

LUCAS CARVALHO PETO

**A LÓGICA-CATEGORIAL DA CRÍTICA DE MARX
À “METAFÍSICA-ECONÔMICA” (1842-1848)**

**ASSIS
2021**

LUCAS CARVALHO PETO

**A LÓGICA-CATEGORIAL DA CRÍTICA DE MARX
À “METAFÍSICA-ECONÔMICA” (1842-1848)**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Doutor em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador(a): Danilo Saretta Verissimo

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo N° 2017/05134-6)

Assis
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

P492L Peto, Lucas Carvalho
A lógica-categorial da crítica de Marx à "metafísica-econômica" (1842-1848) / Lucas Carvalho Peto. Assis, 2021.
304 p.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Lógica. 3. Marxismo.
I. Título.

CDD 335.4



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE LUCAS CARVALHO PETO, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 13 dias do mês de setembro do ano de 2021, às 14:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de LUCAS CARVALHO PETO, intitulada **A LÓGICA-CATEGORIAL DA CRÍTICA DE MARX À "METAFÍSICA-ECONÔMICA" (1842-1848)**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis, Prof. Dr. FERNANDO LACERDA JUNIOR (Participação Virtual) do(a) UFG/GOIÂNIA, Prof. Dr. JADIR ANTUNES (Participação Virtual) do(a) Departamento de Filosofia / Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Cascavel, Prof. Dr. DEIVIS PEREZ BISPO DOS SANTOS (Participação Virtual) do(a) Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis, Prof. Dr. SILVIO JOSÉ BENELLI (Participação Virtual) do(a) Departamento de Psicologia Clínica / UNESP/Assis. Após a exposição pelo doutorando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: APROVADO . Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO

dedico esse texto à minha mãe e ao meu irmão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - **FAPESP** (processo nº 2017/05134-6) pelo apoio financeiro que possibilitou a execução desta pesquisa,

ao Danilo, meu amigo e mestre, por mais de uma década de companheirismo e lições, foi um prazer aprender com você e espero que nada mude,

ao Mário-Pedro-Maico, Caroline, Samuel, Eduardo, Rafaela e ao grupo de pesquisa, pela paciência,

ao Benelli e ao Devis, pelas valiosas contribuições na qualificação,

aos membros da banca: Fernando Lacerda, Silvio Benelli e Devis Peres, por aceitarem o convite, é uma honra poder contar com a ajuda de vocês,

a todas as pessoas que compõem as seções de apoio técnico da UNESP/Assis, por terem possibilitado, sempre com atenção e cuidado, que tudo transcorresse dentro dos conformes,

e à classe trabalhadora, por tudo.

PETO, Lucas Carvalho. **A lógica-categorial da crítica de Marx à “metafísica-econômica” (1842-1848)**. 2021. 304 p. Tese (Doutorado em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2021.

RESUMO

O objetivo é apresentar a hipótese de que alguns aspectos dos primeiros textos marxianos formalizam uma crítica ao “método econômico-metafísico [*ökonomisch-metaphysischen Methode*]”. O que há de metafísico na economia política é a dobra da especificidade capitalista sobre a análise e a apresentação dessa determinação como alheia à sociabilidade que a coloca. A exposição da sobreposição da lógica da relação-capital à sua explicação “materializa” a crítica marxiana à metafísica. No caso marxiano, a exposição é a crítica na medida em que se dá a partir da compreensão de que as formas carregam nelas mesmas a especificidade da abstração que caracteriza a relação social que as coloca e que por elas se reproduz. Os textos escolhidos para análise são “*As tratativas da Sexta Dieta Renana (1842)*”, “*Os Manuscritos de 1844*” e “*Miséria da filosofia (1847)*”. Os argumentos se fundamentam nas leituras de Rubin (1987, 2014), Pachukanis (2017), Moseley (2004, 2014, 2016), Smith (1990), Arthur (2004), Grespan (2012, 2019), Kurz (2014), Sekine (1997a, 1997b), Silva (1970/2017), Musto (2015, 2018, 2019, 2020a, 2020b).

Palavras-chave: Marx. Lógica. Marxismo.

PETO, Lucas Carvalho. **The logic of Marx's critique of the "economic-metaphysical method" (1842-1848)**. 2021. 304 p. Thesis (PhD in Psychology). São Paulo State University (UNESP, School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2021.

Abstract

The aim is to present the hypothesis that some aspects of Marx's early texts formalize a critique of the "economic-metaphysical method [*ökonomisch-metaphysischen Methode*]". What is metaphysical in political economy is the overlapping of the capitalist specificity over the analysis and the presentation of this determination as external to the sociability that creates it. Exposing the overlapping of the logic of the capital-relation over its explanation "materializes" the marxian critique of metaphysics. In the marxian case, the exposition is the critique insofar as it takes place from the understanding that the forms carry in them the specificity of the abstraction that characterizes the social relationship that creates them and is reproduced by them. The texts chosen for analysis are "Debates on the Law of Thefts of Wood (1842)", "The 1844 Manuscripts" and "Misery of Philosophy (1847)". The arguments are based on Rubin (1987, 2014), Pachukanis (2017), Moseley (2004, 2014, 2016), Smith (1990), Arthur (2004), Grespan (2012, 2019), Kurz (2014), Sekine (1997a, 1997b), Silva (1970/2017), Musto (2015, 2018, 2019, 2020a, 2020b).

Keywords: Marx. Logic. Marxism.

SUMÁRIO

Gênese e desenvolvimento do problema	12
Introdução: crítica à metafísica da economia política nas primeiras obras?	28
Lógica formal e lógica marxiana	39
Dois exemplos do silogismo marxiano	43
Dobrar a lógica marxiana sobre Marx?	54
Os limites da crítica à propriedade privada capitalista em 1842	62
Introdução	63
1. A inversão explícita: o direito consuetudinário dos pobres à terra	67
3. Os limites da crítica à forma-jurídica no artigo de 1842	77
2. Notas sobre uma questão contemporânea	84
A lógica do capital nos <i>Manuscritos</i> (1844)	89
Introdução: crítica filosófica ou crítica à economia política?	90
1. A subsunção formal de contextos não capitalistas	96
2. Do capital <i>em si</i> ao capital <i>para si</i>	107
3. A lógica do capital <i>para si</i>	119
4. Salário e forma-dinheiro	123
5. O tempo do capital <i>para si</i>	130
6. Associação livre da classe trabalhadora e meios de produção	135
7. A centralidade da crítica à economia política na crítica à metafísica hegeliana	143
Apontamentos de conclusão	153
A crítica ao “método econômico-metafísico” em <i>Miséria da filosofia</i> (1847)	158
Introdução	159
1. Cinco observações sobre o “método econômico-metafísico”	160
2. A metafísica na explicação proudhoniana do valor	169
3. A naturalização capitalista da necessidade do capital	181
<i>Adendo 1:</i> a “câmara escura” e a lógica do capital <i>para si</i>	185
4. O que é uma relação social?	189
<i>Adendo 2:</i> o que é, então, a propriedade privada?	199
Dois exercícios de conclusão	204
1. A superexploração da força de trabalho da população preta no Brasil	214
2. A função-eurocentrismo na sociabilidade capitalista	239
Apêndice. Notas sobre a lógica-categorial da <i>Doktordissertation</i> (1841)	252
Referências	290

A essência deve *aparecer*. Seu aparecer é nela o suprassumir de si mesma em direção da imediatez que como reflexão-sobre-si é tanto *consistência* (matéria) quanto é *forma*, reflexão-sobre-Outro, consistência que *se suprassume*. O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência portanto não está *atrás* ou *além* do *fenômeno*; mas, por que é essência que existe, a existência é fenômeno. O imediato não é o que acreditamos ter nele, não é algo autônomo e repousando sobre si, mas é só uma aparência (HEGEL, 2012, p. 250, grifos no original).

O exterior é, portanto, *em primeiro lugar*, o *mesmo conteúdo* que o *interior*. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado (HEGEL, 2012, p. 261, grifos no original).

[...] a necessidade portanto é, em si, a essência una, idêntica consigo mesma, mas repleta de conteúdo; que aparece em si mesma de modo que suas diferenças têm a forma de [termos] efetivos autônomos; e esse idêntico é, ao mesmo tempo, como forma absoluta, a atividade de suprassumir o ser-imediato no ser-mediado, e a mediação na imediatez. O que é necessário, é por meio de um Outro, que se divide em um fundamento mediatizante (a Coisa e a atividade) e em uma efetividade imediata – algo contingente que é, ao mesmo tempo, condição. O necessário, enquanto é mediante um Outro, não é em si e para si, mas é algo simplesmente posto. Mas essa mediação é também imediatamente o suprassumir de si mesma; o fundamento e a condição contingente são transpostos em imediatez, pela qual aquele ser-posto é suprassumido para [ser] efetividade, e a Coisa veio a reunir-se consigo mesma. Nesse retorno para si, o necessário é pura e simplesmente como efetividade incondicionada. O necessário é assim: mediatizado por um círculo de circunstâncias; é assim porque são assim as circunstâncias; e no uno é assim: não-mediado, é assim porque é (HEGEL, 2012, p. 279).

[...] o *capital* é uma *relação social* de produção. É uma relação burguesa de produção, uma relação de produção da sociedade burguesa (MARX, 1977c, p. 212).

É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são

consideradas por suas consciências burguesas como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo (MARX, 1962a, p. 94-95)¹.

Uma das insuficiências fundamentais da economia política clássica está no fato de ela nunca ter conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor das mercadorias, a forma do valor que o converte precisamente em valor de troca. Justamente em seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, ela trata a forma de valor como algo totalmente indiferente ou exterior à natureza do próprio valor. A razão disso não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve inteiramente sua atenção. Ela é mais profunda. A forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc (MARX, 1962a, p. 95)².

Ao abordar a forma-valor, a teoria de Marx vai além da dependência da teoria clássica do modelo tradicional de essência e aparência, que falha em mostrar que a essência [valor] deve aparecer [como dinheiro] (Murray, 1993, p. 48).

¹(MARX, 2013, p. 155-156).

²(MARX, 2013, p. 155).

Gênese e desenvolvimento do problema

O objetivo é apresentar a hipótese de que alguns aspectos dos primeiros textos marxianos formalizam uma “crítica à metafísica”. Mas não à “metafísica no geral”. Marx se debate particularmente com a metafísica da economia política, o “método econômico-metafísico [*ökonomisch-metaphysischen Methode*]” (MARX, 1977a, p. 126)³. O que há de metafísico na economia política é a dobra da especificidade capitalista sobre a análise e a apresentação dessa determinação como alheia à sociabilidade que a coloca e que por ela se reproduz. A economia política assume a aparente cisão entre forma e conteúdo, característica necessária da imediatez capitalista, e a apresenta como mecanismo elucidativo trans-histórico e exterior à relação-capital. Esse proceder, no entanto, é a própria lógica de colocação do capital *para si*. O capitalismo se reproduz emprestando às suas formas a aparência de encerrarem *em si* seu *para si*⁴. Não obstante, essas mesmas formas só adquirem suas funcionalidades técnicas nos limites sociais que por elas se reproduz. A relação-capital só se torna sujeito *para si* quando subsume à sua necessidade formas e funções que só se tornam o que são na medida em que reproduzem, em sua dinâmica interna, uma “essência” que só pode se atualizar a partir da diferenciação que suas formas assumem. Essa diferenciação aparece como externalidade, mas é uma intensificação necessária e imanente à relação-social na qual ocorre. É essa lógica que o “método econômico-metafísico” hipostasias. O problema de Marx não é simplesmente a metafísica, mas a duplicação, inversão e autonomização capitalista que aparece na e pela economia política como instrumento trans-histórico. Ou seja, é a “metafísica capitalista”, a “metafísica aplicada” [*angewandte Metaphysik*] da economia política (MARX, 1977a, p. 128)⁵. A crítica marxiana

[...] trata precisamente das ‘diferenças de forma’ (formas econômico-sociais, relações de produção), que realmente se desenvolvem com base em certas condições técnico-materiais, mas que não devem ser confundidas com estas. É exatamente isto que representa uma inteiramente nova formulação metodológica dos problemas

³(MARX, 2017c, p. 98).

⁴cf. RUBIN (1987, p. 44-57), “Coisa e função social (forma)”.

⁵(MARX, 2017c, p. 100).

econômicos, que é a grande contribuição de Marx e distingue sua obra da dos seus predecessores, os economistas clássicos. A atenção dos economistas clássicos estava dirigida à descoberta das bases técnico-materiais de *formas sociais que eles tomavam como dadas*, e não sujeitas a análise posterior. *O objetivo de Marx foi descobrir as leis de origem e desenvolvimento das formas sociais assumidas pelo processo de produção técnico-material a um dado nível de desenvolvimento das forças produtivas* (RUBIN, 1987, p. 56, grifos meus).

A proposta que resultou nesta tese tinha como objeto a estrutura da categoria natureza nos primeiros escritos de Marx. Os textos escolhidos eram a *Tese (1840)*, os *Manuscritos de 1844* e *A ideologia alemã*. O objetivo era apresentar como a natureza aparece relacionada, nesses textos, às categorias atividade humana sensível, processo de trabalho e modo de produção. Também compunha o objetivo analisar o diálogo que Marx estabelece, em suas primeiras obras, com a filosofia hegeliana e feuerbachiana em torno do problema da natureza. Essa configuração se transformou radicalmente. De maneira geral, foi-se da tentativa de compreender a lógica-categorial da natureza à tentativa de elucidar a lógica interna de alguns dos primeiros textos de Marx e o lugar que tais escritos ocupam no projeto marxiano de crítica à economia política. Essa mudança implicou uma alteração no conjuntos de textos analisados. A *Tese* fora “substituída” por dois artigos escritos em 1842: *As tratativas da Sexta Dieta Renana* e *Introdução à Crítica à filosofia do Direito de Hegel*. Nesse mesmo movimento, o *Manifesto* e *A miséria da filosofia* ocuparam o lugar dos rascunhos escritos por Marx e Engels entre 1845 e 1846 [publicados postumamente com o título *A ideologia alemã*]. Isso não significa, obviamente, que esses novos textos sejam mais “importantes”. Foram os avanços na compreensão da lógica marxiana adquiridos durante o desenvolvimento da pesquisa que orientaram tanto a reestruturação de seu objetivo quanto a realocação dos textos estudados.

