente assim sua

definição é possível. Por isso, o trabalho *feito* abstrato constitui-se em *matéria* (no sentido ontológico) do capital, é aquilo de que o capital se constitui, é o seu conteúdo ou a dimensão *material* de sua substância, cuja forma é o *valor*.

Em síntese, na sociabilidade mercantil, quem é o sujeito que age e faz? Quem é a causa eficiente? O capital. O que ele faz ou produz? O capital. Qual é a causa final do processo? O capital. Qual é sua matéria? É o trabalho. Mas não é o trabalho definido, concreto, específico. Se se faz matéria, há de ser informe, poder informar-se deste ou daquele modo,²³³ há de estar *em potência*.²³⁴ A causa formal do capital é o valor como generalização do trabalho, que é, ao mesmo tempo: a) *negação ou supressão* da particularidade; b) *conservação* da particularidade, pois produzir será sempre uma atividade *imediatamente particular*, que aqui se multiplica a serviço da generalidade; c) *elevação* da particularidade: ela põe-se agora *sob a regência* da generalidade, e apenas por isso permite conservar-se.

²³³ O que é material é potencial; por isso, também, necessariamente, pode *não ser*.

²³⁴ Sabe-se, no entanto, que não é qualquer forma, pois a materialidade real (as condições naturais e técnico-organizacionais) evidentemente condicionam esse trabalho abstrato e são o plano da *sua* causalidade material, como vimos.

III. A representação e suas formas na concepção marxiana da economia

1. O tema da representação e a economia em Marx

O termo *representação*¹ tem, na história do pensamento filosófico, múltiplos usos e sentidos. Marx não elabora uma teoria da representação, nem a constitui como objeto específico de estudo. Henri Lefebvre reclama tal ausência não apenas em Marx, mas no conjunto da literatura marxista:

Le terme *représentation* disparaît du vocabulaire “marxiste” devant celui d’*idéologie*. Imprécis chez Marx, réduit au “reflet” de la chose par Engels, abusif chez Lénine, le concept d’*idéologie* se diffuse après la Seconde Guerre Mondiale mais perd tout contour défini.²

Com efeito, não se encontra em Marx um trabalho de conceituação e uma clara distinção entre a representação e suas formas. Ao longo de sua obra, contudo, uma *crítica das representações* é presença recorrente e decisiva, nas investidas que empreende contra seus objetos preferenciais, como a economia política e a própria realidade socioeconômica. Ele assume severa postura crítica diante da primeira como *ideologia* e, fundamentalmente, da segunda como *fetichismo*.

A explicitação de nosso objeto de investigação e respectiva hipótese de trabalho não partiu *ipso facto* de uma definição, sabendo-se dos riscos provocados por esta escolha, como também pela escolha contrária. Procedeu-se inicialmente por uma *explicatio* da crítica marxiana da economia como *sistema da representação*, vem a ser, por fazê-la desdobrar-se por meio de uma exposição progressiva de seus elementos e

¹ Ou *dos termos*: os substantivos latino, *Repræsentatio*, e alemães, *Vorstellung* e *Darstellung*, todos traduzíveis por *representação*, cuja dimensão lexicogênica, além dos usos e sentidos no texto marxiano se explorarão em seguida.

² *La présence et la absence*, p. 27.

suas articulações.³ A intenção fora justamente mostrar que tais sentidos, não manifestos, estão fortemente implicados na obra de Marx. Faz-se agora necessário buscar na escritura marxiana o campo lexical e os contornos semânticos necessários à designação da *representação* e à definição do objeto a que ela se articula.

Na célebre exposição de seu método em relação à economia,⁴ após denunciar a “ilusão hegeliana” de conceber o real (*das Reale*) como resultado do pensamento automovente que se sintetiza e se aprofunda em si,⁵ e identificar o processo de elevar-se do abstrato ao concreto como *modo de proceder do pensamento* em relação ao real, Marx situa, a representação (*Vorstellung*) como um *grau intermediário da inteligência*, entre a intuição (*Anschauung*) e o conceito (*Begriff*), numa acepção que se mostra, também por outros usos, estreitamente próxima da hegeliana.⁶ Vejamo-lo com mais detalhes, para que tais relações se possam então explicitar sem prejuízo do rigor.

Na *Enciclopédia*,⁷ Hegel define *Vorstellung* como “o meio termo entre o ‘achar-se determinado’ imediato da inteligência e a inteligência em sua liberdade, o pensar”,⁸ que *ainda está condicionado pela imediatez.*” O caminho (*Weg*) da inteligência nas representações inicia-se pela *interiorização (Erinnerung)* de uma intuição sensória como uma imagem (*Bild*). É, pois, mediação entre a intuição e a imaginação, a deslocar o conteúdo, que se dá ainda como na intuição,¹⁰ de uma posição espaciotemporal objetiva para uma subjetiva, ao conferir-lhe um lugar na

³ Refere-se aqui, notadamente, ao capítulo anterior, quando se abordou o *fetichismo* como tema-chave da hipótese deste trabalho de pesquisa.

⁴ *Eileitung zu den „Grundrissen“*, in: MEW 42, p. 34-42.

⁵ MEW 42, p. 35-36.

⁶ “On est alors au plus près du lexique hégélien”. Gérard BENSUSSAN. “Représentation”. In: *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 996.

⁷ G. W. F. HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III*, §451-464. Citado a partir de agora por *ECF III*.

⁸ *ECF III*, § 451.

⁹ Marcelo F. de AQUINO. *Signo e linguagem em Hegel*, p. 142.

¹⁰ Marcelo F. de AQUINO. *Signo e linguagem em Hegel*, p. 142-143.

inteligência: “posso, onde quer que eu esteja, representar-me algo, mesmo o que está mais distante de mim segundo o espaço e o tempo externo”.¹¹

Na síntese de Marcelo F. de Aquino:

Sua atividade consiste em: 1) formar a *imagem*, isto é, pôr o conteúdo do sentimento na sua interioridade, ou no espaço e no tempo que lhe são próprios; 2) conservar a imagem inconscientemente; 3) relacionar a imagem a uma intuição.¹²

A transitoriedade da imagem¹³ exige a *imaginação* (*Einbildungskraft, capacidade imaginativa*) como modo de fazê-la reviver ou reproduzir-se. A imaginação é, sucessivamente, reprodutora, associativa e criativa. No primeiro grau, a imagem é reproduzida voluntariamente sem o recurso a uma intuição imediata¹⁴; no segundo, pode refletir e relacionar as imagens diferentemente do modo pelo qual se dão nas intuições; no terceiro, a inteligência é rememorada dentro de si,¹⁵ a *Phantasie* elabora em um só o que é próprio ao espírito e o que é intuído, confere à representação universal¹⁶ figuratividade e à imagem, universalidade.¹⁷ Pode

¹¹ ECF III, § 452, adendo.

¹² *Signo e linguagem em Hegel*, p. 143.

¹³ ECF III, § 453.

¹⁴ ECF III, § 455, adendo.

¹⁵ ECF III, § 456.

¹⁶ Poder-se-á recordar aqui a obra *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* do jovem Marx, escrita em 1865 em conjunto com Engels e dirigida “aos irmãos Bauer e seus consortes”, na conhecida crítica aos “mistérios da construção especulativa”: “Wenn ich mir aus den wirklichen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln die allgemeine Vorstellung „Frucht“ bilde, wenn ich weitergehe und mir *einbilde*, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung „die Frucht“ ein außer mir existierendes Wesen, ja das *wahre* Wesen der Birne, des Apfels etc. sei, so erkläre ich - *spekulativ* ausgedrückt - „die Frucht“ für die „Substanz“ der Birne, des Apfels, der Mandel etc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich, Birne, dem Apfel sei es unwesentlich, Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschauliches Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahierte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, „die Frucht“. Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel etc. für bloße Existenzweisen, *Modi* „der Frucht“. Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand *unterscheidet* allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgültig. Sie sieht in dem Apfel *dasselbe* wie in der Birne und in der Birne *dasselbe* wie in der Mandel, nämlich „die Frucht“. Die besondern wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen „die Substanz“, „die Frucht“ ist.“ (MEW 2, p. 60). Ainda aqui há, nesse nível específico, ao contrário do que se supõe por vezes, um plano de identidade, pois se tem bem claro na crítica de Hegel a Jakob Friedrich Fries que as *representações abstratas* não se podem

ser simbolizante, alegorizante ou *poética*. A atividade representativa, quando *imaginação criativa* constitui o princípio formal da arte, “porque a arte expõe o verdadeiramente universal ou a idéia na forma do ser-aí *sensível*, da *imagem*”.¹⁸ Em Marx, como se há de desenvolver ainda neste capítulo, o trabalho humano, fazendo face livremente ao seu produto, se define como *schöpferische Tätigkeit* – imaginação (*Vorstellung*) feita atividade que se objetiva, expressando-se de um modo universal e reproduzindo toda a natureza.¹⁹

Na *fantasia produtora de signos* (*Zeichen machende Phantasie*), a inteligência, finalmente, liberta-se da intuição imediata: Hegel distingue o signo do *símbolo*, que ainda guarda alguma relação com o material sensível, revelando um certo condicionamento da imaginação simbolizante, que é por isso apenas relativamente livre.²⁰ O signo, diz Hegel, “é uma intuição imediata qualquer, que representa um conteúdo totalmente outro do que tem para si mesma”.²¹ O exemplo que se segue, de uma pirâmide em que se translada e conserva uma *alma* alheia, segundo os nossos propósitos, interessa-nos bem de perto, por revelar essa arbitrariedade e por ser o exemplo de um signo não-lingüístico. Marx, em *Das Kapital*,

tomar por *conceitos*: “Com freqüência, diga-se de passagem, chamam-se conceitos as representações abstratas. A filosofia de *Fries* consiste essencialmente em tais representações. Quando se afirma que se chega por tal meio ao conhecimento da verdade, deve-se dizer que ocorre justamente o contrário, e que por isso o homem sensato, mantendo-se firme no concreto das imagens, rejeita com razão essa oca sabedoria-de-escola. Contudo não temos de discutir aqui mais amplamente esse ponto... Antes, trata-se aqui somente, *em geral*, da *universalidade* da representação”. (ECF III, § 456, adendo). O conhecimento da *verdade* é da ordem do *conceito* (*Begriff*), em Hegel como em Marx, ainda que, neste nível, haja diferenças cruciais, como a exigência inalienável, em Marx, da *mediação praxeológica*. A propósito, ver H. C. Lima Vaz. *Sobres fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx, passim* (especialmente, p. 8) e Ivan DOMINGUES. *O grau zero do conhecimento*, p. 327.

¹⁷ ECF III, § 456, adendo.

¹⁸ ECF III, § 456, adendo

¹⁹ Ver infra, secção II. Na obra de Marx: MEW 3, p. 21; MEW 13, p. 8-9; MEW 23, p. 192-195; MEW 42, p. 512; MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 517; *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 26 (469b).

²⁰ ECF III, § 457, adendo.

²¹ ECF III, § 458.

acerca do preço como *forma representada*²² (*vorgestellte Form*) do valor, mostra o processo pelo qual a existência metálica do dinheiro se subsume em sua existência funcional,²³ como *signo*:

O preço ou a forma dinheiro das mercadorias, como sua forma valor em geral, é distinta de sua forma corpórea real e tangível, uma forma somente ideal ou imaginária (*nur ideelle oder vorgestellte Form*). (...) Como a expressão dos valores das mercadorias em ouro é ideal, aplica-se nessa operação também somente ouro ideal ou imaginário (*nur vorgestelltes oder ideelles Gold anwendbar*). Cada guardião de mercadorias sabe que ainda está longe de dourar suas mercadorias, quando dá a seu valor a forma de preço ou forma ouro imaginária (*vorgestellte Goldform*) e que ele não precisa de nenhuma migalha de ouro real para avaliar, em ouro, milhões de valores mercantis. Em sua função de medida de valor, o dinheiro serve, portanto, como dinheiro apenas imaginário ou ideal (*als nur vorgestelltes oder ideelles Geld*). Essa circunstância deu origem às mais absurdas teorias. Embora apenas dinheiro imaginário (*vorgestelltes*) sirva para a função de medida do valor, o preço depende totalmente do material monetário real. O valor, isto é, o *quantum* de trabalho humano contido, por exemplo, numa tonelada de ferro, é expresso num *quantum* imaginário (*vorgestellten*) da mercadoria monetária, que contém a mesma quantidade de trabalho. Por isso, conforme ouro, prata ou cobre sirvam de medida do valor, o valor da tonelada de ferro recebe expressões de preço inteiramente diferentes ou é apresentado (*vorgestellt*) em quantidades de ouro, prata ou cobre totalmente diversas.²⁴

O signo é um *ser-posto* pela inteligência.²⁵ A linguagem, afirma Hegel, dá às representações uma *segunda existência*, superior à sua existência imediata. Ela manifesta as representações num *elemento exterior*.²⁶

²² Com o sentido de *imaginária*.

²³ “Daher genügt auch die bloß *symbolische Existenz* des Geldes in einem Prozeß, der es beständig aus einer Hand in die andre entfernt. *Sein funktionelles Dasein absorbiert sozusagen sein materielles*. Verschwindend objektiver Reflex der Warenpreise, funktioniert es nur noch als *Zeichen* seiner selbst und kann daher auch durch *Zeichen* ersetzt werden”. MEW 23, p. 143.

²⁴ MEW 23, p. 110-111. Grifos nossos. Naturalmente, o movimento da representação como *Vorstellung* não explica a sociabilidade mercantil e a autonomização do valor na sua forma monetária. É necessário entender como esta práxis, objetivamente, como atividade do *homem social*, se *configura*. Falta-nos compreender a representação como *Darstellung* em Marx. Mas, por outro lado, sem a posição da representação como *Vorstellung* a compreensão de tal processo seria impossível.

²⁵ ECF III, § 457.

²⁶ ECF III, § 458.

A *memória pensante* (Gedächtnis), em sua primeira fase, *retém* os signos e as representações a eles ligadas, permitindo o seu reconhecimento; é ainda *reprodutora*, ao habilitar-nos a pensar *nos* signos (“é a representação simples, sem imagem. É em nomes que nós *pensamos*”);²⁷ e será *mecânica*, quando:

Quanto mais familiar me torno com a significação da palavra, quanto mais a palavra está reunida em sua interioridade, tanto mais a objetividade e, portanto, a determinidade de sua significação podem desaparecer; tanto mais por conseguinte, a própria memória, ao mesmo tempo junto com a palavra, pode tornar-se algo abandonado pelo espírito.²⁸

Esta reflexão tem em Hegel implicações que agora fogem ao nosso escopo. Interessa-nos como isso se vê em Marx. Este afirma, ao mesmo tempo revelando consonância com a demarcação hegeliana e conferindo-lhe outra direção:

A denominação de uma coisa é totalmente extrínseca à sua natureza (*Der Name einer Sache ist ihrer Natur ganz äußerlich*). Eu não sei nada sobre um homem sabendo que o seu nome é Jacobus. Do mesmo modo desaparece nos nomes monetários libra, táler, franco, ducado etc. qualquer vestígio da relação de valor.²⁹

E verá, criticamente, como a existência exterior das representações pode “esquecer” ativamente – pervertendo-o – o seu conteúdo, sua determinidade original:

A forma-preço, porém, não só admite a possibilidade de incongruência quantitativa entre grandeza de valor e preço, isto é, entre a grandeza de valor e sua própria expressão monetária, mas pode encerrar uma contradição qualitativa, de modo que o preço deixa de todo de ser expressão de valor, embora dinheiro seja apenas a forma valor das mercadorias. Coisas que, em si e para si, não são mercadorias, como, por exemplo, consciência, honra etc., podem ser postas à venda por dinheiro pelos seus possuidores e assim receber, por meio de seu preço, a forma-mercadoria. Por isso, uma coisa pode, formalmente, ter um preço, sem ter um valor. A expressão de preço torna-se aqui imaginária, como certas grandezas da Matemática. Por outro lado, a imaginária forma-preço, como, por exemplo, o preço da

²⁷ ECF III, § 462.

²⁸ ECF III, § 462, adendo.

²⁹ MEW 23, p. 115.

terra não cultivada, que não tem valor, pois nela não está objetivado trabalho humano, pode encerrar uma relação real de valor ou uma relação derivada dela (ein wirkliches Wertverhältnis oder von ihm abgeleitete Beziehung verbergen).³⁰

Vorstellung, em Hegel como em Marx, mantém viva a sua determinação lexiogênica. É, literalmente, *o que está posto de pé diante do sujeito*.³¹ O verbo *stellen* significa “localizar”, “pôr de pé”. A preposição *vor* quer dizer “diante”, “em frente a”. O reflexivo “*sich vorstellen*”, significa com um acusativo e um dativo, respectivamente: “apresentar-se”, “introduzir-se” e “imaginar, conceber”. O sufixo *-ung* mantém aqui a ambivalência característica, pois o substantivo pode exprimir tanto o *ato de representar (vorstellen)* quanto *o que é representado (vorgestelltes)*.³² Destarte, a representação é aquilo que se faz presente à inteligência do sujeito, mas como *seu*:

Essa é a ordem passiva da representação, mas através dela o objeto adquire a forma ou a determinação de ser “meu” e também de estar a meu dispor na memória. Posso lembrar-me de tê-lo visto ou ouvido, e *ao fazê-lo ponho-me a mim-mesmo para-mim frente a esse objeto*. O passo seguinte consiste em representá-lo como signo ... de forma que estendo mais o alcance de minha consciência e a estabilizo mediante a linguagem.³³

Em Marx, o sentido dessa passividade e essa imediatez, assim como o da exteriorização simbólica da representação, duplicando a sua existência, comparece sempre em toda *Volksvorstellung*, como nas

³⁰ MEW 23, p. 117.

³¹ Segundo W. HALBFASS e E.-O. ONNASCH, a etimologia de *Vorstellung* remonta ao verbo *fürstellen*, usado por Martinho Lutero com o sentido concreto de “aparecer”, “pôr diante dos olhos”, mas que já aparece pouco depois, metaforicamente, como “pôr diante da alma”. O uso reflexivo (*sich fürstellen*) se torna usual no século XVIII. Os usos de *Vorstellen* como “apresentar” e “representar” (por exemplo, teatralmente) registram-se já no século XV, e a substantivação (que pode ser comprovada no sentido lógico como tradução do latim *propositio*), realizara-se no último terço do século XVII. No sentido decisivo para os usos filosóficos posteriores, *Vorstellung* introduz-se por Ch. Wolf, que confere à expressão a função de *repræsentatio* e *idea*. Cf. Id., verbete “*Vorstellung*” in: J. RITTER, K. GRÜNDER und G. GABRIEL. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11 (U-V), p. 1227-1246.

³² Cf. M. INWOOD. *Dicionário Hegel*, p. 287.

³³ J. H. SANTOS. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 60. Grifo meu.

kapitalistischen Vorstellungen ou principalmente nas concepções (*Vorstellungen*) dos economistas, às quais não se poupam adjetivos,³⁴ mas tendo em *ideologischen Vorstellungen* a sua principal fórmula. Por vezes, por força da ironia ou pela ausência do esforço de conceituação, poupam-se os adjetivos e a sinonímia parece instalar-se. Lefebvre, a respeito, reflete:

Chez Marx, le terme *Vorstellung* équivaut presque (mais ce “presque” ne dissimule pas une grande différence?) au mot *idéologie*. Par exemple dans les premières pages de *L’idéologie allemande*. Malheureusement, Marx se dispense d’élaborer une théorie des rapports entre les *Vorstellungen* et les idéologies; il se contente d’attaquer ces dernières avec sa vigueur accoutumée.³⁵

Marx afirma e reitera³⁶ a tese do *condicionamento praxiológico*³⁷ das representações subjetivas, mesmo em sua obra madura. Por outro

³⁴ Marx, por exemplo, fala em “kapitalistischen Vorstellungen” em relação ao modo pelo qual o leitor estaria acostumado a conceber certas relações (“juro” agregado pela máquina ao produto) e o modo de ele, Marx, apresentá-las conceitualmente (MEW 23, p. 410 nota 110). Denuncia as “abergläubischen Vorstellungen” da economia política acerca do dinheiro, do comércio etc. (Ibid., p. 412, nota 112), e usa “falsche Vorstellung” para referir-se à interpretação burguesa comum das relações introduzidas pela maquinaria (Ibid., p. 412). Em item sobre o *Hausarbeit*, Marx usa *Vorstellung* novamente como “concepção” (dessa esfera de exploração do capital), num sentido que não é ainda o de conceito, mas não tem, no caso, como ocorre outras vezes, qualquer conotação pejorativa. (Ibid., p. 488)

³⁵ *La présence et l’absence*, p. 26.

³⁶ “Eine kritische Geschichte der Technologie würde überhaupt nachweisen, *wie wenig irgendeine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört*. Bisher existiert kein solches Werk. Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d.h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des *Gesellschaftsmenschen*, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben? *Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen*”. MEW 23, p. 392. Grifos meus. Estes são os destaques do que esta *história crítica da tecnologia* revelaria, segundo a nossa ordem: 1) que as “representações espirituais” nascem em certas condições sociais de vida – são correlativas a elas. 2) que a tecnologia revela a *atitude ativa (aktive Verhalten)* do homem diante da natureza e na constituição daquelas condições de vida; 3) que este ou aquele modo de vida, como a história humana, é *criação do homem social (Gesellschaftsmenschen)*.

³⁷ Entendido assim, como *condicionamento* e não como *determinação unilateral*, não se o pretende negar. Esta questão há de retomar-se e desenvolver-se ainda neste capítulo.

lado, entretanto, estas não se podem encerrar numa dimensão exclusivamente passiva, receptiva, em relação à práxis concreta – o que sequer se sustenta na confrontação com o texto de Marx, pois a própria práxis exige, na sua condição de auto-atividade, mesmo se alienada, uma *mediação noológica*.³⁸ De todo modo, se se distingue a ideologia como forma singular da *Vorstellung*, como a contraface espiritual da realidade fetichista,³⁹ não se a pode definir, como não se pode compreender o tema da representação na economia, apenas pela sua *dimensão subjetiva*. Faz-se necessário apreendê-la como *Darstellung*, sua face objetiva.

Gérard Bensussan observa corretamente que *representar*, com o sentido de exprimir uma relação, de configurá-la e apresentá-la, sempre se conduz nos textos de Marx, notadamente em *Das Kapital*, pelo verbo *darstellen*.⁴⁰ Com efeito, o capital se faz presente por intermédio de vários

³⁸ J. A. GIANNOTTI, antecipando investigação mais sistemática sobre as relações entre o mundo material e o mundo da consciência e do espírito, reflete, em relação à obra madura de Marx, sobre a natureza das relações sociais de produção como formas de mobilizar e *medir* as forças produtivas: “desde já se torna evidente que a relação da consciência, do ser consciente, como ser, não pode ser pensada nos termos em que era posta em *A Ideologia Alemã*. Se o intercâmbio entre os homens, requerido pela divisão social do trabalho, passa a ser entendido como um pensamento prático, cuja forma é explicitada pela economia política, pensamento e realidade imbricam-se de maneira muito diferente da qual um sujeito é dito de um objeto. Noutros termos, a tarefa não é mais desfazer a inversão do sujeito e do predicado, como pretendiam Feuerbach e o jovem Marx, mas compreender o que vem a ser um processo social de mensuração, um pensamento objetivo”. *Marx, vida e obra*, p. 71. Posição homóloga assume T. EAGLETON ao comentar *Die Deutsche Ideologie*: “O que distingue o animal humano é o fato de que ele se move em um mundo de significados; e esses significados são constitutivos de suas atividades, e não secundários a elas. As idéias são internas a nossas práticas sociais, e não meros produtos destas. A existência humana, como admite Marx em outra passagem, é uma existência propositadamente ‘intencional’, e essas concepções propositadas formam a gramática interna de nossa vida prática, sem a qual esta seria um mero deslocamento físico. O termo ‘práxis’ foi utilizado com bastante freqüência pela tradição marxista para apreender essa indissociabilidade da ação e da significação. De modo geral, Marx e Engels reconhecem isso muito bem; mas em seu entusiasmo de derrotar os idealistas, arriscam-se a terminar simplesmente por invertê-las, conservando uma dualidade nítida entre ‘consciência’ e ‘atividade prática’ (...) Mas a antítese sempre pode ser parcialmente desconstruída, já que a ‘consciência’ figura, por assim dizer, em ambos os lados da equação. Sem dúvida, sem ela não pode haver ‘processo de vida real’”. *Ideologia*, p. 73.

³⁹ Questão a ser abordada na secção IV deste capítulo.

⁴⁰ Cf. *art. cit.*, p. 996-997. A rigor, não há sempre essa precisão em Marx. Ele usa *darstellen* e *vorstellen* por vezes como sinônimos, como expressões absolutamente equivalentes. Isso se pode facilmente comprovar ao longo de toda a obra madura de Marx.

outros, que aparecem e desaparecem para que ele exista e desenvolva o seu curso: dinheiro, meios de produção e força de trabalho, produto-mercadoria, dinheiro novamente. Estes, como se procurou demonstrar em todo o capítulo II, são sempre *outros de outros*.⁴¹ Não apenas porque a mente individual dos agentes os concebe assim, mas porque *esta realidade se constitui assim*. *Darstellung*⁴² designa, em Marx, o movimento da auto-exposição do *modo de apropriação*⁴³ *prático-espiritual (praktisch-geistige)*⁴⁴ da realidade pelo ser social. O sentido que predomina é o de um *esquema praxiológico*, que dá origem às vivências e às representações privadas. Mas esse é um processo que só se atualiza por meio daquelas: é só na inteligência e pela ação dela que o material sensível pode, eliminado o seu conteúdo imediato, tornar-se *medium* de representações, que neles recebe uma existência determinada. A inteligência preenche o espaço-tempo da

Mas em outras tantas vezes, o sentido se desdobra e fica clara essa preferência por *Darstellung* para designar o movimento das coisas na auto-exposição daquilo que elas não são em sua coisidade, mas que nelas socialmente se representa, e a preferência de *Vorstellung* para identificar o fazer-se presente dessa realidade por meio da mente subjetiva dos agentes e dos economistas.

⁴¹ “In ogni forma di rappresentazione qualche cosa si trova al posto di un'altra: rappresentare significa esser l'altro di un altro, che viene insieme evocato e cancellato dalla rappresentazione”. F. GIL. verbete “Rappresentazione”, in: *Enciclopedia Einaudi*, v. 11, p. 546.

⁴² Também aqui o uso de Marx parece confirmar o movimento lexiogênico do vocábulo: segundo F. KLUGE, o advérbio preposicionado *dar (da)*, significando “ai”, “ali”, “aqui”, acrescentado ao verbo *stellen* faz o substantivo *Darstellung* remeter ao sentido literal de *o que está posto aí*: “so hinstellen, dass es deutlich sichtbar wird, zum anschaulichen Ausdruck bringen”. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprachen, passim*. Nos usos comuns, essa objetividade também se manifesta, com os sentidos de “Beschreibung”, “Bild”, e “Gestaltung”.

⁴³ “Os dois elementos constitutivos de *cada* modo humano de *apropriação* do mundo são o *sentido* subjetivo e o *sentido* objetivo. Qual a intenção, qual a visão, qual o *sentido* que o homem deve desenvolver, como deve ‘preparar-se’ para compreender e descobrir o *sentido objetivo* da coisa? O processo de captação e descobrimento do *sentido* da coisa é ao mesmo tempo criação, no homem, do correspondente *sentido*, graças ao que ele pode compreender o *sentido* da coisa. É possível, portanto, compreender o *sentido objetivo* da coisa se o homem cria para si mesmo um *sentido* correspondente. Estes mesmos sentidos, por meio dos quais o homem descobre a realidade, e o sentido dela, coisa, são um produto histórico-social”. Karel KOSIK, *Dialética do concreto*, p. 23.

⁴⁴ MEW 42, p., 36. Esta reflexão de K. Kosik acerca do modo de apropriação *prático-espiritual* do mundo é-nos de extremo interesse: “Na apropriação *prático-espiritual* do mundo, da qual e sobre o fundamento da qual derivam originariamente todos os outros modos de apropriação – teórica, artística etc. – a realidade é, portanto, concebida como um *todo indivisível de entidades e significados*, e é implicitamente compreendida em unidade de juízo de constatação e de valor”. *Dialética do concreto*, p. 24.

intuição com conteúdos seus, tornando-o *coisa sua*. É essa circularidade *Darstellung-Praxis-Vorstellung* que se pretende defender aqui, como apropriação (*Aneignung*) da realidade pelo *homem social* (*Gesellschaftsmenschen*), constituindo-a em sua expressividade ontológica como realidade *para si*.⁴⁵

Refletindo sobre a formação da realidade do capital como sistema expressivo, José Arthur Giannotti afirma:

as figuras estabilizadas em signos sociais funcionam como idéias reguladoras dos comportamentos socioeconômicos, servem de parâmetros para que as ações sejam objetivamente julgadas adequadas à reposição do sistema como um todo, vale dizer, passam a ser socialmente levadas em conta ou não. Cria-se assim um espaço lógico das combinações adequadas e inadequadas dos atos legitimados pelo sistema em seu processo de totalização.⁴⁶

No círculo da troca mercantil, afirma Marx, a expressão de valor, como igualdade e equivalência de todos os trabalhos, somente se determina e se torna inteligível após ter-se universalizado, como *Volksvorurteil*, a noção da igualdade humana. Inversamente, isto, para acontecer, supõe a sociedade que universalizara a representação (*Darstellung*) do produto do trabalho na forma-mercadoria.⁴⁷ Nas palavras de Marx:

o trabalho social geral (*allgemein gesellschaftliche Arbeit*) não é uma pressuposição acabada, mas sim um resultado vindo a ser (*werdendes Resultat*) (...) por um lado, as mercadorias devem entrar no processo de troca como tempo de trabalho geral objetivado (*vergegenständlichte allgemeine Arbeitszeit*), mas por outro lado a objetivação do tempo de trabalho dos indivíduos como geral (*alls allgemeiner*) é, ela própria, um produto do processo⁴⁸

⁴⁵ “A experiência primeira do *ethos* revela, por um lado, uma estrutura dual característica e constitutiva: o *ethos* é, inseparavelmente, *social* e *individual*. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente, na *praxis* dos indivíduos; e é essa *praxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico”. H. C. Lima Vaz. *Escritos de filosofia IV*, p. 38.

⁴⁶ *Certa herança marxista*, p. 298.

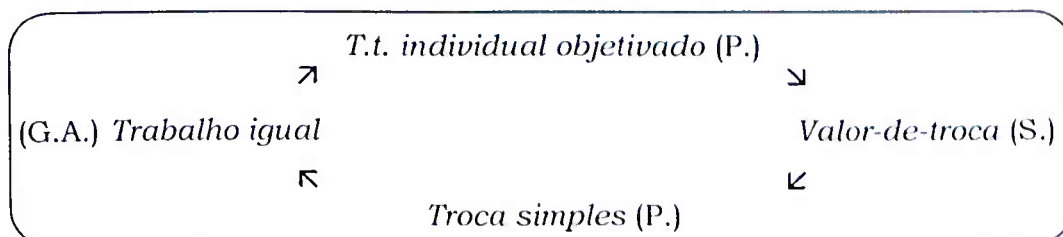
⁴⁷ “Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist”. MEW 23, p. 74.

⁴⁸ MEW 13, p. 32

Numa apresentação silogística, pode-se visualizar esquematicamente a determinação do valor em quatro momentos:

Esquema I

O processo de troca



MOMENTO 1: o trabalho igual situa-se como *universalidade abstrata (abstrakt Allgemeinheit)*,⁴⁹ como o plano do *pensado (gedachte)*.⁵⁰ “O segredo da expressão de valor (*Wertausdruck*), a igualdade (*Gleichkeit*) e a equivalência (*gleich Gültigkeit*) de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana (*der Begriff der menschlichen Gleichheit*) já possui a consciência de um preconceito popular (*Volksvorurteil*)”;⁵¹

MOMENTO 2: a coisa representa-se como tempo de trabalho *individual objetivado (vergegenständlichte individuelle Arbeitszeit)*, como *particularidade*, como *conteúdo particular (besonderem Inhalt)*.⁵² Ainda não é imediatamente valor, precisa *vir a sê-lo*;

MOMENTO 3: valor-de-troca, como expressão objetiva de tempo de trabalho *geral*, como *universalidade concreta*. É a forma da

⁴⁹ MEW 13, p. 21.

⁵⁰ MEW 13, p. 29.

⁵¹ MEW 23, p. 74.

⁵² MEW 13, p. 29

mercadoria *singular*. Na forma-valor, o trabalho passa de propriedade do sujeito a *propriedade do objeto*. Observe-se: não há trabalho abstrato *em si*; só é valor o trabalho *tornado abstrato* na forma-mercadoria, vem a ser, só é valor o trabalho *que se objetiva como mercadoria*, que assim se representa. “A força de trabalho do homem em estado líquido (*flüssigen Zustand*) cria valor, mas não é valor (*bildet Wert, aber ist nicht Wert*). Ela torna-se valor em estado cristalizado (*geronnenem Zustand*), em forma objetiva (*gegenständlicher Form*)”:⁵³ a *forma equivalente*, ou a *forma-valor* da expressão de troca é a “forma de realização palpável do trabalho humano abstrato” (*die handgreifliche Verwirklichungsform abstrakt menschlicher Arbeit*);⁵⁴

MOMENTO 4: a *troca* simples, particular, como *efetividade*, como *actus* da sociabilidade mercantil: o valor surge e desaparece para reafirmar (*M1*) o trabalho geral (*allgemeine Arbeit*).

Daniel Bensaïd aborda então com propriedade as relações entre *tempo mensurante* e *tempo mensurado*, a intercausalidade de tempo e movimento na realidade do capital apreendida pela crítica marxiana.⁵⁵ O valor “mede-se pelo tempo”, mas o tempo que o mede não é o “tempo em geral”, e sim o tempo do trabalho social, tal como ele se representa e se determina socialmente na produção de mercadorias. *A própria medida deve ser medida*, argumenta Bensaïd:⁵⁶

Trata-se doravante do tempo que a sociedade reconhece através da troca generalizada de mercadorias. Quando o tempo de trabalho social não tem mais validade para a sociedade, em razão do rompimento do ciclo entre venda e compra, ‘o social exclui o social’,

⁵³ MEW 23, p. 66.

⁵⁴ MEW 23, p. 73.

⁵⁵ Marx, *o intempestivo*, p. 119-120.