As mudanças pelos quais a pesquisa passou se baseiam em três determinantes: **1)** um contato maior com alguns dos últimos textos de Marx, principalmente o terceiro volume d’*O capital* e *Teorias das mais-valia*, baseado em leituras dos textos de, entre outros, Rubin (1987, 2014), Pachukanis (2017), Moseley (2004, 2014, 2016), Smith (1990), Arthur (2004), Grespan (2012, 2019), Kurz (2014),

Sekine (1997a, 1997b), Silva (1970/2017), Musto (2015, 2018, 2019, 2020a, 2020b), **2)** uma aproximação com a teoria marxista da dependência a partir das obras de Marini (1969, 2017) e Bambirra (1968), e **3)** um aprofundamento nos estudos sobre a economia política brasileira e latino-americana que se beneficiou, entre outras, das obras de Williams (1994), C. L. R. James (1938), Fernandes (1975, 1976, 2008a, 2008b), Santos (2003), Carcanholo (2011, 2013), Ianni (2004), Gonzalez (2018), Pochmann (2001, 2012, 2015a, 2015b), Prado Jr. (1961, 1966, 2012a, 2012b), Souza (2018), Hasenbalg (2005), Gorender (2016a, 2016b), Castro (2001), Ribeiro (2016) e Guerreiro Ramos (1960, 1963, 1995, 1996).

Os três momentos, combinados, modificaram o eixo da pesquisa na medida em que possibilitaram uma compreensão diferente da lógica que fundamenta a crítica marxiana à economia política clássica. A leitura das últimas obras marxianas lança luz sobre as limitações inerentes aos primeiros escritos, mas não no sentido de uma ruptura ou de uma “insuficiência” que fora suplantada com os avanços posteriores. O que fica claro quando se observa tanto a repetição temática quanto as diferenças categoriais que fundamentam a repetição é que “[...] Marx nunca escreveu acerca ou insinuou sobre a presença de uma ‘ruptura’ em seu trabalho” (MUSTO, 2015, p. 249). Como resultado, essa compreensão trouxe para o centro dos estudos novas questões: 1) qual aspectos da crítica à economia política estão presentes nos primeiros textos de Marx?, 2) como são operacionalizados?, 3) quais seus limites? e 4) como a obra marxiana, em seu conjunto, auxilia na análise e exposição das formas assumidas pelo capital enquanto sujeito *para si* da reprodução social em conjunturas específicas como, por exemplo, a brasileira no século XXI?

Os estudos sobre a realidade brasileira colocaram no horizonte da pesquisa a pergunta sobre a diferença entre “aplicação” e “apreensão” da lógica marxiana na tentativa de exposição das formas assumidas pela relação-capital no contexto nacional. A história das lutas de classes na América Latina coloca questionamentos importantes para análises que buscam entendê-la a partir de experiências e teorias que lhes são estranhas. A “Revolução Haitiana” foi uma experiência comunista? Havia relação entre as condições dos escravos no Haiti e o desenvolvimento capitalista na França e na Inglaterra? E a revolta dos Cabanos no Brasil? A

“Cabanagem” foi uma luta étnica? Foi um confronto entre as classes que compõem a sociedade capitalista? Essas perguntas só podem ser respondidas a partir da exposição da conjuntura social brasileira na qual tal conflito se desenvolveu.

Mas como se analisa essa história? O Brasil já nasceu como um país capitalista? Qual a função do trabalho escravo na formação da relação-capital no Brasil e no mundo? Qual o lugar que o Brasil ocupa, atual e historicamente, na divisão internacional que caracteriza a especificidade da sociabilidade capitalista? A tradição marxista latino-americana coaduna frutíferas análises e descrições das condições de expropriação a que foram submetidas as classes trabalhadoras na América Latina durante o processo de expansão do capital. A diversidade conjuntural que compõe o Cone Sul e os distintos embates de classes que daí derivam não pode ser resumida às experiências e teorias que são delas distintas. Mas a história latino-americana, no contexto do capital, é a história do capital. Sendo assim, Marx ainda é útil. Mas como?

As causas dos “problemas sociais” brasileiros foram atribuídas a diferentes aspectos da formação nacional. O “atraso nacional” foi apresentado como resultado de causas naturais, o “inconveniente” clima tropical brasileiro. Esse mesmo atraso também foi imputado à “mestiçagem” que fez do Brasil um país nitidamente avesso ao “trabalho” e aos “avanços” culturais e tecnológicos. Outra causa do atraso é a influência das religiões, tanto as originárias, quanto a católica e as de matriz africana. Além dessas, há também as características da colonização que, feita por portugueses e não pelos ingleses ou holandeses, fez com que o Brasil nascesse com impulsos contrários à expansão do capital. Essa última interpretação da formação nacional se fundamenta no argumento de que os problemas do Brasil são resultado da manutenção da estrutura monárquica desde a colonização até a república⁶. A manutenção dessa estrutura, por si, é contrária à lógica capitalista porque cria uma casta pública, um “patronato político”, que se mantém por meio de estratégias que barram o impulso econômico almejado pela burguesia nacional. O mérito desse argumento está em se pautar no desenvolvimento político nacional, mas esse é também o seu limite. Ele separa e contrapõe duas formas capitalistas.

⁶Esse é o principal argumento de Faoro (2001).

Essa lista de causas pode ser expandida pela constatação de que o povo brasileiro é relativamente novo, o solo nacional é pobre e que a “sociedade tradicional” brasileira é extremamente atrasada. Todas essas causas são apresentadas como o fundamento que impede o Brasil de se tornar aquilo que deveria ser. No máximo, quando não são colocadas como o único fator, são relacionadas e somadas entre si. Mas todas essas “causas”, em si ou relacionadas, não passam de “balelas” (RIBEIRO, 2016, p. 32).

A história do desenvolvimento do capital enquanto modo de sociabilização *para si*, no Brasil, é indissociável de formas específicas de exploração da força de trabalho da população preta. O capitalismo no contexto brasileiro só pôde colocar *para si* as formas de sua reprodução a partir da subsunção real da força de trabalho preta à lógica do valor, ou seja, quando colocou as condições para a exploração capitalista da força de trabalho da população preta enquanto mercadoria. A subsunção formal da exploração escravista e a subsunção real colocada pela lógica capitalista do valor possibilitaram as condições para a reprodução do capital na conjuntura brasileira. Essa exploração assumira diversas determinações formais durante a história do desenvolvimento social brasileiro. Considerada essa concepção, é uma “forma-racismo” específica, colocada necessariamente pelo capital, que funda a reprodução *para si* do capitalismo na conjuntura brasileira. Essa forma assume, também de maneira necessária, as especificidades do contexto na qual é colocada. A “forma-racismo”, no Brasil, é uma forma determinada de organização societal saturada pelas particularidades do desenvolvimento histórico das relações étnico-raciais brasileiras.

Falar de capitalismo, no Brasil, é necessariamente, falar das formas de exploração da força de trabalho da classe trabalhadora preta. Ou seja, falar de capitalismo no Brasil é falar de uma “forma-racismo” específica. O desenvolvimento da relação-capital no contexto brasileiro se baseia, necessariamente, em formas de subsunção da mão de obra preta à lógica de apropriação do mais-valor pela burguesia. Nas conjunturas latino-americanas, mais especificamente na conjuntura brasileira, o fundamento dessa transformação fora o tráfico de mão de obra escrava preta. Com efeito, Marx afirma que “[...] a descoberta das terras auríferas e

argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, *a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista*” (MARX, 1962a, p. 526)⁷. Há um tipo específico de acúmulo de trabalho excedente nos regimes escravistas. E esse acúmulo se fundamenta em uma forma de exploração da força de trabalho da população preta. Essa forma também é uma pré-condição para a estruturação da “forma-racismo” no capitalismo. Nesse sentido, “[...] a escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, *o racismo foi uma consequência da escravidão*” (WILLIAMS, 1994, p. 7, grifos meus). Trata-se da forma específica que o racismo assume sob a égide do capital. A relação-capital no Brasil se fundamenta na emergência da população preta como mercadoria foco do tráfico e da escravidão. A mão de obra preta era mais barata em relação à indígena e à branca, além de fazer circular a forma mercantil do valor. Essa experiência, o tráfico escravista da força de trabalho preta, criou as condições para a produção e exploração da mercadoria força de trabalho na América-Latina que sustenta, em consonância com a forma especificamente capitalista de propriedade privada dos meios de produção, o capitalismo. Com efeito, assim é possível compreender

[...] a origem do trabalho escravo negro. A razão foi econômica, e não racial; não teve a ver com a cor do trabalhador, mas com o baixo preço do trabalho [...]. As características pessoais, o cabelo, a cor e a arcada dentária, suas características “sub-humanas” tão largamente defendidas, eram apenas racionalizações para justificar um simples fato econômico: que *as colônias precisavam de trabalho e recorreram ao trabalho escravo negro porque era mais barato* (WILLIAMS, 1994, p. 19).

Essa conjuntura se reconfigura com o desenvolvimento histórico do modo de produção do capital. A base que cria valor no Brasil se mantém inalterada, a saber, a exploração da força de trabalho da parcela preta da classe trabalhadora. Seja na exploração direta ou em formas dela aparentemente distantes, como o capital portador de juros, o capitalismo brasileiro continua a se sustentar, majoritariamente, na expropriação da população preta. Não há, aqui, nenhum tipo de identitarismo. O

⁷(MARX, 2013, p. 820).

posicionamento de classe de base marxiana, no Brasil, é inseparável de exposições e posicionamentos anti-racistas. No mesmo sentido, posicionamentos anti-racistas marxianos, no Brasil, são inseparáveis de exposições e posições de classe. O capital no Brasil só se torna *para si* quando coloca as condições de exploração da força de trabalho da população preta. Essas condições são necessárias e, nesse sentido, sustentam o desenvolvimento histórico do capitalismo brasileiro. Não há capital no Brasil sem uma forma específica de racismo que emerge do tráfico escravista da população preta. Isso não significa afirmar que o racismo é um fenômeno exclusivo do capital, mas que a “forma-racismo” colocada pelo capital no Brasil é especificamente capitalista e, por isso, necessária para sua reprodução. Essa necessidade assume, contemporaneamente, as formas da superexploração da força de trabalho.

Qual o lugar da lógica marxiana nas lutas de classes nesse contexto? Em que o legado marxiano pode servir? Como ele pode ser útil? Os “aforismos” de Marx devem ser “aplicados” ou é necessário, antes, compreender como Marx estuda, analisa, expõe e compreende o desenvolvimento do capital para, a partir disso, estudar, analisar, expor e compreender o capital no Brasil? O legado marxiano é uma receita que deve ser seguida tal e qual um horizonte que só se mantém possível a partir de atualizações que não se afastem de seus fundamentos? Quais são esses fundamentos? Como eles podem ser atualizados? Todas essas perguntas configuram, em partes, os novos direcionamentos assumidos por esse texto.

Os problemas do Brasil são resultados e necessidades da relação-capital. É a posição do Brasil na divisão internacional do trabalho e a transferência de valor que resulta da superexploração da força de trabalho da classe trabalhadora nacional que está na base dos problemas brasileiros. O “sentido da colonização” brasileira é caracterizado pela sua funcionalidade na estrutura do capital, ou seja, ser um país que expropria sua classe trabalhadora em níveis superiores àqueles encontrados nos “países centrais” para, com isso, suprir as necessidades de aumento contínuo de apropriação e acumulação do capital (PRADO JR., 1961, p. 25-26). Com efeito, “[...] o Brasil jamais existiu para si mesmo, no sentido de produzir o que atenda as requisitos de sobrevivência e prosperidade de seu povo. Por isso mesmo, o Brasil

sempre foi, ainda é, um moinho de gastar gentes” (RIBEIRO, 2016, p. 33, grifos meus). O Brasil

[...] foi formado e feito para produzir pau-de-tinta para o luxo europeu. Depois, açúcar para adoçar as bocas dos brancos e ouro para enriquecê-los. Após a independência, nos estruturamos para produzir algodão e café. Hoje produzimos soja e minério de exportação. Para isso é que existimos como nação e como governo, sempre infiéis ao povo engajado no trabalho, sofrendo fome crônica, sempre servis às exigências alheias do mercado internacional. O mercado internacional, que nos viabiliza no plano econômico, é a peia que nos ata ao cativo e à pobreza (RIBEIRO, 2016, p. 33-34).

Mas esse mercado não é indeterminado. É o mercado internacional capitalista, uma forma, sempre necessária, para a produção, reprodução e distribuição do mais-valor total expropriado da classe trabalhadora. Esse mercado e as exigências impostas aos países se alteraram, tanto formal quanto realmente, com o desenvolvimento histórico da relação-capital⁸. Não é possível retroagir as conjunturas contemporâneas nem transpor as bases sociais formativas nacionais para o contexto atual sem qualquer mediação. A funcionalidade do Brasil é a mesma, mas ela sempre se dá em conformidade aos avanços e atualizações do sujeito que as coloca. Atualmente, a função ocupada pelo Brasil não é a de simples remessa de *commodities* para o “centro colonizador”. Os atuais problemas sociais são mais complexos e mediados, como, por exemplo, a explosão da dívida interna.

É nesse ponto que Marx ainda pode ser útil. Não de maneira dogmática, mas como um posicionamento lógico-político que busca entender a originalidade conjuntural brasileira, sempre colocada pelo capital, e, a partir disso, buscar na atualidade das lutas de classes nacionais os caminhos para a supressão do capitalismo. Para isso, é necessário entender o que é o capital e como suas formas se atualizam no Brasil.

A partir dessas considerações é possível compreender uma das teses que fundamenta o novo arranjo dessa pesquisa e que pode ser resumida à afirmação de que “[...] é sobretudo no *Capital* e em seus rascunhos preliminares [...] que se encontram as mais preciosas reflexões sobre a crítica à sociedade burguesa. Estas

⁸Cf. Lênin (1917/2011), Hilferding (1985), Sweezy (1970), Baran, Sweezy (1966), Marini (2017), Bambirra (1968), Carcanholo, Nakatani (1999), Carcanholo (2008).

representam as últimas, embora não definitivas, conclusões a que Marx chegou” (MUSTO, 2020a, p. 417). Esse postulado coloca um conjunto importante de questões tanto para estudos sobre a obra marxiana quanto, e talvez principalmente, para investigações acerca das maneiras como o arcabouço lógico-categorial de Marx pode servir para análises e exposições das formas assumidas pelo capital em contextos contemporâneos. Se as últimas conclusões marxianas se encontram sobretudo n’*O capital* e seus rascunhos preliminares, com destaque para os *Grundrisse* e os *Rascunhos de 1861-1863*, qual o lugar dos primeiros escritos? Há ali uma simples crítica “humanista” que teria sido abandonada pelo Marx “maduro e economista”? Ou, por outro lado, é possível encontrar ali contribuições que, embora subsumidas em obras posteriores, podem auxiliar na compreensão de aspectos específicos da lógica do capital e do desenvolvimento da crítica marxiana? Se os primeiros escritos compõem partes específicas da crítica à economia política, qual a relação que estabelecem com os escritos pós-1857? Na proposta de trabalho dessa tese, se defende que os textos marxianos a partir de 1842 tratam do capital e são, nesse sentido, parte integrante da crítica marxiana à economia política, mas não da mesma maneira como n’*O capital*. Como se verá, Marx em 1842 se defronta com problemas inerentes às contradições que constituem a reprodução capitalista. A forma como expõe tais problemas ainda não é e não poderia ser a mesma das obras posteriores. Esse “ainda não é” deve ser explicado. Não se trata de uma insuficiência ou do fato de os primeiros escritos serem “menores”. Trata-se, antes, da relação entre a exposição marxiana e a dinâmica do capitalismo. Para compreender os limites do posicionamento marxiano nos anos de 1840 em relação às obras pós-1857 é necessário considerar a relação entre os primeiros escritos e os processos capitalistas de subsunção *formal* e *real*.

Nessa perspectiva, a obra marxiana não é compreendida como uma “interpretação” no sentido clássico, a saber, uma explicação externa à dinâmica do objeto que, por isso, o determina, mas como uma exposição “interna” relativamente limitada pelo objeto. Veja-se o exemplo do artigo sobre o furto de madeira de 1842. O fato de Marx tratar a classe trabalhadora como “população pobre” e se postar em favor do direito consuetudinário dos povos “pobres” à terra não significa que sua

exposição fosse simplesmente “moral” ou “jurídica”. A legalidade de que se trata ali é aquela por meio da qual a relação-capital se reproduz. O capital enquanto tal já tinha colocado *para si* suas necessidades enquanto forma dominante de produção, reprodução, apropriação e distribuição do valor. Nesse contexto, o debate que Marx trava em favor do direito consuetudinário não pode ser resumido à moralidade ou ao direito. O que se deve considerar é a crítica marxiana em relação à dinâmica histórica do desenvolvimento do capital no contexto alemão. Isso direciona a análise para um posicionamento que compreende que a lógica marxiana está diretamente ligada ao desenvolvimento das formas colocadas pelo capital. Formas que são por ele colocadas a partir da subsunção de ordenações sociais precedentes. Não como um simples “reflexo superestrutural” da “infraestrutura” produtiva, mas como esforço teórico-político que objetiva apreender as contradições das formas assumidas pelo objeto [*o capital*] em direção a si para, a partir disso, orientar-se nas lutas para suprássumi-lo em direção a uma sociabilidade emancipada. Tais formas não são apenas “lógicas”, são historicamente determinadas por relações de produção específicas. O capital se atualiza assumindo formas históricas que são por ele colocadas: o salário, o crédito, os juros, o Estado, a forma-jurídica, o capital portador de juros, a expropriação da força de trabalho enquanto mercadoria, a superexploração da força de trabalho nos países latino-americanos, a propriedade privada dos meios de produção especificamente capitalista etc. É dessas formas que Marx trata em toda sua obra. Mas essas formas não são as mesmas sempre, e nem poderiam ser porque o próprio desenvolvimento do capital em direção a si implica que suas formas se transformem conjunturalmente para maximizar seu objetivo último: a valorização do valor. É apenas nessa medida historicamente determinada que os primeiros escritos podem ser considerados partes do conjunto crítico marxiano. Não como substitutos ou como “formas embrionárias” das exposições posteriores, mas como exposições determinadas de contextos capitalistas específicos. Com efeito,

[...] a questão não é negar que o pensamento de Marx passou por enormes mudanças à medida que amadureceu e entrou em debate com a crítica da economia política - isso é bastante evidente, como é para inúmeros outros autores -, mas contestar a teorização [...] de

uma ruptura rígida segundo a qual o [*Manuscritos de 1844*] e os outros escritos anteriores aos [*Grundrisse*] são estranhos ao marxismo e não uma parte integrante de seu desenvolvimento (MUSTO, 2015, p. 249).

A abrangência dos temas e autores tratados nos primeiros escritos também atesta que Marx não fora apenas um “humanista jovem-hegeliano” se defrontando com o legado da *Ciência da Lógica* e da *Fenomenologia do Espírito* a partir dos postulados feuerbachianos. Um breve inventário dos assuntos presentes nos artigos publicados entre 1842 e 1843 ilustra a estreiteza entre o desenvolvimento lógico marxiano e a radicalidade dos problemas imediatos da estrutura social europeia em geral e da alemã em especial. Durante aqueles anos, Marx escreveu sobre a escola histórica de direito e suas ligações com os movimentos reacionários na Prússia (MARX, 1975a, 1975b), a censura à liberdade de imprensa pautada pela estrutura monárquico-feudal e reacionária da Prússia (MARX, 1975e), a história do sistema inglês de tarifas protetivas (MARX, 1975f), os problemas das instituições representativas na Prússia (MARX, 1975g) etc. Data também de 1842 a primeira vez que Marx travou contato teórico explícito com o comunismo de sua época. No artigo “O comunismo e a Gazeta de Augsburg”, escrito em 15 de outubro e publicado em 16 de outubro de 1842, Marx defende a importância do movimento comunista como um problema contemporâneo real relacionado à parcela da população que “[...] hoje não tem nada” (MARX, 1975d, p. 216). E continua afirmando que o fato de que essa classe demande a divisão da riqueza “[...] é um fato que, sem a palestra em Estrasburgo, e apesar do silêncio de Augsburg, é óbvio para todos em Manchester, Paris e Lyon” (MARX, 1975d, p. 216). No mesmo artigo e de forma irônica, crítica o fato da Gazeta de Augsburg abstrair da radicalidade social do movimento comunista e o resumir a discussões teóricas e jornalísticas ao afirmar que “[...] a importância do comunismo não é que seja uma questão muito séria da época para a França e a Inglaterra. O comunismo tem a importância europeia de ter sido usado como frase pela Gazeta de Augsburg” (MARX, 1975d, p. 216). Isso não significa que o comunismo fosse para Marx, em 1842, aquilo que foi na época em que estava envolvido na *1ª Internacional* (fundada em 1864). Pelo contrário, embora tivesse noção da importância dos movimentos comunistas europeus, Marx era crítico das

reflexões comunistas utópicas, das críticas burguesas e dos experimentos “comunistas” existentes até aquele momento. Mesmo assim, considerava que “[...] escritos como os de Leroux, Considérant e, acima de tudo, a obra perspicaz de Proudhon, não podem ser criticados com base em lampejos superficiais de pensamento, mas somente após um estudo longo e profundo” (MARX, 1975d, p. 220). A citação a Proudhon não deve passar despercebida. Fica claro que Marx já tinha algum conhecimento da obra proudhoniana, analisada e criticada em 1847 n’*A miséria da filosofia*. O contato com Proudhon e certas ideias comunistas evidencia que Marx não era apenas um “filósofo” ou um “jornalista democrático”, mas alguém ciente tanto dos problemas reais da economia política da qual fora contemporâneo quanto da lógica que sustenta a teoria econômica clássica. A leitura desses artigos traz à luz um Marx que se lança da filosofia à análise de fenômenos políticos específicos.

Qualquer tentativa de cindir a lógica marxiana do movimento de constituição do objeto que ela expõe nega seu princípio fundamental, a saber, a imanência da primeira ao segundo. Com efeito, “[...] (Marx) sabia, como muitos não sabem, que seu trabalho continha uma tensão entre a descrição do capitalismo (que nunca existiu de fato na história) e a análise da realidade concreta do dia-a-dia do mundo capitalista” (WALLERSTEIN, 2001, p. 11). Essa tensão se fundamenta na compreensão de que uma exposição está sempre relacionada à construção histórica do objeto que expõe. Fora desse tensionamento, uma exposição pretensamente marxiana deixa de ser aquilo que pretende. O Marx que pode emergir dessa hipótese é um convite. Um convite à análise, exposição e ao enfrentamento das conjunturas atuais do capital a partir das formas contemporâneas que o mesmo assume.

Daí não decorre nenhum tipo de relativismo. As diferenças conjunturais formais de reprodução do capital não representam rupturas completas com a produção do valor. Ou seja, “banhar Marx” na conjuntura brasileira, por exemplo, não significa que as exposições marxianas sejam insuficientes, ou que devam ser relativizadas tendo em vista o contexto nacional. Pelo contrário, elas são fundamentais e é somente a partir delas, tensionadas aos estudos e às lutas brasileiras, que é

possível compreender parte fundamental do Brasil e das mazelas e violências impostas à classe trabalhadora nacional. Quando se toma a conjuntura brasileira como forma e a sociabilidade capital como conteúdo, o último

[...] não é carente-de-forma, mas [...] tem a *forma nele mesmo*, como a forma lhe é *algo exterior*. Dá-se a duplicação da forma, que uma vez, como refletida-sobre-si, é o conteúdo; e outra vez, como não-refletida sobre si, é a existência exterior, indiferente ao conteúdo”. *Em si* está aqui presente a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, o mudar dele um no outro, de modo que o *conteúdo* não é senão o *mudar da forma* em conteúdo, e a forma não é senão o *mudar do conteúdo* em forma (HEGEL, 2012, p. 253).

O texto está dividido em uma introdução, três capítulos, dois textos de conclusão e um apêndice. A introdução foi pensada como um esforço de elucidação das bases que sustentam a hipótese de leitura da lógica marxiana proposta. Os textos conclusivos apresentam as possibilidades de investigação que derivam dessa hipótese de “interpretação”. O texto que compõe o apêndice havia sido pensado como o primeiro capítulo da versão inicial. Sua inclusão nessa versão se justifica por estarem ali presentes algumas das primeiras discussões lógicas de Marx e, além disso, por constituir o ponto de partida que deu origem à versão atual da tese.

No primeiro capítulo é apresentada e discutida a problemática do direito e da propriedade privada na tratativa sobre a *Sexta Dieta Renana*, artigo escrito por Marx em 1842. O objetivo desse capítulo é contextualizar o horizonte teórico e social a partir do qual Marx escreveu os artigos publicados na *Gazeta Renana* e mostrar que em tais artigos, embora ainda não seja assumida a posição da crítica ao valor, o problema já é uma crítica limitada da propriedade privada capitalista a partir de uma exposição de um aspecto da funcionalidade que a forma-jurídica assume na relação-capital. O núcleo da crítica à “metafísica” capitalista, nesse capítulo, é a compreensão marxiana de que, na relação-capital, há duas posições sociais com funcionalidades distintas e não uma “individualidade” abstrata que é “protegida” pelo direito burguês. A função da forma-jurídica se desenrola nos limites da relação-capital e não diz respeito a relações interpessoais entre “seres humanos”. Se assim

fosse, o que justifica as diferenças imediatas que tensionam a igualdade formal entre “proprietários” que é característica do capitalismo?

O segundo capítulo é composto por uma exposição dos *Manuscritos de 1844*. O objetivo é apresentar o núcleo da crítica marxiana à cisão formal, real e temporal entre a classe trabalhadora e os meios de produção que é imposta pela lógica da propriedade privada capitalista. Além disso, elucidar os primeiros apontamentos marxianos sobre a sobreposição da lógica societal do capitalismo sobre a sua própria explicação nos apontamentos marxianos sobre o salário, a gênese da propriedade privada capitalista, a forma-dinheiro e o processo histórico de produção da força de trabalho enquanto mercadoria. A hipótese defendida não é a de que os *Manuscritos* antecipem aprofundamentos posteriores, mas que os textos marxianos de 1844, quando estudados dentro de seus limites, podem constituir importante ferramenta lógica na compreensão de funcionalidades especificamente capitalistas.

O terceiro capítulo traz a apresentação de aspectos específicos de *Miséria da filosofia*. O objetivo é apresentar os aspectos lógicos da crítica marxiana à metafísica da economia política. O capítulo gira em torno da exposição das determinações sociais capitalistas que a economia política assume como preceitos trans-históricos e exteriores à relação que os coloca. A estrutura do texto marxiano propicia a possibilidade de apontar, nesse capítulo, o problema da “metafísica” de maneira mais convencional. Ou seja, há ali contrapontos esporádicos com definições filosóficas mais gerais que estão parcialmente ausentes nos capítulos precedentes.

Os capítulos centrais não guardam “continuidade” entre si. Isso não significa que não se relacionem. Eles estão estruturados ao redor da hipótese de que neles se apresentam aspectos determinados da crítica marxiana à “metafísica” da economia política. O que não acontece são referências diretas e constantes a apontamentos precedentes. Essa característica deriva do fato de cada capítulo tratar de um texto específico e, também, da característica própria da obra de Marx. Marx ataca seu objeto a partir de diferentes pontos, mas todos se fundamentam na mesma lógica-categorial, a saber, a exposição das formas, funções e atividades colocadas, necessariamente, pela e para a reprodução sociabilidade capitalista enquanto sujeito *para si*. Ou seja, embora as formas e assuntos que são tratados em

cada capítulo sejam diferentes, a horizonte categorial no qual se tensionam não é outro senão a especificidade do capitalismo.

Alguns temas comuns à tradição marxista não foram trabalhados da forma usual. O problema do “estranhamento” exemplifica o caminho escolhido. Essa questão é tradicionalmente tratada no âmbito da contraposição entre o estranhamento [*Entfremdung*], especificidade da relação-capital, e a alienação [*Entäusserung*], entendida como categoria de externalização da “vida humana”⁹. Na hipótese levantada pelo texto a seguir, por outro lado, esse problema não é tratado como uma contraposição entre especificidade e generacidade. Essa divisão só ocorre a partir das funcionalidades capitalistas, momento em que a relação-capital subsume a si suas condições e reproduz suas necessidade através. Em outras palavras, momento em o “gênero humano” se torna capitalista. Não porque o capitalismo seja a “essência humana” trans-histórica, mas porque essa “essência” só existe enquanto relação social específica e, por isso, só adquire sentido a partir das formas e das posições que caracterizam determinadas lógicas societais. Não há externalização da vida humana em objetos indeterminados, o que seria a característica do gênero humano subvertida na e pela relação-capital. O que há é uma externalização a partir de objetos posicionados, formalizados e que ganham sentido no desenvolvimento de suas funcionalidades em um contexto social determinado. Esse posicionamento se baseia na afirmação de que a “[...] efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* [*Entwirklichung*] do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* [*Entfremdung*], como *alienação* [*Entäusserung*]” (MARX, 1968a, p. 512)¹⁰. É possível ler essa passagem como uma afirmação marxiana de que a contraposição entre “alienação” e “estranhamento” só faz sentido na lógica do capital. E não enquanto embate entre uma “forma social” e a “essência humana”, mas como oposição que só acontece na sociedade capitalista porque assume a lógica da *aparência* capitalista. A escolha por tratar desse, e de

⁹cf. Ranieri (2001).