⁵⁶ Marx, *o intempestivo*, p. 120.

diz Marx. (...) Assim, o valor de uma máquina não é determinado pelo tempo que *foi* praticamente necessário à sua produção, mas pelo tempo que foi *atualmente necessário* à sua reprodução, de onde a necessidade para o capital de consumir-se produtivamente o mais rapidamente possível.⁵⁷

Mas as vivências e a experiência desta sociabilidade não são as de uma totalidade que se ordena e assim se determina pela *intervenção prático-espiritual formativa* do homem social, em suas dimensões subjetiva e objetiva, mas de uma realidade que se faz *para si* como *estranhamento*, como *Entfremdung*. O *Fetischcharakter* do mundo do capital, abordado no capítulo II desta tese, faz com que os termos médios (*Vermittler*) apareçam como relação econômica acabada ao suprassumir os opostos e apresentar-se diante deles como potência superior, figurando como *sujeito* e representando a mediação como automeadiação, reduzindo os extremos a momentos seus.⁵⁸ Marx identifica sempre o fetichismo a um *quiproquó*, locução latina substantivada que exprime usualmente uma confusão de uma coisa com a outra, mas que se emprega em *Das Kapital* com acepção mais rigorosa: não se trata apenas de confusão, mas de *inversão* – o objeto se pondo como sujeito. Mas de que se trata? Com efeito, de coisas que não são exatamente coisas, pois “até agora nenhum químico descobriu valor-de-troca em pérolas ou diamantes”.⁵⁹ *Quem realiza a inversão?* Esta passagem em que Marx descreve o processo de troca, com uma expressividade admirável, parece-nos decisiva no esforço de responder a estas indagações:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os

⁵⁷ Marx, *o intempestivo*, p. 121-122.

⁵⁸ Nos *Grundrisse*, Marx reflete sobre esta inversão realizada pelo dinheiro: “Diese Mitte erscheint immer als das vollende ökonomische Verhältnis, weil es die Gegensätze zusammenfaßt, und erscheint schließlich immer als eine einseitig höhere Potenz gegenüber den Extremen selbst; weil die Bewegung oder das Verhältnis, das als vermittelnd zwischen den Extremen ursprünglich erscheint, dialektisch dazu notwendig fortführt, daß es als Vermittlung mit sich selbst erscheint, als das Subjekt, dessen Momente nur die Extreme sind, deren selbständige Voraussetzung es aufhebt, um sich durch ihre Aufhebung selbst als das allein Selbständige zu setzen”. MEW 42, p. 250.

⁵⁹ MEW 23, p. 98.

possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar de violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.⁶⁰

O *fazer-se sujeito* do capital, sob qualquer de suas mediações, na verdade significa *ser feito sujeito*. O fetichismo subsiste nessa estranha e invertida representação (*Darstellung*) da realidade social em que o sujeito se oblitera (ou *se põe de cabeça para baixo*) sistematicamente *por meio de sua própria práxis*, pois a conservação e a reprodução do valor do produto do trabalho passado que aparece como capital – e este como dinheiro – só dura enquanto durar a *relação-capital* (*Kapitalverhältniss*),⁶¹ que significa tanto, por um lado, a efetivação do trabalho vivo em contato com o trabalho passado quanto, por outro, a confrontação feita autônoma do trabalho passado com o trabalho vivo. A representação (*Vorstellung*) dos agentes individuais *adere* à aparência-fetichismo e a toma pela realidade inteira, como *em si e para si*. A economia política (na condição de representação que se pretende *conceito*) consoma e confirma novamente a auto-imagem da relação-capital e sua percepção e representação populares.⁶²

⁶⁰ MEW 23, p. 49.

⁶¹ MEW 25, p. 412.

⁶² Marx faz sempre questão de distinguir o que chamou de economia política clássica daquela que chamou de economia vulgar; a segunda tem papel *apologético*, como ele insiste em várias passagens, além de ideológico: "Um es ein für allemal zu bemerken, verstehe ich unter klassischer politischer Ökonomie alle Ökonomie seit W. Petty, die den innern Zusammenhang der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erforscht im Gegensatz zur Vulgärökonomie, die sich nur innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt, für eine plausible Verständlichmachung der sozusagen größten Phänomene und den bürgerlichen Hausbedarf das von der wissenschaftlichen Ökonomie längst

Não há, todavia, uma realidade econômica nua, informe, que se oculta por detrás da aparência reificada. Esta é a forma mesma desta realidade peculiar. *Sua manifestação é indissociavelmente o aparecimento e o disfarce do seu ser.*⁶³ Porque é pela mediação da representação que a práxis do homem social pode constituir a objetividade do mundo como expressividade, como um *para si* determinado. Isso é o que radicalmente revela a crítica do fetichismo como crítica *ontológica*, pois ultrapassá-lo não pode corresponder, pois, à eliminação das representações, fazendo-se a realidade uma presença *imediate* do ser humano ao outro e à natureza,⁶⁴ mas sim, literalmente, à *transformação* dessa realidade social que se representa e se faz invertida. Iszván Meszáros,⁶⁵ referindo-se a várias passagens do texto de Marx, lembra-nos que, se a inteligibilidade da práxis não se determina senão em seu quadro sócio-histórico, a história humana afirma-se em Marx como uma “teleologia aberta” – e, naturalmente, supõe uma ontologia:

A “meta” da história humana é definida por Marx em termos da *imanência* do desenvolvimento humano (...) ou seja, como a realização da ‘essência humana’, do elemento ‘especificamente humano’, da ‘universalidade e liberdade do homem’ etc., através do ‘estabelecimento do homem por si mesmo, pela atividade prática’, primeiro de uma forma alienada, e mais tarde de uma forma positiva de atividade vital, estabelecida como uma ‘necessidade íntima’. O homem como “ser automediador da natureza” não pode deixar de desenvolver – através da dialética objetiva, crescentemente complexa, das necessidades e objetivos humanos (e de acordo com as leis mais fundamentais da ontologia) – seu próprio papel mediador ativo.

gelieferte Material stets von neuem wiederkaut, im übrigen aber sich darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisieren, pedantisieren und als ewige Wahrheiten zu proklamieren”. MEW 23, p. 95, nota 32.

⁶³ Cf., a respeito, D. BENSÂID. *Marx, o intempestivo*, p. 170ss.

⁶⁴ “Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden”. MEW, *Ergänzungsband*. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 578

⁶⁵ *Marx: a teoria da alienação*, p. 106.

Assim, o sistema marxista só pode ser aberto, porque a 'meta' mesma da história é definida em termos inerentemente históricos, e não como alvo fixo.⁶⁶

O ser humano, em seu devir, não pode tornar-se algo diferente do que essencialmente é, do que lhe é *próprio*: um ser que *tem* de desenvolver as suas forças diante da natureza e só pode fazê-lo em sociedade, mas um ser cuja vida social é ela mesma pressuposto e resultado desse enfrentamento necessário e inalienável.⁶⁷ Destarte, assevera Marx:

Qualquer que seja a forma social do processo de produção, este tem de ser contínuo ou percorrer periodicamente, sempre de novo, as mesmas fases. Uma sociedade não pode parar de consumir, tampouco deixar de produzir. Considerado em sua permanente conexão e constante fluxo de sua renovação, todo processo social de produção é, portanto, ao mesmo tempo, processo de reprodução.⁶⁸

A totalidade dessas relações em que os agentes humanos se encontram com a natureza e entre si e na qual produzem a sua vida é exatamente a sociedade considerada em sua estrutura econômica.⁶⁹ Contudo, não existe efetivamente a *produção em geral*, senão como apreensão conceitual dos elementos comuns a qualquer produção determinada.⁷⁰ Se esta é capitalista, por exemplo, assim será a

⁶⁶ Marx: *a teoria da alienação*, p. 106.

⁶⁷ "Alle Produktion ist Aneignung der Natur von seiten des Individuums innerhalb und vermittelt einer bestimmten Gesellschaftsform". MEW 42, p. 23.

⁶⁸ MEW 23, p. 591.

⁶⁹ MEW 25, p. 826-827.

⁷⁰ MEW 42, p. 20-21. O capitalismo é *uma* forma histórica do *processo social de produção em geral*. Este último é, ao mesmo tempo: produção das condições materiais da vida humana, que *ocorre dentro de relações específicas*, como também produção e reprodução destas mesmas relações – desta forma socioeconômica determinada. Nas palavras de Marx: "Wir haben gesehen, daß der kapitalistische Produktionsprozeß *eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt ist*. Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozeß der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, d.h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozeß". MEW 25, p. 826. Mesmo as condições materiais do processo de produção são sempre, também, diz Marx, *portadoras de relações determinadas*: "Wie alle seine Vorgänger, geht der kapitalistische Produktionsprozeß unter bestimmten materiellen

reprodução. *O processo de trabalho converte-se em meio para o processo de valorização do capital.*⁷¹ A produção da vida material – *toda produção da vida material* – como escreveu o jovem Marx, nunca é apenas reprodução da existência física. *É sempre um modo de o ser humano manifestar sua vida.* Com efeito, a configuração da produção da vida material é sempre, ao mesmo tempo, *articulação de sentido.* Mas isso *também* é sua determinação ontológica. Este é o ser da economia. O pensamento da economia como um *sistema da representação* em Marx, nesta investigação, não nega a dimensão material da vida social, nem a reduz à representação e à linguagem. Pretende afirmar que aquela mesma realidade, na obra do autor estudado, se torna ininteligível sem a afirmação destas como seu *medium in quo.*

Seguindo o movimento dialético do objeto pesquisado, nas próximas seções deste capítulo, buscar-se-á mostrar *que a compreensão da ordem econômica como um sistema da representação emerge da crítica da realidade do capital como fetichismo.* Para tanto, elabora-se a distinção das formas da representação na composição da realidade econômica: a conformação da vida material – *a atividade humana como recriação da natureza;* a constituição simbólica da sociabilidade e da vivência que aqui se põe como fetichismo; a crítica da Economia Política como o plano da autocompreensão ideológica dessa realidade e a condição axial da economia no conjunto da vida humana. A *unidade expressiva* do ser humano como *Gattungswesen* – cuja apreensão se dá pela crítica de sua afirmação negativa, como *Durchführung der Verleugnung* – mostrar-se-á cindida em todos os níveis de sua existência: no plano da *objetividade,* com a divisão técnico-material do trabalho e a alienação de seu produto;

Bedingungen vor sich, die aber zugleich Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind, welche die Individuen im Prozeß ihrer Lebensreproduktion eingehn". (Ibid.)

⁷¹ Cf. MEW 23, p. 591. "A forma de sociabilidade mercantil é ao mesmo tempo pensamento e constituição de produtos em signos. Ela é igualmente transformação coletiva de objetos, trabalho social efetivo, e transformação de seus produtos em significados, expressões do valor, graças a uma dialética em que o morto exprime o vivo". J. A. GIANNOTTI, *Certa herança marxista*, p. 102.

no plano da *intersubjetividade*, com a atomização e reificação das relações sociais; por fim, no plano do que, não sem mediações, chamar-se-á de *transcendência*, com a hetero-afirmação da consciência e o aprisionamento à realidade imediatamente acessível do *bürgerlichen Horizont*.

2. A representação como objetivação da vida material

2.1. A relação de objetividade e a economia burguesa

A *objetividade*, considerada aqui em sua acepção eminentemente antropológica, a designar a estrutura relacional não-recíproca do homem-sujeito à realidade-objeto é a primeira auto-experiência fundamental do ser humano como *sujeito situado*. No recorte interpretativo proposto para este capítulo, não obstante a multiplicidade de sentidos que o termo *objetividade* encerra na literatura filosófica, ele aqui nos importa apenas nesta acepção específica, como estabelecida por Lima Vaz:

No sentido antropológico, a objetividade é a propriedade que diferencia especificamente (ou categorialmente) a relação do homem com as coisas (*ta prágmata*) ou com a totalidade das coisas que constituem o *mundo*. Por conseguinte, é à relação do homem com as coisas que convém o atributo de objetividade, não se tratando aqui do problema crítico-gnosiológico da objetividade do real, mas do problema antropológico das formas de relação do homem com o ser, ou das estruturas relacionais que definem a situação do homem na universalidade do ser.⁷²

Vimos no primeiro capítulo desta tese como a economia se faz a mediação axial da reflexão marxiana sobre o ser humano. Neste terceiro capítulo, já se anunciou, é nosso propósito abordar as formas da representação *na concepção marxiana da economia*, e a primeira dessas

⁷² H. C. Lima Vaz. *Antopologia Filosófica II*, p. 15.

formas referir-se-á, pois, à relação de objetividade. As figuras imediatas do que se reconhece usualmente como economia parecem, com facilidade, situar-se nesse campo das relações do ser humano à realidade: a *natureza* (ou o conjunto das condições naturais), o *trabalho* (ou a atividade que visa à transformação dos recursos naturais em meios de vida para o ser humano), e os *meios de produção* (os recursos que medeiam essa relação do ser humano à natureza). Chamamos *riqueza* ao resultado visível de tudo isso, o conjunto dos valores-de-uso produzidos. Acrescente-se ainda a outra face dessas relações: o plano das *carências materiais* e do *consumo*, sem os quais o sentido da articulação daqueles outros elementos desapareceria. A primeira imagem dessa realidade, que tem a força de uma auto-evidência, é a da economia considerada como *coisa*. Veja-se a reflexão de Júlio Ferreira de Oliveira a respeito:

É esse sentido que está presente e identifica a atividade *agricultura* e seu *produto* como economia, e não religião ou estética. Do mesmo modo, qualificam-se como economia o extrativismo vegetal ou mineral, a caça e a pesca na sustentação da vida de povos primitivos, a fabricação de móveis de madeira ou de objetos metálicos, em tudo suposta a utilidade ou a necessidade, que é seu termo correlato. Pelos exemplos, vê-se que a *economia* é tomada como algo que é feito por ser indispensável.⁷³

A força dessa objetividade sensível, que aparece como realidade *em si e para si*, há de manifestar-se, na vida moderna e contemporânea, mesmo nos elementos e relações da economia que rigorosamente não são *coisas*:

Como se vê, o entendimento da economia como coisa é imediato e vestibular, não se enfraquecendo nem titubeando sequer diante de realidades que não são propriamente coisas. O mesmo se dá quando se trata de algo que absolutamente não é coisa e não se encontra em parte alguma da natureza, como, *por exemplo*, o dinheiro, os juros e a taxa de juros, o investimento e a taxa de investimento. No entanto, são tratadas como coisas. E a literatura econômica não discrepa. Exemplo atualíssimo é o mercado, uma realidade que possui leis e movimentos específicos, diante da qual nenhum cientista social,

⁷³ *Ethos e politeia*, p. 144.

nenhum indivíduo normal, nenhuma sociedade civilizada, nenhuma instituição séria, nenhum governo sensato pode brincar.⁷⁴

Com efeito, a imagem da relação do ser humano ao mundo objetivo da economia, em muito ampliada pelo modo como essa realidade se afirma e se concebe desde sua forma moderna, o capitalismo, é a de uma relação na qual é o objeto que se nos impõe inexoravelmente, e *ao qual estamos completamente sujeitos*, e não do qual *somos* sujeitos. Se, por um lado, essa identidade da economia como coisa não há como erradicar-se, por caracterizar uma dimensão que, de fato, inalienavelmente lhe corresponde, por outro, a *unilateralidade* que ela parece evidenciar não pode, sob qualquer hipótese, assumir-se como verdadeira. Ademais, como se viu, a forma fetichista da vida econômica sob o capital redimensiona espetacularmente a representação da economia como coisa, expandindo-a para muito além das fronteiras que efetivamente lhe caberiam. A afirmação do sujeito humano pela sua *atividade* deve ser reconhecida como a dimensão mais envolvente e mais fundamental dessa realidade econômica. Em outras palavras, conservando e negando a posição da economia como coisa, é preciso afirmá-la, sobretudo, como *atividade*:

Queremos designar certa realidade do homem como ser que, *para viver*, atua sobre o mundo externo e sobre si mesmo, e muitas vezes sobre si por meio daquele ou vice-versa. Por essa atuação, ele cria aquilo de que necessita, seja a necessidade do estômago ou da fantasia, como disse Marx.⁷⁵

A rigor, em Marx, a relação de objetividade do ser humano será sempre o processo de *objetivação de si* (*Selbstvergegenständlichung*) por meio de sua atividade, operando reflexivamente sobre a realidade originariamente natural, transformando-a em *realidade dele e para ele*, em *realidade humana*. Vejamo-lo.

⁷⁴ *Ethos e politeia*, p. 144.

⁷⁵ *Ethos e politeia*, p. 145.

Por um lado, escrevera o jovem Marx, “o homem é imediatamente um *ser natural*”,⁷⁶ munido de forças naturais ou *vitais* e carente de objetos que existem fora dele, para a atualização de suas forças essenciais. Como ser natural e sensível, só pode exteriorizar (*äussern*) a sua vida em *objetos sensíveis efetivos* (*wirkliche sinnliche Gegenstände*) fora de si:⁷⁷ “um ser que não tenha a sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo.”⁷⁸ Mas, por outro lado, o ser humano não pode reconhecer-se exclusivamente nesta condição natural. A objetividade do mundo humano não pode existir senão *constituída* pelo próprio ser humano, mediada por sua intervenção ativa:

O homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano* (*menschliches Naturwesen*), isto é, ser existente para si mesmo (*für sie selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* (*Gattungswesen*) que, com tal, há de atuar e confirmar-se tanto em seu ser (*Sein*) quanto em seu saber (*Wissen*). Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade *humana* (*menschliche Gegenständlichkeit*). A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível para o ser *humano* de modo adequado.⁷⁹

Na dialética do interior-exterior presente na relação de objetividade do ser humano, a natureza exterior é desde sempre, reiterada e progressivamente, *apropriada* ou *interiorizada* pelo ser humano, como pressuposto intransigível à sua *reprodução* universal, à sua exteriorização como realidade humana. Contudo, essa expressividade ontologicamente constitutiva da relação do ser humano ao mundo, que em Marx terá a economia como seu *locus* privilegiado, paradoxalmente sempre se manifestou como alienação (*Veräußerung*), como auto-alheamento ou auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*), e não como reconhecimento

⁷⁶ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 578.

⁷⁷ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 578.

⁷⁸ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 578.

⁷⁹ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 579.

(*Anerkennung*) de si nessa realidade por ele mesmo objetivada. Já nos *Manuskripte*, Marx afirmara:

O que antes era *ser-exterior-a-si* (*Sichäußerlichen*), exteriorização real (*reale Entäußerung*) do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização (*ist nur zu Tat der Entäußerung*), em alienação (*Veräußerung*).⁸⁰

Todo esse processo, contudo, não constitui uma negação simples da objetivação do ser humano. Mais intrincado do que isso, trata-se, como estabeleceu o jovem Marx e se confirmou em seu pensamento maduro, de uma espécie de *afirmação negativa ou invertida* do ser humano, uma *Durchführung der Verleugnung*,⁸¹ conforme os termos cunhados pelo nosso autor. Em um escrito formidável, de grande importância, as *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, Marx apresenta a questão de modo lapidar. Voltemo-nos a ele.

Entre os antigos, reflete Marx, *a riqueza não aparece como o fim da produção*,⁸² e as investigações sobre assuntos econômicos sempre se subordinam à questão sobre qual modo de propriedade e que relações geram os melhores cidadãos.⁸³ A riqueza sempre aparece como coisa exterior, compõe-se de objetos materiais que se defrontam ao ser humano como sujeito, residindo fora dele e casualmente ao seu lado.⁸⁴ Assim, reflete Marx, o modo como o mundo antigo representa a riqueza – e a relação do ser humano a ela – parece contrapor-se favoravelmente ao modo como isso se afirma ao mundo moderno:

a visão antiga (*die alte Anschauung*), em que o ser humano aparece sempre como o fim da produção (*als Zweck der Produktion*) (...) parece ser muito sublime diante do mundo moderno, em que a produção

⁸⁰ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 530-531.

⁸¹ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 530.

⁸² MEW 42, p. 397.

⁸³ MEW 42, p. 397.

⁸⁴ MEW 42, p. 397.

aparece como fim do ser humano (*als Zweck des Menschen*) e a riqueza como fim da produção (*als Zweck des Menschen*).⁸⁵

Essa oposição simples entre o mundo antigo e o mundo moderno, em favor do primeiro, por significar uma oposição igualmente simples entre afirmação e negação do ser humano, não parece a Marx uma resposta suficiente:

Mas *in fact*, se a limitada⁸⁶ forma burguesa for escandida (*abgestreift*), o que é a riqueza senão a universalidade das carências, capacidades, prazeres, forças produtivas etc. dos indivíduos, engendradora na troca universal? [Senão] o pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças da natureza, da assim chamada natureza, como de sua própria natureza? [Senão] a absoluta elaboração (*Herausarbeiten*) de suas disposições criativas (*schöpferischen Anlagen*) sem outra pressuposição além do desenvolvimento histórico precedente, *que torna um fim em si mesmo essa totalidade do desenvolvimento*, isto é, *do desenvolvimento de todas as forças humanas como tais*,⁸⁷ não mensuradas por um padrão de medida *previamente dado*, onde ele não se reproduz em uma determinidade, mas produz sua totalidade? [Em que] ele não é qualquer coisa já devinda⁸⁸ (*Gewordnes*) que busca permanecer (*bleiben*), mas que *é*⁸⁹ no absoluto movimento do devir?

Ora, para Marx, é imperativo conceber a riqueza como exteriorização das *disposições criativas* do ser humano por meio de sua atividade, como *desenvolvimento de sua própria natureza*. A riqueza é o próprio desenvolvimento da vida humana como tal, e não apenas o seu resultado reificado. A economia burguesa amplia as forças produtivas humanas e, portanto, também esse domínio e essa reprodução da natureza exterior para muito além de qualquer termo de comparação histórico, revelando a própria natureza humana como *devir* e como contínua negação e ultrapassagem dos limites de um mundo dado. Mas, ao mesmo tempo, toda essa interiorização-exteriorização da natureza como

⁸⁵ MEW 42, p. 397.

⁸⁶ Literalmente, a primeira acepção de *bornierte* é “tapada”.

⁸⁷ Grifos meus.

⁸⁸ No português, tanto o participio quanto o gerúndio do verbo *devir* se dizem *devindo*. Em espanhol, há a diferenciação, que facilitaria traduzir *Gewordnes*: o gerúndio é “deviniendo” e o participio passado é “devenido”. No caso, trata-se do participio passado.

⁸⁹ ou “está”, mas nos parece claro que, no caso, constitui uma afirmação do *ser* do homem.

desenvolvimento universal das capacidades do ser humano é assumido por ele próprio como um processo que tem outro sujeito e cujo fim lhe é completamente estranho:

Na economia burguesa – e na época da produção a que ela corresponde – essa plena elaboração do interior (*Innern*) humano aparece como completo esvaziamento (*Entleerung*), essa objetivação universal (*universelle Vergegenständlichung*) aparece como total alienação (*totale Entfremdung*), e a eliminação de todos os fins unilaterais e determinados (*aller bestimmten einseitigen Zwecke*) aparece como sacrifício (*Aufopferung*) do fim em si mesmo (*Selbstzweck*) a um fim inteiramente externo (*ganz äußeren Zweck*). Portanto, aparece por um lado o infante mundo antigo como o mais elevado (*das Höhere*). De outro lado, ele é, em tudo o que se busque, figura acabada, forma e delimitação dada. *Ele é satisfação de um ponto de vista limitado, ao passo que o [mundo] moderno permanece insatisfeito ou é vulgar onde em si aparece satisfeito.*⁹⁰ (MEW: 397-8)

Ao final, pois, Marx *valoriza* o mundo moderno e seu movimento, que é de afirmação e de objetivação do ser humano *de fato*.⁹¹ Rompe-se o círculo da satisfação dos antigos por meio da *insatisfação*

⁹⁰ MEW 42, p. 397-8.

⁹¹ Vejamos esta questão da relação do ser humano à natureza por meio das instigantes reflexões de Eric Weil. Por um lado, afirma Weil, *toda* comunidade humana está *essencialmente* em luta com a natureza exterior, *não obstante apenas a sociedade moderna assim se reconheça*. Esta, considerada independentemente do homem, é para ele a *violência primeira*, fundamento de todas as outras formas de violência. E acrescenta: “A luta contra a violência primeira não é, pois, a luta do indivíduo. O indivíduo sabe que é incapaz de resistir à natureza e, mais ainda, empreender a luta contra ela. A luta é do grupo organizado e essa organização é a sociedade (...) já os primeiros grupos humanos de que se tem notícia, mesmo os menores, e qualquer que tenha sido a sua concepção sobre o seu lugar no mundo, mostram-se organizados para a luta com a natureza ambiente, e tanto mais organizados quanto maior a pressão das condições naturais (...) Família, tribo, confederação, nação são formas sempre mais complexas dessa organização, cuja complexidade não nos interessa no momento. Aqui importa somente a sua existência e o seu caráter comum, que é o de serem organizações da luta com a natureza exterior”. *Filosofia política*, p. 79-80. Mas, por outro lado, “a nossa sociedade, comparada às comunidades do passado, *apresenta-se* como *comunidade que considera sagrado o que todas as outras consideravam contrário a ele*. Pois a luta com a natureza jamais foi sagrada, ao contrário, estava referida ao cotidiano, ao ordinário, ao profano, ao que *não podia constituir o sentido da vida dos indivíduos e do grupo* (...) é um fato que *a estrutura da nossa sociedade e a sua organização (sua vontade de estrutura) só se compreendem a partir dessa afirmação própria da nossa sociedade*, a partir da qual se compreendem também as tentativas de reduzir o sagrado das outras sociedades a questões de eficácia que, estando no centro das preocupações, caracterizam a nossa sociedade. Ora, *é preciso primeiro compreender essa sociedade tal como ela se compreende*”. *Ibid.*, p. 85. Grifos meus.

constitutiva que move o ser humano rumo à sua auto-realização, à sua auto-expressão, redesenhando sempre os contornos e os caracteres de própria realidade. Mas, ao mesmo tempo em que, nesse processo, o ser humano se põe em movimento e atualiza a sua condição de *atividade e devir*, fá-lo de um modo que perverte a sua condição de *sujeito e de fim* de sua própria objetivação universal. Põe-se a serviço e sob as determinações de sua própria exteriorização feita autônoma. Com efeito, essa afirmação é pervertida, ou se constitui às avessas, pois, se por um lado nega o modo *não-ativo* de ser-no-mundo dos antigos, por outro, faz-se hetero-objetivação, ao retirar do ser humano a condição, antes claramente afirmada, de *Selbstzweck*.

2.2. O trabalho e seu processo como representação

Em *Die Deutsche Ideologie*, redigida entre 1845 e 1846 em parceria com Friedrich Engels, a apresentação do econômico como *suprassunção da realidade sensível e conformação significativa da vida humana* é bastante explícita:

A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. *Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele é, já, um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de exteriorizar sua vida, um modo de vida determinado (eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben).*⁹²

O texto, por sua força, fala por si.

Na mesma obra, entretanto, os autores afirmam o *condicionamento* da práxis humana pela produção da vida material, o que sugere a presença de tensões deterministas na elaboração de sua compreensão da economia. Com mais efeito, no famoso *Prefácio* de *Zur*

⁹² MEW 3, p. 21.

Kritik, de 1859, Marx afirma: “O modo de produção da vida material condiciona (*bedingt*) o processo em geral de vida social, político e espiritual”.⁹³ E considera haver necessária correspondência entre o *estado do desenvolvimento das forças produtivas* e a *as relações de produção*, ou o plano da sociabilidade de determinada estrutura econômica. E explica:

Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, chegar-se-á à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir.⁹⁴

Ora, não se trata de negar tais tensões, mas, preferencialmente, de qualificá-las. Em primeiro lugar, dizer que a produção material *condiciona* a vida social não significa que esta se determine *a priori* por aquela. O verbo é sempre *bedingen*, e esse o sentido que se determina em suas aparições. Quanto à relação forças produtivas *versus* relações de produção, parece-nos muito expressiva a afirmação de que “a humanidade só se propõe tarefas que pode resolver”: não há causação *ex-ante* da práxis, mas, ainda uma vez, a reiteração de que ela só se processa – diante das tarefas que *a humanidade* se propõe – sob condições objetivas. Ademais, o que são as “forças produtivas materiais da sociedade”, senão aquelas constituídas pelo próprio trabalho? Pois a própria natureza em relação com o ser humano já é sempre, de algum modo, reproduzida. Nunca é a natureza *em si*, mas sempre aquela subsumida na representação, e sempre *informada* pelo agir criativo do ser humano.⁹⁵ Por

⁹³ MEW 13, p. 8-9.

⁹⁴ MEW 13, p. 9.

⁹⁵ Em uma passagem decisiva de *Deutsche Ideologie*, Marx critica a *certeza sensível* de Feuerbach quanto à verdade e realidade da “natureza exterior”: “Er sieht nicht, wie die ihn umgehende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den

meio de suas carências e de sua imaginação, ele dá um *fim objetivo* à natureza; por meio de seu trabalho, dá um *fim subjetivo* aos seus produtos. Nessa esfera antropológica marxiana, o conceito de trabalho é desenhado como o movimento fundamental da existência humana. Esta longa e bela passagem de *Das Kapital* confirma tal leitura:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, *a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida*. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e *ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza* (*Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur*). Ele desenvolve as potências e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas animais, instintivas, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. *Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem*. Uma aranha executa operações semelhante às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. *No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na representação do trabalhador, e portanto idealmente* (*Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war*). Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo na matéria natural seu objetivo (*Zweck*), que ele sabe que determina, como lei, a

Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten 'sinnlichen Gewißheit' sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der 'sinnlichen Gewißheit' Feuerbachs gegeben". MEW 3, p. 43. Veja-se o comentário de R. A. de Paiva Duarte: "Onde Feuerbach via uma 'natureza exterior' ao homem, imutável, desde sempre constituída, Marx reconhece uma prioridade apenas genética da natureza, como um pressuposto e um substrato material para a atividade humana". *Marx e a natureza em O Capital*, p. 53.

espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a *vontade orientada a um fim* (*zweckmäßige Wille*), que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais.⁹⁶

Antes de proceder ao comentário desse trecho, recuperemos a seguinte afirmação do jovem Marx e de seu parceiro Engels:

A primeira condição (*Voraussetzung*) de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. A primeira situação a constatar é, portanto, a constituição corporal (*die körperliche Organisation*) desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e o restante da natureza.⁹⁷

Considere-se agora, diante desta afirmação, a reflexão de Marx sobre o trabalho em *Das Kapital*. O ser humano é um ser *natural*, mas que ao mesmo tempo *tem de fazer-se*. Sua relação com a natureza exterior e com a sua própria é uma relação ativa. Ele *deve* haver-se com a natureza, inexoravelmente, mas revestindo-a de sua humanidade – o que aqui constitui alterá-la, e a si mesmo. E essa alteração da materialidade da coisa não ocorre pelo movimento dela mesma, mas sim, diz Marx, da idéia que o sujeito imprimiu a ela. *A natureza é habitada, fisicamente, pela representação*. O texto de Marx não afirma outra coisa. *É a imaginação feita atividade que se exterioriza, que se objetiva*. Essa objetivação, como se viu, não pode tomar-se apenas como o resultado exterior da atividade humana, mas como o *movimento de auto-expressão do trabalho*, reconhecido reflexivamente na existência exterior de suas representações. Do trigo ao pão, do galho à lança, do cacau ao chocolate, da matéria natural ao fim estabelecido pela vontade. O trabalho é, essencialmente, *atividade criativa (schöpferische)*⁹⁸ e *formativa (formende)*⁹⁹ ou *doadora de*

⁹⁶ MEW 23, p. 192-193. Grifos meus.

⁹⁷ Karl MARX et F. ENGELS. MEW 3, p. 20-21.

⁹⁸ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 26 (469b).

*formas (formgebende).*¹⁰⁰ A objetividade original da natureza é subjetivamente consumida pelo trabalho e a subjetividade do trabalho se suprassume ao objetivar-se em seu produto.¹⁰¹ Destarte, vale reiterar, a natureza será sempre o pressuposto de todo trabalho, ou ainda, como reflete Rodrigo A. de Paiva Duarte, o trabalho constitui o *termo médio* da relação entre o ser humano e a natureza, pertencendo, sempre, ao mesmo tempo, às dimensões histórica e natural.¹⁰² Com as palavras de Marx:

É falso afirmar que o trabalho, na condição de produtor de valores-de-uso, seja a *única* fonte da riqueza produzida por ele, isto é, da riqueza material. Já que o trabalho é uma atividade que consiste em apropriar-se (*anzueignen*) do que é material (*das Stoffliche*) para esta ou aquela finalidade (*Zweck*), necessita da matéria (*des Stoffes*) como pressuposto (*Voraussetzung*) (...) o valor de uso tem sempre um substrato natural (*ein natürliches Substrat*). Como atividade prática (*zweckmäßige Tätigkeit*) para, em uma forma ou em outra, a apropriação do que é natural (*Aneignung des Natürlichen*), o trabalho é condição natural (*Naturbedingung*) da existência humana, uma condição do metabolismo entre ser humano e natureza, independentemente de qualquer forma social.¹⁰³

Todo processo de trabalho exige a combinação de três elementos: o objeto, o meio e a atividade. O *objeto* é a matéria a ser transformada pela atividade humana. Se a natureza é a primeira condição objetiva do trabalho e, portanto, do próprio existir humano pela mediação do trabalho, ela é então o *objeto geral do trabalho humano*,¹⁰⁴ mas que não lhe advém senão *ab extra*: “Essa condição [original] não é produto seu, mas é encontrada disponível como existência natural fora dele, e que lhe é pressuposta”.¹⁰⁵ Mas feita *matéria* do trabalho humano, tornada objeto, *já não é mais a natureza como tal*. As coisas, além de interromper a sua conexão original com o em-si-e-para-si da natureza, alteram-se pelo próprio trabalho para constituir-se como *matéria-prima* dele:

⁹⁹ MEW 42, p. 220.

¹⁰⁰ MEW 42, p. 222.

¹⁰¹ MEW 42, p. 220-222.

¹⁰² *Marx e a natureza em O Capital*, p. 55 (inclusive, p. 55, nota 98).

¹⁰³ MEW 13, p. 23-24.

¹⁰⁴ MEW 23, p. 193.

¹⁰⁵ MEW 42, p. 396-397.

Todas as coisas que o trabalho só desprende de sua conexão direta com o conjunto da terra, são objetos de trabalho preexistentes por natureza. Assim o peixe que se pesca ao separá-lo de seu elemento de vida, a água, a madeira que se abate na floresta virgem, o minério que é arrancado de seu filão. Se, ao contrário, o próprio objeto de trabalho já é, por assim dizer, filtrado por meio de trabalho anterior, denominamo-lo matéria-prima. Por exemplo, o minério já arrancado que agora vai ser lavado. Toda matéria-prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto de trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho apenas é matéria-prima depois de já ter experimentado uma modificação mediada por trabalho.¹⁰⁶

O *meio de trabalho* é o conjunto dos elementos que o trabalhador interpõe entre sua atividade e os objetos aos quais ela se aplica, funcionando como uma espécie de correia de transmissão. Incluem-se aí os instrumentos, o espaço físico e as edificações, assim como as instalações, por meio dos quais o trabalho se realiza. Em explícita remissão a Hegel, Marx enxerga nessa atuação do trabalho a astúcia (*List*) e o poder (*Macht*) da razão, como atividade mediadora (*vermittelnden Tätigkeit*) que põe os objetos em inter-relação *conforme a natureza deles*, todavia *de acordo com os fins que a razão lhes impõe*:

Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo. (...) Assim, mesmo o natural torna-se órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua figura natural.¹⁰⁷

¹⁰⁶ MEW 23, p. 193.

¹⁰⁷ MEW 23, p. 194. Para Alfred Schmidt, sob pena de se extinguirem, os seres humanos devem conhecer as leis do material que operam para convertê-los em utilidade para eles. E acrescenta: "Todo domínio de la naturaleza presupone el conocimiento de las vinculaciones y procesos naturales, así como este conocimiento, a su vez, solo surge de la transformación practica del mundo". *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 109. Haverá de se considerar, ademais disso, que o domínio que o ser humano impõe à natureza sob a égide da auto-expansão do capital ultrapassa qualquer determinação apenas pela necessidade, a não ser que se tome a própria necessidade do capital de produzir a si mesmo em escala ampliada, o que implica reproduzir radical e incessantemente toda a natureza. Vide, a propósito, o item 2.4 deste capítulo.

Há todo um complexo crescente de meios de trabalho já mediados pelo próprio trabalho, mas há sempre também, em relação a eles, a natureza como *meio universal de trabalho*, o seu *locus standi*:¹⁰⁸

Do mesmo modo como a terra é sua despensa original, *é ela seu arsenal original de meios de trabalho*. Fornece-lhe, por exemplo, a pedra que ele lança, com que raspa, prensa, corta etc. A própria terra é um meio de trabalho, mas pressupõe, para servir como meio de trabalho na agricultura, uma série de outros meios de trabalho e um nível de desenvolvimento relativamente alto da força de trabalho. Tão logo o processo de trabalho esteja em alguma medida desenvolvido de todo, necessita ele de meios de trabalho já trabalhados. Nas cavernas humanas mais antigas encontramos instrumentos de pedra e armas de pedra. Ao lado de pedra, madeira, osso e conchas trabalhados, o animal domesticado e, portanto, já modificado por trabalho, desempenha no início da história humana o papel principal como meio de trabalho.¹⁰⁹

Mesmo os meios e os objetos do trabalho, se constituídos com tais, já são sempre, todos, representação. As *condições materiais* do processo de produção são sempre portadoras de *determinidades técnico-funcionais*. Cada coisa não é o que é apenas pela sua materialidade, mas pelo *papel* que desempenha no processo de trabalho. Uma coisa não é instrumento de trabalho por si, *mas porque foi concebida para isto*:

Vê-se: o fato de um valor-de-uso aparecer como matéria-prima, meio de trabalho ou produto, depende totalmente de sua função determinada no processo de trabalho, da posição (*Stelle*) que nele ocupa, e, com a mudança (*Wechsel*) dessa posição, mudam essas determinações (*Bestimmungen*).¹¹⁰

Uma semente pode ser valor-de-uso para o consumo ou matéria-prima para a produção de outro bem. O meio de produção, por

¹⁰⁸ MEW 23, p. 195.

¹⁰⁹ MEW 23, p. 194.

¹¹⁰ MEW 23, p. 197. "O trabalho não é uma estrutura que, embora enformando um material que lhe fosse dado, permaneça interior a ele, impassível em relação a seu próprio desempenho. Cada objeto há de se tomado no interior do processo produtivo, existindo conforme participe dele, iluminando-se diferentemente em relação a focos diversos. Como não existe coisa em si, cada objeto se resume no conjunto de suas aparências, no conjunto de suas posições". J. A. Giannotti. *Trabalho e reflexão*, p. 90.

sua vez, é também um tipo de valor-de-uso, de modo que o resultado da produção acaba por afirmar-se como sua *condição*:¹¹¹

Quando um valor-de-uso sai do processo de trabalho como produto, outros valores de uso, produtos de processos anteriores de trabalho, entram nele como meios de produção. O mesmo valor-de-uso constitui o produto desse trabalho, e o meio de produção daquele. *Produtos são, por isso, não só resultados, mas ao mesmo tempo condições do processo de trabalho.*¹¹²

As funções da matéria-prima também se distendem. Ela pode ser a *substância principal* (*Hauptsubstanz*) de um processo, como a linha que vai tecer-se, ou *matéria auxiliar* (*Hilfsstoff*), como o carvão consumido pela máquina a vapor para resultar em um produto formado diretamente a partir de outra substância.¹¹³ As múltiplas propriedades naturais das coisas permitem designá-las às mais diversas funções, às mais diversas *propriedades técnicas*:

Como cada coisa possui muitas propriedades e, por isso, é capaz de diversas aplicações úteis, o mesmo produto pode constituir a matéria-prima de processos de trabalho muito diferentes. Grão, por exemplo, é matéria-prima do moleiro, do fabricante de amido, do destilador, do criador de gado etc. Torna-se matéria-prima de sua própria produção, como semente. Assim, o carvão provém, como produto, da indústria de mineração, e entra nela como meio de produção. O mesmo produto pode no mesmo processo de trabalho servir de meio de trabalho e de matéria-prima. Na engorda do gado, por exemplo, o gado, a matéria-prima trabalhada, é ao mesmo tempo meio de obtenção de estrume.¹¹⁴

Em suma, as coisas atuam conforme as determinações que o trabalho confere a elas, não obstante essas determinações só possam atuar sobre as propriedades sensíveis delas. Mas se as coisas não realizam as suas funções, acabam sendo consumidas pela própria natureza, e devêm inúteis para a vida humana:

¹¹¹ “O valor de uso que desempenha uma função de meio de produção perde suas características de produto para atuar na qualidade de pressuposto no processo de trabalho, função que só é interrompida no momento da carência do meio em questão”. Rodrigo A. de Paiva Duarte. *Marx e a natureza em O Capital*, p. 67.

¹¹² MEW 23, p. 196.

¹¹³ MEW 23, p. 197.

¹¹⁴ MEW 23, p. 197.

Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, sucumbe à força destruidora do metabolismo natural. O ferro enferruja, a madeira apodrece. Fio que não é usado para tecer ou fazer malha é algodão estragado. O trabalho vivo deve apoderar-se dessas coisas, despertá-las dentre os mortos, transformá-las de valores-de-uso apenas possíveis em valores-de-uso reais e efetivos. Lambidas pelo fogo do trabalho, apropriadas por ele como seus corpos, *animadas a exercer as funções conceptuais e vocacionais, é verdade que serão também consumidas, porém de um modo orientado a um fim (zweckvoll)*, como elementos constitutivos de novos valores-de-uso, de novos produtos, aptos a incorporar-se ao consumo individual como meios de subsistência ou a um novo processo de trabalho como meios de produção.¹¹⁵

Diante disso, pode reafirmar-se a *intencionalidade* e a *formatividade* de todo o processo de trabalho como *atividade*:

No processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio. O processo extingue-se no produto. (...) O trabalho se uniu com seu objetivo. *O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado.* O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. *Ele fíou e o produto é um fio.*¹¹⁶

Contudo, apresentado o processo de trabalho apenas em sua generalidade, abstraem-se as *determinidades sociais* de seus elementos e relações. Com efeito, não há produção da vida material *informe*, não subsumida em uma ordem de relações entre os seres humanos, sem determinar-se, portanto, por uma forma social e seus sentidos. Mesmo o processo considerado precipuamente em sua dimensão técnico-material há de modificar sensivelmente o seu modo de ser em função daquelas determinidades. A atividade do trabalhador na produção capitalista torna-se *atividade do capital*. Numa metáfora recorrente em Marx,¹¹⁷ *atua como espécie de levedura que, convertida em capital, fâ-lo entrar em fermentação.* Assim, no processo de trabalho, a subjetividade do trabalhador não se

¹¹⁵ MEW 23, p. 198. Grifo meu.

¹¹⁶ MEW 32, p. 195. Grifos meus.

¹¹⁷ MEW 42, p. 220.

suprassume em um objeto seu, mas *deve objetivar-se no material da valorização do capital*.¹¹⁸

o produto é propriedade do capitalista, e não do produtor direto, do trabalhador. O capitalista paga, por exemplo, o valor de um dia da força de trabalho. A sua utilização, como a de qualquer outra mercadoria, por exemplo, a de um cavalo que alugou por um dia, pertence-lhe, portanto, durante o dia. Ao comprador da mercadoria pertence a utilização da mercadoria, e o possuidor da força de trabalho dá, de fato, apenas o valor de uso que vendeu ao dar seu trabalho. A partir do momento em que ele entrou na oficina do capitalista, o valor de uso de sua força de trabalho, portanto, sua utilização, o trabalho, pertence ao capitalista. *O capitalista, mediante a compra da força de trabalho, incorporou o próprio trabalho, como fermento vivo, aos elementos mortos constitutivos do produto, que lhe pertencem igualmente.* Do seu ponto de vista, o processo de trabalho é apenas o consumo da mercadoria, força de trabalho por ele comprada, que só pode, no entanto, consumir ao acrescentar-lhe meios de produção. *O processo de trabalho é um processo entre coisas que o capitalista comprou, entre coisas que lhe pertencem.* O produto desse processo lhe pertence de modo inteiramente igual ao produto do processo de fermentação em sua adega.¹¹⁹

O capitalista, como personificação do capital, transforma o trabalho em um *elemento reificado* do processo de reprodução do seu capital. O fetichismo se manifesta dentro do processo de trabalho, subsumido no processo de auto-valorização do valor, ao convertê-lo, como escreve Marx, em um *processo entre coisas que o capitalista comprou, entre coisas que lhe pertencem.* Do ponto de vista da forma social, sabemos-lo, sequer essas coisas são efetivamente coisas. Ao contrário, adverte Marx, o capital não consiste em objetos, meios de trabalho, além do próprio trabalho em atividade. *O capital são valores, mais exatamente preços.*¹²⁰ No processo de trabalho considerado em si mesmo, subtraído de sua forma social, os objetos e os meios de trabalho são a sua dimensão *passiva*. No processo de trabalho subsumido no processo de auto-reprodução do capital, *é o valor que entra em cena como sujeito*,¹²¹ e os meios de produção

¹¹⁸ MEW 42, p. 220.

¹¹⁹ MEW 23, p. 200.

¹²⁰ MEW 42, P. 232.

¹²¹ MEW 42, p. 231.

passam a figurar como a materialização do capital em estrutura produtiva autônoma. *É a força de trabalho que é consumida* por essa estrutura, como capital variável, como *fonte de valor*. Ao converter-se em mercadoria, a força de trabalho interessa pelo seu valor-de-uso, que consiste justamente em *gerar valor*.¹²² A reflexividade do capital é peculiar, porque ele não produz outra coisa além de sua própria conservação e ampliação. Sua ação é transformadora, mas significa a transformação de tudo em valor e meio de valorização. Ao final do processo de trabalho considerado em si mesmo, produziu-se uma nova realidade, *qualitativamente*. Ao final do processo de auto-reprodução do capital, não se obtém outra qualidade, mas *uma maior quantidade da mesma qualidade*, o valor.

Essa reificação característica da condição do capital impõe-se mesmo no interior da dimensão técnico-organizacional do processo de produção, quando, como já pudemos registrar, o *princípio subjetivo* cede lugar progressivamente ao *princípio objetivo* do exercício da atividade produtiva. Na cooperação conduzida pelo capital, essa transição dá o seu primeiro passo. O resultado da produção cooperada, especialmente sob a divisão do trabalho, é imensamente maior do que seria a soma das produções individuais dos seus agentes.¹²³ As tarefas complexas podem repartir-se em diversas funções parcelares simples e etapas diversas do mesmo processo podem executar-se simultaneamente. Sob o comando do capital, a subsunção da força de trabalho será, além de formal, também *real*:

Com a cooperação de muitos trabalhadores assalariados, o comando do capital converte-se numa exigência para a execução do próprio processo de trabalho, numa verdadeira condição da produção. As ordens do capitalista no campo de produção tornam-se agora tão indispensáveis quanto as ordens do general no campo de batalha. Todo trabalho diretamente social ou coletivo executado em maior escala requer em maior ou menor medida uma direção, que

¹²² Reitera-se, por essa perspectiva, o significativo ganho de autonomia do valor na forma capital. Se o valor-de-uso do dinheiro é *ser valor*, o valor-de-uso da mercadoria força-de-trabalho como capital variável é *gerar valor*.

¹²³ MEW 23, p. 344.

estabelece a harmonia entre as atividades individuais e executa as funções gerais que decorrem do movimento do corpo produtivo total, em contraste com o movimento de seus órgãos autônomos. Um violinista isolado dirige a si mesmo, uma orquestra exige um maestro. Essa função de dirigir, superintender e mediar torna-se função do capital, tão logo o trabalho a ele subordinado torna-se cooperativo.¹²⁴

Marx sintetiza com precisão a gênese, as características e o sentido da divisão manufatureira do trabalho:

A origem da manufatura, sua formação a partir do artesanato, é dúplice. De um lado, ela parte da combinação de ofícios autônomos de diferentes espécies, que são despidos de sua autonomia e tornados unilaterais até o ponto em que constituem apenas operações parciais que se complementam mutuamente no processo de produção de uma única e mesma mercadoria. De outro lado, ela parte da cooperação de artífices da mesma espécie, decompõe o mesmo ofício individual em suas diversas operações particulares e as isola e as torna autônomas até o ponto em que cada uma delas torna-se função exclusiva de um trabalhador específico. Por um lado a manufatura introduz, portanto, a divisão do trabalho em um processo de produção ou a desenvolve mais; por outro lado, ela combina ofícios anteriormente separados. Qualquer que seja seu ponto particular de partida, sua figura final é a mesma – um mecanismo de produção, cujos órgãos são seres humanos.¹²⁵

Pode ela, portanto, derivar-se da *combinação de diversos ofícios originalmente autônomos para a produção de um único bem*, como uma carruagem – que resulta do trabalho de segeiros,¹²⁶ seleiros, costureiros, serralheiros, correeiros, torneiros, passamaneiros,¹²⁷ vidraceiros, pintores, envernizadores, douradores etc.¹²⁸ – ou da redução de uma atividade originalmente complexa em diversas funções particulares – como no caso um alfinete, que se obtém por meio das atividades de desenrolar o arame, endireitá-lo, cortá-lo, afiar-lhe as pontas para a colocação da cabeça, fazer e montar a cabeça, além de alvejá-los e embalá-los.¹²⁹

¹²⁴ MEW 23, p. 350.

¹²⁵ MEW 23, p. 358.

¹²⁶ Montador, fabricante ou consertador de seges (carruagens).

¹²⁷ Fabricante de passamanes (fitas ou franjas bordadas ou forradas de prata, ouro ou seda, usadas como adorno nas carruagens).

¹²⁸ MEW 23, p. 356.

¹²⁹ Ver o exemplo clássico de Adam Smith: GE II, WN I, p. 15. Em Marx: MEW 23, p. 358.

Se, de um modo ou de outro, o resultado é uma mesma configuração, um *mecanismo de produção*, os indivíduos figuram como *órgãos automáticos unilaterais* desse processo,¹³⁰ e se convertem então em *trabalhadores parciais*:

O trabalhador coletivo possui agora todas as propriedades produtivas no mesmo grau de virtuosidade e ao mesmo tempo as despende da maneira mais econômica, empregando todos os seus órgãos, individualizadas em trabalhadores ou grupos de trabalhadores determinados, exclusivamente para suas funções específicas. A unilateralidade e mesmo imperfeição do trabalhador parcial (*Teilarbeiter*) tornam-se sua perfeição como membro do trabalhador coletivo. *O hábito de exercer uma função unilateral transforma-o em seu órgão natural e de atuação segura, enquanto a conexão do mecanismo global o obriga a operar com regularidade de um componente de máquina (Maschinenteil).*¹³¹

Esta especialidade inteiramente *unilateralizada (vereinseitigte)* se produz ao custo da capacidade total de trabalho do indivíduo, e desvaloriza objetivamente a força de trabalho,¹³² porque se reduzem radicalmente os dispêndios com a aprendizagem, com o processo de formação do trabalhador. A contrapartida é, naturalmente, a ampliação da presença e do domínio do capital sobre todo o processo:

A desvalorização relativa da força de trabalho, que decorre da eliminação ou da redução dos custos de aprendizagem, implica diretamente uma valorização maior do capital, pois tudo que reduz o tempo de trabalho necessário para reproduzir a força de trabalho amplia os domínios do mais-trabalho.¹³³

Para Marx, esse processo destitui o caráter *semi-artístico* que definira a produção sob a forma artesanal, impondo a *perda da expressividade do trabalho* na produção maquinal sob o comando da valorização do capital, que passa a privilegiar a quantidade em detrimento da qualidade da produção:

¹³⁰ MEW 23, p. 359.

¹³¹ MEW 23, p. 369-370.

¹³² MEW 23, p. 370-371.

¹³³ MEW 23, p. 371.

Na empresa artesanal o que importa é a qualidade do produto, a destreza particular do trabalhador individual, e se supõe que o mestre haja alcançado a maestria nesse ofício, enquanto mestre. Sua posição de mestre não se funda somente em que lhe pertençam as condições de produção, mas em sua própria destreza nesse trabalho particular. Na produção do capital o que importa de antemão *não é essa relação semi-artística (halbkünstlerische Verhältnis)*, que corresponde em geral ao desenvolvimento da capacidade particular do trabalho, ao aperfeiçoamento da mão humana etc., para o trabalho. O que importa desde o início é a massa, porque o de que se trata é o valor-de-troca e o mais-valor. O princípio desenvolvido do capital é precisamente tornar supérflua a destreza particular e tornar supérfluo o trabalho manual, o trabalho corporal direto tanto em qualidade de trabalho habilidoso quanto em qualidade de esforço muscular; pôr a destreza preferencialmente nas inanimadas forças naturais.¹³⁴

O desenvolvimento da *maquinofatura* – argumenta Marx – não tem outro fim. As máquinas não se desenvolvem com o objetivo de reduzir o custo do trabalho para o trabalhador, mas sim de reduzir o trabalho necessário (aquela parte da jornada que consuma o valor da força de trabalho) e ampliar o mais-trabalho (*Mehrarbeit*), origem do mais-valor:

Igual a qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela se destina a baratear mercadorias e a encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador precisa para si mesmo, a fim de encompridar a outra parte da sua jornada de trabalho que ele dá de graça para o capitalista. *Ela é meio de produção de mais-valor.*¹³⁵

Com a maquinofatura, a passagem a um *princípio objetivo de produção* atinge o seu ponto máximo:

Na manufatura, trabalhadores precisam, individualmente ou em grupos, executar cada processo parcial específico com sua ferramenta manual. Embora o trabalhador seja adequado ao processo, também o processo é adaptado antes ao trabalhador. Esse *princípio subjetivo* da divisão é suprimido na produção mecanizada. *O processo global torna-se aqui objetivo, considerado em si e por si, (Der Gesamtprozeß wird hier objektiv, an und für sich betrachtet)* analisado em suas fases constituintes, e o problema de levar a cabo cada processo parcial e de combinar os diversos processos parciais é resolvido por meio da aplicação técnica da Mecânica, Química etc., no que, naturalmente, a

¹³⁴ MEW 42, p. 489-490. Grifo meu.

¹³⁵ MEW 23, p. 391. Grifos meus.

concepção teórica precisa ser depois como antes aperfeiçoada pela experiência prática acumulada em larga escala.¹³⁶

A máquina, distante de surgir apenas como um instrumento composto, como mera gradação quantitativa — se bem que pujante — no desenvolvimento das ferramentas de trabalho, transfigura e redimensiona todo o processo. O processo mecanizado adquire uma consistência técnica objetiva e sistêmica, como um *organismo de produção inteiramente objetivo*, de modo que o trabalhador deve vincular-se a ele completamente. Como o operário já se defronta com essas condições previamente constituídas, em nenhum momento se vê na condição de sujeito delas. Ao contrário, mesmo a cooperação surge como *necessidade técnica* desse mecanismo de produção:

Como maquinaria, o meio de trabalho adquire um modo de existência material que pressupõe a substituição da força humana por forças naturais e da rotina empírica pela aplicação consciente das ciências da Natureza. Na manufatura, a articulação do processo social de trabalho é *puramente subjetiva*, combinação de trabalhadores parciais; *no sistema de máquinas, a grande indústria tem um organismo de produção inteiramente objetivo*, que o operário já encontra pronto, como condição de produção material. Na cooperação simples e mesmo na especificada pela divisão do trabalho, a supressão do trabalhador individual pelo socializado aparece ainda como sendo mais ou menos casual. *A maquinaria, com algumas exceções a serem aventadas posteriormente, só funciona com base no trabalho imediatamente socializado ou coletivo. O caráter cooperativo do processo de trabalho torna-se agora, portanto, uma necessidade técnica ditada pela natureza do próprio meio de trabalho.*¹³⁷

Entre os efeitos produzidos pela maquinaria sobre o trabalhador, inicialmente merece destaque o *prolongamento da jornada de trabalho*. Paradoxalmente, a maquinofatura, que se desenvolveu como o meio mais poderoso de elevar as forças produtivas do trabalho, ou seja, de reduzir o tempo de trabalho necessário à produção das mercadorias,

¹³⁶ MEW 23, p. 400-401.

¹³⁷ MEW 23, p. 407.

torna-se “o mais poderoso meio de *prolongar a jornada de trabalho para além de qualquer limite natural*”.¹³⁸ Assim, conclui Marx:

Ela cria, por um lado, novas condições que capacitam o capital a dar livre vazão a essa sua tendência constante e, por outro lado, novos motivos para aguçar seu apetite voraz por trabalho alheio.¹³⁹

No sistema de máquinas da grande indústria, o processo tem estruturação inteiramente impessoal e objetiva. O trabalho morto, objetivado (o meio de trabalho) prevalece sobre o trabalho vivo (a força de trabalho), fazendo com que à força dos homens se lhe substitua a força das coisas. A maquinaria, como a face material do capital no processo de produção, é *a máxima autonomização possível do meio de trabalho em relação ao trabalhador*:

Torna-se em si e para si um *perpetuum mobile* industrial, que iria produzir ininterruptamente caso não se chocasse com certas limitações naturais em seus auxiliares humanos: sua fraqueza corpórea e sua vontade própria. *Como capital — e como tal o autômato tem no capitalista consciência e vontade — está animada pelo impulso de reduzir a opositiva mas elástica limitação natural do ser humano à resistência mínima*. Esta é, de qualquer modo, diminuída pela aparente facilidade do trabalho na máquina e pela maior docilidade e maleabilidade do elemento feminino e infantil.¹⁴⁰

Em face das reações sociais ao prolongamento da jornada de trabalho, a alternativa direta, também possibilitada pela maquinaria, será *a intensificação da jornada*.¹⁴¹

A expressão mais contundente desta oposição entre a máquina e o trabalhador é *a concorrência efetiva entre eles* que acaba por instalar-se. David Ricardo reescreveu algumas vezes o capítulo XXXI de seus *Principles*,¹⁴² chegando por fim a inverter o argumento original, concluindo que a introdução da maquinaria *efetivamente causava o desemprego da*

¹³⁸ MEW 23, p. 425.

¹³⁹ MEW 23, p. 425.

¹⁴⁰ MEW 23, p. 425.

¹⁴¹ MEW 23, p. 431ss.

¹⁴² David Ricardo, *The Works and Correspondence of David Ricardo, Vol. I. Principles of Political Economy and Taxation*. Ver todo o capítulo referido.

força de trabalho. Muitos economistas, Ricardo inclusive, acreditavam que o desemprego gerado pela introdução da máquina em um estabelecimento *seria compensado* pelo emprego criado pela produção da mesma máquina em outro estabelecimento. Essa tese mostrou-se falsa a Ricardo porque a *variação negativa* da massa de rendimentos paga periodicamente à força de trabalho substituíria-se por um valor significativamente inferior, representante da *variação positiva* dos dispêndios com a depreciação do novo capital fixo no mesmo período. Por isso ele afirmou categoricamente que “machinery and labour are in constant competition”.¹⁴³ Marx acrescentará estas constatações impressionantes:

Como máquina, o meio de trabalho logo se torna um concorrente do próprio trabalhador. *A autovalorização do capital por meio da máquina está na razão direta do número de trabalhadores cujas condições de existência ela destrói*. Todo o sistema de produção capitalista repousa no fato de que o trabalhador vende sua força de trabalho como mercadoria. A divisão do trabalho unilateraliza essa força de trabalho em uma habilidade inteiramente particularizada de manejar uma ferramenta parcial. Assim que o manejo da ferramenta passa à máquina, extingue-se, com o valor de uso, o valor de troca da força de trabalho. *O trabalhador torna-se invendável, como papel-moeda posto fora de circulação*.¹⁴⁴

O mesmo capital: a) baseia a sua reprodução na *conversão da força de trabalho em mercadoria*; b) *desqualifica* essa força de trabalho, particularizando progressivamente a sua função; c) quando o exercício da função é integrado definitivamente às determinações da máquina, *exclui* a mesma força de trabalho do processo, tornando-a supérflua e invendável, *imediatamente desnecessária* à autovalorização do capital. Esta luta entre o trabalhador e o capital, para Marx, tem origem na própria relação-capital e sua forma antitética.¹⁴⁵ Não obstante ela tenha curso durante todo o período manufatureiro, chega à sua estranha forma definitiva apenas com

¹⁴³ David Ricardo, *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁴ MEW 23, p. 454. Grifos meus.

¹⁴⁵ MEW 23, p. 451.

a maquinofatura, *quando o trabalhador combate o próprio meio de trabalho como o modo de existência material do capital.*¹⁴⁶

2.3. Do trabalho como *padecimento* ao trabalho como *auto-expressão*: a crítica de Marx a Adam Smith

Nos Grundrisse, em uma reflexão notável e de grande relevância, Marx considera o *trabalho historicamente posto*, vem a ser, esse trabalho *que se faz estranho a si mesmo*, e dirige sua crítica à Economia Política – em especial, a Adam Smith – pela concepção do trabalho como *infortúnio e privação de liberdade*, insistindo na necessária afirmação de seu caráter primeiramente livre, criativo e social:

Trabalharás com o suor do teu rosto! Essa foi a maldição que Adão ouviu de Jeová. E assim, como maldição, é que Adam Smith considera o trabalho. O 'repouso' figura como estado adequado, que se identifica com a 'liberdade' e a 'felicidade'. A idéia que o indivíduo, 'em seu normal estado de saúde, força, atividade, habilidade e destreza', tenha também necessidade de uma cota de trabalho, assim como de eliminar o repouso, parece nem sequer passar pela cabeça de Adam Smith. Sem dúvida, a medida do trabalho apresenta-se como um dado externo, que se refere à meta a alcançar e aos obstáculos que, para alcançá-la, devem ser superados mediante o trabalho. Mas que essa necessidade de superar obstáculos seja em si uma manifestação de liberdade — e que, além disso, as metas externas sejam encobertas pela aparência da pura necessidade natural interna, sendo postas como metas colocadas pelo próprio indivíduo — isto é, que seja auto-efeivação (*Selbstverwirklichung*), objetivação do sujeito (*Vergegenständlichung des Subjekts*), e, por isso, liberdade real (*reale Freiheit*), cuja ação é precisamente o trabalho: isso Adam Smith sequer suspeita.¹⁴⁷

Esta forte crítica à concepção smithiana do trabalho é, sem lugar à dúvida, uma mediação decisiva da própria elaboração marxiana do tema. Todavia, poucas vezes essa confrontação tão relevante foi explorada. Para Marx, desde os famosos *Manuskripte*, a Economia Política representa, no plano teórico, a própria auto-representação do trabalho no mundo

¹⁴⁶ MEW 23, p. 451.

¹⁴⁷ MEW 42, p. 512.

burguês. Adam Smith, pelo alcance e pelo vigor de sua produção intelectual, assim como pela notável clareza de sua escrita, justifica a atenção e a exemplaridade que tem na obra de Marx, assim como a necessidade de voltarmos detidamente ao seu próprio texto, naturalmente dentro dos limites do escopo nossa exposição, com o propósito de melhor compreender a crítica de Marx.

Smith assevera na introdução à sua obra de 1776, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*:

The annual labour of every nation is the fund which originally supplies it with all the necessaries and conveniences of life which it annually consumes, and which consist always, either in the immediate produce of that labour, or in what is purchased with that produce from other nations.¹⁴⁸

A articulação entre dois temas fundamentais – trabalho e riqueza – revela-se, pois, desde o título, passando pelas primeiras linhas da apresentação do plano da reflexão até a definição da ciência da economia pelo autor, no quarto dos cinco livros que compõem a obra:

Political œconomy, considered as a branch of the science of a statesman or legislator, proposes two distinct objects; first, to provide a plentiful revenue or subsistence for the people, or more properly to enable them to provide such a revenue or subsistence for themselves; and secondly, to supply the state or commonwealth with a revenue sufficient for the publick services. It proposes to enrich both the people and the sovereign.¹⁴⁹

O trabalho então figura como o princípio ativo e constitutivo, o fundamento e a medida de toda riqueza, e esta se apresenta como os frutos daquele, a sua produção anual disponível para o consumo. À medida que se avança no estudo da obra, cresce a percepção sobre a centralidade do trabalho na nova ciência da riqueza. O tema a dominar os

¹⁴⁸ GE II, WN I, p. 10. Maurício Chalfin Coutinho tem razão ao considerar a Riqueza das Nações, nome pelo qual ficou conhecida, “um monumental afresco sobre o desenvolvimento econômico... e em defesa de uma determinada noção de riqueza”. *Lições de economia política clássica*, p. 113.

¹⁴⁹ GE II, WN IV, p. 428.

primeiros capítulos é a divisão do trabalho, entendida fundamentalmente em sua dimensão técnico-material, seja no plano da produção global, seja na especialização parcelar da atividade laboriosa no âmbito de cada unidade de produção, ou ainda no escopo da realização de um único produto. O autor busca entender como a divisão do trabalho em curso lograva ampliar espetacularmente as “forças produtivas do trabalho”¹⁵⁰ e a geração do bem-estar coletivo, além de compreender a sua essencial vinculação ao que ele denominou *sociedade comercial*:

It is the great multiplication of the productions of all the different arts, in consequence of the division of labour, which occasions, *in a well-governed society*, that universal opulence which extends itself to the lowest ranks of the people. Every workman has a great quantity of his own work to dispose of beyond what he himself has occasion for; and every other workman being exactly in the same situation, he is enabled to exchange a great quantity of his own goods for a great quantity, or, what comes to the same thing, for the price of a great quantity of theirs. He supplies them abundantly with what they have occasion for, and they accommodate him as amply with what he has occasion for, and a general plenty diffuses itself through all the different ranks of the society.¹⁵¹

A visão do trabalho como força coletiva, social, é aqui essencialmente positiva. A integração social do trabalho sob a sua divisão técnica é, para Smith, uma realidade notável:

The woollen coat, for example, which covers the day-labourer, as coarse and rough as it may appear, is the produce of the joint labour of a great multitude of workmen. The shepherd, the sorter of the wool, the wool-comber or carder, the dyer, the scribbler, the spinner, the weaver, the fuller, the dresser, with many others, must all join their different arts in order to complete even this homely production.¹⁵²

A sociedade comercial realizara aquilo que Smith definiu como a propensão inata do ser humano para a troca. Embora não tenha em vista essa “utilidade extensa” ou a geração dessa “opulência geral”, tal “propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra”,

¹⁵⁰ Na expressão original, “productive powers of labour”. GE II, WN I, p. 13

¹⁵¹ GE II, WN I, p. 22.

¹⁵² GE II, WN I, p. 22.

quando encontra os canais de fluxo para atualizar-se, ou seja, quando se constituem as condições materiais e institucionais adequadas para a difusão do intercâmbio e se converte enfim em “poder de troca”, culmina por promover tal ampliação da prosperidade geral. Se essa propensão ou tendência é tida por Smith como uma “conseqüência necessária da razão e da fala”, a sociedade mercantil realiza mais radicalmente a natureza humana ao submeter inclusive a esfera da produção e do consumo de riquezas à lógica da comunicação e da troca:

In civilized society he [man] stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons.¹⁵³

Em síntese, a recíproca determinidade entre a ampliação das forças produtivas do trabalho pela especialização técnica e o desenvolvimento da sociabilidade mercantil são a chave da compreensão do *progresso* em Smith. Mas é preciso enxergar algo mais, que se depreende vivamente das passagens citadas: *progresso e bem-estar material são noções sempre associadas à capacidade de nos beneficiarmos do trabalho alheio*. Se bem que se ponha como fundamento da riqueza, o trabalho desaparece quando as noções de bem-estar, conforto, liberdade e felicidade emergem. Por isso, também conclui Mauricio Coutinho, em Smith, “riqueza é a disponibilidade do produto do trabalho alheio”.¹⁵⁴ Dizendo-o de outra forma, *o trabalho é o que deve desaparecer para que o seu oposto, a riqueza, identificada ao consumo, apareça*.

Não há em toda a obra de Smith um esforço direto de conceituação do trabalho, mas em várias passagens esta concepção se desenha com muita clareza e se mostra um alicerce inarredável de todo o sistema de economia política do autor. Vejamos.

¹⁵³ GE II, WN I, p. 26.

¹⁵⁴ *Lições de economia política clássica*, p.

Ao considerar a eliminação do tempo de passagem de uma tarefa a outra pelo exercício de uma só função, em um só lugar, Smith reflete:

*The habit of sauntering and of indolent careless application, which is naturally, or rather necessarily acquired by every country workman who is obliged to change his work and his tools every half hour, and to apply his hand in twenty different ways almost every day of his life; renders him almost always slothful and lazy, and incapable of any vigorous application even on the most pressing occasions*¹⁵⁵

O trabalho aparece aqui, para o trabalhador, como negatividade, como uma *atividade torturante* da qual o sujeito se defende *natural e necessariamente*, vale repetir. Se ele se desloca de uma atividade a outra, acaba por distrair-se, vadiar, desconcertar-se – sua mente, com facilidade, “does not go to it”,¹⁵⁶ como no texto original do autor, referindo o modo comum de expressão dos próprios trabalhadores.