¹⁰(MARX, 2004, p. 80).

outros temas tradicionais, a partir da lógica-categorial da forma/conteúdo própria ao capitalismo fora deliberada e pode ser discutida.

As referências às obras de Marx estão divididas entre originais e traduções. No corpo do texto consta o ano e a paginação de acordo com a *MEW* (Marx-Engels-Werke), *MEGA*² (Marx-Engels-Gesamtausgabe) ou *MECW* (Marx/Engels Collected Works). O ano e a paginação das traduções estão nas notas de rodapé. A única exceção é o apêndice sobre a *Doktordissertation*. Nesse, as referências no corpo do texto são as da tradução brasileira. Textos de outras línguas que foram consultados no original, mas possuem tradução em português, são referenciados apenas no original. A exceção são os casos em que os textos utilizados foram as próprias traduções.

Introdução: crítica à metafísica da economia política nas primeiras obras?

O objeto da exposição¹¹ marxiana é a relação-capital: o capital como relação social, suas formas e funcionalidades¹². A conjunção aditiva “e” não implica na simples soma de termos independentes entre si. O que define a relação social capitalista é a especificidade histórica da luta de classes entre a classe burguesa e a classe trabalhadora, a saber, a expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora sob a forma-mercadoria. Essa relação social é sua dinâmica específica de formalização e suas funções necessárias. E as formas e funcionalidades capitalistas, com suas determinações internas, são a própria relação-capital. Não há qualquer independência absoluta entre ambos, embora tal desligamento pareça claro no plano formal. Forma e conteúdo não são dimensões autônomas. Mas as formas do capital não se resumem a ele, aparentemente, e o capital, aparentemente, não são suas formas. No capitalismo, as formas aparecem como distintas “[...] do que são essencialmente [...]”. Melhor ainda, ambos os níveis coincidem, mas não ‘imediatamente’, e sim por mediações, através das quais *a essência aparece como uma aparência diferente. É a própria essência, contudo, que determina esta sua forma diferente de manifestação*” (GRESPLAN, 2002, p. 27, grifos meus). É apenas a subsunção histórica, necessária e determinada das formas ao capital que possibilita uma compreensão tanto das especificidades assumida pelas formas quanto da necessidade, para o capital, da criação e colocação de suas próprias formas para

¹¹ “[...] dialética significa n’O capital primeiramente e, também, predominantemente, o ‘método/modo de exposição’ crítica das categorias da economia política, o método de ‘desenvolvimento do conceito de capital’ a partir do valor, presente na mercadoria, enquanto ela é a categoria elementar da produção capitalista que contém o ‘germe’ das categorias mais complexas [...]. a dialética enquanto método caracteriza um procedimento que pretende expor construtivamente o ‘desenvolvimento conceitual do capital’ enquanto ‘capital em geral’, o ‘capital enquanto tal, isto é, o capital social total’ a partir de sua ‘forma elementar’, a mercadoria (enquanto objeto imediato da circulação e forma econômica dos produtos do trabalho humano), e das determinações progressivas das forma de manifestação do valor, presente na mercadoria: forma-valor simples, forma-valor total, forma-valor universal, dinheiro em suas determinações fundamentais. Ela reproduz, assim, idealmente, o movimento sistemático (lógico) através do qual o capital se constitui naquilo que é, autovalorização do valor. A exposição dialética não é, portanto, nem o processo sincrônico através do qual o capital se constitui em totalidade, subordinando a si as todas as relações sociais de produção, nem o processo diacrônico de sua reprodução como” (MÜLLER, 1982, p. 19-22, grifos meus).

¹² cf. Rubin (1987), Pachukanis (2017), Fulda (2017), Müller (1982), Benoit (1996), Fausto (1987), Prado (2015), Gresplan (2002, 2012, 2019), Kosík (1976), Machado (2018).

sua reprodução enquanto modo de produção *para si*. Essa configuração não é aleatória ou um capricho “hegeliano” de Marx. Pelo contrário, “[...] *é porque seu objeto se constitui de modo contraditório que Marx percebe ter de investigá-lo dialeticamente*” (GRESPLAN, 2002, p. 27, grifos meus). Nesse sentido, os textos marxianos pode ser entendidos como uma crítica à metafísica na medida em que se tensionam na lógica imanente ao objeto exposto, mas não assumem essa lógica como uma explicação exterior à especificidade que analisa.

Apresentar a hipótese de que há aspectos de uma “crítica à metafísica” nos textos de Marx não significa afirmar que ele se contraponha a todo momento à “metafísica no geral”. Ou que essa crítica só aparece quando Marx se direciona diretamente a problemas “filosóficos”. O procedimento crítico marxiano não segue os “padrões” da crítica pela simples contraposição, a saber, fazer referência a uma determinada proposição e, posteriormente, discorrer sobre seus limites. Há momentos em que isso acontece como, por exemplo, na “*Crítica à filosofia do direito de Hegel*” e nas anotações críticas que configuram os *Manuscritos de 1844/Cadernos de Paris*, na “história” da economia política que recebeu o título de “*Teorias da mais-valia*”, na contraposição à lógica proudhoniana em “Miséria da Filosofia” e nas resenhas críticas e artigos publicados na Gazeta Renana, na Nova Gazeta Renana, no New York Tribune e nos estudos de 1857/58, 1861/63. Mas essa maneira de fazer a “crítica” não resume o proceder marxiano. O que o caracteriza é a interpelação de formas e funcionalidade da relação-capital que se apresentam, por necessidade do capital, como aquilo que é *em si* e *para si*. Essas “interpelações” passam pela forma-jurídica, pela forma-dinheiro, pela história da subsunção capitalista de sociabilidades não-capitalistas, pelo “estranhamento”, pelo fetichismo, pelo capital portador de juros, pelo capital fictício, pela forma-trinitária, pela forma-mercadoria etc. O que importante a se reter é que a exposição da sobreposição da lógica da relação-capital à sua própria explicação “materializa” a crítica marxiana à metafísica. A exposição é a crítica na medida em que se dá a partir da compreensão de que as formas carregam nelas mesmas a especificidade da abstração que caracteriza a relação social que as coloca. As referências marxianas a proposições logicamente estruturadas se fundamentam no entendimento de que não são as

proposições por si que são “metafísicas” e/ou “abstratas”. O “metafísico” da economia política, por exemplo, não é ela própria, mas a dobra que ela expressa, a dobra do capitalismo sobre sua própria explicação e, como decorrência disso, o fato de que a explicação assume a lógica do capitalismo como alheia a si. Isso não significa que as referências a Hegel, Ricardo, List, Proudhon, Adam Smith etc., sejam “secundárias”, elas são ilustrativas. E o são porque, de acordo com Marx, o sentido que expressam lhes é colocado não por elas, mas por aquilo que pretendem expor. Essa “essência”, por sua vez, só pode se reproduzir porque coloca as formas que lhe propiciam a possibilidade de atualizar sua necessidade e, ao mesmo tempo, nesse movimento, coloca uma explicação para essa necessidade que parece lhe ser estranha. Em outras palavras, a ausência de uma referência direta à “metafísica” não anula a posição da crítica marxiana porque a última compreende que as formas capitalistas carregam a metafísica específica da relação-capital. Três citações servem para ilustrar essa afirmação:

[...] uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de reflexões metafísicas [*metaphysischer Spitzfindigkeit*] e melindres teológicos [...]. De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, *ele surge dessa própria forma* [...]. *O caráter misterioso da forma-mercadoria [Warenform] consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais* de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (MARX, 1962a, p. 85-86, grifos meus)¹³.

[...] com sua compreensão usual da concatenação interna das coisas, diz o romântico Adam Müller ([Die] Elemente der Staatskunst, Berlim, [Sander,] 1809 [v. III], p. 138): “Na determinação do preço das coisas, o tempo não entra em consideração; para a determinação dos juros, o tempo constitui fator fundamental”. Ele não vê como o tempo de produção e o tempo de curso entram na determinação do preço das mercadorias nem como é justamente isso que determina a taxa de lucro para dado período de rotação do capital, ao passo que a definição dos juros depende da determinação do lucro para certo período. Sua sagacidade consiste, aqui como em toda parte, em enxergar somente as nuvens de poeira na superfície e proclamá-las

¹³(MARX, 2013, pp. grifos meus).

pretensiosamente como algo misterioso e significativo (MARX, 1964, p. 369)¹⁴.

[...] é no capital portador de juros que aparece consumada a ideia do fetiche do capital, a ideia que atribuí ao produto acumulado do trabalho – e, além disso, fixado como dinheiro – a capacidade de criar mais-valor em progressão geométrica por meio de uma misteriosa qualidade inata, como um puro autômato, de tal modo que esse produto acumulado do trabalho, como afirma o Economist, tenha descontado desde muito tempo toda a riqueza do mundo do presente e do futuro como algo que lhe pertence e lhe corresponde por direito. O produto do trabalho pretérito, o próprio trabalho pretérito, está aqui, em si mesmo, prene de um fragmento de mais-trabalho vivo, presente ou futuro. *Sabe-se, em contrapartida, que na realidade a conservação e, portanto, também a reprodução do valor dos produtos do trabalho pretérito são apenas resultado de seu contato com o trabalho vivo; além disso, que o comando que os produtos do trabalho pretérito exercem sobre o mais-trabalho vivo só dura enquanto subsiste a relação do capital*, quer dizer, a relação social determinada em que o trabalho pretérito se confronta de modo independente e onipotente com o trabalho vivo (MARX, 1964, p. 412)¹⁵.

A crítica marxiana não se dirige à “metafísica” no geral. Ela é específica e se dirige à forma assumida pela metafísica da economia política clássica na análise e exposição da relação-capital. A especificidade dessa metafísica é análoga ao desenvolvimento interno da relação que pretende explicar: a tomada da lógica do capitalismo, a partir da sua colocação pelo capital, como uma explicação trans-histórica, natural e naturalizante daquilo que a colocou. A duplicação que daí resulta não é a simples “transposição” da ideia à matéria, mas a sobreposição da especificidade societal capitalista à sua própria explicação e, a partir disso, a naturalização, duplicação e transposição da relação-capital como “natural”. Sendo assim, ela sustenta, em graus de determinação diversos, as exposições. Entendida nessa limite, a exposição marxiana pode ser considerada um

[...] um modo de desenvolver uma compreensão teórica de determinado objeto em que, ao mesmo tempo, se faz a crítica das compreensões existentes desse mesmo objeto. A dialética marxiana visa especificamente o modo de produção e circulação de capital e, assim, ela se põe como teoria crítica do capitalismo e como crítica da economia política clássica e da economia política vulgar (PRADO, 2015, p. 65-66).

¹⁴(MARX, 2017a, p. 348).

¹⁵(MARX, p. 2017a, 387, grifos meus).

A duplicidade “metafísica” que resulta da sociabilidade capitalista não é uma exclusividade do “idealismo”. O “materialismo” também pode ser metafísico¹⁶. Em uma passagem dos *Grundrisse* se afirma que “[...] o materialismo tosco dos economistas, de considerar como qualidades naturais das coisas as relações sociais de produção dos seres humanos e as determinações que as coisas recebem, enquanto subsumidas a tais relações, é um idealismo igualmente tosco, um fetichismo que *atribui às coisas relações sociais como determinações que lhes são imanentes* e, assim, as mistifica” (MARX, 1983, p. 687, grifos meus). Essa posição se torna ainda mais evidente em outra passagem dos *Grundrisse* em que se lê que

[...] nada é mais falso do que o modo pelo qual a sociedade é considerada *tanto por economistas como por socialistas em relação às condições econômicas*. Proudhon, por exemplo, afirma contra Bastiat (XVI, 29, [12]): ‘Para a sociedade, a diferença entre capital e produto não existe. Essa diferença é inteiramente subjetiva aos indivíduos. Portanto, chama justamente o social de subjetivo; e chama a sociedade de abstração subjetiva. A diferença entre produto e capital é precisamente a de que, como capital, o produto exprime uma relação particular, pertencente a uma forma histórica de sociedade. *A assim chamada consideração sob o ponto de vista da sociedade nada mais significa do que perder de vista as diferenças, justamente as diferenças que expressam a relação social (relação da sociedade burguesa)*. A sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros. É como se alguém quisesse dizer: do ponto de vista da sociedade, não existem escravos e cidadãos: ambos são seres humanos. Pelo contrário, são seres humanos fora da sociedade. *Ser escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos A e B. O ser humano A enquanto tal não é escravo. É escravo na e pela sociedade*. O que o senhor Proudhon diz aqui do capital e do produto equivale a dizer que, para ele, do ponto de vista da sociedade, não existe nenhuma diferença entre capitalistas e trabalhadores, *uma diferença que só existe precisamente do ponto de vista da sociedade* (MARX, 1983, p. 189, grifos meus)¹⁷.

Não há indeterminação trans-histórica nas formas, funções e posições sociais. Todas as dimensões da “vida social” são condições e, ao mesmo tempo, momentos da especificidade societal que as coloca e que por elas se reproduz. Marx trata da

¹⁶Não faltam apontamentos críticos ao materialismo na obra marxiana. Para Marx, a “economia política clássica” e um certo tipo de “socialismo” são materialismos metafísicos. Cf. “Herr Vogt” (MARX, 1987), “Batalha crítica contra o materialismo francês” (MARX, ENGELS, 1962, 2011), “Ad Feuerbach” (MARX, ENGELS, 2003, 2007).