As invenções e aperfeiçoamentos dos meios de produção associados à divisão do trabalho também decorrem de uma relação negativa com o trabalho. A maior parte deles resultaria da intenção dos próprios operários de *facilitar e apressar a sua própria tarefa no trabalho*:

In the first fire-engines, a boy was constantly employed to open and shut alternately the communication between the boiler and the cylinder, according as the piston either ascended or descended. One of those boys, who loved to play with his companions, observed that, by tying a string from the handle of the valve, which opened this communication, to another part of the machine, *the valve would open and shut without his assistance, and leave him at liberty to divert himself with his play-fellows*. One of the greatest improvements that has been made upon this machine, since it was first invented, *was in this manner the discovery of a boy who wanted to save his own labour*.¹⁵⁷

A teoria do valor de Smith, ao definir o valor pelo *trabalho comandado*, e não pelo *incorporado* – ainda que inicialmente este seja o

¹⁵⁵ GE II, RN I, p. 19. Grifos meus.

¹⁵⁶ GE II, RN I, p. 19.

¹⁵⁷ GE II, RN I, p. 20-21.

determinante daquele, numa espécie de analogia de proporcionalidade –, volta a identificar a riqueza, ou pelo menos o valor, como *disponibilidade do trabalho alheio e poupança de esforço próprio*:

What every things really worth to the man who has acquired it, and who wants to dispose of it or exchange it for something else, is the *toil and trouble which it can save to himself, and which it can impose upon other people*.¹⁵⁸

A teoria smithiana tenciona realçar o trabalho como fundamento e medida, não só de valor, mas de bem-estar e riqueza¹⁵⁹. Mas a insistência no trabalho poupado, porque comandado, além de ressaltar o caráter cooperativo da sociedade comercial, o seu sentido último de troca de trabalho por trabalho, manifesta radicalmente a visão do trabalho como “custo” e “sacrifício”, “problema” a resolver, “pena”, “tortura”, “perda de liberdade”, “perda de felicidade”, como se revela nesta passagem, em que Smith argumenta acerca do trabalho como medida invariável de valor:

In his ordinary state of health, strength and spirits; in the ordinary degree of his skill and dexterity, *he must always lay down the same portion of his ease, his liberty, and his happiness*. The price which he pays must always be the same, whatever may be the quantity of goods which he receives in return for it. Of these, indeed, it may sometimes purchase a greater and sometimes a smaller quantity; but it is their value which varies, not that of the labour which purchases them.¹⁶⁰

Esta visão se consuma na impressionante reflexão que Smith faz sobre o alheamento radical do indivíduo submetido à divisão do trabalho, antecipando com muita propriedade e realismo a crítica marxiana da alienação:

¹⁵⁸ GE II, WN I, p. 47.

¹⁵⁹ Mesmo após o “deslocamento” da reflexão sobre o valor para a teoria do *preço natural* e a confusão aberta pela escolha do *trabalho comandado* como medida e as incongruências daí decorrentes, a vinculação do trabalho à riqueza como seu fundamento persiste, e a noção de preço real não desaparece. Ao final da sua teoria dos rendimentos, a propósito, Smith identifica a *riqueza real* de uma pessoa ao seu *poder de compra sobre o trabalho ou o produto do trabalho das outras pessoas*. A importância do adjetivo “real”, em oposição a “nominal” ou aparente, não deve ser diminuída: trata-se do desvelamento da face verdadeira, da medida da riqueza em sua substância.

¹⁶⁰ GE II, WN I, p. 50.

In the progress of the division of labour, the employment of the far greater part of those who live by labour, that is, of the great body of the people, comes to be confined to a few very simple operations; frequently to one or two. *But the understandings of the greater part of men are necessarily formed by their ordinary employments.* The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects too are, perhaps, always the same, or very nearly the same, *has no occasion to exert his understanding, or to exercise his invention* in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and *generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become.* The torpor of his mind renders him, not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble, or tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life. Of the great and extensive interests of his country, he is altogether incapable of judging (...) The uniformity of his stationary life (...) *corrupts even the activity of his body, and renders him incapable of exerting his strength with vigour and perseverance, in any other employment than that to which he has been bred.* His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expence of his intellectual, social, and martial virtues. *But in every improved and civilized society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it.*¹⁶¹

Ora, as afirmações de Smith, nas quais ele constata os efeitos muito perversos da divisão do trabalho sobre o trabalhador, não ensejam, porém, uma solução que passe pelo próprio trabalho, transformando-o, ou à forma social que o constitui sob esta forma heterônoma. Tais conseqüências da divisão do trabalho vêm-se como forçosos “efeitos colaterais” da civilização, que Smith definitivamente não ignora, mas que não podem ser radicalmente eliminados, mas apenas *compensados*, pelos gastos do governo com a educação da juventude. Portanto, na seqüência de sua leitura crítica de Smith, escreve Marx:

Sem dúvida, ele tem razão quando vê que nas formas históricas do trabalho, enquanto trabalho escravo, servil ou assalariado, o trabalho se apresenta sempre como algo repelente, sempre como *trabalho coercitivo externo (äußre Zwangsarbeit)*, diante do qual o não-trabalho (*Nichtarbeit*) se apresenta como ‘liberdade’ e ‘felicidade’. Trata-se de

¹⁶¹ GE II, WN II, p. 782.

duas coisas: desse trabalho antitético; e, ligado a ele, do trabalho que ainda não criou as condições, subjetivas e objetivas (*ou mesmo que as perdeu*, se pensarmos nas condições do pastoreio etc.), para fazer do trabalho um *tavail attractif*, uma auto-realização do indivíduo, o que não significa que se trate de um puro jogo, de um puro *amusement*, como supõe a concepção ingênua e bastante frívola de Fourier. *Um trabalho realmente livre – por exemplo, compor música (komponieren) – é, ao mesmo tempo, a coisa mais desgraçadamente séria deste mundo, o esforço mais intenso que possa haver. O trabalho (Arbeit) consagrado à produção material só pode adquirir esse caráter: 1) se seu caráter social (gesellschaftlichen Charakter) for posto; 2) se for esforço do homem não como força natural intencionalmente treinada, mas sim como sujeito (Subjekt) que não se apresenta no processo de produção sob forma puramente natural, primitiva, porém como atividade reguladora de todas as forças naturais (Naturalkräfte regelnde Tätigkeit).*¹⁶²

Compor música é o altissonante exemplo de um trabalho realmente livre escolhido aqui por Marx. O que lhe confere essa liberdade? O que nos diz o texto? O trabalho é livre e atinge a plena expressão de si como trabalho humano quando se torna *ATIVIDADE REFLEXIVA* de um *SUJEITO aberto à totalidade do ser*, e cuja pertença a uma comunidade e a um mundo é imediatamente posta, sendo determinado precipuamente não pela particularidade da necessidade ou da carência, mas pela ilimitação original da imaginação criativa: *a auto-atividade como auto-expressão*. O ser humano, já havia afirmado o jovem Marx, produz de um modo *universal e reproduzindo toda a natureza*, e só produz *verdadeiramente* quando libertado das necessidades físicas. A verdade é que, ao abordar o trabalho desalienado, Marx acabou, repetidas vezes, por recair no domínio da estética:

Eles [os animais] produzem apenas unilateralmente (*einseitig*), enquanto o homem produz de um modo universal (*universell produziert*). Os animais produzem movidos apenas por suas imediatas carências físicas, enquanto o homem produz mesmo quando está livre das carências físicas e só produz *verdadeiramente* quando libertado delas. O animal só se produz a si próprio, enquanto o homem *reproduz toda a natureza (die ganze Natur reproduziert)*. O produto do animal pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem faz face livremente ao seu produto. O animal só labora de

¹⁶² MEW 42, p. 512. Grifos meus.

acordo com os padrões e as necessidades da espécie à qual pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e sabe aplicar o padrão adequado à natureza do objeto. *E assim o homem labora, também, de acordo com as leis do belo (nach den Gesetzen der Schönheit).*¹⁶³

Charles Taylor, que, como vimos, situa o pensador alemão no que chama de *tradição expressivista*,¹⁶⁴ vê na alienação, sob todas as suas formas, justamente um processo em que a expressão-de-si do ser humano lhe escapa e se torna para ele uma realidade estranha (*alien reality*), com uma dinâmica própria que lhe resiste e se lhe opõe.¹⁶⁵ Essa perda de sua própria expressão constitui mais do que privação. Significa uma auto-ruptura (*self-diremption*), e recobrá-la é a reconquista da integridade (*wholeness*) e da liberdade como *autonomia* e verdadeira autogeração (*Selbsterzeugung*) da vida humana: “O ser humano transforma a natureza em uma expressão dele mesmo, e no processo se torna propriamente ser humano”.¹⁶⁶

2.4. Utilidade e consumo como representação

Em *Zur Kritik*, Marx afirma ser o valor-de-uso a *existência originária (ursprünglichen Existenz)* do objeto.¹⁶⁷ É ele a *base material* das relações mercantis. O modo de ser *valor-de-uso* da mercadoria identifica-se

¹⁶³ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 517. Grifos meus. Adolpho Sanches Vazquez não concebe a plenificação do trabalho em Marx senão por essa mediação estética, pois “se o homem é homem na medida em que é capaz de elevar-se sobre o que tem de mera natureza (...) a arte é precisamente a atividade na qual o homem eleva a um nível superior esta sua capacidade específica de humanizar tudo o que toca. Ou, em outros termos, se o homem, como ser verdadeiramente humano, é sobretudo um ser *criador*, a arte é uma esfera onde esta potência de criação se explicita renovada e ilimitadamente. (...) É criação, ou seja, não somente reflexo do real, mas instauração de uma nova realidade”. *As idéias estéticas de Marx*, p. 114.

¹⁶⁴ Conferir a segunda secção do primeiro capítulo desta tese.

¹⁶⁵ Cf. *Hegel and modern society*, p. 141-144.

¹⁶⁶ “Man makes over nature into an expression of himself, and in the process properly becomes man”. Charles TAYLOR, *ibid.*, p. 143.

¹⁶⁷ MEW 13, p. 32.

à sua existência sensível,¹⁶⁸ sendo *indiferente* a toda forma social da riqueza, de que é sempre presumidamente o *conteúdo*. Estas afirmações podem sugerir que as determinidades materiais esgotam toda a realidade do valor-de-uso. Mas não é bem assim. Com efeito, o tratamento assistemático e fragmentário que Marx confere ao tema do valor-de-uso acaba por obscurecer a relevância e o refinamento de suas intervenções acerca do tema.

Se as mercadorias circulam essencialmente como *valores*, “por outro lado, as mercadorias têm de comprovar-se (*bewähren*) como valores-de-uso, antes de poderem realizar-se como valores”.¹⁶⁹ Assim, para atuar como valores, elas devem apresentar-se com este estatuto, o de *utilidade*, e ser reconhecidas em função dele, como *objetos úteis*. Ora, mesmo a necessidade natural, a rigor, não se impõe ao homem unilateralmente. Uma mercadoria tem duas existências: uma “natural”, segundo expressão do próprio Marx, e uma “social”. Valor-de-uso e valor. Mas a primeira não é exatamente um valor “natural”. A rigor, sequer faria sentido chamá-la *valor* de uso. A coisa não pode, por si, arrogar-se essa qualidade. O atributo de utilidade, tal *valoração*, é um estatuto conferido humanamente à coisa. Apenas então ela é feita objeto. A objetividade dela como coisa útil só pode ser determinada a partir do sujeito-consumidor. A coisa tem uma forma sensível que se confunde com sua utilidade ou serventia, e em princípio não há nada de estranho nisso, pois ela foi concebida para tal fim. Mas não é possível fazer depreender essa qualidade exclusivamente de suas propriedades naturais.

A verdade é que Marx tem plena consciência disto. Em uma formidável reflexão, presente num escrito que compõe os *Grundrisse* e que se tornou conhecido como *Einleitung*,¹⁷⁰ Marx aborda, como poucas vezes, a dialética da produção e do consumo nos seus pormenores. Segundo

¹⁶⁸ MEW 13, p. 15.

¹⁶⁹ MEW 23, p. 100-101.

¹⁷⁰ MEW 42, p. 19-45.

Marx, a produção cria o consumo *objetiva e subjetivamente*. A produção não fornece apenas um objeto ao consumo, mas antes lhe determina o *caráter*.

Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. *A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes*. A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, mas subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor.¹⁷¹

Mais do que fornecer um objeto material à necessidade, a produção *fornece ainda uma necessidade ao objeto material*,¹⁷² pois o consumo é *mediado pelo objeto*. A necessidade do objeto é mediada pela *percepção (Wahrnehmung)* do mesmo. Marx compara a fome bruta, que “devora a carne crua com unhas e dentes”,¹⁷³ com a que só se satisfaz com carne cozida e com talheres, e as concebe como significativamente distintas. Considera também a obra de arte, *cujas produções criam para si um público*: “O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e de apreciar a beleza”.¹⁷⁴ Mas essa mediação *pelo objeto* já é uma mediação por um objeto que não é pura realidade sensível, que já se oferece subsumido em uma *representação* (neste caso, objetiva: *Darstellung*). Um garfo já indica *um modo de se perceber*, não apenas pela sua realidade física. O garfo já nos é realidade tão evidente, tão imediata – e, aparentemente, *por si* – mas a certeza dessa objetividade sensível cairia facilmente diante de um animal ou de um alienígena. Por isso, podemos dizer com Marx,

¹⁷¹ MEW 42, p. 27.

¹⁷² MEW 42, p. 27.

¹⁷³ MEW 42, p. 27.

¹⁷⁴ MEW 42, p. 27.

A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, *mas também o modo de consumo*, ou seja, não só objetiva, mas *subjetivamente*. Logo, a produção *cria o consumidor*.¹⁷⁵

Também o consumo constitui a produção de uma dupla forma. Primeiro, porque a *objetivação* do produto não se efetiva senão *quando ele é consumido*:

Uma estrada de ferro em que não se viaja e que, por conseguinte, não se gasta, não se consome, não é mais do que uma estrada de ferro *dynamei*, e não é efetiva.¹⁷⁶

A realidade do valor-de-uso é *para nós*, não em si:

Um vestido converte-se efetivamente em vestido quando é usado; uma casa desabitada não é, de fato, uma casa efetiva; por isso mesmo o produto, diversamente do simples objeto natural, não se confirma como produto, não *se torna* produto senão no consumo.¹⁷⁷

Mas o consumo determina a produção também *subjetivamente*, quando *põe idealmente (ideal setzt)* o objeto da produção como *imagem interna (innerliches Bild)*, além de como necessidade, impulso e fim.¹⁷⁸ Neste plano, a existência do objeto é mediada pela *representação* do consumidor (neste caso, subjetiva: *Vorstellung*).

Como se pode concluir, a *forma física* não é a forma (*eidos*) do valor-de-uso, completamente. O objeto útil não se define como um em-si puro, sua identidade só se consome *para nós*, a realizar-se na função e no uso (seu *telos* ou sua causa final). A função, exercida adequadamente, atualiza, também aqui, a finalidade – porquanto pertence ao nível da determinação da forma. Outra vez, Aristóteles ecoa Marx: a mão esculpida em pedra não é mão, senão equivocadamente, pois *as coisas se definem por sua função e atividade*.¹⁷⁹ Se a *forma* é o que dá o *ser* de algum ente, se é o que o *define*, e se ainda ela é determinada pela finalidade, a função é o que

¹⁷⁵ MEW 42, p. 27.

¹⁷⁶ MEW 42, p. 26.

¹⁷⁷ MEW 42, p. 26.

¹⁷⁸ MEW 42, p. 27.

¹⁷⁹ Aristóteles. *Política*, 1253a.

atualiza a forma e, por meio dela, a atividade. Uma cadeira é projetada para alguém sentar-se. Esta, por circunstâncias, é um objeto de madeira (causa material) cuja forma física (que ainda não é plenamente o *eidos* da cadeira) se impôs pela ação do trabalhador (causa eficiente) visando a uma finalidade (utilidade: servir como assento). Se esta cadeira não servir adequadamente para assentar, se sua função (definida de modo intercausal por forma física e finalidade) não se atualizar, não se cumprir, ela não é efetivamente uma cadeira, só o é de modo equívoco. A forma *valor-de-uso* não se perfez. Marx diz que a fome é fome, mas a fome que destrincha a carne com os dentes se distingue qualitativamente (e isso não é só forma exterior) daquela que se vale dos talheres e do cozimento da carne para consumi-la. Ora, o ser dos talheres somente se define, para nós, no exercício de sua função. Sua *forma* é um em-si (forma física) e um para-nós (função representada e ativada); somente este composto, esta síntese, confere-lhe inteligibilidade como valor-de-uso. Cabe acrescentar aqui que a finalidade é determinada pelo homem não individualmente, mas como ser social. Ela é estabelecida pelo produtor, mas mediada pelo consumidor. Isso pode dar-se no caso de o produtor apenas reproduzir formas e intenções já consagradas pelo hábito social – de modo que o consumidor estabelece ideal e indiretamente a finalidade –, mas também no caso de o produtor conceber originalmente um valor de uso que haverá necessariamente de ser confirmado pelo consumidor como tal. O peixe pescado já é outra forma em relação ao que estava no mar. A rigor, não é mais peixe, já que sua forma não é atualizada pela sua função e pela sua atividade. Tornou-se em objeto da atividade humana. Descamado então, já é coisa bem diversa. Limpo, cortado em postas, alterado pela invenção culinária (e a atuação combinada de tantos outros elementos) e pelo seu processamento ao fogo, o peixe subsumido numa moqueca capixaba já é um valor-de-uso, um *produto culinário*, ou, mais longe, uma *obra*, caso seja mediado por preocupações e finalidades estéticas, para além da mera função utilitária. A natureza foi negada, suprimida, porém também

conservada e elevada à condição de realidade cultural. Foi suprimida e reproduzida pela intervenção criativa, suprassumida pela expressividade do sujeito humano

Marx, naquele texto tão importante, não se refere à produção e ao consumo no capitalismo, que exigiriam considerações adicionais, mas às relações ontológicas dessas dimensões da vida econômica. Quando se inserem no contexto da produção capitalista, estas relações redimensionam-se e adquirem novas significações.

A auto-reprodução em escala alargada do capital, seu único modo de existir, é ao mesmo tempo a profusão das mercadorias. Como a utilidade é a *condição* para sua circulação como *valores*, o capitalismo vive da *necessidade da criação de necessidades*:

A necessidade de um mercado em constante expansão para os seus produtos persegue a burguesia por todo o globo terrestre. Tem de se fixar em toda a parte, estabelecer-se em toda a parte, criar ligações em toda a parte (...) Em lugar das velhas necessidades, satisfeitas pelos produtos do país, surgem necessidades novas que exigem para a sua satisfação os produtos dos países e dos climas mais longínquos.¹⁸⁰

A produção do mais-valor relativo, que só se pode dar por meio da contínua revolução das forças produtivas – modo de vida por excelência do capital –, impõe a *ampliação do círculo do consumo* em vários sentidos, criando um *sistema das necessidades* vinculado ao sistema da produção, o que, por sua vez, impõe a *radicalização do domínio humano sobre a natureza* e o *fim das fronteiras geopolíticas* para o capital.¹⁸¹

O círculo consumidor (*konsumtive Zirkel*) deve ampliar-se assim como se amplia o círculo produtivo (*produktive Zirkel*), e isto há de dar-se dos seguintes modos, constata Marx: a) *ampliação quantitativa* do consumo existente (*quantitative Erweiterung der bestehhden Konsumtion*); b) *criação de novas necessidades* (*neuer Bedürfnisse*), além de *propagar as*

¹⁸⁰ MEW 4, p. 466.

¹⁸¹ MEW 42, p. 322.

*existentes num círculo mais amplo (in einem größeren Kreis); c) produção de novas necessidades e descoberta e criação de novos valores-de-uso.*¹⁸² Por isso, Marx acrescenta:

Daí a exploração da natureza inteira (*Also Explorieren der ganzen Natur*), para descobrir novas propriedades úteis das coisas (*neue nützliche Eigenschaften der Dinge*); intercâmbio universal dos produtos de todos os climas e países estrangeiros; novas apresentações (*Zubereitungen*) (artificiais) (*künstliche*) dos objetos naturais para dar-lhes valores-de-uso novos. A exploração da Terra em todas as direções, para descobrir tanto novos objetos utilizáveis quanto novas propriedades de uso dos objetos antigos, assim como novas propriedades deles como matérias-primas etc.. Por conseguinte, o desenvolvimento ao máximo das ciências naturais; igualmente o descobrimento, criação e satisfação de novas necessidades procedentes da sociedade mesma; *a cultura (die Kultur) de todas as propriedades do homem social e a produção do mesmo como um indivíduo cujas necessidades se não desenvolveram o mais possível*, por ter numerosas qualidades e relações; sua produção como produto social o mais pleno e universal que seja possível (pois para aproveitá-lo multilateralmente é necessário que seja capaz de usufruto, e portanto cultivado ao extremo) constitui assim mesmo uma condição da produção fundada no capital.¹⁸³

A constituição dessa diversidade não deve compreender-se apenas como *ampliação da divisão do trabalho*:

Esta criação de novos ramos de produção, ou seja, *de mais-tempo qualitativamente novo (qualitativ neuer Surpluszeit)*, não consiste somente em divisão de trabalho, mas no repelir-se (das Abstoßen) a si mesma da produção determinada, como trabalho dotado de novo valor-de-uso; desenvolvimento de um sistema múltiplo, e em ampliação constante, de tipos de trabalho, tipos de produção (*Entwicklung von einen stets sich erweiternden und umfassenden System von Arbeitsarten, Produktionsarten*), aos quais corresponde um sistema de necessidades cada vez mais amplo e copioso (*erweiterstes und reichres System von Bedürfnissen*).¹⁸⁴

¹⁸² MEW 42, p. 322. Agnes Heller, ao abordar esta reflexão nos *Grundrisse*, concentra-se no aspecto da crítica marxiana, também importante, que considera este processo como uma “quantificação das necessidades”: “el capitalismo quantifica el mundo, cualitativo en su conjunto, de las necesidades humanas; hace de él un pseudovalor de cambio y lo torna ‘adquirible’; Viejas necesidades cualitativas que no pueden en ningún modo ser cuantificadas ni adquiridas, se inhiben”. *Teoría de las necesidades en Marx*, p. 62.

¹⁸³ MEW 42, p. 322-323.

¹⁸⁴ MEW 42, p. 323

As necessidades formam um sistema a partir do capital. *É preciso que os objetos encontrem para si novas determinidades de utilidade.* Essa passagem traduz-se nisto: é preciso produzir novos objetos, é preciso criar necessidades, é preciso *conferir esse estatuto aos objetos.* É preciso fazê-lo em relação a toda a natureza! *A natureza devém, então, puro objeto para o ser humano, pura coisa de utilidade, desfazendo preconceitos e tornando satisfação em insatisfação:*

Então o capital cria pela primeira vez a sociedade burguesa e a apropriação universal tanto da natureza quanto das próprias conexões pelos membros da sociedade.

Todos os desenvolvimentos anteriores, diante desse, diz Marx, aparecem “como desenvolvimentos meramente locais da humanidade e como uma *idolatria da natureza*”. Com o capital, pela primeira vez, a natureza se torna, toda ela, *puro objeto de utilidade* para o ser humano:

A natureza torna-se pela primeira vez puro objeto para o ser humano (*Die Natur wird erst rein Gegenstand für Menschen*), pura coisa de utilidade (*rein Sache der Nützlichkeit*); cessa de ser reconhecida como uma potência em si mesma (*als Macht für sie*); e o conhecimento teórico de suas leis autônomas (*selbständigen Gesetze*) surge, ele próprio, como astúcia (*List*) para submetê-lo às carências humanas (*menschlichen Bedürfnissen*), seja como objeto de consumo (*Gegenstand des Konsums*), seja como meio de produção (*Mittel der Produktion*).¹⁸⁵

O capital precisa romper todas as barreiras, ultrapassar todas as fronteiras, sejam geográficas, políticas ou culturais:

O capital, conforme essa sua tendência, passa também por cima das barreiras (*Schranken*) e preconceitos (*Vorurteile*) nacionais, assim como sobre a divinização da natureza (*Naturgötterung*); liquida a satisfação tradicional (*eingepfählte Befriedigung*), encerrada em certos limites e moderada por si mesma, das necessidades existentes (*vorhandner Bedürfnisse*) e a reprodução do velho modo de vida (*alter Lebensweise*). Ele é destrutivo contra tudo isso e é constantemente revolucionário (*Es ist destruktiv gegen alles dies und beständig revolutionierend*), derruba todas as barreiras que inibem (*hemmen*) o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades

¹⁸⁵ MEW 42, p. 323.

(*die Erweiterung der Bedürfnisse*), a diversidade da produção e a exploração e o intercâmbio das forças naturais e espirituais.¹⁸⁶

Percebendo aquilina e criticamente esse processo auto-expansivo e sem limites do capital, o jovem Marx dos *Manuskripte* manifestou forte indignação contra a corrupção moral do homem por meio da corrupção de seus carecimentos:

O produtor submete-se aos mais abjetos caprichos do seu próximo, desempenha o papel de proxeneta entre ele e suas necessidades, desperta-lhe apetites mórbidos e espreita todas as suas fraquezas, para exigir dele, depois, a propina por estes serviços.¹⁸⁷

¹⁸⁶ MEW 42, p. 323

¹⁸⁷ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 547-548.

3. A representação como configuração fetichista da sociabilidade

3.1. A relação de intersubjetividade na economia burguesa

Nesta secção, propõe-se explicitar a ordem fetichista da vida burguesa, objeto de extensa reflexão e exposição no segundo capítulo desta tese, essencialmente como o que ela é, vem a ser, como determinada configuração significativa da *relação de intersubjetividade*, entendida aqui como a dimensão do *encontro com o outro*, ou das formas do *ser-em-comum* dos seres humanos.¹⁸⁸ O fetichismo, ainda que de maneira pervertida (*verkehrte*), constitui a forma própria dessa *presença recíproca dos sujeitos* nesta realidade.

No plano da compreensão filosófica, uma questão precípua acerca da relação de intersubjetividade é o problema do *reconhecimento do outro*.¹⁸⁹ Na relação ao objeto, não há reciprocidade. A resistência que o objeto impõe à afirmação do sujeito como auto-expressão é limitada, residindo apenas na sua objetividade sensível, na sua posição originária como coisa. Neste plano, a *ilimitação* da expressividade do sujeito, na dialética de sua *autoposição*, suprassume a *limitação* eidética do objeto, afirmando-se a si mesmo na afirmação de seu objeto. Com efeito, mesmo toda a reificação característica desta relação da qual trata a secção anterior não pode constituir-se como um processo em que a objetividade das coisas se impõe ao sujeito humano por si. Ao contrário, trata-se do modo como o ser humano representa esta relação em determinada vivência praxiológica, e, portanto, do modo como ele constitui esta relação *para si* na condição de ser social.¹⁹⁰ Neste plano mais envolvente e mais radical do

¹⁸⁸ Cf. H. C. de Lima Vaz. *Antropologia filosófica II*, p. 60.

¹⁸⁹ Cf. H. C. de Lima Vaz. *Antropologia filosófica II*, p. 65.

¹⁹⁰ Não se pode conceber a objetivação do ser humano pelo trabalho senão como expressão de uma determinada vida social. Na compreensão de Manfredo Araújo de

ser-com-os-outros-no-mundo, a questão da *reciprocidade* é, pois, fundamental, porque se trata da relação, não entre um sujeito e um objeto, mas *entre sujeitos* que devem assumir-se uns aos outros como tais no processo de auto-afirmação de si mesmos.¹⁹¹ A categoria da intersubjetividade, reflete Lima Vaz, deve necessariamente, portanto, abrigar essa dialética da identidade do Eu com o não-Eu como outro Eu:

Ela deve explicitar o substrato conceptual que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do *outro* e sendo por ela compreendido. Tal condição significa que só me é possível afirmar o *outro* ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele também *afirmado*. Do contrário recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do outro.¹⁹²

Essa redução do outro à condição de *objeto*, de *instrumento* para a satisfação de carências individuais, foi duramente criticada pelo jovem Marx, numa referência direta ao iluminismo *atomista e utilitarista* da economia política, como *autocompreensão* de uma sociedade que faz da *posse* a principal meta da vida humana:¹⁹³

Oliveira sobre esta questão em Marx, "todo trabalho sobre a natureza se faz no interior e pela mediação de uma 'forma social' determinada. Tanto a relação homem-natureza como a relação homem-homem são estabelecidas pela práxis humana". *Ética e sociabilidade*, p. 254. Recordando a perspectiva de Eric Weil, a luta contra a natureza "é do grupo organizado" e "essa organização é a sociedade". *Filosofia política*, p. 80.

¹⁹¹ Cf. H. C. de Lima Vaz. *Antropologia filosófica II*, p. 65.

¹⁹² Cf. H. C. de Lima Vaz. *Antropologia filosófica II*, p. 65.

¹⁹³ "Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert". MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 511. Ver, a respeito, o preciso comentário de Charles Taylor em *Hegel and modern society*: "Marx takes up this radical critique of inhumanity. But the principal justifying myth which he denounces as the alibi for exploitation and oppression is not the old religion but the new atomistic, utilitarian Enlightenment philosophy itself, principally as reflected in the theories of the classical economists. Indeed, orthodox religion comes off rather lightly in comparison. For it is a 'sentiment of a heartless world', the flowers on man's chains, an almost indispensable consolation for men's suffering in an unjust world - an injustice which in the present phase of history is directed propped up by the bourgeois philosophy of utility". (p. 142). Taylor conclui, então, que: "Hence in his own way Marx takes up a common theme of virtually all expressivist critics of modern civilization, and denounces a society which makes *possession* the central human goal at the expense of *expression*". (p. 143. Grifos meus)

A sociedade, tal como aparece para os economistas, é a sociedade civil,¹⁹⁴ na qual cada indivíduo é o conjunto de carências (*ein Ganzes von Bedürfnissen*) e só existe para o outro como o outro só existe para ele, na medida em que se convertem em meio um para o outro.¹⁹⁵

Como objeto modelar desta afirmação, referido posteriormente no mesmo manuscrito de Marx, está a entusiástica conclusão de Adam Smith¹⁹⁶ sobre a inexorabilidade do desenvolvimento interarticulado da *divisão do trabalho* e da *sociedade comercial*, além de seus efeitos:

When the division of labour has been once thoroughly established, it is but a very small part of a man's wants which the produce of his own labour can supply. He supplies the far greater part of them by exchanging that surplus part of the produce of his own labour, which is over and above his own consumption, for such parts of the produce of other men's labour as he has occasion for. *Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows to be what is properly a commercial society.*¹⁹⁷

Cabe recordar que, para Smith, a *sociedade comercial*¹⁹⁸ é a *sociedade civilizada*,¹⁹⁹ como efetivação histórica da inclinação inata que o

¹⁹⁴ A tradução de "bürgerliche Gesellschaft" para o português tem como alternativas "sociedade civil" ou "sociedade burguesa". Em ambos as opções, contudo, perde-se alguma coisa. No primeiro caso, a força da identidade se perde porque "civil" remete à generalidade, como se a sociedade civil pudesse não ser necessariamente burguesa. No segundo caso, a força da identidade se perde pela razão oposta, pois "burguesa" parece adjetivar um tipo específico de sociedade civil. Mas o que a expressão *bürgerliche Gesellschaft* não pode perder, em relação à sua rica semântica original, é a referência à realidade coetânea e coextensiva da sociedade civil e da economia mercantil-capitalista. Michael Inwood faz uma boa síntese da origem e significados da expressão, assim como de suas relações com os equivalentes neolatinos: "Um *Bürger* era originalmente um defensor de um castelo (*Burg*), depois, a partir do século XII, um habitante da cidade ou cidadão. Também significa um 'cidadão', mas retém a associação com o *bourgeois* (burguês) francês e sugere um contraste com a nobreza e o clero. *Bourgeois* deriva do cognato *bourg*, um 'burgo' ou vila com carta de privilégios. É distinto do *citoyen* (do latim *civis*) que Hegel usa quando deseja especificar o sentido de um 'cidadão' de um Estado. O adjetivo 'bürgerlich' significa, pois, 'civil, cívico' (como em 'direito civil', 'deveres civis' e 'dever cívico') e também 'classe média, burguês'. Em *bürgerliche Gesellschaft*, ambos os sentidos têm participação, mas com acentuação no segundo". M. Inwood. *Dicionário Hegel*, p. 294-295. *Gesellschaft* tem originalmente o sentido de uma associação voluntária de indivíduos, e se opõe, tanto em Hegel como em Marx, a *Gemeinschaft*, cuja tradução mais adequada seria *comunidade*.

¹⁹⁵ MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 557.

¹⁹⁶ Por razões já apresentadas no item 2.3 da secção anterior.

¹⁹⁷ GE II, WN I, p. 37. Grifos meus.

¹⁹⁸ Este é o modo pelo qual Smith designa a economia mercantil-capitalista. A coextensividade entre esta economia e a chamada *sociedade civil* revela-se por todos os

ser humano tem para as trocas. A divisão do trabalho decorre em última instância desta propensão,²⁰⁰ tendo, portanto, um fundamento antropológico, e determina o seu desenvolvimento a partir da efetivação daquela propensão na figura do *poder de troca*, expressão que, para Smith, define a extensão real do mercado, material e institucionalmente.

Para Marx, neste contexto, as relações entre os seres humanos são relações *de propriedade a propriedade* – o *ter* superpõe-se ao *ser*, e o

lados. Marx assume esta identidade e registra esta perspectiva no *Prefácio de Zür Kritik*, quando se refere à interpretação hegeliana acerca da sociedade civil dos “ingleses e franceses do século XVIII”, concluindo que a anatomia desta sociedade deve ser buscada na própria Economia Política: “Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen “bürgerliche Gesellschaft” zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei”. MEW 13, p. 8.

¹⁹⁹ Em *An inquiry into the nature and causes of the Welth of Nations*, várias passagens explicitam essa identidade. Delas se podem referir alguns exemplos relevantes. No capítulo II do Livro I, Adam Smith aborda o *princípio que dá origem à divisão do trabalho – a propensão humana à troca*, “the propensity [in human nature] to truck, barter, and exchange one thing for another”, e considera que: “In civilized society he stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes”. GE II, WN I, p. 26. No capítulo XI, a identificação da ordem capitalista à sociedade civilizada é explícita, quando Smith trata, ao final de sua teoria dos rendimentos, da “contabilidade social” do produto anual da nação: “The whole annual produce of the land and labour of every country, or what comes to the same thing, the whole price of that annual produce, naturally divides itself, it has already been observed, into three parts; the rent of land, the wages of labour, and the profits of stock; and constitutes a revenue to three different orders of people; to those who live by rent, to those who live by wages, and to those who live by profit. *These are the three great, original and constituent orders of every civilized society*, from whose revenue that of every other order is ultimately derived”. GE II, WN I, p. 265. A expressão, com o mesmo sentido, também ocorre no início do Livro III, em que Smith afirma a importância da divisão setorial do trabalho global: “The great commerce of every civilized society, is that carried on between the inhabitants of the town and those of the country”. GE II, WN III, p. 376. Finalmente, no Livro V, numa passagem por nós já referida e comentada neste trabalho (Cf. p. 123-124; GE II, WN V, p. 782), em que Smith descreve os inexoráveis efeitos negativos sobre a grande maioria da população “in every improved and civilized society”. Cabe registrar, para confirmar essa clara preferência de Smith por *civilized society*, indicando ao mesmo tempo a descrição da realidade e o juízo que o autor tem a respeito dela, que *civil society* tem apenas uma ocorrência em toda a obra em questão: na parte III do Livro V, à página 807.

²⁰⁰ Este é para Smith, o *princípio que dá origem à divisão do trabalho*: “This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. *It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another*”. GE II, WN I, p. 25.

*define socialmente, como ser para o outro. O ser social não é definido pelo que é ou faz, mas pelo que possui. Como se explicitará na obra madura de Marx, não se trata apenas da posse das coisas, mas da posse dessas coisas sob determinidades sociais, dessas coisas que socialmente se representam e se determinam como poder social universal, estranho e autônomo.*²⁰¹

Nos *Grundrisse*, a propósito, esta crítica é retomada. Essa presumida independência pessoal é na verdade uma interdependência cega e abstrata, porque fundamentalmente impessoal. A redução generalizada dos produtos e atividades a valores pressupõe: a) a dissolução de todas as rígidas relações pessoais de dependência na produção; b) a dependência recíproca geral (*allseitige*) dos produtores.²⁰² Conforme conclui Marx, isso significa que:

Não apenas a produção de cada indivíduo depende da produção de todos os outros, mas a transformação de seu produto em meios de vida pessoais passa a depender do consumo de todos os demais. Os preços são coisas antigas, assim como a troca. Mas tanto a determinação progressiva dos primeiros por meio dos custos de produção, como o domínio da segunda sobre todas as relações de produção, desenvolvem-se plenamente pela primeira vez, e seguem desenvolvendo-se cada vez mais plenamente, apenas na sociedade burguesa, na sociedade da livre concorrência. O que Smith, à maneira tão própria do século XVIII, situa no período pré-histórico e faz preceder à história, é sobretudo o produto dela.²⁰³

²⁰¹ As indagações de Emilio Lamo de Espinosa a respeito das diferenças entre dominação material e dominação objetiva, portanto sobre a inteligibilidade da reificação da vida social em Marx, mostram-se pertinentes: "Sin embargo, conviene prestar más atención a esta dominación *material*, puesto que tanto el término mismo que Marx utiliza (a veces 'material'; otras 'objetiva') como el modo en que lo utiliza (dominio de la cosa sobre el hombre) puede prestarse a confusión. ¿En qué sentido es esta dominación *material* u *objetiva*? (...) o bien este dominio está incorporado en los objetos en cuanto objetos físicos, y en este caso la emancipación humana exigiría reconstruir toda la objetividad (...) o bien el dominio 'material' reside no en el objeto en cuanto algo físico, sino en su significación, socialmente objetiva, desde luego, pero que reenvía a la temática del 'sentido' social de los objetos, a lo que recientemente se ha 'llamado 'construcción social de la realidad', en cuanto construcción simbólica". *La teoría de la cosificación*, p. 47-48.

²⁰² MEW 42, p. 89.

²⁰³ MEW 42, p. 89-90.

A *necessidade permanente* da troca e o *valor como mediador generalizado* são a exata expressão dessa *dependência recíproca*.²⁰⁴ Assim Marx relê criticamente a metáfora smithiana da *invisible hand*,²⁰⁵ assumida por toda a economia política como representativa das virtudes da sociedade burguesa e seu mercado:

Os economistas expressam este fato assim: cada um persegue o seu interesse privado (*Privatinteresse*) e apenas o seu interesse privado, e deste modo, sem o saber, serve ao interesse privado de todos, ao interesse universal (*den allgemeinen Interessen*). O essencial não está no fato de que, perseguindo cada um o seu interesse privado, alcança-se a totalidade dos interesses privados, vem a ser, o interesse universal. Daquela frase abstrata, poder-se-ia melhor deduzir que cada um obstrui reciprocamente a realização (*Geltendmachung*) do interesse do outro, de modo tal, que em lugar de uma afirmação universal, deste *bellum omnium contra omnes* resulta mais uma negação universal. O ponto verdadeiro está sobretudo em que o *próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado e pode alcançar-se somente no âmbito das condições que a sociedade estabelece e com os meios que ela oferece*.²⁰⁶

²⁰⁴ MEW 42, p. 90.

²⁰⁵ A expressão ocorre em toda a obra de Smith apenas três vezes. A primeira delas em *The History of Astronomy*, publicado apenas postumamente (*Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith. Vol. III Essays on Philosophical Subjects* [1795], p. 49). A segunda ocorre em *Theory of moral sentiments* (GE I, TMS, p. 184), e já antecipa em grande medida o sentido que adquirirá na sua última e mais conhecida formulação. Finalmente, a expressão é utilizada na obra mais importante de Smith, quando o autor reflete explicitamente sobre a lógica que preside as motivações dos agentes e sua interação, além das razões pelas quais ela tende a conduzir ao bem-estar coletivo: "the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it". GE II, WN IV, p. 455-456.

²⁰⁶ MEW 42, p. 90.

De acordo com o atomismo pretensamente naturalista dos economistas, *a particularidade é vista como o ponto de partida* – no sentido de *começo* da sociedade, mas também no sentido de ser a *perspectiva* das relações que hão de estabelecer-se pelo contrato social. Mas, efetivamente, *ela é mediada pela universalidade* da vida social que assim se determina, pois a afirmação do indivíduo e da propriedade privada como pontos de partida da sociabilidade não se estabelecem senão *no interior da sociabilidade* ou como *determinações sociais*. Nas palavras de Marx, o ponto de partida são sempre os *indivíduos produzindo em sociedade*:

Indivíduos produzindo em sociedade, portanto a produção dos indivíduos determinada socialmente, é naturalmente o ponto de partida. O caçador e o pescador individuais e isolados, com os quais começam Smith e Ricardo, pertencem às pobres ficções que produziram as robinsonadas do século XVIII. Estas não expressam, de modo algum como se afigura aos historiadores da civilização – uma simples reação contra o excesso de requinte e um retorno muito mal compreendido a uma vida natural. Do mesmo modo, o *contrat social* de Rousseau, que, por meio de um contrato (*Vertrag*), põe em relação (*Verhältnis*) e conexão (*Verbindung*) sujeitos independentes por natureza, tampouco repousa sobre tal naturalismo. Essa é a aparência e a aparência puramente estética das pequenas e grandes robinsonadas. Ao contrário, trata-se de uma antecipação da “sociedade civil” (*bürgerlichen Gesellschaft*), que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos rumo à sua maturidade. Nessa sociedade de livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais, que, em épocas históricas anteriores, fizeram dele um acessório (*Zubehör*) de um conglomerado humano determinado e limitado (*begrenzten*). Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam esse indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, cuja existência pertencera ao passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História (*Geschichte*). [Consideravam-no] como um indivíduo conforme a natureza (*naturgemäße*), segundo a representação (*Vorstellung*) que tinham da natureza humana; não como um indivíduo historicamente formado (*geschichtlich entstehendes*), mas posto pela natureza. Este engano [*Täuschung*] tem sido partilhado por cada nova época até o presente.²⁰⁷

²⁰⁷ MEW 42, p. 19.

Esse indivíduo guiado pelo auto-interesse, que se representa no interior das relações socioeconômicas burguesas como a sua base a-histórica, como o seu fundamento natural, a rigor, constitui o seu próprio produto histórico:

Quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidades resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Apenas no século XVIII, na 'sociedade civil [burguesa]', as diversas formas do vínculo social se põem ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que gera esse ponto de vista (*diesen Standpunkt*), o do indivíduo isolado (*den des vereinzeltten einzelnen*), é precisamente aquela na qual as relações sociais (universais, desde este ponto de vista) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν, não apenas um animal gregário (*geselliges²⁰⁸ Tier*), mas um animal que apenas em sociedade pode individualizar-se (*vereinzeln*). A produção do indivíduo isolado fora da sociedade – uma raridade, que pode muito bem ocorrer a um civilizado transportado por acaso a um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si.²⁰⁹

Cabe observar que Marx – assim como no plano da relação de objetividade, ao refletir sobre o conceito burguês de riqueza – não pretende defender aqui uma visão idílica do mundo antigo. Critica a absoluta dependência pessoal que a seu ver caracteriza as relações das formas de vida social mais remotas, e considera as relações sociais da época burguesa, que se representam como vinculações *a posteriori* de indivíduos particularizados e autônomos, paradoxalmente as mais altamente desenvolvidas. Não se trata, novamente, de uma compreensão da sociabilidade mercantil-capitalista como absoluta negação da

²⁰⁸ *Geselle*, substantivo que está na origem da formação de *Gesellschaft*, significa originalmente “alguém que divide a moradia com outro” e, nas acepções posteriores, “companheiro”, “amigo”. Cf. M. Inwood. *Dicionário Hegel*, p. 295.

²⁰⁹ MEW 42, p. 20.

intersubjetividade, mas de uma afirmação do desenvolvimento da vida social que se faz estranha a si mesma, porque sob a forma do fetichismo.

3.2. A fetichismo como auto-representação da relação intersubjetiva no processo de troca mercantil

Numa importante passagem²¹⁰ já referida na primeira secção deste capítulo, mas à qual se faz necessário retornar, Marx não pretende deixar qualquer dúvida de que o fetichismo não é uma reificação sem sujeito, mas um processo por meio do qual os *sujeitos*, na sua *interação reflexiva*, *constituem para si* as relações sociais *deste modo invertido, reificado*. Isto significa que: a) as mercadorias não têm senão *a autonomia que lhes é conferida*, elas *não podem ir por si mesmas ao mercado* relacionar-se com as demais, o que exige do investigador, como propõe Marx, *voltar os olhos aos guardiões delas*; b) *por si mesmas são coisas*, e não resistiriam à *violência* dos agentes humanos; c) para que se refiram reciprocamente como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se refiram e se relacionem *como indivíduos* “*cuja vontade reside nessas coisas*”, de maneira que “cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria”; d) é necessário que haja um *reconhecimento recíproco* dos *sujeitos como proprietários privados*. Marx acrescenta ainda:

²¹⁰ “Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben”. MEW 23, p. 99.

Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.²¹¹

Nesse contexto, cada pessoa existirá para a outra apenas como *representante de mercadorias* e, assim, como *possuidora de mercadorias*, e assim será reconhecida.²¹² Cada pessoa vê na mercadoria alheia um valor-de-uso diverso e a possibilidade de satisfação de uma carência sua. A mercadoria, por sua vez, não vê nas outras *senão o seu próprio valor* ali representado. Mas a mercadoria de cada indivíduo é, ou se supõe que seja, valor-de-uso apenas para os outros, não para ele, razão pela qual ele a leva ao mercado.²¹³ O valor que ela tem para o seu possuidor é apenas o de meio de troca, a capacidade de alienar-se por um valor-de-uso que corresponda à sua necessidade. Portanto, argumenta Marx:

Todas as mercadorias são não-valores-de-uso para seus possuidores e valores-de-uso para seus não-possuidores. Elas precisam, portanto, universalmente mudar de mãos. *Mas essa mudança de mãos constitui sua troca e essa troca as refere como valores entre si e as realiza como valores.*²¹⁴

Há então a necessidade de uma dupla confirmação. Para realizar-se como valores-de-uso, hão de *ratificar-se como valores*. Para realizar-se como valores, hão de comprovar a sua utilidade e, por este caminho, também a utilidade do trabalho que as produziu, o que somente a sua socialização pela troca poderá demonstrar.²¹⁵

Do ponto de vista do indivíduo, a troca é concretamente um processo *individual*, pois o outro é apenas o portador de um objeto que

²¹¹ MEW 23, p. 99.

²¹² MEW 23, p. 99-100.

²¹³ MEW 23, p. 100.

²¹⁴ MEW 23, p. 100. Grifo meu.

²¹⁵ "Andrerseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andre nützlichen Form verausgabt ist. Ob sie andren nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann aber nur ihr Austausch beweisen. MEW 23, p. 100-101.

corresponde a uma carência do primeiro: “Cada possuidor de mercadorias só quer alienar sua mercadoria por outra mercadoria cujo valor-de-uso satisfaça sua necessidade”.²¹⁶ Mas o movimento da mercadoria é diferente. Ela pretende e precisa realizar-se como valor, que é por definição uma existência relacional. De sua perspectiva, portanto, todo processo de troca é sempre *genericamente social*, o que impõe ao seu conjunto uma contradição:

Por outro lado, ele quer realizar sua mercadoria enquanto valor, em qualquer outra mercadoria que o agrade do mesmo valor, quer a sua própria mercadoria tenha ou não valor-de-uso para o possuidor da outra. Nessa medida, a troca é para ele um processo genericamente social. Mas o mesmo processo não pode ser simultaneamente para todos os possuidores de mercadorias apenas individual e, ao mesmo tempo, apenas genericamente social.²¹⁷

O sujeito cindiu-se em dois sujeitos antitéticos. Um que age motivado pela particularidade de suas carências e outro que age como representante de sua própria mercadoria, no movimento de afirmação da identidade relacional dela. Se a perspectiva dominante, nesta realidade, é a do valor, a síntese desta contradição, como vimos, é o desenvolvimento da forma dinheiro:

Eles somente podem referir suas mercadorias, umas às outras, como valores, e por isso apenas como mercadorias ao referi-las, antiteticamente, a outra mercadoria como equivalente geral. É o que resultou da análise da mercadoria. *Mas apenas a ação social pode fazer de uma mercadoria equivalente geral. A ação social de todas as outras mercadorias, portanto, exclui determinada mercadoria para nela representar universalmente seus valores (Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen).* A forma natural dessa mercadoria vem a ser assim a forma equivalente socialmente válida. Ser equivalente geral passa, *por meio do processo social*, a ser a função especificamente social da mercadoria excluída. Assim ela torna-se — dinheiro.²¹⁸

²¹⁶ MEW 23, p. 101

²¹⁷ MEW 23, p. 100.

²¹⁸ MEW 23, p. 101.

Por isso a forma dinheiro²¹⁹ é um *resultado* do desenvolvimento da forma-mercadoria, mas é ao mesmo tempo a *condição axial* deste desenvolvimento. Apenas o dinheiro possibilita a generalização da relação de troca:

A necessidade para a circulação de *representar externamente* (*äußerlich darzustellen*) essa *antítese* leva a uma forma independente do valor da mercadoria e não se detém nem descansa até tê-la alcançado definitivamente por meio da *duplicação* (*Verdopplung*) da mercadoria em mercadoria e em dinheiro. À mesma medida, portanto, que se dá a transformação do produto do trabalho em mercadoria, completa-se a transformação da mercadoria em dinheiro.²²⁰

Consolida-se, com a forma dinheiro, essa duplicidade característica da relação mercantil. Como já havia percebido claramente o jovem Marx nos *Manuskripte*, a sociedade se baseia no seu oposto, a *propriedade privada*. A sociedade, particularizada, reconstitui-se pela troca num processo de inversão de papéis.

O ato de troca é um ato de igualação. Esta *igualação das mercadorias permutadas* reflete as características sociais básicas da economia mercantil: a *igualdade dos produtores de mercadorias*. Não estamos nos referindo à sua igualdade no sentido de possuírem iguais meios de produção materiais, mas à sua igualdade enquanto produtores mercantis autônomos, independentes uns dos outros.²²¹

A igualdade das mercadorias é expressão dessa relação fundamental entre os seus possuidores. Esse é o modo de a atividade particular mostrar-se social, revelar o seu caráter social. Já existe sempre no processo de troca desenvolvido, no plano de sua universalidade

²¹⁹ É fundamental não confundir a forma dinheiro com o valor do dinheiro, como insiste Marx. O processo de troca constitui o dinheiro como *forma*, confere a uma mercadoria específica esta identidade, mas não lhe confere o valor, não lhe determina a grandeza de valor. Eliminar a sua determinidade de mercadoria – portanto de produto de um trabalho concreto que, apenas como um desdobramento desta realidade, devém objetivação de trabalho abstrato na forma-valor – seria incorrer na inversão fetichista de tomar a sua imediatez, ou como *pura casualidade* (e, neste sentido, a determinação de seu valor seria puramente imaginária), ou como uma *propriedade material em si*. “Der Austauschprozess gibt der Ware, die er in Geld verwandelt, nicht ihren Wert, sondern ihre spezifische Wertform”. MEW 23, p. 105.

²²⁰ MEW 23, p. 102.

²²¹ I. I. Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 102.

abstrata, uma socialidade imediata *potencial*, pois a representação (*Vorstellung*) da igualdade humana – a igualação de todos os seres humanos como indivíduos, permitindo o reconhecimento da igualdade dos seus trabalhos e, portanto, a sua equiparação –, já está firmemente assegurada como um *preconceito popular* (*Volksvorurteil*).²²² Mas essa socialidade há de *atualizar-se* por meio da troca efetiva:

O trabalho que se representa (*sich darstellt*) no valor de troca é pressuposto como trabalho do indivíduo particularizado (*vereinzeltten einzelnen*) e se torna social assumindo a forma do seu oposto direto: a forma da universalidade abstrata (*abstrakten Allgemeinheit*).²²³

A caracterização desta sociabilidade mercantil é assim sintetizada por Manfredo A. de Oliveira:

Ora, a característica fundamental da economia mercantil-capitalista é a produção isolada, privada e autônoma de produtos destinados à troca, isto é, ao mercado. A sociabilidade aqui se constitui através do mecanismo da ‘troca’: as reais conexões e interações entre os homens, entre as empresas individuais, se fazem através da comparação do valor dos bens e de sua troca. Isso significa que, *no mercado, o espaço criador de sociabilidade, os proprietários de mercadorias emergem como candidatos à sociabilidade à medida que são possuidores de coisas intercambiáveis*.²²⁴

E esse é justamente o papel da troca. Ela restabelece o vínculo *entre os diversos produtores independentes e seus trabalhos privados*, assim como a função mais genérica do *contrato social* é a de estabelecer a *ligação entre os indivíduos presumidamente livres*. O encontro desses produtores cumpre-se por meio do encontro de seus produtos. *A troca tem seu começo onde as comunidades terminam*, reflete Marx. Conforme a leitura permite concluir, esta afirmação tem duplo significado. O primeiro remete à constatação de que as trocas se desenvolvem historicamente como *relação entre indivíduos de comunidades distintas*, motivados seja pela *auto-insuficiência econômica*, seja pela *sedução do diferente*,

²²² MEW 23, p. 74. Ver também a primeira seção deste capítulo, p. 87.

²²³ MEW 13, p. 21.

²²⁴ *Ética e sociabilidade*, p. 261. Grifo meu.

antecipando um movimento que ganharia sistematicidade no mundo contemporâneo da sociedade de consumo. O segundo consiste em que o desenvolvimento da troca mercantil é a dissolução da *comunidade (Gemeinschaft)* e o início da afirmação da sociedade (*Gesellschaft*) em que essa relação de *estranhamento recíproco* é a forma invertida de *reconhecimento* dos seus sujeitos. Vejamos o texto:

As coisas são, em si e para si, externas ao homem e, portanto, alienáveis. Para que a alienação seja recíproca, basta que os homens se defrontem, tacitamente, como proprietários privados daquelas coisas alienáveis e portanto, por intermédio disso, como pessoas independentes entre si. *Tal relação de estranhamento recíproco não existe, porém, para os membros de uma comunidade primitiva, tenha ela a forma de uma família patriarcal, de uma antiga comunidade indiana, um Estado inca etc. A troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam, em seus pontos de contato com outras comunidades ou com membros de outras comunidades. Tão logo as coisas se tornam mercadorias no exterior da comunidade, tornam-se também por repercussão mercadorias no interior da vida comunal. Sua relação quantitativa de troca é por enquanto inteiramente casual. São permutáveis pela vontade de seus possuidores de aliená-las reciprocamente. Nesse meio tempo, se consolida, pouco a pouco, a necessidade por objetos de uso estrangeiros. A constante repetição da troca transforma-a em um processo social regular. Com o correr do tempo, torna-se necessário, portanto, que parte do produto do trabalho seja intencionalmente feita para a troca. A partir desse momento, consolida-se, por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para as necessidades imediatas e sua utilidade para a troca. Seu valor-de-uso dissocia-se de seu valor de troca. Por outro lado, torna-se a relação quantitativa, em que se trocam, dependente de sua própria produção. O costume fixa-as como grandezas de valor.*²²⁵

3.3. A relação intersubjetiva subsumida no fetichismo da relação-capital

Toda relação mercantil, para efetivar-se, não pode fazê-lo senão por meio de suas determinidades próprias.²²⁶ Neste sentido, ao converter-se em mercadoria, *a força-de-trabalho pode ser ofertada apenas pelo seu possuidor*, como qualquer outra mercadoria. O contexto é o da sociedade

²²⁵ MEW 23, p. 102-103.

²²⁶ MEW 23, p. 182-183.

civil, em que todos são, por princípio ético-jurídico, igualmente indivíduos, livres e iguais. Este é, pois, o seu reconhecimento recíproco, como *mercadores*, como *proprietários de mercadorias*, pessoas cuja definição jurídica é equivalente.²²⁷ A única diferença – razão pela qual um se põe diante do outro, como em qualquer outra relação de troca mediada pelo dinheiro – é um dos agentes ser comprador e o outro, vendedor. A superfície da relação-capital não se distingue em nada do processo de troca que já tenha gerado a forma dinheiro.

Para vender sua força-de-trabalho, como vimos, o trabalhador precisa ser livre também em um segundo sentido. Ele deve estar desvinculado dos meios de produção, para que sua força-de-trabalho possa, em princípio, mover-se para qualquer atividade e negociar-se com qualquer comprador. Ora, sem o objeto e os meios de trabalho, ele não pode obter, apenas do seu trabalho, a sua subsistência. Então esta condição também significa que ele não poderá objetivar-se senão por meio desta relação de alienação da sua força-de-trabalho. Em outras palavras, o outro lado dessa liberdade é a subsunção, não apenas casual, mas necessária na definição de *vendedor de força-de-trabalho*. Para objetivar-se, ele há de socializar-se, e esta é a forma. Diante disso, escreve Marx nos *Grundrisse*:

No conceito de trabalhador livre (*freien*), está implícito que o mesmo é *pauper. pauper* virtual. Com relação às suas condições econômicas, é mera capacidade viva de trabalho, por cujo motivo também está dotado de necessidades vitais.²²⁸

Muito mais do que *poder* vender a sua força-de-trabalho, o trabalhador precisa vendê-la. O trabalho dissociado da propriedade é um *trabalho não-objetivo* (*Nicht-vergegenständlichte Arbeit*),²²⁹ porque dissociado de toda objetividade (os meios e os objetos de trabalho). Por

²²⁷ MEW 23, p. 183.

²²⁸ MEW 42, p. 505.

²²⁹ MEW 42, p. 217.

isso, conclui Marx, essa liberdade é de fato “uma abstração dos aspectos de sua realidade, um despojamento total”.²³⁰

O capitalista também não vive – como capitalista – se não entrar nesta relação como comprador. Mas a tendência do capital é *reduzir a necessidade relativa da força-de-trabalho*, à medida que se esforça por ampliar a produtividade dela. Com isso, o capital aumenta a sua composição orgânica (a razão entre as suas parcelas constante e variável) e eleva-se a *dispensabilidade* relativa da força-de-trabalho. Como essa força-de-trabalho é uma mercadoria que só existe na corporalidade viva do trabalhador, e é a única mercadoria que ele possui, tratar-se-á da dispensabilidade *do próprio trabalhador*.

Mas, do ponto de vista dos agentes, as razões do trabalhador para negociar a sua mercadoria não interessam, assim como não interessam as razões pelas quais qualquer mercador oferece a sua mercadoria no mercado.²³¹ É o princípio da *individualidade*. Como na precisa formulação de Smith a respeito, a lógica que preside estas relações é o auto-interesse, vem a ser, cada qual entra em relação com o outro porque este tem algo que interessa àquele, que lhe satisfaz uma necessidade.²³² O trabalhador quer subsistir e o capital quer valorizar-se.

²³⁰ MEW 42, p. 217. O trabalhador aliena a sua própria força-de-trabalho, o seu trabalho *em si*, que nunca será *para si* como trabalho autônomo, com o fim de obter *apenas indiretamente* os meios necessários à sua subsistência.

²³¹ MEW 23, p. 183.

²³² “In civilized society he stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons. In almost every other race of animals each individual, when it is grown up to maturity, is intirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. *He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this.* Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. *We address ourselves, not to their*

Como representante do capital neste mercado, o capitalista se interessa pelo valor-de-uso específico da força-de-trabalho para o seu capital, que é o de gerar valor.

O que o trabalhador *espera e tende* a receber, se estiver empregado, ou, o que é a mesma coisa, *se conseguir alienar a sua força-de-trabalho ao capitalista*, não é normalmente mais do que o *mínimo* que garante a sua reprodução. Mas isso é o que, em condições normais de concorrência, espera-se que qualquer mercadoria valha:

O limite último ou limite mínimo do valor da força-de-trabalho é constituído pelo valor de uma massa de mercadorias, sem cujo suprimento diário o portador da força-de-trabalho, o homem, não pode renovar o seu processo de vida, sendo portanto o valor dos meios de subsistência fisicamente indispensáveis. Se o preço da força-de-trabalho baixa a esse mínimo, então ele cai abaixo do valor dela, pois assim ela só pode manter-se e desenvolver-se em forma atrofiada. Mas o valor de cada mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho requerido para fornecê-la com sua qualidade normal.²³³

Esta relação traz outras peculiaridades. Há uma separação no tempo entre a *conclusão do contrato* e a *efetiva apropriação* do valor-de-uso (a força-de-trabalho).²³⁴ Também o pagamento da força-de-trabalho ocorre ao final do período de sua apropriação. Neste caso, como o dinheiro do capitalista atuará como *meio de pagamento*, o trabalhador concedeu

humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages". GE II, WN I, p. 26-27.

²³³ MEW 23, p. 187. Adam Smith acredita na possibilidade, vinculada exclusivamente ao crescimento econômico, de os salários superarem esse nível mínimo, que é apenas o que se coaduna com o nível ordinário da vida humana: "There are certain circumstances, however, which sometimes give the labourers an advantage, and enable them to raise their wages considerably above this rate; *evidently the lowest which is consistent with common humanity*". GE II, WN I, p. 86. Grifo meu. Mas, não havendo o único fator que poderia melhorar as condições dos trabalhadores nessa disputa, Smith não tem dúvidas sobre a sua *assimetria* e sobre a *o modo* de ela se impor: "What are the common wages of labour depends every where upon the contract usually made between those two parties, *whose interests are by no means the same*. The workmen desire to get as much, the masters to give as little as possible. The former are disposed to combine in order to raise, the latter in order to lower the wages of labour. *It is not, however, difficult to foresee which of the two parties must, upon all ordinary occasions, have the advantage in the dispute, and force the other into a compliance with their terms*". GE II, WN I, p. 83. Grifos meus.

²³⁴ MEW 23, p. 188.

implicitamente crédito sem juro ao capitalista, sem que isso, contudo, altere a natureza mercantil das relações:

Por toda parte, portanto, o trabalhador adianta ao capitalista o valor-de-uso da força-de-trabalho; ele deixa consumi-la pelo comprador, antes de receber o pagamento de seu preço; *por toda parte, portanto, o trabalhador fornece crédito ao capitalista*. Que esse fornecimento de crédito não é nenhuma fantasia vã, mostra-o não só a perda ocasional do salário creditado quando ocorre bancarrota do capitalista, mas também uma série de efeitos mais duradouros. *No entanto, nada muda na natureza do próprio intercâmbio de mercadorias se o dinheiro funciona como meio de compra ou como meio de pagamento*. O preço da força-de-trabalho está fixado contratualmente, ainda que ele só venha a ser realizado depois, como o preço do aluguel de uma casa. A força-de-trabalho está vendida, ainda que ela só seja paga posteriormente.²³⁵

Eis a auto-representação fetichista da relação-capital na sua superfície mercantil, refletida agora na ironia de Marx, com a expressividade que lhe é característica:

A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força-de-trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. *Liberdade!* Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força-de-trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. *Igualdade!* Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. *Propriedade!* Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. *Bentham!* Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral.²³⁶

As representações (*Vorstellungen*) dos mercadores comuns extraem-se da superfície da troca, *aderindo* ao modo como essas mesmas

²³⁵ MEW 23, p. 188.

²³⁶ MEW 23, p. 189-90.

relações se representam (*sich darstellen*) e reproduzindo-os. As concepções (*Vorstellungen*) pseudo-científicas de muitos dos teóricos que Marx identificou à *economia vulgar*, como Jeremy Bentham, não fazem senão confirmar e reforçar essa auto-representação da sociabilidade fetichista.

Exposta a relação em sua natureza imediatamente mercantil, Marx nos convida a abandonar a “esfera ruidosa, existente na superfície e acessível a todos os olhos”, para seguir o capitalista e o trabalhador “ao local oculto da produção”.²³⁷ Lá dentro, no contexto das relações de produção propriamente capitalistas, o simbolismo vinculado ao *trópos* dos dois indivíduos, como expressão de sua personalidade no *ethos* econômico, transforma-se substancialmente:

Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, da qual o livre-cambista *vulgaris* extrai intuições, conceitos e critérios para seu juízo sobre a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força-de-trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume.²³⁸

Após alienar comercialmente a sua força-de-trabalho, o que espera o trabalhador? Marx responde: “*Simplement e purement* a reprodução da sua força-de-trabalho”.²³⁹ Que o trabalhador cedeu em troca disso? “A atividade conservadora (*erhaltende*) do valor, criadora (*schaffende*) e acrescentadora (*vermehrnde*) de valor: o seu trabalho”.²⁴⁰ Como ele sai do processo? Como entrou, “como mera força-de-trabalho subjetiva que, para se conservar, terá que percorrer o mesmo processo”.²⁴¹ E quanto ao capital, o que lhe sobrevém? O capital, pelo contrário, não sai como entrou. Ele entra como capital *em si*, como capital apenas *em*

²³⁷ MEW 23, p. 189.

²³⁸ MEW 190-191.

²³⁹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 84 (492)

²⁴⁰ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 84 (492)

²⁴¹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 84 (492)

potência.²⁴² Só se torna *para si*, só se torna capital *efetivo*, quando o processo de valorização é atualizado pelo uso da força-de-trabalho. A mera conversão da parcela variável do capital em força-de-trabalho ainda não é o capital *em ato*:

O produto total é agora a forma sob a qual [o capital] existe como capital efetivado (*verwirklichtes Kapital*) e, na qualidade de propriedade do capitalista, como poder autônomo (*selbständige Macht*) que foi criado pelo próprio trabalho, *opõe-se* novamente a este último.²⁴³

O processo de reprodução do capital cria não apenas mais capital. Reproduz também *as próprias relações capitalistas*. O capital adicional que inicia a nova valorização precisa de converter-se em mais capital variável. Logo, o capitalista precisa encontrar no mercado mais força-de-trabalho disponível. O processo de acumulação é, por isso, também um processo de *criação de assalariados* (*schöpfung von Lohnarbeitern*),²⁴⁴ o que implica uma incorporação crescente de parcelas da população que ainda não haviam sido abrangidas pela produção capitalista, como as mulheres e crianças. Esta possibilidade, como vimos, criada pela maquinofatura, traz implicações que ultrapassam largamente a sua evidente dimensão quantitativa. Além de, indiretamente, o trabalhador ter de repartir o valor da sua força-de-trabalho com toda a família, a incorporação das crianças nesta relação de compra e venda agride severamente os princípios da igualdade e da liberdade que presidiam o processo de troca: “o pressuposto inicial era que capitalistas e trabalhador se confrontariam como pessoas livres (...) *mas agora o capital compra menores ou semidependentes*”.²⁴⁵

Contudo, para Marx, não é apenas o trabalho que existe numa forma progressivamente antitética, ao produzir as condições da sua

²⁴² *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 84 (492)

²⁴³ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 84-85 (492)

²⁴⁴ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 85 (492)

²⁴⁵ MEW 23, p. 417-418. Grifo meu.

atualização como capital: “também o capital produz numa escala cada vez maior os assalariados de que tem necessidade”.²⁴⁶ A produção capitalista não apenas produz esta relação, mas a reproduz *numa escala crescente*. Por um lado, constitui a categoria dos assalariados como um contingente expressivo e desenvolve a força produtiva do trabalho deles. Por outro, cresce diante do operário a imensa riqueza acumulada *que o domina* como capital, por meio da figura do capitalista:

Perante ele se expande o mundo da riqueza (*die Welt des Reichtums*) como um mundo alheio e que o domina (*als eine ihm fremde und ihm beherrschende Welt*); e na mesma proporção se desenvolve a sua pobreza, a sua indignação e a sua sujeição subjetivas. O seu esvaziamento (*Entleerung*) e essa plethora (*Fülle*) correspondem-se, vão a par. Ao mesmo tempo, expande-se a massa desses meios vivos de produção do capital (*lebendigen Produktionsmittel des Kapitals*): o proletariado laborioso.²⁴⁷

A relação-capital não apenas se reproduz numa escala massiva, apropriando-se de atividades e ramos produtivos que antes não subsumia. Ela também opõe as duas classes de indivíduos de maneira cada vez mais favorável a uma delas.²⁴⁸ Com o desenvolvimento do processo, até a aparência (*Schein*) de igualdade na superfície do processo de troca – em que os mercadores se encontram e se reconhecem como dotados de prerrogativas iguais – segue contradizendo-se, pois a relação mercantil entre o capitalista e o trabalhador não pode, efetivamente, igualar-se à mera relação entre possuidores de mercadorias:

Esta compra/venda contínua da força-de-trabalho e a constante confrontação entre o operário e a mercadoria por ele próprio produzida, como *compradora* da sua capacidade de trabalho e como capital constante, apresentam-se apenas como *forma mediadora* (*vermittelnde Form*) da sua sujeição ao jugo do capital, do trabalho vivo como simples meio para a conservação e aumento do trabalho objetivado que, tornado autônomo, com ele se defronta.²⁴⁹

²⁴⁶ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 85 (492)

²⁴⁷ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 85-86 (492)

²⁴⁸ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 86 (493)

²⁴⁹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 87 (493)

É preciso não perder de vista, todavia, que as *determinidades econômicas* que movem esse processo e configuram as relações que se objetivam (e se materializam) deste, e não de outro modo, são *determinidades de forma*:

Esta perpetuação da relação ente o capital como comprador e o operário como vendedor do seu trabalho constitui uma forma da mediação (*Form der Vermittlung*) imanente a esse modo de produção; contudo, é uma forma que apenas formalmente se diferencia das outras formas mais diretas (*mehr Direkten Formen*) de sujeição (*Knechtung*) do trabalho e da propriedade das condições de produção por parte dos possuidores dessas condições. Ela *encobre*, como mera *relação monetária* (*Geldverhältnis*), a transição efetiva e a dependência perpétua (*perpetuierliche Abhängigkeit*) que tal mediação da compra/venda renova constantemente. Não são apenas as condições deste *comércio* que se reproduzem de maneira constante: o que um compra e o outro se vê obrigado a vender é um resultado do processo. A renovação constante desta relação de compra/venda não faz mais do que mediar a continuidade da relação específica de dependência e confere-lhe a aparência falaz (*betrügend Schein*) de uma transação, de um contrato entre possuidores de mercadorias dotados de iguais direitos e que se opõem de maneira igualmente livre.²⁵⁰

Ao referir-se à Economia Política, Marx demarca claramente as *razões* de sua própria crítica. O trabalho assalariado é uma *forma essencial* de mediação (*wesentlich Form der Vermittlung*) da relação capitalista de produção, e esta é reiterada e continuamente reproduzida *pela mesma mediação*.²⁵¹ Entretanto, conclui Marx – ao tomá-la em sua aparência (*Schein*) como a compreensão de toda a essência (*Wesen*) das relações capitalistas, suprimindo a diferença específica entre capitalistas e operários nesse processo –, os economistas erram, ou fazem deliberada apologia, ou ambas as coisas.²⁵²

²⁵⁰ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 87-88 (493-494)

²⁵¹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 88 (494)

²⁵² *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 88 (494)

4. Representação como compreensão de si da sociabilidade fetichista

4.1. A relação de transcendência e a economia burguesa

Compreender-se-á, em princípio, a *relação de transcendência* a partir da definição de H. C. de Lima Vaz, como a *construção dialética* por meio da qual: a) o sujeito humano *interroga-se sobre o seu próprio ser*; b) promove o movimento de sua *auto-afirmação* a partir da realidade na qual *está situado*; e c) fá-lo, entretanto, buscando *inteligibilidade* no *horizonte de uma realidade mais plena*, que *está além* daquela que lhe é imediatamente acessível ou que a transcende. Nas palavras de Lima Vaz:

O termo transcendência, (como antes objetividade e intersubjetividade) pretende designar aqui a forma de uma relação entre o sujeito *situado* enquanto pensado no movimento da sua auto-afirmação – ou da construção dialética da interrogação da construção do seu próprio ser – e uma realidade da qual ele se distingue ou que está para além (trans) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no discurso com o qual ele elabora uma expressão inteligível do seu ser.²⁵³

Como se tem ciência das sérias implicações dessa categoria na antropologia vazeana, não se propõe o seu uso sem envolvê-lo numa espécie de *Umwandlung*, pois que a dimensão da *transcendência* ou do *para-além* que se afirma na antropologia marxiana mantém-se numa perspectiva intra-histórica, intra-societária, ou ainda, intra-praxiológica. Numa palavra, uma transcendência *imane*nte. Refletindo sobre o argumento de redarguição ou o ἐλεγκτικὸς aristotélico, lembra-nos Lima Vaz que “a negação da transcendência traz implícita a sua afirmação”, que ela “pressupõe no sujeito que a enuncia uma abertura intencional à infinitude do ser”, pois só aí ela pode ser *pensada*.²⁵⁴ O estar envolvido pelo

²⁵³ *Antropologia Filosófica II*, p. 93.