¹⁷(MARX, 2011, p. 325-326, grifos meus).

dinâmica dessa especificidade na sociedade capitalista. A preocupação marxiana não dá conta de todas as formas assumidas pela luta de classes, mas dá luta de classes capitalistas. Ele não se debruça sobre a “moeda”, o “dinheiro”, a “mercadoria”, o “crédito”, mas sobre a moeda, o dinheiro, a mercadoria e o crédito enquanto formas da relação-capital que assumem funcionalidades determinadas pela necessidade específica dessa sociabilidade. Isso porque a moeda, enquanto tal, ou seja, fora de uma determinada lógica societal, não é nada. Ela só adquire funcionalidade quando subsumida a uma determinação que se reproduz através dela. A lógica marxiana não é uma crítica à “câmara escura” da abstração ou uma simples renúncia ao “materialismo vulgar”, mas a exposição daquilo que coloca os limites da câmara escura capitalista e que se reproduz no e pelo “economicismo” e na e pela “trans-historicidade”.

É nessa configuração que se alicerçam os três pilares fundamentais do legado marxiano. A saber, a exposição da dinâmica da sociedade capitalista [objeto], a lógica-categorial que sustenta tal exposição [lógica] e a proposta revolucionária que resulta tanto da dinâmica do objeto quanto da lógica da exposição [política].

Os três volumes que compõem “*O capital*” são as obras máximas de Marx. É nesse conjunto que as formas assumidas pelo capital para sua reprodução enquanto sujeito *para si* da sociabilidade estão expostas da maneira mais bem acabada. Isso não significa que “*O capital*” seja uma coletânea de aforismos que encerra a verdade sobre as “teorizações” de Marx. Pelo contrário. Marx continuou a revisar e reestruturar sua obra magna durante os anos seguintes à publicação do primeiro volume, em 1867 (MUSTO, 2020b, pp. 19-25). Além disso, a própria lógica marxiana se furta ao esquematismo da lógica formal. A exposição n’*O capital* é uma descrição do movimento colocado pelo objeto exposto, o capital, para a sua própria reprodução. Nesse sentido, os graus de determinação e as intensidades categoriais são, necessariamente, saturadas das especificidades históricas que as coloca. Isso significa que as formas expostas nos três volumes d’*O capital* assumem especificidades diversas em contextos históricos distintos. Daí não deriva que assumam outra forma ou outras funções. Não. Continuam a ser formas e funções especificamente capitalistas, colocadas e reestruturadas pelo capital em seu

desenvolvimento histórico, mas que assumem arranjos técnicos, culturais, jurídicos, políticos, estéticos etc. que condizem, porque são formas e funções, com as necessidades reprodutivas do capital em conjunturas históricas diferentes.

Com base nisso, esse trabalho se fundamenta em duas hipóteses: a) o objeto transversal a toda estruturação lógico-categorial marxiana são as formas colocadas pela relação-capital enquanto sujeito *para si* e não uma teoria trans-histórica b) os textos marxianos da década de 1840 podem ser considerados diferentes graus de intensidade na determinação de categorias específicas que são fundamentais para a compreensão desse objeto. As duas podem ser condensadas em uma: a lógica marxiana se desenvolve por meio de intensificações na concreção das formas que atualizam o horizonte que as coloca, a saber, o capital. A exposição marxiana dá conta do processo de entificação do capital *para si*. A relação-capital, enquanto sujeito *para si*, “[...] objetivo e abstrato, que a teoria macroeconômica vai somando até chegar a uma quantidade de valor do produto social, constitui o objeto central da crítica marxiana” (REICHELDT, 2013, p. 16). Mas isso não é feito a partir da lógica da economia política clássica. Pelo contrário, Marx se posiciona no movimento constitutivo do valor e não a partir do movimento do valor. Mas “[...] esse modo de falar pode mesmo apontar para algo significativo ou trata-se de pura especulação? O que poderia significar movimento nesse contexto? Pensa-se num universal idêntico a si mesmo que assume diferentes formas, que se conserva em meio a essa mudança de forma e, além disso, pode crescer” (REICHELDT, 2013, p. 16). Com efeito, “[...] a teoria de Marx refere-se essencialmente ao plano categorial do contexto formal social fundamental do ‘trabalho abstrato’, mercadoria, forma valor, dinheiro e valorização do capital” (KURZ, 2014, p. 19). No horizonte está a perspectiva de que a exposição marxiana se desenvolve nos espaços colocados pela reprodução do capital e que esses espaços se tornam mais intensamente determinados, mais concretos, com o desenvolvimento das formas colocadas pelo capitalismo.

A própria exposição se torna mais determinada na medida em que o desenvolvimento histórico das formas assumidas pelo capital enquanto sujeito *para si* se torna mais específico. Nesse sentido, não se defende que Marx, na década de

1840, já trabalhasse com a intensidade categorial que compõe *O capital*. Ao mesmo tempo, não se propõe que as teses desenvolvidas durante os anos 1840 sejam insuficientes ou representem um momento da obra que seja, necessariamente, circunscrito à dinâmica conjuntural alemã (intelectual e “prática”, caso seja adotada essa divisão). Nenhuma dessas proposições seria possível no campo “teórico” porque o espaço de produção e reprodução do capital e as relações de apropriação, produção, circulação e distribuição do valor dos anos de 1840 não se configuravam tal e qual às formas assumidas pelo capitalismo nos anos 1850-1880. Os *Grundrisse*, por exemplo, escritos entre 1857-1858, foram uma “resposta” de Marx a uma crise da relação-capital. Mas os postulados marxianos não estão “colados” à imediatez da reprodução capitalista. Resumir a lógica-categorial de Marx à determinidade das conjunturas é incorrer no erro de não compreender que essa mesma lógica é a exposição do capital em geral a partir de suas formas historicamente específicas. Essas conjunturas foram analisadas por Marx desde o início de seus escritos. Cabem dois exemplos: 1) o furto da madeira na Renânia estudado em 1842, e 2) a Guerra Civil dos Estados Unidos. Separados, nenhum desses momentos condensa as formulações lógicas de Marx sobre o capital. Ambos são exposições de formas necessárias assumidas pelo desenvolvimento do capital. O problema, então, é entender o lugar e os limites das exposições da década de 1840 considerando, ao mesmo tempo, o desenvolvimento posterior do capital e do conjunto lógico marxiano. Esse posicionamento se baseia em uma leitura que compreende que “[...] a ordem de apresentação de Marx não é a de uma sequência de modelos de objetos mais e mais complexos, mas a de um desenvolvimento progressivo das formas do *mesmo objeto*, ou seja, o capitalismo” (ARTHUR, 2004, p. 18). O capital coloca *para si* uma ordem de reprodução em que uma sociabilidade historicamente determinada aparece, em formas por ela mesma colocada, como formação social universal fundamentada e objetificada em uma configuração particular de propriedade privada dos meios de produção. É no interior da composição histórica desse objeto que se desenvolve a exposição marxiana. O núcleo da lógica-categorial

[...] é verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza do valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. *Mas ela jamais sequer colocou o seguinte problema: por que esse conteúdo assume tal forma*, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e na medida do valor, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? (MARX, 1962a, 94-95, grifos meus)¹⁸.

A relação-capital implica uma cisão específica na apropriação e distribuição da riqueza a partir de uma forma específica de propriedade privada dos meios de produção e de relações de produção. Esse é o núcleo de uma das mais importantes passagens do primeiro volume d’*O capital*, a saber, aquela em que se postula que “[...] a produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle” (MARX, 1962a, p. 192)¹⁹. Se a modificação não é na produção mesma de valores de uso, como pode a mercadoria aparecer como a forma manifestação [*Erscheinungsform*] de algo que dela pode ser distinguido? E por que os valores de uso, no capitalismo, assumem a forma de valores de uso especificamente capitalistas? Será que é possível a produção de valores de uso “em geral”? Ou seja, fora de uma forma específica de sociabilidade? O trabalho excedente, por exemplo, não é uma especificidade da sociabilidade capitalista, mas assume uma forma específica no capitalismo. Nos *Grundrisse* lê-se que “[...] o trabalho excedente, ou tempo excedente, é o pressuposto do capital, o capital se baseia, por conseguinte, no pressuposto fundamental de que existe um excedente para além do tempo de trabalho necessário para o sustento e a reprodução do indivíduo” (MARX, 1983, p. 311)²⁰. Por isso, “[...] se, de um lado, o capital cria o trabalho excedente, de outro, o trabalho excedente é igualmente pressuposto para a existência do capital” (MARX, 1983, p. 312)²¹. As técnicas de produção resultantes desse excedente e que reproduzem esse excedente também não são especificamente capitalistas, mas assumem formas específicas de organização a partir do momento em que o capital coloca essas formas *para si*. Cada uma dessas formas, colocadas pela reprodução capitalista, aparece como o ponto zero, a unidade que condensa o essencial do

¹⁸(MARX, 2013, p. 151).

¹⁹(MARX, 2013, p. 255).

²⁰(MARX, 2011, p. 505).

²¹(MARX, 2011, p. 506).

desenvolvimento capitalista. É apenas nessa medida que a análise marxiana sobre as escolas jurídicas alemãs em 1842 pode ser considerada parte limitada e específica da crítica à economia política. A forma-jurídica, como todas as formas assumidas pelo capital, aparece como o ponto zero da reprodução capitalista. Ou seja, aquilo que coloca por si o que a colocou *para si*. Mas o fato de Marx ter analisado a forma-jurídica alemã em textos de 1842 não significa um “recuo” das conclusões marxianas aos primeiros textos porque essa mesma forma, como se verá, não era ainda especificamente capitalista. O problema marxiano, nesse sentido, é a exposição das formas, funções e atividades históricas que compõem a especificidade da sociabilidade capitalista. Nessa sociabilidade, a maneira como a classe trabalhadora e a classe detentora dos meios de produção experienciam o processo de produção e circulação do valor divergem em todos os momentos da constituição desses mesmos processos. Isso resulta em possibilidades de consumo e alocação espacial distintas: por um lado, uma classe usufruí de todo o aumento histórico da composição da riqueza, que é oriundo da exploração da força de trabalho enquanto mercadoria e, por outro, uma classe é impedida de acessar bens e serviços básicos que resultam, da mesma forma, da exploração da sua força de trabalho. Como isso aparece nos diferentes textos marxianos? Marx trata essa questão da mesma forma em 1844 e 1867?

No primeiro volume d'*O capital* é explicitado que “[...] no interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva social do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o produtor, fazendo dele um ser parcial [...]” (MARX, 1962a, p. 674). Disso resulta, necessariamente, “[...] que à medida que o capital é acumulado, a situação do trabalhador, seja sua remuneração alta ou baixa, tem de piorar” (MARX, 1962a, p. 674)²². A lei de acumulação do capital “[...] ocasiona uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. Portanto, a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto, isto é,

²²(MARX, 2013, p. 720).

do lado da classe que produz seu próprio produto como capital” (MARX, 1962a, p. 675)²³. Isso não implica em temporalidades imediatamente diferentes mesmo que o capital implique temporalidade formais distintas. Não há separação entre a produção de riqueza e o acúmulo de miséria. A apropriação privada da riqueza expropriada por meio da exploração da força de trabalho ocorre ao mesmo tempo em que há aumento da miséria. Essa é a necessidade, por excelência, da relação-capital. Essas divergências, materializadas na exploração capitalista da força de trabalho da classe trabalhadora, só implicam temporalidades categoriais contraditórias porque a totalidade formalizada por essas categorias é contraditória. Nos estudos de 1857, os Grundrisse, lê-se que “[...] o capital, como pôr do trabalho excedente, é igualmente e no mesmo momento pôr e não pôr do trabalho necessário; *o capital só é à medida que o trabalho é e ao mesmo tempo não é*” (MARX, 1983, p. 317, grifos meus)²⁴. Como isso se estabelece, como essa sociabilização se reproduz e como ela aparece como a forma universal de apropriação das forças produtivas? Qual a forma específica de trabalho excedente posta pelo capital?

Esses mesmos questionamentos integram os estudos e notas produzidos em 1844. Nos *Manuscritos* lê-se que o processo de trabalho “[...] produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte do trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquina” (MARX, 1968a, p. 513)²⁵. Dito de outra forma, “[...] a não identidade dessas duas dimensões não é uma simples oposição estática; os dois momentos do trabalho no capitalismo, como atividade produtiva e como atividade socialmente mediadora, são mutuamente determinantes” (POSTONE, 2014, p. 330).

Dessa transversalidade do objeto não se segue que exista, na obra marxiana, uma simples continuidade. O núcleo que coaduna a lógica marxiana é a exposição do capital, mas essa exposição se localiza em graus de abstração, e de intensificação na determinação dessas abstrações, que não são os mesmos. A

²³(MARX, 2013, p. 721).

²⁴(MARX, 2011, p. 510).

²⁵(MARX, 2004, p. 82).

abstração, no sentido marxiano, não significa invenção ou descolamento completo da realidade, mas um distanciamento relativo, lógico e não necessariamente cronológico, das categorias mais intensamente determinadas. Essa lógica compõe os três volumes d'*O capital*. O nível de exposição das formas que possibilitam essa reprodução, no primeiro volume d'*O capital*, se localiza em uma posição de indeterminação nos seus graus de determinação em relação aos livros II e III. São esses tensionamentos nos momentos de constituição do capital enquanto modo de produção *para si* que caracterizam a obra marxiana inicialmente publicada em 1867. Mas esse é o procedimento lógico n'*O capital*. Será que o mesmo pode ser pensado para a lógica que organiza outros textos?

Lógica formal e lógica marxiana

De forma geral, os argumentos que serão apresentados se contrapõem às tentativas de resumir a lógica marxiana à lógica formal [$A=A$, logo A não pode ser B]²⁶. Esse posicionamento, na tradição marxista, se bifurca entre o ponto de vista da ruptura²⁷ e o da continuidade²⁸. Os dois implicam uma redução da lógica marxiana ao princípio da pura identidade.

O princípio da pura identidade confunde essência com algo “real”, mas que é, por algum motivo, estranhamente não observável. Essa cisão, que esconde a essência atrás da cortina das aparências não admite nenhuma relação entre ambas. No caso da economia política clássica, esse o modelo opera na teoria do valor. O último é algo “real”, o “trabalho corporificado” nas mercadorias²⁹. Mas é essa característica do “valor” que é exposta, apenas aceita. O problema é que se o valor é o “trabalho corporificado”, por que aparece como preço? O afastamento da “essência”, do “conteúdo”, de suas aparências necessárias a reifica e isola. Nessa concepção, a relação entre “conteúdo” e “aparência” não é regida pela especificidade da necessidade desse “conteúdo” particular, mas pela divisão entre dois tipos diferentes de “coisas”: a manifestação, dispensável, e o fundamento puro,

²⁶Para um estudo introdutório sobre essa questão cf. Novack (1971).