²⁵⁴ Cf. *Escritos de filosofia III*, p. 200.

horizonte ideológico equivale a *ver em parte*, a não *ver face a face*. Mas o que significa buscar um *juízo totalizante* se essa realidade atualmente inacessível só existe *in potentia*, no porvir na própria História? Para Marx, o fetichismo das formas e das categorias econômicas deve ser suprimido por uma realidade e uma sociabilidade *autotransparentes*. O que a permite é uma *Wissenschaft* verdadeira, como conhecimento que vai ao fundo do ser das coisas, e, em Marx, “a vida só se torna propriamente humana quando se torna uma atividade vital *consciente*”.²⁵⁵ Com efeito, na interpretação de Lima Vaz, a vida desalienada para Marx é a vida que conhece a verdade e o todo, e a verdade e o todo são a própria História humana. Recuperemos, a propósito, esta importante conclusão vaziana:

Com efeito, ao afirmar que o homem, enquanto ser social e histórico, é o criador de si mesmo, ele eleva a História à altitude de um Primeiro Princípio ou de uma *arquê* no sentido de Aristóteles, princípio frontal do ser (ôn) e da inteligibilidade (lôgos).²⁵⁶

Em *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, texto escrito entre 1843 e 1844, Marx afirmara, definindo a *radicalidade* de seu pensamento e situando-a no interior da imanência histórica:

Ser radical é tomar as coisas pela raiz (*an der Wurzel fassen*). A raiz para o ser humano é o próprio ser humano. (...) A crítica da religião resulta (...) no *imperativo categórico* de *derrubar todas as relações* que fazem do ser humano um ser humilhado (*erniedrigtes*), oprimido (*geknechtetes*), abandonado (*verlassenes*), desprezado (*verächtliches*).²⁵⁷

Para assumir essa postura crítica radical, Marx parte de uma *definição positiva* do ser humano, de uma *antropologia idealista*? Ou sua crítica consistirá apenas em um *juízo sistemático do negativo*?²⁵⁸ Naquele mesmo escrito, Marx esclarece que a *nova direção* que se pretende dar à filosofia consiste em buscar o novo mundo *pela mediação da crítica*

²⁵⁵ H. C. de Lima VAZ. *Antropologia Filosófica I*, p. 149, nota 83.

²⁵⁶ H. C. de Lima VAZ. *Sobre as fontes filosóficas...*, p. 15.

²⁵⁷ MEW 1, p. 385.

²⁵⁸ Cf. Manfredo Araújo de Oliveira. *Dialética hoje*, 45-46.

do mundo realmente existente, e não por meio de uma *antecipação dogmática*.²⁵⁹ Para Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, define-se então a posição da dialética marxiana como *crítica interventora*,²⁶⁰ confirmada depois na décima primeira tese sobre *Feuerbach*.²⁶¹ Mas a partir de que critério se dá a identificação do negativo? A própria experiência ativa da realidade? Como é então possível a Marx julgar a *alienação* do trabalho e a *desumanização* promovidas inexoravelmente pela forma burguesa de produção, se a experiência de humanidade plena ainda não houve? Marx acusa a Economia Política de ver apenas analiticamente, não refletindo as *formas* da realidade e sua *transformação*, justamente por estar presa à experiência da vida burguesa e ao horizonte que lhe é imediatamente acessível. Se à crítica cabe apontar a ultrapassagem desse horizonte, ela encerra também, portanto, necessariamente um sentido teleológico, pois supõe sempre o contraponto de um *outro*, real ou ideal, da realidade criticada. Partindo de um pressuposto homólogo, Manfredo A. de Oliveira nos faz retomar a pergunta:

Se o critério de julgamento não pode vir da experiência, portanto não pode ser legitimado no nível da ciência empírica, como Marx o legitima?²⁶²

Numa carta de 1867 ao amigo socialista Siegfried Meyer, Marx desculpa-se pela demora em escrever, justificando-se:

Your letters were furthermore full of such warm friendship for me personally, and you will appreciate that I who am engaged in a most bitter struggle with the (official) world can least afford to underestimate such things. Why then did I not answer you? Because I was the whole time at death's door. I thus had to make use of *every* moment when I was capable of work to complete my book to which I have sacrificed my health, happiness, and family. I hope this explanation suffices. I laugh at the so-called 'practical' men and their wisdom. If one wanted to be an ox, one could, of course, turn one's

²⁵⁹ MEW 1, p. 344.

²⁶⁰ *Karl Marx: a dialética como fundamento da práxis*, p. 139.

²⁶¹ "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*". MEW 3, p. 533. Na primeira tese, a atividade revolucionária se define como *prático-crítica*.

²⁶² Manfredo Araújo de Oliveira. *Dialética hoje*, p. 45.

back on the sufferings of humanity and look after one's own hide. But I should really have thought myself *unpractical* if I had pegged out without finally completing my book, at least in manuscript.²⁶³

Ora, o compromisso de Marx em compreender radicalmente a realidade humana para transformá-la não deixa dúvidas quanto à sua natureza ética. Marx revela ter sacrificado a essa tarefa muito de sua própria vida. Não o fazer seria *virar as costas ao sofrimento da humanidade e comportar-se como um animal*, e por isso desdenha dos assim chamados homens práticos, e se diz *em luta contra o mundo 'oficial'*. De fato, como defende Jacques Hoarau, “a hostilidade com que Marx marcou toda sua vida em relação à pregação moralista não é um niilismo moral”.²⁶⁴ Esta é também a interpretação de M. A. de Oliveira:

Foi a partir dessa concepção do homem como indivíduo isolado que se articulou a ética da sociedade moderna, a dimensão normativa da ‘racionalidade econômica’ do modo de produção capitalista. No seu cerne está a idéia da liberdade identificada ao interesse próprio, o que se vai concretizar em livre iniciativa, livre concorrência, livre mercado. Numa palavra, aqui se identifica, pura e simplesmente, liberdade com ‘interesse próprio’. A busca do interesse próprio é condição de possibilidade da efetivação do interesse de todos. O universo moral passa a ser regido pelas leis do interesse privado, da vontade singular, como diz Hegel. É no ataque a essa perspectiva que se deve entender a rejeição marxiana de qualquer ‘teoria moral’.²⁶⁵

Se, por um lado, não é difícil constatar o empenho moral de Marx, por outro, não é cabível atribuir à sua reflexão sobre a sociedade pós-capitalista o caráter de uma projeção exclusivamente moral. Isso se mostraria insustentável diante dos esforços do próprio Marx, ao longo de toda a sua trajetória, para revelar a força do condicionamento dos processos econômico-materiais. Com efeito, esta projeção se situa no contexto da afirmação do desenvolvimento da vida social, fundado sobre o desenvolvimento das formas de produção da vida material. O empenho moral de Marx fundar-se-ia, portanto, numa Filosofia da História?

²⁶³ MECW 42, p. 366. MEW 31, p. 542-543.

²⁶⁴ Jacques Hoarau, Marx. In: *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, p. 138.

²⁶⁵ *Ética e sociabilidade*, p. 248, nota 1.

Vejam os. Nos *Grundrisse*, a propósito, uma espécie de genealogia da vida social sob esta perspectiva se apresenta. Das três fases desse desenvolvimento, duas já se conhecem e uma está em porvir:

As relações de dependência pessoal (no começo sobre uma base inteiramente natural) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve apenas num âmbito restrito e em lugares isolados. A independência pessoal fundada na dependência *em relação às coisas* é a segunda forma importante em que chega a constituir-se um sistema de metabolismo social geral, um sistema de relações universais, de necessidades universais e de capacidades universais. A livre individualidade (*freie Individualität*), fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estágio. O segundo cria as condições do terceiro.²⁶⁶

A crítica do capital – a própria imagem do ‘mundo oficial’, segundo a expressão de Marx, aquele contra o qual ele se diz em luta – não o considera apenas como um obstáculo a ser derrubado para a consecução de um *télos* moral. Ao contrário, o capital é o *negativo* pelo qual esse desenvolvimento histórico é mediado. Neste sentido ele se legitima e se justifica *historicamente*, como escreveu Marx em *Das Kapital*:

O desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social é a tarefa e justificativa histórica do capital (*die historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals*). Precisamente com isso ele cria, sem que esteja consciente, as condições materiais de uma forma de produção superior.²⁶⁷

²⁶⁶ Para M. A. de Oliveira, a questão acerca do fundamento moral da crítica marxiana exige considerar a tripla tendência da filosofia moderna da subjetividade moderna em relação à moralidade com que Marx se defronta: a) “a concepção do homem como indivíduo isolado e egoísta, para quem a sociabilidade é apêndice, ou mesmo um mal necessário, como nas teorias modernas do contrato social”; b) “a redução do ético à moral, isto é, seu deslocamento das instituições sociais para a esfera da interioridade subjetiva. A modernidade reduz o ético à moral, o que se manifestou com toda a clareza na distinção kantiana entre moralidade e legalidade”; c) “o movimento que caracteriza o processo de modernização do homem. O sentido último desse movimento consiste na superação da finitude. A liberdade é pensada como liberação da sensibilidade, da finitude, para o incondicionado, o absoluto. A direção da ação moral é a infinitude, logo, para Marx, a negação do homem como ser finito e social”. *Ética e sociabilidade*, p. 249.

²⁶⁷ MEW 25, p. 269.

Os economistas burgueses não são capazes de compreendê-lo, pois estão ocupados demais em entender o que se passa dentro dos limites da lógica do próprio sistema, sem conseguir desvendar-lhe as contradições iminentes:

Verifica-se aqui, no plano puramente econômico, isto é, do ponto de vista burguês, dentro dos limites do juízo capitalista, do ponto de vista da própria produção capitalista, sua limitação, sua relatividade, que ela não é nenhum modo de produção absoluto, mas apenas histórico, um modo de produção correspondente a certa época, limitada, de desenvolvimento das condições materiais de produção.²⁶⁸

Em *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, escrito entre 1863 e 1866, também se explicita esse contraponto entre a compreensão do todo como *contra-ideologia* e a compreensão limitada ao horizonte burguês como *ideologia*.

Em primeiro lugar, a visão marxiana do processo:

Para que apareça a relação capitalista em geral pressupõem-se um nível histórico e uma forma de produção social. É preciso que se tenham desenvolvido, no quadro de um modo de produção pré-existente, meios de circulação e de produção assim como necessidades que impilam à superação das antigas relações de produção e à sua transformação na relação capitalista. Contudo necessitam de estar desenvolvidas apenas a tal ponto que se opere a subsunção do trabalho no capital. Com base nesta relação modificada, desenvolve-se contudo um modo de produção especificamente transformado que, por um lado, gera novas forças produtivas materiais e, por outro, não se desenvolve senão com base nestas, com o que cria de fato novas condições reais. Inicia-se assim uma revolução econômica total que, por um lado, produz pela primeira vez as condições reais para a hegemonia do capital sobre o trabalho, aperfeiçoa-as e lhes dá uma forma adequada e, por outro, gera nas forças produtivas do trabalho, nas condições de produção e relações de circulação, por ela desenvolvidas em oposição ao operário, gera, dizíamos, as condições reais de um novo modo de produção e lança destarte a base material de um processo da vida social conformado de maneira nova (*die materielle Basis eines neu gestalteten gesellschaftlichen Lebensprozesses*) e, conseqüentemente, de uma formação social nova (*einer neuer Gesellschaftsformation*).²⁶⁹

²⁶⁸ MEW 25, p. 270-271.

²⁶⁹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 88 (494)

Quanto à visão dos economistas burgueses, *auto-enredada nas representações capitalistas*,²⁷⁰ reflete Marx, à semelhança do que registrou em *Das Kapital*:

Esta é uma concepção (*Auffassung*) essencialmente diferente da defendida pelos economistas burgueses, auto-enredados nas representações capitalistas (*in den kapitalistischen Vorstellungen selbst befangenen*), os quais vêm sem dúvida como se produz *no interior (innerhalb)* da relação capitalista, mas não como se produz a própria relação, nem mesmo como, simultaneamente, produzem-se nela as condições de sua dissolução, o que suprime a sua *justificação histórica (historische Berechtigung)* como *forma necessária (notwendige Form)* do desenvolvimento econômico, da produção da riqueza social.²⁷¹

Seguindo a própria reflexão de Marx, a forma culminante da alienação – o capital e todos os níveis de relação-fetiche que ele desenvolve e implica – faz-se, à luz da História, legítima e justificável, por lançar as bases da objetivação plena do ser humano. Essa negatividade aparece como necessária e essencial, como parte de uma Totalidade em processo de auto-realização no encontro de si mesma. A alienação não é mera *desobjetivação*, como vimos nas duas secções anteriores ao refletir sobre o seu sentido no contexto das relações de objetividade e intersubjetividade. Trata-se de uma *afirmação negativa* ou *invertida* que, no entanto, é etapa

²⁷⁰ Como se viu, na denúncia do *fetichismo* dessa economia moderna – e da *ideologia* como a contraface dele ou como o *fetichismo das categorias econômicas* –, a *reificação* não surge como simples ascendência do material sobre o ideal, do objeto sobre o sujeito, mas como uma vivência e uma sociabilidade que se põem, *que se representam* na forma de um conjunto de relações reificadas. Trata-se sempre de uma ordem simbólica que se estabelece pela intervenção criadora de seu sujeito, o ser humano, ainda que sua objetivação – e de sua realidade – se processe dialeticamente como *negação de si*. A Economia Política desponta então como a *autocompreensão* desse processo. Em que esta seja a tradução conceptual do sistema de representações ali engendrado e propriamente vivido, ela não se desprende, ao menos *ab origine*, daquele universo; antes, corrobora-o e fundamenta-o. Ela é o seu *accomplissement*. Neste sentido, a crítica marxiana da Economia Política é a crítica desta demonstração burguesa de sua realidade como *ideologia*, porquanto as representações que a compõem estejam nela entranhadas, radicando-se em suas próprias categorias, que abrigam acriticamente uma sociabilidade invertida e intransparente. Para Marx, a Economia Política apenas *reproduz* o sistema de representações que informa e torna existente a sociedade mercantil-capitalista.

²⁷¹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, p. 89 (494)

necessária da dialética da auto-realização plena do ser humano como ser social-histórico.

Para Lima Vaz, o esforço gigantesco de Hegel consistiu na tentativa de conciliar a *contingência histórica* e a *necessidade racional*:

Situar a razão mesma da história numa história da razão, que articule em imenso processo dialético os momentos e planos que integram a experiência total do espírito no mundo.²⁷²

Marx, por sua vez, *inverte a posição dos termos*, conservando-lhes, no entanto, o *conteúdo*: “A razão surgirá da história, e esta encontrará sua razão no movimento dialético de suas determinações concretas”.²⁷³

Se nos *Manuskripte* de 1844 o caráter *escatológico* do comunismo aparecera em plena Luz, como interpretou Lima Vaz,²⁷⁴ o mesmo escrito de Marx o afirma como um *fim* que é um *não-fim*, como a *figura necessária* (*die notwendige Gestalt*) e o *enérgico princípio* (*das energische Prinzip*) de um futuro próximo, mas que *não* é o termo do desenvolvimento humano, e sim a *forma da humana sociedade* (*die Gestalt der menschlichen Gesellschaft*).²⁷⁵ Se o comunismo é a *potentia* da história humana, sua *atualização* não é ao mesmo tempo a sua *finalização*? Se é um *télos* não-definitivo da história humana, qual é o *negativo* que medeia o movimento dessa história a partir do comunismo? Ele é o análogo do Estado em Hegel, assim como a História seria o análogo do *Geist* hegeliano? Estas questões remetem necessariamente ao próximo e último capítulo desta pesquisa, no qual se considera que a crítica do capital em Marx se estabelece, em grande medida, pela confrontação das formas pré-capitalistas de economia e do universo de supressão da realidade capitalista, porquanto participam ativa e organicamente daquela crítica.

²⁷² *Ontologia e história*, p. 123.

²⁷³ *Ontologia e história*, p. 123.

²⁷⁴ *Ontologia e história*, p. 124.

²⁷⁵ MEW, *Ergänzungsband*. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 546.

Antes, porém, consideremos a afirmação do trabalho *desalienado* em *Das Kapital*.

4.2. A afirmação do trabalho desalienado como auto-atividade

Em *Das Kapital*, a tensão dialética entre o *reino da necessidade* e o *reino da liberdade*, em progressivo favor do segundo, concorre para que se esclareça o sentido radical do trabalho em Marx:

O reino da liberdade (*Das Reich der Freiheit*) só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade (*Not*) e pela adequação a finalidades externas (*äußere Zweckmäßigkeit*); portanto, pela própria natureza em questão, isso transcende (*liegt...nach jenseits*) a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a Natureza (*mit der Natur ringen muß*) para satisfazer suas carências (*Bedürfnisse*), para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis (*und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen*). Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural (*Reich der Naturnotwendigkeit*), pois se ampliam as carências; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas (*Produktivkräfte*) que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente (*rationell regeln*) esse seu metabolismo com a Natureza (*Stoffwechsel mit der Natur*), trazendo-o para seu controle comunitário (*gemeinschaftliche Kontrolle*), em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade (*Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit*). Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo (*Selbstzweck*), o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base.²⁷⁶

Não obstante o reino da necessidade subsista sempre, pois o metabolismo com a natureza é condição inalienável da existência humana, a liberdade consiste em sua supressão progressiva pelo “desenvolvimento das forças humanas considerado como um fim em si

²⁷⁶ MEW 25, p. 828.

mesmo” que, no dizer de Marx, “transcende a esfera da produção material propriamente dita”. A afirmação da livre atividade humana tem, pois, esse movimento. Entretanto, o problema de uma *médiation achevée* com a eliminação da alienação histórica, significando o remate ou a conciliação de toda mediação constitutiva ainda portadora de imediação e oposição, tal como pretendido no juízo de Jean-Yves Calvez,²⁷⁷ possivelmente se aplica às afirmações de Marx nos escritos de 1844, sobre a naturalização do ser humano e a humanização da natureza,²⁷⁸ mas não encontra respaldo na determinante passagem que se está a comentar. Neste caso, far-se-á a crítica por metonímia, desconsiderando o fato da elaboração posterior, pelo próprio autor, de suas reflexões de mocidade. A perfeita adequação do sujeito à natureza, da consciência ao dado, resultando em supressão da

²⁷⁷ J.-Y. CALVEZ. *La pensée de Karl Marx*, p. 609-612. Trata-se de cuidadoso e extenso estudo dedicado à obra do pensador alemão, que tem no conceito de alienação o seu fio condutor. Calvez, no esforço crítico do final de seu comentário, considera haver dois planos inajustáveis na “filosofia econômica” de Marx: uma “teoria geral das condições fundamentais da vida econômica do homem”, que identifica à “teoria do valor”, e uma “teoria particular do devir histórico de um sistema econômico determinado”. Essa exposição, ao nosso ver, contém importantes equívocos: primeiro, não há exatamente uma “teoria do valor” em Marx. A diferença de David Ricardo e dos economistas, pois sua preocupação é distinta e crítica, Marx trata da mercadoria, do dinheiro e do capital como formas mais ou menos concretas de uma *sociabilidade determinada*, e só nesse contexto aborda o valor. Este tema vincula-se àquelas categorias como decorrente da análise delas. Destarte, não pode ser uma “teoria geral do econômico”, se isso é exatamente o que Marx julga ser a aparência ideológica da demonstração burguesa da mesma realidade. Uma *ontologia da economia* em Marx, como se propõe neste projeto, existe e sustenta a crítica do capital, mas não é sistematicamente auto-refletida. Pode depreender-se dessa crítica, mas não se pode confundir imediatamente com ela. Também não faz sentido falar de uma “teoria particular do devir histórico”, tampouco vinculando-a a um “sistema econômico determinado”. Parece-nos que Calvez, aqui, inverte os termos, pois é justamente essa a temática mais envolvente, de natureza notadamente onto-antropológica, que desde os primeiros escritos até aos últimos textos não deixa de perpassar a crítica das formas particulares do agir social ou a elas pôr-se subjacente.

²⁷⁸ Com a suprassunção positiva (*positive Aufhebung*) da propriedade privada, diz Marx em 1844, “die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur”. MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, p. 537. E o comunismo se poria então como espécie de *acabamento* da dialética e da própria história: “Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die *wahrhafte Auflösung* des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung”. Id., Ibid., p. 536.

dialética ou como conciliação paradoxal da “ilimitação original da consciência” e da “limitação dos conteúdos naturais determinantes”, é, com efeito, radicalmente negada no texto de *Das Kapital*.²⁷⁹ As hipóteses extremas de humanização definitiva e total da natureza como *espontaneidade plena* e ausência de constrangimentos à *criação absoluta como auto-expressão*, de um lado, e a naturalização total do ser humano como *saída da história e regresso ao mundo animal*, de outro, parecem portanto não se sustentar no confronto com o texto em questão.

Jacques Maritain²⁸⁰ considera que o impacto do marxismo pode produzir, como resultados alternativos: a) identificação de tudo o que não é econômico a uma *superestrutura epifenomenal*; ou b) a tomada de consciência da *interdependência dos condicionantes econômicos e morais*, interpretada em sentido aristotélico:

A ética se faz mais consciente da situação concreta do homem, e do encontro das estruturas e condicionamentos que dependem da causalidade material com aquilo que, na ordem da causalidade formal, constitui a moralidade.²⁸¹

Da perspectiva adotada em nossa pesquisa, a ontologia da vida social que se depreende da crítica do capital e que, em rigor, tem nela a sua mediação, articula-se necessariamente a uma compreensão do sujeito dessa socialidade. Identificá-las a uma ética e a uma antropologia naturalistas constitui compreensão *reduzida* do que se manifesta na reflexão daquele autor. Uma ênfase primacial conferida ao pólo

²⁷⁹ O excelente artigo *Ontologia e marxismo*, de H. C. de Lima Vaz, também se concentra nas referidas passagens dos *Manuskripte* para estabelecer um juízo sobre o devir histórico na obra de Marx em perspectiva ontológica. Cf. *Escritos de filosofia VI - Ontologia e história*, p. 128-150. Se a dificuldade inicial persiste no conjunto da reflexão marxiana, por atribuição de valor de suprema inteligibilidade à práxis e à história, e mesmo se se atesta a continuidade temática e se revela a forte identidade entre aqueles escritos e a obra madura, é preciso insistir no que há de diferença e desenvolvimento, e mesmo de recidiva e contradição, para que não se perca a riqueza de sua expressão original.

²⁸⁰ *Problemas de filosofia moral*, p. 30-31.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 31.

epistemológico Natureza²⁸² na compreensão do ser humano e de seu agir, em prejuízo dos pólos Forma e Sujeito, não descreve adequadamente a filosofia marxiana.²⁸³ Ao contrário, se, como assegura Lima Vaz, a cultura, em nível ontológico, “não é definida apenas em função das necessidades do homem, mas como expressão do seu ser”,²⁸⁴ e “o ser do homem como ser-em-relação é, ontologicamente, um ser-de-cultura (genitivo subjetivo), assim como a realidade é, para ele, uma realidade-de-cultura (genitivo objetivo)”,²⁸⁵ podemos concluir, à vista do que se buscou demonstrar, a percepção da unidade ontológica da cultura se faz presente em Marx, não de modo marginal, mas sob confirmação vigorosa da crítica de sua obra máxima.

A interrogação sobre o lugar ontológico do ser humano, ainda que o remetendo à afirmação de uma transcendência imanente, perpassa o conjunto da obra de Karl Marx e a situa, como bem concluiu Lima Vaz,²⁸⁶ na grande tradição da metafísica ocidental, permitindo-nos empreender uma leitura radicalmente filosófica da compreensão que aquele autor elabora sobre a economia. Possibilita-nos, bem assim, ao conceber dialeticamente a centralidade da produção da vida material como sistematicamente autonegada na afirmação do ser humano e de sua socialidade como expressão de si e de seu devir, resgatar o problema maior do sentido²⁸⁷ do existir e da necessária oposição aristotélica entre o viver

²⁸² De fato, os fatores naturais e objetivos encontram na interpretação filosófica marxiana sobre o homem e a cultura uma posição privilegiada de princípio explicativo e condicionante, mas essa não é, definitivamente, uma posição exclusiva.

²⁸³ Para uma reflexão sistemática acerca dos pólos epistemológicos em torno dos quais o ser humano elabora a reflexão sobre si mesmo, ver H. C. de Lima Vaz. *Antropologia Filosófica I*, especialmente p. 9-11 e 135-142.

²⁸⁴ *Escritos de Filosofia III*, p. 92, nota 29.

²⁸⁵ *Escritos de Filosofia III*, p. 92.

²⁸⁶ *Escritos de Filosofia III*, p. 92.

²⁸⁷ “O século XXI assistirá, sem dúvida, à definitiva consolidação planetária da civilização científico-tecnológica. Nela, que lugar poderá caber à filosofia? Acreditamos que o ensino e a pesquisa continuarão a alimentar as disciplinas filosóficas em nível universitário, provavelmente com ênfase cada vez maior na investigação historiográfica. Como, por outro lado, o problema *sentido* (do universo material, da vida, da história humana) se tornará cada vez mais agudo na civilização do *fazer* e da *utilidade*, a cultura

(como prisão ao reino da necessidade) e o bem-viver (como afirmação de um reino da liberdade e de uma vida propriamente humana, não encerrada em qualquer espécie de física social).

A *produção da vida material* é, em primeira aproximação, o lugar do estritamente econômico em Marx. Por outro lado, toda economia é sempre um *modo* de essa produção se realizar, o que já implica uma determinidade da vida material pela *intervenção criativa*, pela *atividade* do sujeito humano. Tal processo é *sempre*, pois, envolvido por algo que o ultrapassa. Constitui uma supressão da realidade sensível que revela no modo de produzir já uma *conformação da vida propriamente humana*. Não há produção material sem *forma* e esta é sempre mais do que uma ordenação funcional da produção. É sempre e imediatamente a realidade investida de humanidade, revestida dessa humanidade. Por isso a centralidade do econômico em Marx – consumada na relação-capital – é dialética, *autonegada em sua própria afirmação*. Destarte, pode afirmar-se, a ordem econômica é sempre simbólica, e é tanto mais humana, como pretende Marx, quanto mais *liberta dos sentidos imediatamente materiais*.

difícilmente poderá abrir mão de uma tradição quase trimilenar de pensamento que faz do problema do *sentido* seu problema maior. Sentido do existir humano na antropologia filosófica, sentido do mundo material e da sua transformação pela tecnociência na filosofia da natureza e na filosofia das ciências, sentido dos costumes e da conduta ética: eis os campos temáticos que deverão atrair o interesse teórico da reflexão filosófica". H. C. Lima Vaz. *O futuro da filosofia no século XXI*, p. 243.

IV. Da economia como fetichismo às suas outras representações

1. As formas econômicas pré-capitalistas

Marx não se dedicou ao estudo sistemático de nenhuma outra forma de economia ou modo de produção da vida material. Sempre referiu outras realidades socioeconômicas comparativamente à capitalista, ou tendo como motivo esta confrontação. Isto foi ainda mais verdadeiro quando se tratou de esboçar os contornos mais gerais do comunismo, ou de projetar diretrizes para as ações imediatamente posteriores à revolução socialista, bem como refletir sobre o seu sentido. No caso das formas de produção pré-capitalistas, é evidente a intenção de entender a sua sucessão como uma seqüência de etapas de um desenvolvimento histórico que culminará na forma antitética que é a relação-capital e a sociabilidade que ela rege, e de situá-la como a força do negativo que permitirá conduzir a história humana à sua plenificação, ao encontro de si consigo mesma, passando à condição de história *autônoma*, cujo sujeito, o ser social, não mais produz o seu desenvolvimento sem o saber e sem se adonar dele.

Mas, com efeito, Marx pouco escreveu sobre essas economias. O texto mais rico e significativo, por razões diversas – inclusive ter sido escrito entre 1857 e 1858, em uma fase já madura do pensamento de Marx, como parte integrante dos *Grundrisse*, o grande laboratório de *Das Kapital* – é aquele que se tornou conhecido como *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*.¹ Mesmo neste importante trabalho, o objetivo de Marx, manifesto desde as primeiras páginas, é entender como se constituem os *pressupostos históricos do capitalismo* – o trabalho livre e a dissociação entre o trabalho e as condições efetivas de sua efetivação.²

¹ MEW 42, p. 383-421.

² MEW 42, p. 383-384

Na Ideologia Alemã, quando a expressão *modo de produção* é usada pela primeira vez, esboçam-se em algumas páginas a evolução da sociedade ocidental, nas quais Marx identificava a sucessão de quatro *formas de propriedade*: a tribal, a comunal ou de Estado, a feudal e a burguesa. Em 1853, quando comenta para o *New York Daily Tribunes* os acontecimentos da Índia, também inclui em suas reflexões a *forma asiática de propriedade*. Em seguida, depois da publicação do primeiro livro de *Das Kapital*, o interesse pelo tema das formas pré-capitalistas parece mesmo aumentar, e poder-se-á ver a ocorrência deste tema em outros escritos e cartas, mas nada que caracterize uma abordagem mais sistemática.³

O que nos interessa, contudo, não é a genealogia dessas formas segundo a reflexão de Marx – tarefa que sequer disporia de material adequado a uma síntese consistente. Tampouco constitui nosso objeto um inventário minucioso desses modos de produção, especialmente no plano técnico-material. Ocupa-nos nesta secção, como no conjunto deste capítulo conclusivo de nossa pesquisa, o esforço de comprovar amplamente a nossa hipótese – a de que a economia, na concepção de Karl Marx, pode definir-se como um *sistema da representação*, e que esta definição não é aplicável exclusivamente à lógica do fetichismo, determinante da forma mercantil-capitalista de sociabilidade econômica. Para tanto, valem-nos particularmente os aspectos das reflexões de Marx que tratam das determinações essenciais da constituição dessas realidades ou de sua mudança. Prossigamos nesta direção.

Maurice Godelier afirmou o seguinte em relação às *Formen*:

Certos comentadores acusam Marx de ter, no que diz respeito às épocas e às sociedades pré-capitalistas, traído os seus próprios pressupostos teóricos e ter confundido os ‘modos de produção’ pré-capitalistas com as ‘formas de propriedade’ que se multiplicaram e por vezes se sucederam na história; de ter reduzido assim as relações

³ Ver M. GODELIER. *Modo de produção*, p. 87-88.

de produção à sua 'expressão', à sua 'forma jurídica' que 'nada explica'.⁴

Em princípio, Godelier concorda com a crítica, julgando-a fundada. Faltaria a Marx, segundo ele, descrever com precisão os *modos materiais* de produção que constituiriam a base daquelas formas "jurídicas".⁵ Ainda segundo este importante comentador,

Marx limita-se a apreender os caracteres específicos das relações sociais de produção, da forma social de cada modo de produção, com base naquilo que nos *revela* o exame das *formas* jurídicas da propriedade, das condições e dos meios materiais de produção, o homem inclusive. Ele limita-se muitas vezes a falar de 'nível', 'fraco' ou 'mais elevado' de desenvolvimento das forças produtivas na Antiguidade entre os Germânicos.⁶

Godelier oferece exemplos e conclui que nada nesses textos articula tão bem o plano formal e o plano técnico-material como Marx fez em relação à economia capitalista, indagando em seguida, se estava ao alcance de Marx, todavia, fazê-lo. O que se sabia e se sabe sobre a evolução das *forças produtivas* na Antiguidade e na Idade Média? O que se sabia e se sabe sobre os modos de domesticar as plantas e os animais nesses contextos? Isso nos faltava como nos falta ainda, argumenta Godelier.⁷ Com efeito, não se pode negá-lo. Mas será mesmo esta a questão fundamental? Se as forças produtivas sempre foram, para Marx, as condições "materiais" dos propósitos – inclusive materiais – que as sociedades se atribuíam, faz algum sentido comparar esta relação nas comunidades antigas com a que se dá no contexto da modernidade capitalista, quando produzir se torna o centro das determinações formais da vida social sob o capital? Marx, já o refletimos nesta pesquisa, sabe que o antigo e o moderno têm representações da riqueza e da relação do ser humano a ela completamente distintas, senão opostas.