²⁷cf. Althusser, (1979a, 1979b, 1979c, 1999, 2002).

²⁸cf. Mészáros (2006, p. 197-231), Lukács (2009, p. 121-202), Korsch (2008, p. 23-82).

²⁹ Em Marx, isso é a dimensão “quantitativa do valor” e não o próprio valor.

inobservável. A necessidade que se recoloca pela diferenciação que assumem as aparências inexistente. O motivo pelo qual essa essência deve, necessariamente, se reproduzir através das diferenças assumidas por suas aparências desaparece.

Do ponto de vista da ruptura, se afirma que o A dos primeiros momentos da obra marxiana são os problemas filosóficos e “humanistas”. Se $A=A$, e o A dos textos marxianos da década de 1840 é o humanismo filosófico, então está excluída a possibilidade de que existam, nesses textos, problemas diferentes daqueles comprimidos na identidade de A. Por isso, estariam excluídos desses textos a exposição das formas colocadas pela sociabilidade capitalista para sua reprodução, a saber, não existiria nesses textos a crítica à economia política. Se é assim, o que suporta os estudos marxianos acerca do livro “*Das nationale system der Politische Oekonomie*” escrito por Friedrich List? Em rascunho crítico desse livro, Marx afirma que List, “[...] na totalidade da economia política, apenas vê sistemas inventados em salas de estudos acadêmicos. Que o desenvolvimento de uma ciência como a economia política está conectada ao movimento real da sociedade, ou é apenas a sua expressão teórica, Herr List, é claro, não suspeita” (MARX, 1975c, p. 267). Esse texto, publicado pela primeira vez em russo no volume 12 da revista *Voprosy Istorii* em 1971, foi escrito em 1845. A leitura do rascunho deixa evidente que questões importantes como a luta de classes, a exposição do objeto a partir de sua legalidade, e o fato de Marx se posicionar contra interpretações trans-históricas da sociabilidade capitalista, e por isso a-históricas, aparecem já em 1845. O exemplo serve, em seus limites, para demonstrar que as preocupações de Marx durante os anos de 1840 não se resumem à identidade da “crítica à filosofia especulativa” por meio de uma antropologia humanista.

Da mesma forma, a posição formal ($A=A$) fundamenta o posicionamento da continuidade. Nessa posição, a identidade é resumida a um *continuum* em que obra marxiana aparece como um avanço de A em direção a si, a saber, $A=A$ é resumido a uma série convergente em que os seus componentes se repetem em posições diferentes: $A = A_1, A_2, A_3, A_4... = A$. As diferenças inerentes às obras A_1, A_2, A_3, A_4 são subsumidas à identidade da “economia” representada por A. Isso faz com que a obra marxiana apareça como unidade idêntica a si mesma na medida em que

sua “essência” é a economia. Mas a crítica marxiana se posta justamente contra a subsunção dos múltiplos graus de determinação das intensidades que dinamizam um objeto à sua aparência unitária. A questão do fetichismo, por exemplo, já aparece em artigo datado de 1842. Ali se lê que “[...] o fetichismo está tão longe de elevar o homem acima de seus desejos sensuais que, pelo contrário, é ‘a religião do desejo sensual’. A fantasia decorrente do desejo engana o adorador de fetiche e o faz acreditar que um ‘objeto inanimado’ abrirá mão de seu caráter natural, a fim de cumprir seus desejos. Portanto, o desejo bruto do adorador de fetiche esmaga o fetiche quando ele deixa de ser seu servo mais obediente” (MARX, 1975a, p. 189). Já se tratava do fetichismo da mercadoria? Não. Há nesse artigo a exposição de uma função da forma-Estado, colocada pelo capital, que se tensiona com a religião em um determinado contexto da reprodução capitalista, a saber, a Renânia do século XIX. Não há simples identidade, seja a mesma caracterizada pela continuidade ou pela ruptura, no posicionamento categorial marxiano.

Marx desloca o problema da identidade aparente para a multiplicidade categorial que suporta essa mesma aparência. Os três volumes que compõem *O capital* são um exemplo dessa assertiva. O objeto da obra marxiana máxima é a dinâmica interna da produção e reprodução do capital *para si*, ou seja, do capital quando assume suas formas necessárias. Dito de outra maneira, “[...] a teoria de Marx nos três volumes d’*O capital* versa sobre um *único sistema*, a economia capitalista real, que se presume estar em equilíbrio de longo prazo, e é teorizada primeiro no nível macro (a fim de determinar a quantidade total de mais-valor) e depois é analisada no nível micro (a fim de determinar a divisão do mais-valor em partes individuais)” (MOSELEY, 2016, p. 6). A exposição dessa dinâmica se dá pela apresentação das formas assumidas pelo valor no processo de reprodução da relação-capital. Todas as categorias apresentadas n’*O capital* são imanentes à forma capitalista de reprodução social. É por isso que a efetividade da exposição sistemática se dá pela intensificação e o desdobrar de uma categoria em um momento mais determinado não resulta de sua ‘insuficiência’ em termos das funções colocadas pela totalidade e nem se dá pela simples adição de elementos novos. Não se passa de uma categoria a outra pelo fato da primeira ser um momento anterior da

segunda. Uma categoria não se configura como a soma de sua precedente a algo que lhe faltava e fora adicionado em um processo linear que é exterior a ambas. Não se trata de “escalar degraus” em direção a um objeto que é exterior a esses próprios degraus. A exposição marxiana n’*O capital* se desdobra a partir da estrutura interna de um objeto. Uma categoria, nesse sentido, é mais saturada, ou mais intensa, na medida em que aparece como forma que expressa a dinâmica que a coloca. Nesse sentido, é uma unidade aparente de múltiplos momentos que compõem o objeto. Mas esse objeto só pode se desenvolver porque coloca essas formas. As formas são necessidades do objeto. No caso do valor, por exemplo, a forma-mercadoria é necessária e não exterior. A troca por corveia, por exemplo, não reproduz valor de maneira capitalista porque não é o mais-valor que organiza o processo de apropriação do trabalho excedente. O dinheiro não é a forma universal de equivalente na troca de valores de uso, mas é a forma colocada pelo capital. Nesse sentido, é necessária. O “Estado” moderno não caracteriza a organização da reprodução social “universal” e sim a forma capitalista.

A partir do momento que o capital coloca suas formas de reprodução elas se tornam necessárias para a sua reprodução. Mas isso não significa que sejam imutáveis. As mudanças nessas formas, exigidas pelo desenvolvimento das forças produtivas, não as tornam obsoletas ou desnecessárias e, nesse sentido, exteriores ao objeto. A reprodução do valor assume a forma “democrática” do Estado moderno ou forma “totalitária” em razão das necessidades imanentes ao seu desenvolvimento em determinado momento histórico. Alguns aspectos “abstratos” da forma assumida pela exploração da força de trabalho da classe trabalhadora nos contextos latino-americanos foram expostas pela tradição marxista da dependência. Mas só são abstratos em relação às especificidades assumidas por essas formas em contextos nacionais. E essas formas não são exteriores ao processo de reprodução capitalistas. São necessários, possuem aspectos em comum e, ao mesmo tempo, são diferenciados em razão das formas assumidas pelo capital nos vários países. Essa é a estrutura interna da reprodução capitalista que coloca os termos da exposição marxiana. Em termos hegelianos, que não resumem a posição marxiana,

[...] a relação *imediata* é a do todo e *das partes*: o conteúdo é o todo, e *consiste* nas partes (na forma) – no contrário de si mesmo. As partes são diversas umas das outras e são o [que é] autônomo. Mas só são partes em sua relação idêntica de umas com as outras, ou enquanto, tomadas em conjunto, constituem o todo. Mas o ‘em conjunto’ é o contrário e a negação da parte. A relação essencial é a maneira determinada, totalmente universal, do aparecer. Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdade de cada existência. Por isso o existente é, não abstratamente para si, mas só para um Outro; mas nesse Outro é a referência a si mesmo; e a relação é a unidade da referência a si e da referência a Outro (HEGEL, 2012, p. 255).

Dois exemplos do silogismo marxiano

Forma-dinheiro, forma-mercadoria

A lógica marxiana é anti-individualista. Não se trata de um “anti-individualismo pessoal”, mas de um anti-individualismo lógico³⁰. Isso significa que nenhuma forma isolada pode resumir a totalidade que a coloca. O capital, por exemplo, não pode ser resumido a nenhuma das formas por ele mesmo colocada se essa for considerada “a forma” que define, ao mesmo tempo, o que a colocou e suas próprias determinações enquanto forma. Dinheiro, mercadoria, capital portador de juros, forma-jurídica, forma-Estado, maquinária, capital variável, capital constante, salário, crédito, etc. são categorias necessárias à reprodução da totalidade que as coloca, mas nenhuma delas, *em si*, é *para si*. Todas são formas necessárias à dinâmica social capitalista, imediatas em alguns momentos e mediadas em outros, mas nenhuma delas é a dinâmica social capitalista *por si*. Ao mesmo tempo, essa mesma dinâmica só pode se reproduzir a partir de suas formas. Nesse processo, o capital se torna, aparentemente e de fato, o sujeito do processo de reprodução social. Parece estranho falar “do capital” como sujeito, mas é exatamente isso que acontece no processo de constituição do capital enquanto modo de produção *para si*. Ele se torna o sujeito da sociabilidade e coloca suas próprias formas de reprodução.

Veja-se o exemplo do dinheiro. Marx se debateu com a forma-dinheiro em diferentes momentos. Nos *Grundrisse* [no capítulo sobre o capital, primeira seção: o

³⁰cf. Kurz (2014, capítulos 3, 5, 6 e 9).

processo de produção do capital], afirma que o dinheiro, em geral, é a “[...] manifestação mais evidente, mais contraditória e mais difícil em que o sistema se manifesta tangivelmente” (MARX, 1983, p. 166)³¹. O dinheiro não é definido como o capital, mas como uma manifestação do capital. Nesse sentido, o primeiro não pode ser resumido ao segundo nem o último pode ser considerado a chave última para a compreensão daquele. O dinheiro não é o capital, mas é uma manifestação desse e assim sendo, no sentido marxiano, é necessário. Mas a necessidade não implica que o capital é apenas dinheiro, embora o dinheiro só seja dinheiro enquanto forma e funcionalidade do capital e o capital apareça enquanto tal como dinheiro. Isso se dá porque no dinheiro “[...] está implícito que todas as antíteses imanentes da sociedade burguesa parecem apagadas nas relações monetárias concebidas de modo simples” (MARX, 1983, p. 167)³². Nesse sentido, tais relações carregam e “apagam” o que as coloca. O problema de uma compreensão que concebe o dinheiro como a categoria que define o capital está no fato de que o dinheiro, *em si*, só existe na forma capitalista [naquilo que deveria definir] porque “carrega” aquilo que deveria definir. Há uma troca de “posição”. O dinheiro não pode “definir” a relação capitalista porque é essa que define o dinheiro em concomitância à colocação de todas as outras categorias e formas que possibilitam sua reprodução na forma-dinheiro. E o faz por necessidade.

No terceiro capítulo do primeiro volume d’*O capital* o dinheiro é exposto como medida do valor, meio de circulação e dinheiro [entesouramento, meio de pagamento e dinheiro mundial], mas em nenhum momento como “capital enquanto tal”. E não poderia fazê-lo porque não é uma categoria individual e abstrata. O dinheiro é meio de pagamento, aparência do salário, meio de circulação e até aparece como o “capital enquanto tal” se relacionando consigo mesmo em sua forma mais fetichizada (D-D’), como Marx apresenta no capítulo 21 do terceiro volume d’*O capital*. Mas, mesmo assim, *o capital não pode ser resumido ao dinheiro* porque esse não explica, por exemplo, a divisão social do trabalho. Mas então por que Marx apresenta a fórmula geral do capital em termos de dinheiro, a saber, D – M

³¹(MARX, 2011, p. 291).

³²(MARX, 2011, p. 292).

(MP+FT) – D', ou seja, (D) dinheiro que compra (M) meios de produção e força de trabalho e, a partir da exploração dessa, gera mais dinheiro (D')? Se o capital não é dinheiro porque ele aparece como dinheiro? Por que a fórmula geral do capital não é C-M-C' (em que C é o próprio capital)? A resposta está na própria dinâmica constitutiva do objeto. O capital é uma organização social que suprassume relações de produção anteriores e, a partir disso, coloca *para si* suas próprias formas de reprodução e o dinheiro é uma delas. É por isso que o dinheiro pode aparecer como o capital. Em certa medida, o dinheiro é o capital. Tanto aparentemente como realmente. Mas só o é, ao mesmo tempo, em um determinado grau ou momento no desenvolvimento do capital em direção a si. Nesse caminho, o capital assume diversas outras formas que, como o dinheiro, aparecem e “são” o capital na medida em que a dinâmica desse demande a funcionalidade de tal forma. Voltando ao “capítulo sobre o capital” dos *Grundrisse*, Marx afirma que “[...] o que torna especialmente difícil a compreensão do dinheiro *em sua determinabilidade plena como dinheiro* – dificuldade da qual a Economia Política procura se esquivar esquecendo ora uma, ora outra de suas determinações, e apelando a uma quando é confrontada pela outra – é que, aqui, uma relação social, uma determinada relação dos indivíduos entre si, aparece como um metal, uma pedra, uma coisa puramente corpórea fora deles” (MARX, 1983, p. 165, grifos meus)³³. E continua afirmando que “[...] ser dinheiro não é uma qualidade natural do ouro e da prata e, por isso, é completamente desconhecida enquanto tal para o físico, o químico etc. Mas dinheiro é imediatamente ouro e prata” (MARX, 1983, p. 165, grifos meus)³⁴. Da mesma forma que ser imediatamente dinheiro não significa que o capital possa ser resumido a essa forma, ser imediatamente ouro e prata não significa que o dinheiro possa ser “reduzido” às características físicas assumidas por essa forma do capital. O “aporte material”, como diz Marx, não deve ser confundido com a função social específica desempenhada pelo dinheiro na sociabilidade capitalista. Sendo assim, se retorna à questão do dinheiro como uma forma específica colocada pelo capital, logo, como manifestação de algo que, embora dele distinto, só pode se manter, de forma

³³(MARX, 2011, p. 290).

³⁴(MARX, 2011, p. 290).

necessária, a partir das funções sociais por ele desempenhadas. Até quando expõe a forma mais fetichizada assumida pelo capital, D-D', Marx atesta que

[...] D-D': temos aqui o ponto de partida do capital, o dinheiro na fórmula D-M-D', reduzida aos dois extremos D-D', em que $D'=D+\Delta D$, ou seja, dinheiro que gera mais dinheiro. É a fórmula geral e originária do capital, condensada de modo absurdo. É o capital consumado, a unidade do processo de produção e do processo de circulação, que, por conseguinte, gera mais-valor ao final de determinado período. Sob a forma do capital portador de juros, isso aparece de maneira direta, sem a mediação do processo de produção e de circulação. O capital aparece como fonte misteriosa e autocriadora de juros, de seu próprio incremento. A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) é, por si só, capital, e o capital aparece como simples coisa; o resultado do processo inteiro de reprodução aparece como uma qualidade inerente a uma coisa material; depende da vontade do possuidor do dinheiro, isto é, da mercadoria em sua forma constantemente mutável, se ele irá desembolsá-lo como dinheiro ou alugá-lo como capital. No capital portador de juros, portanto, produz-se em toda sua pureza esse fetiche automático do valor que se valoriza a si mesmo, do dinheiro que gera dinheiro, mas que, ao assumir essa forma, não traz mais nenhuma cicatriz de seu nascimento. A relação social é consumada como relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma. Em vez da transformação real do dinheiro em capital, aqui se mostra apenas sua forma vazia de conteúdo (MARX, 1983, p. 404-405)³⁵.

A mesma lógica fundamenta a exposição de outra forma assumida pelo capital em seu caminho *para si*, a saber, a forma-mercadoria. O primeiro capítulo d'*O capital* expõe as nuances constitutivas da mercadoria individual, mas a primeira frase desse mesmo capítulo já deixa evidente que a mercadoria não é, *por si*, o capital mesmo que esse seja mercadoria e toda a rede relacional estabelecida com todas as outras formas por ele colocada. Essa lógica está presente na primeira frase que encabeça todo o desenvolvimento expositivo dos três volumes d'*O capital*. Ali se lê que “[...] a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 1962a, p. 49, grifos meus)³⁶. Por isso, Marx continua, a investigação começa com a análise da mercadoria. A mercadoria é uma forma de manifestação de conjunturas sociais colocadas pelo modo de produção especificamente capitalista. O fato de que a mercadoria aparece como a forma

³⁵(MARX, 2011, p. 381-382).

³⁶(MARX, 2013, p. 113).

elementar desse modo de sociabilização não significa, imediatamente, que ela reúna *em si* todas as determinações que compõe aquilo que ela manifesta. Pelo menos não quando apartada do processo de exposição das outras formas e categorias que tornam possível que a mercadoria apareça e circule como a forma elementar. Se a mercadoria fosse, imediatamente, a forma que coaduna todas as contradições e todos os graus de intensificação nas determinações que compõe o capital, o que definiria a necessidade na relação entre a aparente produção individual de mercadorias [volume I] e as relações do capital consigo mesmo [volume III]? De fora, nada torna necessária a relação entre uma mercadoria individual e a distribuição do valor entre “juros” e “lucro” exposta por Marx na seção V do terceiro volume d’ *O capital*. Essa seção aliás, quando considerados apenas os títulos dos capítulos que a compõe, parece ter pouca relação com a mercadoria individual: capítulo 21) o capital portador de juros, 22) divisão do lucro, taxa de juros, nível ‘natural’ da taxa de juros, capítulo 23) juros e lucro do empresário, capítulo 24) a exteriorização da relação capitalista sob a forma do capital portador de juros, capítulo 25) crédito e capital fictício, capítulo 26) acumulação de capital monetário e sua influência sobre a taxa de juros, capítulo 27) o papel do crédito na produção capitalista, capítulo 28) meios de circulação e capital: as concepções de Tooke e Fullarton, capítulo 29) as partes integrantes do capital bancário, capítulo 30) capital monetário e capital real – I etc. Essa pretensa “desconexão” entre os livros I e III, ou “o problema da transformação”, se fundamenta em uma compreensão individualista que toma a mercadoria ou o lucros/ juros [também formas do capital] como uma definição. A questão gira em torno da compreensão de que no primeiro volume Marx estaria tratando da produção de valores individuais e no terceiro ele teria se voltado para a circulação e distribuição do valor “global” [distribuição que se dá em preços, juros, lucros, crédito etc.]. Nesse sentido, o próprio capital aparece cindido entre sua forma elementar e as variações no preço dessa forma na circulação no mercado não mais em sua forma “individual” mas global. Com efeito, o individualismo metodológico aparta circulação, distribuição, produção e consumo. Ou seja, cada uma dessas esferas é *por si* através da mercadoria e, ao mesmo tempo, determina *por si* a

mercadoria. A lógica marxiana não opera dessa forma. E não o faz porque o objeto que expõe não se configura assim.

O problema do primeiro volume d'*O capital* não é a mercadoria, entendido como objeto individual, mas “[...] a origem e a magnitude do mais-valor” (MOSELEY, 2004, p. 154). O capital enquanto sujeito *para si* da reprodução social é o problema desde a primeira frase. O objetivo, nesse sentido, é expor quais as formas colocadas por esse sujeito para dar conta de sua tendência, a saber, acumular-se. Mas o primeiro volume, aparentemente, trata da produção de mercadorias individuais. A pergunta então é a seguinte: se o horizonte do primeiro volume são as mercadorias individuais, a exposição dá conta do mais-valor produzido por um processo individual ou do mais-valor produzido e distribuído como um todo? Para Marx, o capital é uma totalidade. Por isso, “[...] o volume I é sobre o mais-valor produzido pela economia capitalista como um todo, [...] é sobre a relação entre a classe trabalhadora como um todo e a classe capitalista como um todo. O aspecto mais importante dessa relação de classes geral é o mais-valor produzido pela classe trabalhadora como um todo que é apropriado pela classe capitalista como um todo” (MOSELEY, 2004, p. 155). Cada manifestação dessa relação entre a classe trabalhadora e o capital, cada mercadoria individual, é incapaz de condensar as contradições que a colocam, mas aparece como uma forma dessas contradições e carrega em si um grau de determinação específico das mesmas. Em termos “econométricos”, cada “mais-valor” apropriado de forma individual e distribuído entre as diferentes parcelas da classe capitalista é uma parte do mais-valor expropriado da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora como um todo. Sendo assim, não é possível reduzir o capital nem às apropriações individuais nem à produção de mercadorias individuais e nem mesmo à apropriação global puramente. Não há apropriação global sem exploração “individual” da força de trabalho da classe trabalhadora. O capital só se acumula “globalmente” porque coloca formas específicas em conjunturas específicas. O objetivo do capital é sempre se acumular em escala global, ou seja, no plano da reprodução social como um organismo e não apenas em suas formas particulares. Mas esse acúmulo só acontece mediado por essas formas “individuais”. Marx afirma que “[...] *para o capital total*, no entanto, o

que foi explicado no Capítulo I [ou seja, no Volume I] é válido. Na produção capitalista, *cada capital é considerado uma unidade, uma alíquota parte do capital total*” (MARX, 1991, p. 299). E não só cada alíquota de capital, mas cada forma assumida por cada parcela da distribuição do mais-valor [cada capital “individual”] também faz parte da reprodução do capital enquanto sujeito.

O individualismo metodológico é incapaz de alcançar o “núcleo” expositivo radical dessa concepção. E não porque a lógica marxiana possua regras exclusivas que são impostas ao objeto, mas pelo contrário, porque o próprio objeto, no caso o capital, implica uma compreensão anti-individualista. O fundamento anti-individualista se resume a compreender que “[...] *todas as categorias econômicas são apenas outros e outros nomes para a mesma relação de sempre*” (MARX, 1983, p. 180, grifos no original)³⁷. Ou, nas palavras dos *Manuscritos*,

[...] assim como encontramos, por análise, a partir do conceito do trabalho estranhando, exteriorizado, o conceito de propriedade privada, assim podem, com a ajuda desses dois fatores, ser desenvolvidas todas as categorias nacional-econômicas, e haveremos de reencontrar em cada categoria, como, por exemplo, nas do regateio, da concorrência, do capital, do dinheiro, apenas a expressão determinada e desenvolvida desses primeiros fundamentos” (MARX, 1968a, p. 521)³⁸.

É no âmbito dessa relação “sempre a mesma e sempre diferente de si” que se localiza a lógica marxiana. Nem sempre é óbvio que o primeiro volume trata do mais-valor total “[...] *porque a exposição é frequentemente ilustrada com exemplos numéricos de um capital individual e até de um único trabalhador solitário*. No entanto, *os capitais individuais nos exemplos de Marx representam o capital social total da classe capitalista como um todo*” (MOSELEY, 2004, p. 155). Ao mesmo tempo, no terceiro volume, aparentemente, Marx “abandona” o campo individual e trata da relação geral do capital consigo mesmo. Mas essa aparente “divisão” no objeto só existe porque é colocada pelo próprio objeto. O problema se deve ao fato de que o “começo” da exposição marxiana do capital conduz a uma compreensão individualista quando não se considera a lógica própria do objeto. Mesmo as determinações mais elementares da forma-mercadoria só podem ser compreendidas

³⁷(MARX, 2011, p. 304).

³⁸(MARX, 2004, p. 89).

no contexto do capital *para si*. Além disso, uma leitura metodologicamente individualista da lógica marxiana também implica uma trans-historicidade que é a ela estranha. As mercadorias não são mercadorias em toda e qualquer relação social, elas só se tornam o que são na relação-capital. Esse problema

[...] prolonga-se no conceito do capital, que igualmente não pode ser desenvolvido com base no capital individual (uma vez mais, ideal-típico). As determinações analíticas da forma da mercadoria e do capital só podem ser derivadas da análise conceptual da relação global. Com isso, porém, fica excluída uma terminologia 'ideal-típica' e independente dos momentos individuais. A mercadoria individual e o capital individual não constituem nenhum 'modelo' para a relação global; pelo contrário, é esta que, imbuída da sua qualidade própria, determina as mercadorias individuais e os capitais individuais que não têm qualquer estatuto representável de forma ideal-típica (KURZ, 2014, p. 152).

Produção-Consumo-Distribuição-Troca

A mesma lógica organiza a exposição das relações entre produção-consumo-distribuição e troca. Como nos casos da mercadoria e do dinheiro, não há uma apresentação linear das causalidades que colocam essas categorias, mas a compreensão dos níveis de intensificação e determinações estruturais e conjunturais que por elas se externalizam. Para expor essas determinações, Marx assume um ponto de partida diferente daquele adotado pela economia política clássica. A última parte da “produção geral” e de um desenvolvimento histórico genérico. O objetivo desse procedimento é apresentar a produção como distinta da distribuição, do consumo e da troca. Tal objetivo é alcançado emprestando à “produção em geral”, entendida como a sociedade burguesa, a validade de “[...] leis naturais, independentes da história, oportunidade em que as relações burguesas são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in abstracto*” (MARX, 1983, p. 22)³⁹. Sendo assim, o que muda não são as relações de produção ou a lógica societal que as coloca. Na lógica da economia política clássica, o que diverge, historicamente, são unicamente as maneiras como os produtos são distribuídos, trocados e consumidos. A “produção em geral” é transhistórica e as diferenças conjunturas a ela se ajustam.

³⁹(MARX, 2011, p. 59, grifos no original).

Marx, por sua vez, inicia sua exposição com o desenvolvimento lógico de uma estrutura social determinada. Isso não significa um afastamento “idealista” da realidade histórica. Pelo contrário, como fica claro nos três volumes d’*O capital* e nos *Grundrisse*, o capital cria suas condições a partir da subsunção de formas históricas que o precedem. A questão deixa de ser uma simples combinação para se transformar na compreensão da dinâmica imanente das relações entre as formas e funções de um tipo específico de sociedade. O que Marx evidencia é que as formas, funções e as condições da relação-capital não estavam “dormentes” ou “pré-configuradas” em estruturais sociais anteriores. A relação-capital *para si* não é o fim “último” que permeava, ainda que em formas não completamente desenvolvidas, todas as épocas. A “história” não é o processo teleológico de desenvolvimento do capital. Apenas a história do capital é a história de seu desenvolvimento *para si*. O ponto de partida marxiano é diferente daquele da economia política clássica. Não é possível falar de uma “produção em geral” ou do desenvolvimento histórico da “produção em geral”. Produção é sempre determinada, logo, quando se fala em “[...] produção, sempre se está falando de *produção em um determinado estágio de desenvolvimento social* [*Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe*]” (MARX, 1983, p. 20, grifos meus)⁴⁰. A produção em geral, a história teleológica, é uma abstração. Abstração dos determinantes lógico-históricos que possibilitam que uma determinada estrutura social coloque as suas necessidades e se desenvolva a partir das especificidades que elas assumem. Como ficam, a partir disso, os binômios produção-consumo, produção-troca e produção-distribuição?

Em um primeiro momento, parece que a produção determina, imediatamente, o consumo. A produção é também produção do consumo a partir da criação do material que será consumido. Ao mesmo tempo, produz o modo de consumo. Mas o consumo também determina a produção na medida em que aquilo que fora produzido só se torna produto, de fato, no ato de ser consumido. Essa necessidade do consumo, a do objeto ser consumido, funda uma necessidade na produção, uma tendência à reativação do processo produtivo. O consumo funda o pressuposto do

⁴⁰(MARX, 2011, p. 56)

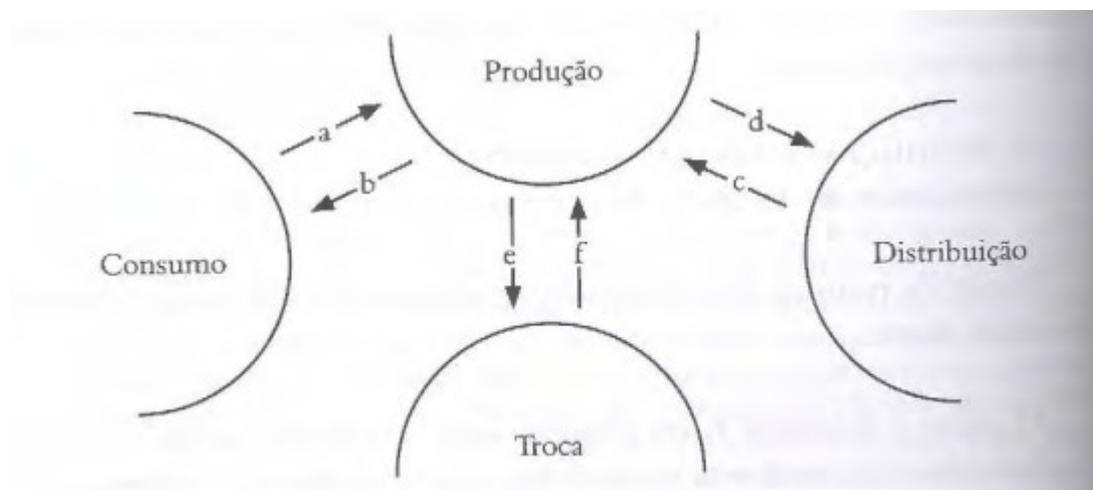
processo produtivo ao mesmo tempo em que a produção coloca a possibilidade do consumo.