⁴ M. GODELIER. *Modo de produção*, p. 89.

⁵ M. GODELIER. *Modo de produção*, p. 89.

⁶ M. GODELIER. *Modo de produção*, p. 89.

⁷ M. GODELIER. *Modo de produção*, p. 89.

Godelier recorda que Marx reclamou a ausência de uma *história crítica da tecnologia*.⁸ Deixa, contudo, de mencionar o fundamental. Marx, como temos ressaltado, deixou claro inúmeras vezes, mesmo em *Das Kapital*, que *economia não é tecnologia*,⁹ e que as *formas das relações sociais de produção* são o fundamento estruturante da vida socioeconômica. Outro equívoco consiste em supor a imediata coincidência dessas formas com a sua expressão jurídica – esta, segundo Marx, a exteriorização daquelas. Mas é importante lembrar que a única forma *antitética* de produção, na qual as expressões jurídicas, por exemplo, manifestam e ocultam, ao mesmo tempo, a sua configuração essencial e os seus sentidos, é a capitalista. Por exemplo, a forma jurídica explícita do trabalho escravo ou servil é distinta da forma jurídica fetichista do contrato de trabalho assalariado, que põe o trabalhador, juridicamente, na mesma condição em que seu explorador. As outras formas de vida social não são por Marx consideradas *antitéticas*. Deste modo, expressão jurídica e “conteúdo” econômico não se contradizem, ao menos nos mesmos termos da realidade fetichista. Veja-se, a propósito, a comparação feita por Marx das relações de diferentes trabalhadores (postos sob determinações sociais distintas) ao próprio trabalho, e suas conseqüências práticas decisivas e intrigantes:

É natural que o operário trabalhe com maior continuidade para o capitalista do que o faz o artesão para os seus *strange customers*: o seu trabalho não é limitado pelas necessidades fortuitas deste ou daquele cliente, mas apenas pelas necessidades de exploração do capital que o emprega. Comparado com o trabalho do escravo, este trabalho torna-se mais produtivo por ser mais intenso; o escravo, com efeito, só trabalha sob o acicate do temor exterior e não para a sua *existência* – que não lhe pertence, embora lhe esteja *garantida* – ao passo que o trabalhador livre trabalha para as suas necessidades. A consciência (ou melhor, a *representação* (*Vorstellung*)) de uma autodeterminação (*Selbstbestimmung*) livre, da liberdade (*Freiheit*), assim como o *feeling* (consciência) de *responsibility* adstrito àquela, fazem deste um trabalhador muito superior àquela. O trabalhador livre, efetivamente, como qualquer outro vendedor de mercadorias, é

⁸ MEW 23, p. 392. Vide supra, cap. III, secção I, nota 36.

⁹ MEW 42, p. 21.

responsável pela mercadoria que fornece e que tem que fornecer com um certo nível de qualidade, se não quiser ceder o seu lugar a outros vendedores de mercadorias da mesma *species*. A *continuidade da relação* é tal que o primeiro se mantém subjugado por coação direta. O trabalhador livre, pelo contrário, vê-se obrigado a manter ele mesmo a relação já que a sua existência e a dos seus depende da renovação contínua da sua capacidade de trabalho ao capitalista.¹⁰

É preciso ainda reiterar a distinção – nunca a dissociação – entre as formas jurídicas e as formas essenciais da vida econômica, ou formas das relações sociais de produção. Como Godelier efetivamente sabe, e como já o expusemos, elas são o “conteúdo” daquelas relações jurídicas, são a sua “matéria”. Mas esse *substrato* da vida social, a economia, nunca é informe, sempre é, ao contrário, *informado por representações*. É assim que ele se *determina*, tanto quanto um jogo de futebol não é a soma dos seus elementos materiais – os jogadores, os uniformes, a trave, as redes, a bola, a grama, as riscas de cal, as formas geométricas que elas indicam, o apito, as bandeiras etc. Esses elementos nunca são exclusivamente materiais. Só são o que são, elementos de um sistema, de uma totalidade, que assim se reconhecem, porque a *representação os envolve e os torna existentes como tais*. A rigor, portanto, só é possível falar de *modo de produção material*, para distinguir *didaticamente* os processos técnico-materiais de produção das relações sociais de produção e das suas expressões jurídicas. Em outras palavras, o que também já se considerou para a dimensão técnico-material da produção capitalista,¹¹ sequer essa dimensão da produção da vida material se compreende apenas como um conjunto de relações “materiais”:

Um banco de quatro pés forrado a veludo representa (*stellt... vor*), em dada conjuntura, um *trono*; mas isso não significa que tal banco, uma coisa que serve para nos sentarmos, seja, pela natureza do seu valor de uso, um trono. O fator mais essencial do processo de trabalho é o próprio trabalhador, e, no processo de produção antigo, esse trabalhador é escravo (*Sklave*). Porém daí não segue que esse trabalhador seja naturalmente escravo (...), do mesmo modo que, do

¹⁰ *Resultate...*, p. 56 (476)

¹¹ Vide *supra*, capítulo III, item 2.2, *O trabalho e seu processo como representação*.

fato de o fuso e o algodão serem consumidos hoje em dia pelo *operário* assalariado, não decorre que sejam capital por natureza. Este absurdo, o de tomar uma *relação social de produção* determinada, representada em coisas (*in Dingen darstellt*), como propriedades naturalmente coisais (*dingliche Natureigenschaft*) dessas mesmas coisas (*Sachen*), salta à vista mal abrimos o primeiro manual de economia que nos caia nas mãos e logo na primeira página lemos que os elementos do processo de produção, reduzidos à sua forma mais geral, são a terra, o capital e o trabalho.¹²

Nas formas antigas de produção comunitária, os indivíduos comportam-se em relação a si mesmos como proprietários, senhores das condições de sua efetividade. Comportam-se, também, uns em relação aos outros como co-proprietários.¹³ A finalidade deste trabalho não é gerar *valor*, embora possa haver excedente. Produz-se para garantir a conservação dos indivíduos e das famílias. Por isso, assevera Marx: “A posição (*Setzung*) do indivíduo como um *trabalhador*, nesta nudez, é propriamente um produto *histórico*”.¹⁴

O primitivo sempre está vinculado naturalmente a um conjunto mais amplo. Primeiro a família, depois a família alargada na tribo por *intermarriage* entre famílias ou combinação de tribos, eventualmente nascidas do conflito entre elas.¹⁵ As tribos podem, no início, estruturar-se por *relações de parentesco*, depois, por *relações territoriais*. Marx considera que as relações de parentesco são o fundamento da socialidade original do ser humano, formando-se, neste sentido, uma *comunidade natural* (*naturwüchsig*). Cabe indagar se, portanto, o especificamente humano em relação à natureza ainda não estaria dado. Neste sentido, *nem toda forma de produção da vida material* será sempre, ao mesmo tempo, um *modo determinado* de exteriorização da sua vida, uma *forma de vida*

¹² *Resultate...*, p. 24-25 (469b). Sobre a objetividade dos processos produtivos, refletindo precisamente sobre as formas econômicas pré-capitalistas, José Arthur Giannotti considerou que: “O processo é objetivo, na sua acepção mais simples, porque se passa além de nossas representações singulares, embora não deixe muitas vezes de incorporá-las”. *Trabalho e reflexão*, p. 112

¹³ MEW 42, p. 383.

¹⁴ MEW 42, p. 384.

¹⁵ MEW 42, p. 384-385.

determinada, desmentindo-se, assim, o que já afirmou o próprio Marx categoricamente? Ou não são as primeiras organizações tribais, outrossim, formas de vida *humanas*, uma vez que não cumprem esta premissa marxiana? Godelier extrai a seguinte conclusão, que não nos parece defensável nestes termos:

Esta tese opõe-se portanto *em parte* às da antropologia moderna, que reconhece o caráter 'naturalmente social' da espécie humana, mas vê nas relações de parentesco uma ruptura com a natureza, uma descontinuidade que exprime entre outras coisas a universalidade do tabu do incesto.

Mais lúcida e mais de acordo com a argumentação de Marx é a conclusão de Giannotti:

Não há dúvidas de que nessa comunidade intervêm fatores tanto biológicos como socioculturais, mas importa este seu caráter de condição a dar origem a ao movimento circular, cujo ponto de partida há sempre de conservar uma dose de arbitrariedade.¹⁶

A forma tribal é imediatamente uma forma comunitária de propriedade, de modo que o indivíduo tem imediatamente acesso às condições materiais de produção, não sendo rigorosamente um *proprietário*, mas um *possuidor*. O objetivo das relações materiais aqui, e naturalmente as determinações formais de sua articulação e existência como organização coletiva, é a reprodução (no sentido mais imediato e simples da expressão) material da própria coletividade e da estrutura com que essa coletividade informa a sua vida, e *não a produção de riqueza*.¹⁷

¹⁶ *Trabalho e reflexão*, p. 110.

¹⁷ MEW 42, p. 385. Os direitos de posse e de uso podem assumir formas muito diversas, podendo confundir-se ou distinguir-se com o direito de propriedade da comunidade. No segundo caso, poderiam mesmo contrapor-se à própria comunidade. Pode a sociedade ser dirigida pelos pais de família e suas relações recíproca, como pode também conduzir-se por uma parte do conjunto que se eleve sobre os demais, ao mesmo tempo servindo a si e aos seus interesses particulares e personificando e protegendo os interesses do conjunto. Cf. MEW 42, p. 385ss.

A estrutura comunitária determina as formas de apropriação comum dos recursos naturais e assim organiza o trabalho em seus diversos modos, de acordo com as condições dessa produção:

A unidade original entre uma forma particular da comunidade (*Gemeinwesen*) (entidade tribal) e a propriedade (*Eigentum*) da natureza em conexão com ela, ou [o] comportamento em relação às condições objetivas da produção como existência da natureza, como a existência objetiva do indivíduo mediada pela comuna – essa unidade, que de um lado aparece como a forma particular de propriedade – tem sua efetividade viva em um determinado modo da produção ele mesmo, um modo que aparece como comportamento (*Verhalten*) dos indivíduos entre si, bem como seu comportamento ativo em relação à natureza inorgânica, determinado modo de trabalho (que é sempre trabalho familiar, com freqüência trabalho comunal). A própria comunidade aparece como a primeira grande força produtiva; diante da espécie particular das condições de produção (p. ex., criação de gado, atividade agrícola), desenvolvem-se modos de produção e forças particulares, tanto subjetivos, aparecendo como qualidades próprias dos indivíduos, quanto objetivos.¹⁸

Portanto, conclui Marx, a propriedade não é senão o comportamento do sujeito em relação às condições de sua produção como suas.¹⁹ Esse comportamento é posto pela comunidade, e pressupõe uma “existência determinada do indivíduo como membro de uma entidade tribal ou comunidade, da qual ele mesmo é, até certo ponto, propriedade”.²⁰

Ao refletir, noutro ponto, sobre a o surgimento da escravidão como “resultado necessário e conseqüente” da propriedade comunitária, mesmo ali, tomar essas relações num plano exclusivamente material constituirá tremenda simplificação:

É muito simples imaginar (...) que um [indivíduo] violento, que se sobreponha fisicamente, após [ter] primeiramente capturado o animal, capture então [o] ser humano para, por meio dele, poder capturar animais; em uma palavra, ele se serve do ser humano, bem como de qualquer outro ser da natureza (...) [etc. etc.] tal ótica é viciosa (...) por que parte do desenvolvimento dos seres humanos isolados. O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele

¹⁸ MEW 42, p. 403.

¹⁹ MEW 42, p. 401.

²⁰ MEW 42, p. 403.

aparece originalmente como um ser genérico (...) A própria troca é um meio por excelência dessa individualização.²¹

Para não deixar dúvidas sobre a adequação do que se tem defendido aqui às intenções e argumentos do próprio Marx, ouçamo-lo, pois:

Todas as formas (surgidas mais ou menos de maneira natural, *mas ao mesmo tempo todas elas resultados também do processo histórico*) em que a comunidade supõe os sujeitos em determinada unidade objetiva com suas condições de produção, [todas essas formas] correspondem necessariamente ao desenvolvimento limitado, e *por princípio limitado* das forças produtivas.²²

Marx reflete em seguida sobre como cada uma dessas *pressuposições* vai ser dissolvida pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas, sendo já essa dissolução por si parte desse desenvolvimento. Um interessante exemplo é a construção da cidade de Roma e suas conseqüências. Ali o objetivo da *reprodução* – se é a *conservação* – pode chocar-se com os pressupostos anteriormente vigentes. Por exemplo, se cada indivíduo *deve ter* uma certa extensão de terra, o crescimento da população se tornará logo um obstáculo à consumação dessa forma de organização da vida material. Uma superação possível é a *colonização*, a qual transforma a guerra da conquista numa necessidade. Assim a transformação da velha comunidade implica a destruição das condições em que ela se funda porque ela quer reproduzir-se (podemos facilmente deduzir isso do texto de Marx) não apenas materialmente (até mesmo para poder reproduzir-se materialmente), mas reproduzir-se como forma de vida, *reproduzir como proprietários todos os indivíduos que a constituem*.²³ Mas isso contradir-se-á com a realidade da limitação do espaço territorial efetivo. Para ser proprietário (e livre), portanto, há se de criar o não-proprietário (e escravo).

²¹ MEW 42, p. 403-404.

²² MEW 42, p. 404. Grifos meus.

²³ MEW 42, p. 401-402.

A decomposição de todas as formas de economia no processo que prepara a constituição histórica do capital são, fundamentalmente, dissoluções e transformações de *comportamentos*. Marx insiste nesta expressão, a designar *um modo de ser que informa e dá sentido social às relações materiais*: “dissolução do comportamento em relação à terra”, dissolução “do comportamento do trabalhador em relação ao instrumento”, o “caráter essencial da corporação de ofício [definido pelo] comportamento em relação ao instrumento de produção” etc.

Por isso, pode-se concluir, com Marx:

No ato da própria reprodução, não apenas as condições objetivas²⁴ (...) Mas os produtores se alteram à medida que extraem de si mesmos novas qualidades, desenvolvem-se eles mesmos novas forças e novas representações, novas carências e nova linguagem.²⁵

2. A economia na sociabilidade proposta

Marx se refere ao *comunismo* sempre em dois sentidos, como movimento político²⁶ e como a forma de sociedade para a qual se projeta a

²⁴ É preciso insistir, sempre, que essa objetividade com a qual se defronta o ser humano é sempre ativamente constituída. Nunca é um *em si* puro da natureza, como deixou claro Marx em sua crítica a Feuerbach.

²⁵ MEW 42, p. 402.

²⁶ “Comunismo é, para Marx, de imediato, um movimento político e social; uma velha tradição com uma forma moderna. Em seguida, também, um partido em sentido amplo: o setor dos trabalhadores que pretende ser mais consciente e mais decidido na luta entre as classes. Sublinho isto: que pretende ser. Não que o seja sempre e de uma vez por todas. Para sê-lo, é preciso estudar, é preciso se dedicar com afinco e é preciso demonstrar na prática o que se pretende ser.(...) Fazer é a melhor forma de dizer. E a melhor forma de dizer nem sempre é o programa, segundo o Marx já crepuscular: ‘Qualquer passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas’”. Francisco Fernández BUEY. *Marx (sem ismos)*, p. 214-215. Qualquer tensão determinista na obra de Marx há de ser contradita, além de por outras razões, pelo seu próprio engajamento intelectual e político na luta pela transformação social. A frase citada por Buey não deve fazer supor que Marx desprezasse a programação reflexiva da ação revolucionária, confiando apenas na espontaneidade da ação. Por ironia, tal afirmação se fez no contexto de uma crítica a um programa, o de Gotha, ela mesma assumindo feições de um roteiro programático.

história humana.²⁷ Nosso objeto será particularmente este último, que todavia não se pode dissociar do primeiro, precisamente entendido como a *mediação* fundamental, o *princípio ativo* da constituição da nova ordem social. Com efeito, nos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, em passagem já referida e comentada,²⁸ Marx concebeu todo o desenvolvimento histórico do comunismo, a articulação entre a *gênese de sua existência empírica* e a sua *consciência pensante*, como o seu "processo de vir-a-ser compreensivo e consciente". No mesmo texto, Marx anunciou o comunismo:

como supressão positiva (*positive Aufhebung*) da propriedade privada como *autoalienação humana* (*menschlicher Selbstentfremdung*) e, portanto, como *apropriação* efetiva da essência humana por meio do e para o ser humano; portanto, como retorno do próprio ser humano como ser *social*, vem a ser, realmente humano; um retorno completo e consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento prévio.²⁹

Como vimos, embora se tenha transformado pela reflexão de Marx, esta postulação nunca deixou de orientar axialmente a sua atuação intelectual e política. Nos *Grundrisse*, em passagem também por nós referida,³⁰ Marx estabeleceu aquelas conhecidas três fases da vida social: a) a da *dependência pessoal* (*persönliche Abhängigkeitsverhältnisse*) sob base inteiramente natural (*ganz Naturwüchsig*); b) a da *independência pessoal* (*persönliche Unabhängigkeit*) fundada na dependência em relação às coisas (*sachliche Abhängigkeit*), correspondente à sociabilidade mercantil-capitalista; e c) a da *livre individualidade* (*freie Individualität*) dos indivíduos, fundada no seu desenvolvimento universal (*universelle*

²⁷ Em termos filosóficos, escreve Francisco Buey, "comunismo era para Marx liberdade concreta (...) não só a consciência da liberdade frente aos constrangimentos políticos ou externos, mas também liberdade num sentido positivo, a saber: superação das alienações, homem novo, cultura nova, novo modo de viver, nova rede de relações sociais". *Marx (sem ismos)*, p. 215.

²⁸ Ver toda a secção 4 do Capítulo III desta tese, inclusive nota 277.

²⁹ MEW, *Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, p. 536.

³⁰ Ver *supra*, capítulo III, secção 4, item 4.2

Entwicklung) e na subordinação (*Unterordnung*) de suas forças produtivas aos fins propostos pela comunidade.³¹

Em *Das Kapital*, no final da secção sobre o fetichismo, Marx se põe a especular por meio das “robinsonadas”³² dos economistas sobre o que significaria, em contraste com a sociabilidade mercantil em vigor, uma vida social marcada por efetiva autotransparência. Acaba por refazer, em certa medida, aquela genealogia das relações de produção que se apresentara nos *Grundrisse*.

O primeiro exemplo refletido, de Robinson em sua ilha, mostra uma realidade imediatamente autotransparente. O sujeito escolhe o de que carece, organiza seu tempo como numa função de produção de manual, tirando daqui para acrescentar ali, conforme se vai havendo com os custos de sua própria existência material. Ao fazê-lo, ao distribuir – minuciosamente, diz Marx – o tempo total do mesmo trabalho em atividades diversas, e que resultam também em distintas coisas úteis, acaba por considerar o próprio trabalho abstraído de suas determinações específicas. Robinson faz, entre outros inventários aos quais se habituou, uma relação do que em média lhe custam determinadas quantidades daqueles produtos em unidades de trabalho. Entretanto, adverte Marx, essa forma de vida tão simples “já contém todas as determinações essenciais do valor”.³³

À primeira vista, não seria tão fácil entender essa conclusão de Marx. Ele refere-se às determinações de conteúdo? São as únicas que parecem fazer algum sentido. E acrescentam o quê? Apenas a demonstração de que o fundamento de qualquer medida econômica será sempre o trabalho? Que a consideração do tempo de trabalho é, de certa

³¹ MEW 42, p. 92.

³² Robinson Crusoe é, aqui, o mito do indivíduo isolado e autônomo do imaginário burguês, concebido como ponto de partida das relações interpessoais e das relações à natureza.

³³ MEW 23, p. 91.

maneira, sempre presumida em qualquer forma de vida social? Evidentemente, no entanto, não se trata disso. Marx transforma o típico exemplo burguês por meio de sua ironia. Robinson, como indivíduo, é um falso ponto de partida. Ele carrega consigo todas as determinações da vida social em que se individualizou e todo o legado cultural em que se formou.³⁴

Marx convida-nos, então, a sair dessa “ilha de autotransparência” e deslocarmo-nos à sombria Europa medieval. A *independência* do homem se substitui pela *dependência pessoal* de toda forma, que articula as condições sociais da produção material (*die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion*) às outras *esferas da vida (Lebenssphären)*.³⁵ Como a dependência pessoal é a característica instituidora dessas relações, os trabalhos e os produtos não precisam adquirir *figura fantástica (phantastische Gestalt)* adicional e estranha à sua realidade objetiva. Medeiam as relações vigentes *in natura*, diz Marx.³⁶ Porém essa reflexão sugere, em princípio, alguns problemas: os produtos são, nesta como na forma de vida anterior – a de Robinson sozinho em sua ilha –, apenas valores de uso, função que coincide com sua forma física? Não parece ser bem isso. Mas o que seria então?

³⁴ “Trotz der Verschiedenheit seiner produktiven Funktionen weiß er, daß sie nur verschiedene Betätigungsformen desselben Robinson, also nur verschiedene Weisen menschlicher Arbeit sind. Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiedenen Funktionen zu verteilen. Ob die eine mehr, die andre weniger Raum in seiner Gesamttätigkeit einnimmt, hängt ab von der größeren oder geringeren Schwierigkeit, die zur Erzielung des bezweckten Nutzeffekts zu überwinden ist. Die Erfahrung lehrt ihn das, und unser Robinson, der Uhr, Hauptbuch, Tinte und Feder aus dem Schiffbruch gerettet, beginnt als guter Engländer bald Buch über sich selbst zu führen. Sein Inventarium enthält ein Verzeichnis der Gebrauchsgegenstände, die er besitzt, der verschiedenen Verrichtungen, die zu ihrer Produktion erheischt sind, endlich der Arbeitszeit, die ihm bestimmte Quanta dieser verschiedenen Produkte im Durchschnitt kosten. Alle Beziehungen zwischen Robinson und den Dingen, die seinen selbstgeschaffnen Reichtum bilden, sind hier so einfach und durchsichtig, daß selbst Herr M. Wirth sie ohne besondere Geistesanstrengung verstehn dürfte. Und dennoch sind darin alle wesentlichen Bestimmungen des Werts enthalten”. MEW 23, p. 91.

³⁵ MEW 23, p. 91.

³⁶ MEW 23, p. 91.

A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como na base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social. A corvéia mede-se tanto pelo tempo quanto o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que é certa quantidade de sua força pessoal de trabalho que ele despense no serviço de seu senhor.³⁷

Há uma forma social aqui, não pode não haver. A questão é que “as relações sociais entre as pessoas em seus trabalhos aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais”,³⁸ e, à diferença do que se verá no fetichismo, não são informadas *como relações sociais das coisas*, produtos do trabalho.

Por fim, Marx propõe imaginarmos, numa conhecida passagem, uma *associação de homens livres*, em que se repetem as determinações do trabalho de Robinson, *só que socialmente*, em todos os sentidos. O produto total que antes era propriedade pessoal do Robinson é agora o *produto social*. E vai ser dividido de acordo com as determinações da configuração social dessa produção (ela tem um modo de ser determinado) e com o nível de desenvolvimento histórico dos produtores:

Imaginemos, finalmente, para variar, uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais, e dependem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho. Repetem-se aqui todas as determinações do trabalho de Robinson, mas social em vez de individualmente. Todos os produtos de Robinson eram exclusivamente produto pessoal seu, e, por isso, imediatamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social. Parte desse produto serve novamente como meio de produção. Ela permanece social. Mas parte é consumida pelos sócios como meios de subsistência. Por isso, tem de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho, conforme as diversas

³⁷ MEW 23, p. 91-92.

³⁸ MEW 23, p. 92.

necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição.³⁹

Temos sempre muito pouco mais do que essas considerações gerais de Marx sobre o que seria a organização geral de uma vida social sob o comunismo. Um dos últimos e mais significativos registros de Marx neste sentido é a *Kritik des Gothaer Programms*, escrito entre abril e maio de 1875 e publicado em 1890 pela revista *Die Neue Zeit*. No referido programa, entre outras diversas e minuciosas ponderações, merece inicialmente destaque a crítica da proposta de remuneração justa do provento do trabalho cooperativamente regulado. Marx observa a ausência de uma série de determinações e a imprecisão de outras:

O que é 'provento do trabalho' (*Arbeitsertrag*)? O produto do trabalho ou o seu valor? E, no último caso, o valor total do produto ou apenas a parte de valor que o trabalho acrescentou de novo ao valor dos meios de produção consumidos?⁴⁰

Para Marx, trata-se de uma representação vaga (*lose Vorstellung*) a ocupar o lugar de conceitos econômicos burgueses determinados. À proposição de uma repartição justa, a que corresponderiam estes proventos, Marx redargui:

Que é repartição 'justa' (*'gerechte' Verteilung*)? Não afirmam os burgueses que a repartição atual é "justa"? E, de fato, não é ela a única repartição 'justa' na base do modo de produção atual? Regulam-se as relações econômicas por conceitos jurídicos ou não nascem, inversamente, as relações jurídicas das econômicas? Não têm também os sectários socialistas as representações mais diversas sobre repartição 'justa'?⁴¹

³⁹ MEW 19, p. 15.

⁴⁰ MEW 19, p. 18.

⁴¹ MEW 19, p. 18.

Várias questões impõem-se, segundo Marx, para que se saiba o que se quer representar com esses princípios e essas categorias. O “provento não-reduzido do trabalho” remuneraria a “todos os membros da sociedade”, afirma-se no programa. Mesmo aos que não trabalham, indaga Marx? Se o provento do trabalho corresponde ao produto total do trabalho social, como será ele “não-reduzido”, se uma série de deduções sempre se têm de fazer por necessidade econômica de todo o sistema reprodutivo da vida social? Afinal, são necessárias deduções para a *reposição dos meios de produção gastos*, para *ampliação da produção* e para *formar uma reserva que permita enfrentar acidentes e outras perturbações*.⁴² Estas, segundo Marx, não se determinam por questões de justiça.⁴³

Antes ainda de se chegar à parcela da produção que propriamente há de repartir-se entre os indivíduos, outras deduções impor-se-ão. São aquelas destinadas aos custos da *administração geral* – que segundo o julgamento de Marx serão reduzidos à medida que a nova sociedade se desenvolva –, as *obras públicas* de um modo geral, além de um *fundo assistencial* para os incapacitados ao trabalho.⁴⁴ Apenas então se pode tratar da única questão que o programa considerava, a *repartição dos meios de consumo* entre os produtores da sociedade cooperativa:

O ‘provento não-reduzido do trabalho’ já se transformou por baixo em ‘reduzido’, se bem que aquilo que não vai para o produtor na sua qualidade de indivíduo privado lhe venha a caber, direta ou indiretamente, na sua qualidade de membro da sociedade.⁴⁵

Para tratar destas questões com a devida profundidade, Marx observa que:

No interior da sociedade cooperativa, fundada no patrimônio comum dos bens de produção, os produtores não trocam os seus produtos; tampouco aparece aqui o trabalho empregado nos produtos *como valor* desses produtos, como uma qualidade coisal (*sachlich*) possuída

⁴² MEW 19, p. 19.

⁴³ MEW 19, p. 19.

⁴⁴ MEW 19, p. 19.

⁴⁵ MEW 19, p. 19.

por eles, uma vez que agora, em oposição à sociedade capitalista, os trabalhos individuais não existem mais enviesadamente, mas imediatamente, como partes componentes do trabalho total. As palavras 'provento do trabalho', rejeitáveis hoje em dia também por causa da sua ambigüidade, perdem, assim, todo o sentido.⁴⁶

Como toda determinidade depende de mediação, e Marx bem o sabe, é fundamental considerar que essa *imediatez* do caráter social do trabalho é sempre *pressuposta e posta* reiteradamente. A *imediatez*, também aqui, é *resultante de uma série de mediações*, de todo um processo social que *se reproduz para existir*. O processo de constituição do comunismo, a propósito, parte historicamente de uma *negação*, a qual haverá de superar-se para que uma nova efetividade se constitua como totalidade:

Aquilo de que se trata aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir da sua própria base, mas, inversamente, tal como precisamente ela *sai* da sociedade capitalista; [uma sociedade comunista], portanto, que, sob todos os aspectos — econômicos, de costumes, espirituais —, *ainda está carregada das marcas da velha sociedade*, de cujo seio proveio. Em conformidade, o produtor individual recebe de volta — depois das deduções — aquilo que ele lhe deu. Aquilo que ele lhe deu é o seu *quantum* individual de trabalho. Por exemplo, o dia social de trabalho consiste na soma das horas de trabalho individuais. O tempo de trabalho individual do produtor individual é a parte do dia social de trabalho por ele prestada, a sua participação nele. Ele recebe da sociedade um certificado em como, desta e daquela maneira, prestou tanto trabalho (após dedução do seu trabalho para o fundo comunitário) e, com esse certificado, extrai do depósito social de meios de consumo tanto quanto o mesmo montante de trabalho custa. O mesmo *quantum* de trabalho que ele deu à sociedade sob uma forma, recebe-o ele de volta sob outra.⁴⁷

A sociedade comunista, numa primeira etapa de sua formação, ainda não tem a sua própria *história contemporânea*. Deve impor às determinidades da vida social anterior novas mediações, de modo a suprassumi-las progressivamente. Não se trata de despir as formas fetichistas do capital e seus momentos, para enfim encontrar a

⁴⁶ MEW 19, p. 19-20.

⁴⁷ MEW 19, p. 20.

sociabilidade em sua verdade mais essencial, mais natural. Trata-se, ao contrário, de informar processualmente a realidade de um novo modo, que não apague simplesmente os rastros do anterior, mas de fato o *transforme*.

Inicialmente, pois:

Reina aqui manifestamente o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que ela é troca de equivalentes. Conteúdo e forma alteraram-se, porque, nas circunstâncias alteradas, ninguém pode dar algo exceto o seu trabalho e porque, por outro lado, nada pode transitar para a propriedade dos indivíduos a não ser meios de consumo individuais. Porém, no que diz respeito à repartição dos últimos entre os produtores individuais, reina o mesmo princípio do que na troca de mercadorias equivalentes, o mesmo montante de trabalho sob uma forma é trocado pelo mesmo montante de trabalho sob outra.⁴⁸

As questões tratadas na crítica marxiana entram em significativos pormenores, agora inescapavelmente referidos ao tema da justiça. Improvável seria extrair as razões apresentadas por Marx, em resposta a elas, de quaisquer necessidades endogenamente econômicas:

Apesar deste progresso, este *direito igual* está ainda constantemente carregado com uma limitação burguesa. O direito dos produtores é *proporcional* ao seu fornecimento de trabalho; a igualdade consiste em que ele é medido por uma *escala igual*: o trabalho. Mas um [indivíduo] é física ou espiritualmente superior a outro; fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar durante mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, tem que ser determinado segundo a extensão ou a intensidade, senão cessaria de ser escala [de medida]. Este *igual* direito é direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece nenhuma diferença de classes, porque cada um é apenas tão trabalhador como o outro; mas, reconhece tacitamente o desigual dom individual – e, portanto, [a desigual] capacidade de rendimento dos trabalhadores – como privilégios naturais. *E, portanto, um direito da desigualdade, pelo seu conteúdo, como todo o direito.* O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de uma escala igual; mas, os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diversos se não fossem desiguais) só são mensuráveis por uma escala igual, desde que sejam colocados sob um ponto de vista igual, desde que sejam apreendidos apenas por um lado *determinado*, por exemplo, no caso presente, desde que sejam considerados *como trabalhadores apenas* e que se não veja neles nada mais, desde que se abstraia de tudo o resto. Além disso:

⁴⁸ MEW 19, p. 20.

um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. Com um rendimento de trabalho igual — e, portanto, com uma participação igual no fundo social de consumo — um recebe, pois, de fato, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro, etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito, em vez de igual, teria antes de ser desigual.⁴⁹

Por fim, criadas as condições materiais, econômicas, culturais e jurídicas da sociedade comunista, a máxima de seu direito pode proclamar-se:

Numa fase superior da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e corporal; depois de o trabalho se ter tornado, não só meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital; depois de, *com o desenvolvimento multilateral dos indivíduos*, as suas forças produtivas terem também crescido e *todas as fontes mananciais da riqueza cooperativa jorrarem com abundância* — só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever na sua bandeira: *De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas carências!* (*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*)⁵⁰

Retoma-se aqui, pois, a afirmação do trabalho desalienado, nos mesmo termos que em *Das Kapital*, como o *reino da liberdade*. O trabalho se determina nesta forma de vida social como atividade insubordinada a objetivos exteriores. Ela se torna o seu próprio fim e, portanto, a sua própria riqueza. O conceito de trabalho parece mesmo perder os próprios contornos, pois se cada indivíduo humano não será considerado apenas como trabalhador, ao mesmo tempo definir-se-á por esta sua atividade vital. Antes atividade orientada a um fim, o trabalho agora faz desses antigos fins os meios de sua auto-expressão, condicionada pelo seu desenvolvimento multilateral. Evidentemente, o pressuposto irrevogável dessa conquista será uma abundância material que não apenas permita satisfazer regularmente as necessidades mais elementares, mas também

⁴⁹ MEW 19, p. 20-21.

⁵⁰ MEW 19, p. 21. Grifos meus.

garanta toda essa liberdade expressiva do trabalho em sua condição autotélica.

Conclusão

I. Consideremos a situação da sociedade contemporânea face à economia, por um lado, e o modo como a teoria econômica de hoje reflete essa realidade, por outro. Do lado da própria realidade, esta tem-nos revelado a predominância espetacular, em escala mundial, do capital em sua forma financeira, a mais fetichista, segundo Marx, pelo seu caráter de *pura representação*. Nos dias de hoje, a leitura de Marx revela a profundidade de sua crítica, pois, em lugar de perder, ganhou atualidade e relevância. Vale repetirmos esta expressiva passagem, em que a natureza reificada do capital a juros se revela algo fundamentalmente *imaterial*:

No capital a juros se completa esse fetiche automático (*automatische Fetisch*), de um valor auto-valorizante (*sich selbst verwertende Wert*), de um dinheiro que faz dinheiro (*geldmachende Geld*), de sorte que, nessa forma, não traz mais o estigma de seu nascimento. A relação social completa-se como relação da coisa consigo mesma.¹

Ora, a economia apresenta-se às pessoas como uma realidade objetiva, não social e inumana, em seu movimento como em seus efeitos gerais – quadro que se nutre de aporte acrítico e nem sempre inocente da teoria econômica e de seu discurso. Com efeito, é assim que ela se mostra, é assim que ela se faz, sendo obra dessas mesmas pessoas: de modo profundamente reificado. A economia, para o senso comum, em sua insuportável aridez, trata sempre de coisas e números, e é preciso reconhecer nesta imagem um aspecto inalienável da verdade, não apenas desta, mas de toda realidade econômica.

Contudo, nossa pesquisa buscou revelar que a forma de impessoal objetividade desta economia não destitui a sua condição de realidade praxiológica humana, que por ser humana, há sempre de

¹ *Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie. In: Theorien über den Mehrwert, MEW 26.3, p. 445-447.*

mediar-se e informar-se pela representação. Ao contrário, vimo-lo, é no plano da representação que a reificação como fetichismo se processa.

Conforme sustentou Amartya Sen,² professor em Cambridge, filósofo e economista laureado com o prêmio Nobel em 1998, tem prevalecido uma abordagem “engenheira” da economia, sobre uma abordagem “ética”. De fato, a chamada “Revolução Marginalista”, da virada do século XIX ao XX, inicia-se com a defesa da “economia positiva”, da troca do nome da ciência – de *Political Economy* para *Economics*, e da ampla formalização matemática, referida tanto à linguagem quanto aos conteúdos, como no argumento de William Stanley Jevons, em 1879:

Sustento que todos os autores econômicos devem ser matemáticos na mesma medida em que são científicos, porque tratam de quantidades econômicas, e as relações entre tais quantidades e todas as quantidades e relações de quantidades estão dentro do objeto da Matemática.³

Jevons também estabelece, nos objetivos de sua ciência, a visão da realidade econômica que indubitavelmente hoje constitui o *mainstream*: a investigação dos princípios gerais que correspondem “ao delineamento da mecânica do interesse individual e da utilidade”, como se fora espécie de “física social”, e aposta na consolidação gradativa da economia como uma *ciência exata*, à medida que se desenvolvam as chamadas estatísticas econômicas.

Em certo sentido, estas asserções de Jevons tiveram um caráter profético, pois a economia, seja como realidade, seja principalmente como teoria, parece ter absorvido cada vez mais esta autocompreensão fisicista. Curiosamente, não por abrir a possibilidade de uma nova crítica à economia burguesa, mas por ser um autor por vezes identificado – inclusive por si próprio – a uma concepção materialista da vida humana, foi Karl Marx quem nos permitiu ver a economia, radicalmente, como uma

² Veja-se seu ensaio: *Sobre Ética e Economia*, Trad. L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³ *A teoria da economia política*, p. 4.

ordem simbólica, como um *sistema da representação*, e negar contundentemente qualquer tentativa de encerrá-la numa dimensão exclusivamente material.

Tentamos mostrar, exaustivamente, que esta concepção do econômico é aquela que mais consistentemente se pode depreender do texto de Marx, não constituindo, como se poderia supor, um esquema exterior que se aplicou como uma camisa-de-força ao seu texto. O nosso compromisso, aliás, foi principalmente o de fazer nosso objeto a elaboração sistemática de Marx a respeito do tema da economia, e não as passagens nas quais Marx refletiu – quase sempre fragmentariamente – sobre aquela mesma elaboração e sobre os seus fundamentos. Predominantemente se toma um caminho oposto ao que escolhemos. Parte-se destes fragmentos – nem sempre relativos ao período de maturidade do autor – e tenta-se, a todo custo, encerrar neles a complexa reflexão marxiana sobre a economia. Não nos parece o curso mais razoável para uma investigação realmente interessada em explorar possibilidades que o texto de Marx sobre a economia efetivamente revela. Se a obra de Marx permanece inacabada, esta afirmação será ainda mais verdadeira para a reflexão de Marx sobre ela. Nossa contribuição, por modesta que seja, pretende lançar alguma luz sobre um legado tão rico, e que se reflita na busca por uma melhor e mais radical compreensão da vida humana e do nosso tempo. Consideramos que a originalidade do resultado se deva, em grande medida, à liberdade de tomar o pensamento de Karl Marx como um clássico, motivando-nos, portanto, fundamentalmente, pela intenção de compreendê-lo como mediação do nosso esforço precípua de chegar à inteligibilidade do real e à sua exposição.

Resgatemos, a propósito, o fino humor de John Maynard Keynes, outro brilhante economista, talvez o maior do século XX, no trecho de uma carta ao amigo Roy Harrod, no qual ele questiona a visão de

autores como Jevons e sua implacável crença na objetividade da realidade econômica:

Eu também quero enfatizar fortemente o ponto de que a economia é uma ciência moral. Eu mencionei antes que ela lida com introspecção e com valores. Eu poderia ter acrescentado que ela lida com motivos, expectativas, incertezas psicológicas. É preciso estar constantemente em guarda contra tratar o material como constante e homogêneo. *É como se a queda da maçã ao chão dependesse dos motivos da maçã, de se vale a pena cair no chão, e se o chão quer que a maçã caia, e de cálculos equivocados por parte da maçã a respeito da distância que a separa do centro da terra.*⁴

II. Nestas reflexões de encerramento, merece atenção especial a questão da plena transparência das relações interpessoais sob a nova forma de sociabilidade pós-capitalista, tal como Marx parece projetá-la. Em que ela se constituiria? O encontro das consciências não se realiza na imediatez de uma intuição, e Marx bem o sabe. A imediatez da representações constitutivas da ordem comunista é naturalmente resultado de uma longa história de mediações praxiológicas. Tais representações são, elas próprias, mediadas pela imediatez de sua existência exterior, a linguagem. Por isso, precisamos afirmar, valendo-nos da notável reflexão de Lima Vaz:

O objeto, portanto, enquanto objeto da consciência (vem a ser, na sua inteligibilidade e no seu sentido) provindo originalmente da contingência e da ambigüidade do "aqui e agora" empírico, retorna finalmente à contingência e à ambigüidade do sinal sensível, da palavra, do gesto, do agir, da obra exterior. O caráter contingente e ambíguo do sinal faz com que a liberdade, tendo sua raiz na universalidade da consciência, não seja pura e interior afirmação do valor do objeto, mas deva dar à sua opção um corpo ambíguo, que é o corpo mesmo do sinal no qual a consciência se exprime.⁵

Por isso, conclui Lima Vaz, o universo histórico da comunicação se constitui no terreno ambíguo da exterioridade da linguagem, no qual se encarna o sentido e no qual a liberdade se manifesta. A raiz da primeira

⁴ *Collected Writings XIV*, p. 300. Grifos nossos.

⁵ H. C. de Lima Vaz. *Escritos de filosofia VI*, p. 259.

forma histórica da alienação situar-se-ia, pois, na própria natureza do encontro das consciências, e Lima Vaz a define como *alienação do sentido*:

Ela resulta da relativa opacidade do sinal, da latência do sentido no objeto empiricamente dado, sentido que deve ser descoberto, elaborado, materializado no sinal, para ser comunicado ao outro. Resulta, em suma, do paradoxo da *exterioridade do outro*, da pluralidade dos sujeitos, mediatizada pelo mundo. A alienação do sentido se manifesta precisamente no fato de a comunicação assumir a forma histórica da luta pela conquista de um *sentido* que possa dar a razão do ser-em-comum, a razão mesma da existência humana como existência histórica.⁶

Portanto, a relação de *estranheidade* do sujeito humano ao imperativo de reconhecer o sentido de sua própria história não decorrerá apenas da diversidade de níveis de consciência diante dos objetos, ou mesmo da intensidade da captação do seu sentido:

Presente também na ambigüidade do sinal está a consciência falsa ou mistificada. A possibilidade de que a comunicação com o outro se configure inautenticamente nos termos do erro, da ilusão, da mentira, da dominação ideológica em todas as suas formas. O risco da alienação do sentido impõe-se decisivamente no plano da consciência teórica, da visão do mundo.⁷

Mas a alienação se apresenta também de outra forma, derivada da ação do ser humano sobre a realidade objetiva do mundo, que é sempre também um *afrontamento*, uma luta pela transformação do mundo em *realidade humana*, ou pelo menos em uma realidade *menos inumana*:

É no curso desta luta que o sentido humano da transformação do mundo, ou seja, o caminho que se abre para o encontro com o outro, pode perder-se e alienar-se no plano das coisas mesmas e de sua realidade infra-humana (...) Quando o sentido da ação humana sobre o mundo permanece bloqueado pela significação imanente das coisas – e só uma contínua luta o fará transcender esta significação para constituir-se como sentido *humano*, como ação histórica que humaniza o mundo – caracteriza-se o que denominamos a *alienação do trabalho*. E justamente porque o objeto do trabalho é o mundo, em sua espessura de ser, irredutível à interioridade da consciência, no determinismo das suas leis e na potência das suas energias, só

⁶ H. C. de Lima VAZ. *Escritos de filosofia VI*, p. 259.

⁷ H. C. de Lima VAZ. *Escritos de filosofia VI*, p. 259-260.

lentamente descobertas e captadas pelo homem, a alienação do trabalho apresenta, como elemento específico, a inversão da relação de *poder* que, orientada originalmente do homem para o mundo, dirige-se agora do mundo ao homem.⁸

Por isso, ponderou Lima Vaz, a *alienação do trabalho* se apresenta, no curso da história humana, como mais evidente e mais pungente do que a alienação do sentido. Ela articula-se, de modo implacável, à instrumentalização do poder das coisas para a reificação do ser humano:

Tal o caso, verificado nas proporções gigantescas de um fenômeno mundial, do sistema econômico que faz do trabalho um puro instrumento de produção e uma mercadoria, e do lucro um fim. Sistema cuja análise, conduzida na perspectiva de uma reflexão sobre o *ato humano* do trabalho e não sobre o seu produto, levou o gênio de Marx a pôr em evidência pela primeira vez, com extraordinária força, os traços fundamentais da alienação do trabalho.⁹

A primazia, porém, da *alienação do trabalho*, é uma primeira aparência cujos fundamentos a própria crítica de Marx, compreendida em sua riqueza original, permite desvelar:

A alienação do trabalho está intimamente ligada à alienação do sentido. Na verdade, elas se apresentam como as duas faces da mesma fundamental situação em que a opacidade do mundo e o jogo de suas forças estruturaram o espaço mesmo da comunicação das consciências. Assim, o sentido é uma conquista permanente sobre o fato bruto, e o trabalho luta por criar uma destinação humana no prolongamento da finalidade específica das coisas.¹⁰

Com efeito, toda esta pesquisa defendeu a tese de que mesmo a reificação mais envolvente, a relação-capital, que constitui toda uma ordem social como uma imediata rede de relações intercoisais, o fetichismo, é, em verdade, fundamentalmente, o modo como a realidade social se articula e se informa no plano da representação e da linguagem. Mesmo a mais plena afirmação do mundo como mundo das coisas e de

⁸ H. C. de Lima VAZ. *Escritos de filosofia VI*, p. 260.

⁹ H. C. de Lima VAZ. *Escritos de filosofia VI*, p. 261.

¹⁰ H. C. de Lima VAZ. *Escritos de filosofia VI*, p. 261.

sua prevalência espetacular sobre o ser humano, como escreveu Lima Vaz, só pode manifestar-se como uma específica alienação do sentido.

Contudo, Marx concebeu a possibilidade de esta mesma ordem da alienação do trabalho criar as necessárias bases materiais para um novo modo de a vida social informar-se, impondo-se como *autotransparência* plena. Marx chega mesmo a afirmar que, na fase superior da sociedade comunista, a dedução das reservas materiais para a *administração geral* da vida social – portanto, poderíamos dizer, o espaço específico da atividade política – há de reduzir-se progressivamente, tal a organicidade da relação entre a livre individualidade e a sociedade como um todo.

A compreensão de Lima Vaz sobre as possibilidades de uma vida social humana perfeitamente transparente seguem outro caminho, ao qual nos vinculamos. Para Lima Vaz, a alienação é uma *possibilidade radical* do ser humano, inscrita na trama de sua luta pela humanização de sua própria vida e de suas conquistas. A humanidade na história, como de certo modo propõe Marx, será sempre uma *meta*, muito mais do que um ponto de partida. Todavia,

uma meta que se lança sempre mais longe à medida que novas formas de comunicação e novas formas de transformação da natureza fazem surgir riscos novos na linha das alienações e uma exigência maior de humanização.¹¹

A alienação do sentido assumirá, no contexto da alienação do trabalho sob a relação-capital, a forma de uma *legalidade materialmente objetiva* da vida social, justificando a primazia do lucro sobre a necessidade – ou mesmo transformando o lucro na *única necessidade* – e naturalizando a generalização da forma-mercadoria, que alcança não só o trabalho, que assume a forma coisal força-de-trabalho alienada, como

¹¹ H. C. de Lima Vaz. *Escritos de filosofia VI*, p. 261.

inclusive tudo aquilo que, em princípio, não pertenceria ao âmbito econômico. Entretanto, podemos concluir, com Lima Vaz:

Da raiz última do ser histórico do homem, que é a relação de comunicação, a alienação do sentido pode emergir em formas que se mostrarão irreduzíveis à alienação do trabalho, e que a simples superação desta alienação não fará desaparecer: a vontade de poder, a violência gratuita, a insinceridade, o erro.¹²

¹² H. C. de Lima Vaz. *Escritos de filosofia VI*, p. 262.

Bibliografia

Bibliografia fundamental

Escritos de Marx e Engels (alemão):

1. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1956ss, 45v. (MEW)
2. MARX, Karl. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*. Das Kapital. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1969.

Escritos de Marx e Engels (traduções):

1. ENGELS, Friedrich. Esbozo de crítica de la economía política. In: ROCES, Wenceslao (Dir.), *Obras fundamentales de Marx y Engels*. Vol. 2: Escritos de juventud de Engels. Trad. de W. Rocés. México: Fondo de cultura económica, 1981, p. 279-553.
2. _____. La situación de la clase obrera en Inglaterra., In: Id., *Ibid.*, p.160-184.
3. _____. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring. In: Id., *Ibid.*, Vol. 18: *Obras filosóficas de Engels*. México: Fondo de cultura económica, 1986, p. 1-223.
4. MARX, Karl. *Capítulo VI inédito de O Capital: Resultados do processo de produção imediata*. São Paulo: Moraes, 1985.
5. _____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Temas de ciências humanas*. V. 2, 1977. p. 1-14.
6. _____. *El capital*, libro 1-Cap. VI (inédito). Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1985.
7. _____. *Elementos fundamentales para la crítica de economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1985, 3 vol.
8. _____. *Formações econômicas pré-capitalistas (Formen)*. Trad. de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

9. _____. Glosas marginales al Tratado de economia política de Adolph Wagner. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras fundamentales*. Vol. 2. Escritos econômicos menores. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 403-430.
10. _____. La forma del valor. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras fundamentales*. Vol. 2. Escritos econômicos menores. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 383-402.
11. _____. *Manuscritos; economia e filosofia*. Trad. de Francisco R. Llorente. Madrid: Alianza, 1985.
12. _____. Manuscritos econômico-filosóficos (terceiro manuscrito). In: Marx. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. Trad. De J. C. Bruni. Col. *Os pensadores*, v. 12. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 159-208.
13. _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1982.
14. _____. *O Capital*. Crítica da economia política. 2ª ed. Coordenação e revisão de Paul Singer. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1983/1985, Coleção: Os Economistas, Livros 1 a 3 em 5 tomos.
15. _____. O Rendimento e suas fontes: a economia vulgar. In: Marx. Para a crítica da economia política e outros textos escolhidos. Trad. de J. A. Gianotti e W. Rehfeld. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 187-240.
16. _____. Para a crítica da economia política. In: Marx. Para a crítica da economia política e outros textos escolhidos. Trad. de Edgard Malagodi com colaboração de J. A. Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 1-132.
17. _____. Salário, preço y ganancia. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras fundamentales*. Vol. 2. Escritos econômicos menores. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 467-510.
18. _____. *Teorias da mais-valia*. História crítica do pensamento econômico. Trad. De Reginaldo Sant'anna. São Paulo: Difel, 1980-85, 3 vol.
19. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I - Feurbach). Trad. de José C. Bruni e Marco A. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1987.
20. _____. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e seus consortes)*. Tradução e notas: Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
21. _____. Cartas filosóficas e outros escritos. São Paulo: Grijalbo, 1977.

22. _____. *Manifesto do partido comunista*. Trad. de Marco A. Nogueira e Leandro Konder: Petrópolis: Vozes, 1988.

Bibliografia complementar

23. ALBINATI, Ana Selva C. B. Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx. In: *Ensaio Ad Hominem*, nº 1, tomo IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
24. ALTHUSSER, Louis *et al.* *Lire Le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
25. ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 3ª ed. São Paulo: Editorial Boitempo, 2000.
26. AQUINO, Marcelo Fernandes de. A função constituinte da aparência na teoria hegeliana da mediação. In: STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. de (org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis/Porto Alegre: Editora da UFRGS/Vozes, 1993, p. 347-354.
27. _____. Notas sobre a escritura do outro na relação de intersubjetividade. In: CIRNE-LIMA, C. e ALMEIDA, C. (org.) *Nós e o absoluto*. Festschrift em homenagem a Manoel Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola/UFC, 2001.
28. _____. Signo e linguagem em Hegel. *Filosofia Unisinos*, v. 1, n. 1. São Leopoldo: EdUNISINOS, jul./dez. 2000. p. 129-150.
29. ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.
30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.
31. _____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
32. _____. *Política*. In: *Aristóteles*. Col. *Os pensadores*. São Paulo : Nova Cultural, 1999.
33. BASTIAT, Frederic. Harmonies Économiques. In: *Oeuvres completes de Frederic Bastiat, mises em ordre, revues et annotées d'après les manuscrits de l'auteur* (tome sixième). Paris: Guillaumin et C^e, 1870.

34. BECK, Lewis White. *The actor and the spectator*. Foundations of the theory of human action. Bristol: Thoemmes Press, 1998.
35. BENEDIKT, Michael. Ser genérico e espírito. Observações sobre a socialização no primeiro Hegel e no jovem Marx. In: STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. de (org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis/Porto Alegre: Editora da UFRGS/Vozes, 1993, p. 370-393.
36. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. Trad. de Sérgio paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
37. _____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
38. BENOIT, Hector. Da lógica com um grande "L" à lógica de O Capital. In: GALVAO, Andréia et al. (org.) *Marxismo e ciências humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.
39. BENSÂID, Daniel. *Marx, o intempestivo*. Grandezas e misérias de uma aventura crítica. Trad. de L. C. M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
40. BESUSSAN, Gérard & LABICA, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Press Universitaires de France, 1982.
41. BENTHAM, Jeremy. *Jeremy Bentham's Economic Writings*. London: Allen & Unwin, 1954, 3 v.
42. _____. An introduction to the principles of morals and legislation. In: *A Bentham reader*. New York: Pegasus, 1969, p. 85.
43. BEST, Steven. *The politics of historical visios*. Marx, Foucault, Habermas. New York - London: The Gilford Press, 1995.
44. BIANCHI, Ana Maria. *A pré-história da economia*. De Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1988.
45. BOTTOMORE, Tom (org.) *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
46. BRUMANA, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos*. Introdução às idéias de Marcel Mauss. Trad. Júlio A. Simões. São Paulo: Brasiliense, 1983.
47. BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
48. _____. *Grammaires des civilizations*. Paris: Flammarion, 1993.
49. _____. *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII*. Trad. de Telma Costa. São Paulo, Martins Fontes, 1995-1996, 3 v.

50. BUBNER, Rudiger; CRAMER, Konrad; WIEHL, Reiner (Orgs.). *Marx' Methodologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
51. _____. Logik und Kapital. Zur Methode einer 'Kritik der Politischen Ökonomie'. In: *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
52. CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (org.). *História argumentada da filosofia moral*. A felicidade e o útil. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
53. CALVEZ, Jean-Yves. *La pensée de Karl Marx*. Sixième édition, revue et corrigée. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
54. CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. A. M. Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, 2 v.
55. CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. 1 – A linguagem. Trad. de M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
56. CASTORIADIS, Cornélius. A criação histórica e a instituição da sociedade, In: *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992, p.83-108.
57. _____. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
58. _____. Técnica. In: Id., *As encruzilhadas do labirinto*. Trad. de Carmen S. Guedes e Rosa M. Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 1, p. 235-263.
59. _____. Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós. In: Id., *Ibid.*, p. 264-335.
60. CORDEIRO, Renato Caporali. *Da riqueza das nações à ciência das riquezas*. São Paulo: Loyola, 1995.
61. COUTINHO, Maurício Chalfin. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1994.
62. _____. *Marx: notas sobre a teoria do capital*. São Paulo: Hucitec, 1997.
63. DERRIDA, Jacques. Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel. In: HYPOLITE, Jean (dir.). *Hegel et la pensée moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 27-83.
64. DESMOND, William, *A filosofia e seus outros: modos do ser e do pensar*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

65. DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento*. O problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1991.
66. DOBB, Maurice. A crítica da economia política. In.: HOBBSAWM, Eric (org.) *História do Marxismo* (vol. 1). Trad. C. N. Coutinho e N. Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
67. DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O Capital*. São Paulo: Loyola, 1986.
68. EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Trad. de L. C. Borges e S. Vieira. São Paulo: Editora da Unesp/Editorial Boitempo, 1997.
69. ESPINOSA, Emilio Lamo de. *La teoría de la cosificación*. De Marx a la Escuela de Francfort. Madrid: Alianza Universidad, 1981.
70. FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983-88, t. I e II.
71. FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel*. O porão de uma filosofia social. Porto Alegre: LP&M/CNPq, 1986.
72. FRASER, Ian. *Hegel and Marx*. The concept of need. Edinburg: University Press, 1998.
73. FUERTES, Javier. La concepción ética de Adam Smith. In: BLANCO, Adolfo *et al.* (org.). *Ética e teorias econômicas*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco/FASA, 1998, p. 75-142.
74. GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel*. Cinco ensayos hermenéuticos. 3ª ed. Trad. de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.
75. GERTZ, René E. (org. e trad.) *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.
76. GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
77. _____. *Marx: vida e obra*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
78. _____. *Marx e a filosofia*. In: KONDER, Leandro *et al.* *Por quê Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 149-163.
79. _____. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.
80. _____. *Trabalho e reflexão*. Ensaio para uma dialética da sociabilidade. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
81. GIL, Fernando. "Rappresentazione". In: *Enciclopedia Einaudi*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1981, v. 11, pp. 546-583.
82. GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

83. GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material*. Trad. de A. J. Desmont. Madrid: Taurus, 1989.
84. _____. Modo de produção. In: *Enciclopédia Einaudi*. Trad. J. M. Garcia. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986, v. 7, p. 63-106.
85. GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho*. Crítica da razão econômica. Trad. de Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003.
86. GRESPAN, Jorge Luis da Silva. A dialética do avesso. In: GALVAO, Andréia *et al.* (org.) *Marxismo e ciências humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.
87. _____. *O negativo do capital*. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política. São Paulo: FAPESP/Hucitec, 1999.
88. _____. *Desmedida e imprevisibilidade na dialética de Marx*. In: III Conferencia Internacional La obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI. Havana, 2006.
89. GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1998.
90. HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad. de Jean Marc Ferry. Paris: Fayard, 1987, t.1et 2.
91. _____. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manoel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1989.
92. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. de Paulo Meneses (texto completo, com os adendos orais). São Paulo: Loyola, 1995, vol. III, p. 236-258.
93. _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vol.
94. _____. *Phénoménologie de l'esprit*. Apresentação, tradução e anotação por G. Jarczyk e P.-J. Labarrière. Paris: Gallimard, 1993.
95. _____. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Edición K.-H. Ilting. Traducción de Carlos Diaz. Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1993.
96. _____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Traduit et annoté par Jean-François Kervégan. Paris PUF, 1998.
97. HELFER, Inácio. Hegel e a luta pelo reconhecimento segundo Alexandre Kojève. *Filosofia Unisinos*, v. 3, n. 5, 2002, p. 97-114.

- 98.HELLER, Agnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. 2. ed. Barcelona: ediciones península, 1986.
- 99.HENRY, Michel. *Marx*. Paris: Gallimard, 1976, v. I et II.
- 100.HERDER, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*. Translated and edited by Michael N. Foster. Cambridge: University Press, 2002.
- 101.HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses*. Argumentos Políticos a favor do Capitalismo antes de seu triunfo. Trad. Lúcia Campello. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- 102.HUNT, E.K. *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica*. Trad. de José R. B. Azevedo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987.
- 103.IACONO, Alfonso M. *Le fétichisme : histoire d'un concept*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.
- 104.ILTING, Karl-Heinz. *Hegel diverso*. La filosofia del diritto dal 1818 al 1831. Trad. de Enzo Tota. Roma-Bari: Laterza, 1977, capitolo nono: "Post mortem! la filosofia deviene mondana", p. 199-231.
- 105.INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- 106.JEVONS, William. S. *A teoria da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- 107.JIMENEZ, Marc. *O que é a estética*. Trad. de Fulvia M. L. Monteiro. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- 108.KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyer & Co., 1963.
- 109.KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 110.KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. de C. Neves e A. Toribio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- 111.LADRIÈRE, J. *L'articulation du sens*. Discours scientifique et parole de la foi. Aubier-Montaigne, Editions du Cerf, Delachauz & Niestlé, Desclée de Brouwer, 1970.
- 112.LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1997, 2 v.
- 113.LANDES, David. *Riqueza e a pobreza das nações*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

114. LANDGREBE, Ludwig. *Fenomenologia e história*. Trad. de Mario " Presas. Caracas: Monte Ávila Editores, 1975, cap. V, "El problema de la dialectica", p. 93-153.
115. LEFEBVRE, Henri. *La présence et la absence*. Contribution à la théorie des représentations. Tournai: Casterman, 1980.
116. MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
117. _____. *A short history of ethics*. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century. New York: Touchstone, 1996.
118. MARCEL, Gabriel. *Esbozo de una filosofía del haber*. In: Id., *Diario metafísico*. Trad. Felix del Hoyo. Madrid: Guadarrama, 1969.
119. MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. Trad. W. L. Maar et al. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
120. MARITAIN, J. *A filosofia moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Trad. de Alceu Amoroso Lima. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
121. _____. *Problemas fundamentais de filosofia moral*. Trad., prefácio e notas de G. Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Agir, 1977.
122. _____. *Sobre a filosofia da história*. Trad. de Edgar de Godói da Mata Machado. São Paulo: Herder, 1962.
123. MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EDUSP, 1974, v. II.
124. MCCARTHY, George E (org.). *Marx and Aristotle*. Nineteenth-century german social theory and classical antiquity. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers: 1984.
125. MEEK, Ronald L. *Economia e ideologia; o desenvolvimento do pensamento econômico*. trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
126. MENESES, P. Entfremdung e Entäusserung. In: *Ágora filosófica*. Ano 1, número 1, jan-jun/2001, p. 27-42.
127. MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
128. _____. *Para além do capital*. Rumo a uma teoria da transição. Trad. De P. C. Castanheira e S. Lessa. São Paulo/Campinas: Boitempo Editorial/Editora da Unicamp, 2002.
129. _____. Marx "filosófico". In: HOBBSAWM, Eric. *Op.cit.*, p. 157-195.

130. MORA, Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. M. S. Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2000, 4 tomos.
131. MORAIS, João Quartim de. Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico. In: BOITO JR., Armando et al. (org.) *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*, São Paulo: Xamã, 2000, p. 23-40.
132. MOURA, Mauro Castelo Branco de. Sobre o projeto de crítica da economia política de Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 1, tomo 9, p. 52-78, novembro, 1999.
133. MULLER, Marcos Lutz. Exposição e método dialético em 'O Capital'. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 2, p.17-42, 1982.
134. NAPOLEONI, Cláudio. *Lições sobre o capítulo VI (inédito) de Marx*. Trad. de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
135. NATALI, Carlo. Aristotele in Marx (1837-1846). *Rivista critica di storia della filosofia*, 31 (1976), p. 164-192.
136. _____. K. Marx lettore della Politica e dell'Etica Nicomachea (1857-1867). *Rivista critica di storia della filosofia*, 31 (1983), p. 159-189.
137. OLIVEIRA, Júlio Ferreira. *Ethos e politeia*. Os fundamentos da concepção marxiana da economia. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
138. _____. Formação e significado do dinheiro em Marx. *Cadernos de economia*. Belo Horizonte, v.1, n. 1, p. 37-47, dezembro, 1989.
139. _____. *A sorte do capitalismo em Ricardo e Marx*. Tese de Mestrado. CEDEPLAR - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996, p. 135.
140. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.
141. _____. *Dialética hoje*. Lógica, metafísica e historicidade. São Paulo: Loyola, 2004.
142. _____. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995.
143. _____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
144. _____. *Para além da fragmentação*. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.
145. QUESNAY, François. *Quadro Econômico*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

146. PAULA, João Antônio de. Aparência e realidade capitalista: o lugar da concorrência na dinâmica do capital. *Estudos econômicos*, São Paulo, v. 33, n. 1, p., janeiro-março, 2003.
147. _____. Walras no 'Journal des Économistes': 1869-65. *Revista brasileira de economia*, Rio de Janeiro, 56(1), p. 121-146, jan./mar., 2002.
148. PAULA, João Antônio de. e PIMENTEL, Fernando Damata. *A crise do nosso tempo: ensaios de economia política*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1989.
149. RANIERI, J. Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital. In: *III Conferencia Internacional Karl Marx y los Desafios del Siglo XXI*, 2006, Havana, 2006.
150. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. H. C. Lima Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. II e V.
151. REDMAN, Deborah A. *The rise of political economy as a science. Methodology and the classical economists*. London: The MIT Press, 1997.
152. RICARDO, David. On the principles of political economy and taxation. In: Id. *The works and correspondence of David Ricardo*. Edited by Piero Sraffa with the collaboration of M. H. Dobb. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, vol. 1.
153. RICOEUR, Paul et al. *Pourquoi la Philosophie?* Quebec: Les Presses de L'Université de Quebec, 2ª ed., 1970.
154. _____. *Interpretação e ideologias*. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
155. RITTER, Joachim. et al. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Sophie, Schwabe & Co. Ag. Verlag, 1992 (12 tomos).
156. ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
157. RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Trad. de J. B. Amaral Filho. São Paulo: Brasiliense, 1980.
158. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.
159. _____. *O ser e os outros. Um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

- 160.SANTOS, José Henrique. Ética e Medida. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 55 (1991): 577-584.
- 161._____. *O trabalho do negativo*. Ensaaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2007.
- 162._____. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. In: MacDowel, João A. *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p. 135-161.
- 163._____. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- 164.SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.
- 165.SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. A dialética como fundamento da prática. In: FLEISCHER, M. & HENNIGFELD, J. (orgs.) *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2000 (Col. História da Filosofia, vol. 7).
- 166.SEN, Amartya Kumar. *Sobre ética e economia*. Trad. L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- 167.SIEMEK, Marek J. O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente. In: STEIN, Ernildo e BONI, Luis A. de (org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis/Porto Alegre: Editora da UFRGS/Vozes, 1993, p. 355-369.
- 168.SMITH, Adam. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.*, Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Indianápolis: Liberty Fund, 1981, 8 Volumes. (GE I a 8)
- 169._____. The theory of the moral sentiments. In: Id., *Ibid.*, Edited by D. D. Raphael e A. L. McFie. Indianápolis: Liberty Fund, 1979.
- 170.STUART MILL, John. *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*. New York: Augustus M. Kelley, 1970.
- 171._____. *On liberty and utilitarianism*. New York: Alfred A. Knopf, INC. (Everyman's Library), 1992.
- 172.TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Trad. De A. U. Sobral e D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1994.
- 173._____. *Hegel*. Cambridge: University Press, 1975.

- 174._____. *Hegel and modern society*. Cambridge: University Press, 1979.
- 175._____. *Human agency and language* (Philosophical Papers 1). Cambridge: University Press, 1985.
- 176._____. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Public Planet Books, 2004.
- 177.VAISMAN, Ester. A obra de juventude e da maturidade: ruptura ou continuidade? In: BOITO JR., Armando *et al.* (org.) *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*, São Paulo: Xamã, 2000, p. 13-22.
- 178.VAZ, Henrique C. de Lima. Além da modernidade. *Síntese Nova Fase*, v.18, nº53, p.241-254, abr.-jun.,1991.
- 179._____. *Antropologia filosófica I e II*. São Paulo, Loyola, 1991-1992.
- 180._____. Ateísmo e mito. A propósito do ateísmo do jovem Marx. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, tomo XXVI, 1, 2, 1970, p. 20-50.
- 181._____. *Escritos de filosofia I a VII*. São Paulo: Loyola, 1988-2002.
- 182._____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*. v. 22, nº 68, p. 53-85. jan.-mar., 1995.
- 183._____. Marxismo e ontologia. In: Id., *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 133-147. (Obs.: o livro foi republicado como 2001 como *Escritos de Filosofia VI*)
- 184._____. Marx e o cristianismo. In: KONDER, Leandro *et al.* *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 133-147.
- 185._____. Nas origens da ética: razão e destino. In: STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. de (org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis/Porto Alegre: Editora da UFRGS/Vozes, 1993, p. 209-217.
- 186._____. O futuro da filosofia no século XXI. In: CIRNE-LIMA, C. e ALMEIDA, C. (org.) *Nós e o absoluto*. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola/UFC, 2001, p. 237-244.
- 187._____. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 2, p.5-15, 1982.
- 188.VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *As idéias estéticas de Karl Marx*. 2ª ed. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- 189.WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. de José Medina Echavarría *et. al.* Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- 190._____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1987.
- 191._____. *História geral da economia*. Trad. de Calógeras A. Pajuaba. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.
- 192.WEIL, Eric. *Filosofia política*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.
- 193.ZELENÝ, Jindrich. *La estructura logica de El Capital de Marx*. Trad. M. Sacristán. Barcelona/Buenos Aires/México D. F.: Ediciones Grijalbo, 1974.