O direcionamento unilateral entre determinante-determinado parece ainda mais rígido no caso da relação entre produção-distribuição. É a produção que produz a necessidade de que os objetos sejam distribuídos. Ela produz também, a partir de suas necessidades, a forma como será executada tal distribuição. Mas é a distribuição que possibilita que o mais-valor se expanda a partir de sua operacionalização por diversas partes da classe burguesa. A distribuição recoloca a produção em circuitos aparentemente autônomos que aceleram a reprodução da necessidade que a colocou. Após a expropriação do mais-valor, as pessoas posicionadas na classe burguesa precisam, pela e através da função que desempenham,

[...] dividi-lo com capitalistas que executam outras funções no conjunto da produção social, com o proprietário da terra etc. O mais-valor se cinde em diversas partes. Suas frações cabem a diversas categorias de pessoas e recebem diversas formas, mutuamente autonomizadas, como o lucro, os juros, o ganho comercial, a renda da terra etc (GRESPLAN, 2019, p. 30).

É possível traçar um paralelo entre essa maneira marxiana de compreender as relações entre produção-consumo-distribuição-troca e a estrutura dos três volumes d'*O capital*, por exemplo. A base dessa comparação, mais uma vez, é o entendimento de que a estrutura exposição marxiana se intensifica no movimento do objeto que expõe. A leitura apenas do primeiro volume faz parecer

[...] que a crítica tem como fulcro a exploração direta do trabalhador pelo capitalista, dissimulada pela igualdade jurídica de ambos no mercado de trabalho e obscurecida pelas formas sociais mais complexas, como as da obtenção de mais-valor relativo. Mas a crítica vai além disso. Torna-se necessário entender os mecanismos sofisticados de inversão e ocultamento de toda essa esfera de produção e constituição do capital apresentada no Livro I. Era a isso que o projeto original da “crítica da economia política” visava desde sempre, ao partir do “capital em geral” para chegar à concorrência entre capitalistas, ao sistema de crédito e à propriedade da terra. Enquanto o “capital em geral” define “leis econômicas” pela relação constitutiva entre o capital e o trabalho, a esfera da concorrência, do crédito e da propriedade da terra determina o modo como essas “leis” se realizam (GRESPLAN, 2019, p. 25).



(DUSSEL, 2012, p. 40).

A relação-capital assume formas históricas que, aparentemente, são dela distintas. Isso se dá porque a essência deve mostrar-se em algo que não é imediatamente ela mesma, precisamente porque não tem existência imediata. A essência deve aparecer porque é um ser de reflexão, e pertence à lógica da reflexão que algo seja dado para reflexão. No caso do capitalismo, a igualdade formal entre “proprietários”, que adquire suas funcionalidades na forma-jurídica, que se fundamenta na desigualdade de classes real, só pode aparecer na medida em que essa desigualdade apareça como igualdade. Ou seja, apenas quando a classe trabalhadora é subsumida à forma-mercadoria. Mercadoria essa que pode ser “vendida” livremente. Mas essa “liberdade” é limitada. Se a classe trabalhadora deixar de vender sua força de trabalho ela deixa de existir. Não há outra possibilidade para as pessoas posicionadas na classe trabalhadora. Esse é um exemplo do fato de que um conteúdo, a exploração especificamente capitalista, aparece como algo diferente de si, a igualdade entre “proprietários”. Nessa compreensão, essência e aparência não se relacionam externamente. As formas deixam de aparecer como a dimensão “sensual e conjuntural” alheia à necessidade que as coloca e que por elas se reproduz. A historicidade das formas e do conteúdo

é recolocada em seus limites. O conteúdo da relação-capital não é apenas “lógico”. Ele é histórico determinado. Essa lógica pode ser estruturada em quatro eixos,

[...] 1. Uma lógica da essência está em vigor em situações que envolvem dualismos inconciliáveis, como, por exemplo, entre o privado e os aspectos sociais do trabalho no capitalismo; 2. O dualismo envolvido em uma lógica da essência não é apenas irreconciliável, é irreconciliável até que esse dualismo seja derrubado. Assim, Marx rejeita a concepção de Hegel de como o conceito pretende reconciliar as oposições herdadas da essência; 3. A essência deve aparecer como algo diferente de si mesma, como, por exemplo, o trabalho abstrato (valor) deve aparecer como valor de troca (dinheiro, preço) e o mais-valor deve aparecer como lucro; 4. As aparências são indispensáveis à essência; pertencem a ela. Mesmo esse tipo de conversa pode ser enganoso, pois a essência é realmente toda a figura lógica, as aparências e aquilo que necessariamente não aparece ('essência'). Assim, o trabalho e o preço do valor pertencem a um todo lógico (MOSELEY, 1993, p. 44-45).

Dobrar a lógica marxiana sobre Marx?

O acontece quando se dobra o silogismo marxiano sobre os textos de Marx? Uma das perguntas que norteia essa hipótese é a possibilidade, ou não, de ler a obra de Marx a partir da concepção marxiana da totalidade concreta. A “simples aplicação” da concepção marxiana ao “materialismo histórico” tende a dividir o último em três momentos: o estabelecimento clássico da lógica marxiana, a formulação de uma teoria marxista e a retomada do caráter revolucionário da lógica marxiana submetida à emergência das lutas da classe trabalhadora. A periodização corresponde à produção marxiana, ao estabelecimento da tradição marxista e partidos comunistas centrais, e à tentativa de retorno à máxima de que “[...] a emancipação das classes trabalhadoras tem de ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras” (MARX, 1962b, p. 14)⁴¹. A materialização dessa tentativa de ler o “materialismo histórico” a partir de Marx, no plano político, gira em torno de discussões táticas e estratégicas como o comunismo de conselho x centralismo burocrático, por exemplo. Naquele, a relação entre teoria-prática é subsumida às lutas revolucionárias que emanam das classes trabalhadoras. Nesse, a teoria e

⁴¹ (MARX, 2012, p. 77).

prática se separam e, com isso, a direção das lutas revolucionárias fica submetida à estruturação dos partidos “marxistas”, os “guias da classe trabalhadora”. Ambas posturas reservam para si a verdadeira “postura marxista” tanto no plano teórico quanto no plano político. O problema, de acordo com a hipótese de trabalho proposta, é que essa aplicação e a subsequente separação entre teoria e prática são estranhas à obra marxiana. Não há “aplicação do materialismo histórico à história do materialismo histórico” se a postura adotada frente aos escritos de Marx for, de fato, marxiana. Não há porque, em Marx, a doação expositiva ao objeto é datada e marcada pela dinâmica histórica da luta de classes. Para que aquela aplicação se torne possível é preciso, antes, que ela seja mergulhada nos problemas e nos anseios contemporâneos das classes trabalhadoras a que estão submetidas. Nessa questão, é importante lembrar: a proposta marxiana emergiu como uma exposição crítica do capital fundamentada na constatação de que apenas as demandas históricas da classe por ele explorada poderia ditar os movimentos de sua emancipação. Com efeito, a lógica marxiana só pode se dobrar sobre si enquanto exposição do capital a partir de uma postura de classe. Nesse sentido, a “aplicação do materialismo histórico ao materialismo histórico” é substituída pela compreensão lógica do próprio “materialismo histórico”.

O que se quer dizer quando se utiliza essa expressão, “materialismo histórico”? Uma forma teleológica de desenvolvimento histórico à revelia das demandas e das lutas de classes? Quais os fundamentos desse “materialismo” e qual concepção de tempo fundamenta o “histórico”? Além disso, qual a relação entre ambos? Será que a mesma se resume às afirmações de que os “seres humanos são produtos históricos”? Se são, as condições em que se produzem enquanto tal não podem ser alteradas? A história “carrega” os seres humanos e esses estão incapacitados de revolucionar aquela? A categoria “seres humanos” comporta todos os graus de determinação inerentes à vida da classe trabalhadora sob a égide do capital? Ou seja, será que a classe trabalhadora enquanto “resultado da história” está condenada a permanecer na posição de explorada? Se o “materialismo” proposto se opõe à produção gnosiológica, em que medida ele não hipostasia a dimensão “histórica”? Mas se esse “materialismo” não hipostasia o “histórico” e pretende o

revolucionar, como o faz? A última tese sobre Feuerbach postula que “[...] os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 1978, p. 535)⁴². Essa talvez seja a tese mais reproduzida enquanto “base” do materialismo histórico. Mas interpretar e expor são procedimentos diferentes. Marx faz uma exposição da lógica do capital, não uma interpretação. E é a partir dessa exposição que ele afirma que são as classes trabalhadoras que devem se emancipar. A exposição marxiana não se separa de posicionamentos políticos. A transformação, a emancipação em direção a um modo de sociabilidade para além do capital, não se desliga de uma compreensão da lógica do objeto. Se a “aplicação do materialismo histórico ao materialismo histórico” significa o abandono da análise e exposição classista do capital em favor da “transformação” de uma “história” pouco determinada, o que há nisso de marxiano?

O núcleo do silogismo, numa postura marxiana, é lógico e político. O problema não é encontrar um ordenamento lógico na prática, mas expor a lógica da dimensão prática. Esse posicionamento, em Marx, é político. Mas há um outro problema: qual a lógica da exposição? Nessa questão, Marx se afasta tanto do materialismo que ele chama de “ingênuo” quanto do idealismo. Dois trechos de textos clássicos exemplificam o posicionamento marxiano de forma clara. Na primeira tese sobre Feuerbach lê-se que “[...] o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente” (MARX, 1978, p. 533)⁴³. A crítica marxiana ao materialismo se fundamenta na constatação de que a concepção materialista postula a primazia de uma realidade objetiva estática e externa aos desenvolvimentos inerentes à experiência humana sensível que é historicamente datada e se faz “humanamente sensível” em um determinado modo de produção. Nesse sentido, para Marx, a exposição da lógica da prática, no materialismo “ingênuo”, carrega uma concepção de “mundo prático” que é exógena a esse. É como se a realidade objetiva, sempre historicamente determinada,

⁴² (MARX, ENGELS, 2007, p. 535).

⁴³ (MARX, ENGELS, 2007, p. 533).

produzida e produtora de relações de produção, ou seja, no caso de Marx e hoje ainda, o modo de controle sociometabólico do capital, fosse imutável. A hipostasia da realidade do capital como totalidade concreta a-histórica é o núcleo da crítica marxiana à exposição materialista. Em outro trecho, Marx questiona se

[...] há razão para espantar-se de que todas as coisas, em última abstração – porque aqui há abstração, e não análise -, apresentem-se no estado de categoria lógica? Há razão para espantar-se de que, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo dos materiais de que ela se compõe e da forma que a distingue, chegue-se a ter apenas um corpo; e que, abstraindo dos limites desse corpo, obtenha-se somente um espaço; e que, enfim, abstraindo das dimensões desse espaço, acabe-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica?” (MARX, 1977a, p. 127)⁴⁴.

Há uma diferença fundamental entre uma compreensão pautada pelo silogismo e um posicionamento que concebe que uma exposição não pode atingir a soma total de formas e funções que compõem um objeto⁴⁵. Na última, o objeto só pode aparecer como a soma de todos seus componentes. O “conhecimento” não pode alcançar e abranger todos esses fatos. Existem fatos que não podem ser resumidos aos fatos já elucidados. Essa série aparece como “infinita” e, por isso, impossível de ser compreendida. O silogismo, em sentido marxiano, significa uma compreensão da “[...] realidade como um todo estruturado, dialética, no qual ou do qual um fato qualquer (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido” (Kosík, 1976, p. 43). Essa compreensão não se dá pela simples análise do fato, mas pela exposição da dinâmica que coloca esse fato na forma que ele assume quando aparece como fato ou conjunto de fatos. No quarto capítulo do primeiro volume d’*O capital*, ao expor a fórmula geral do capital, Marx afirma que “[...] a repetição ou renovação da venda para comprar encontra sua medida, tal como esse processo mesmo, num fim último situado fora dela, a saber, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades. Na compra para vender, ao contrário, o início e o fim são o mesmo: dinheiro, valor de troca, e, desse modo, o movimento é infinito” (MARX, 1962a, p. 164)⁴⁶. E reafirma esse posicionamento ao postular que

⁴⁴ (MARX, 2017a, p. 99).

⁴⁵ cf. Mészáros (2010, pp. 37-66), Mészáros (2010, pp. 79-100), Mészáros (2011, pp. 33-66).

⁴⁶ (MARX, 2013, p. 227).

“[...] a circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, ilimitado” (MARX, 1962a, p. 165)⁴⁷. O fator de ser ilimitado não significa que seja “infinito” no sentido de ser a soma de um universo incomensurável de fatos. O início e o fim do processo são o mesmo, o processo de autovalorização do valor colocado pela reprodução capitalista do valor. Esse é o horizonte no qual se dinamizam as categorias que tornam possível a valorização. Esses fatos, a circulação de mercadoria nesse caso, não se somam a outros como, por exemplo, as legislações financeiras e tributária e os códigos comerciais e, a partir dessa soma, formam um todo. O silogismo é “um fim em si”, uma estrutura que aparece por meio das categorias por ela colocada, e, por isso, não é a simples soma dessas formas.

As formas são diferentes das relações por elas assumidas, sua “alteridade”, mas só o são porque foram colocadas por essas relações. Os fatos, por exemplo, podem ser exteriores ao todo. As categorias não tem significado fora do silogismo que as coloca. O mais-valor, por exemplo, é uma especificidade da relação capitalista e só faz sentido nessa relação. O problema, nesse ponto, aproxima Marx da compreensão hegeliana acerca da diferença entre uma “infinidade espúria [*schlechte*]” e o infinito genuíno. Aquela não é esse porque o último consiste, na verdade, em um processo de intensificação das categorias contidas no horizonte colocado pela própria totalidade. O “progresso” não é linear, mas um movimento de “avanço” da totalidade em direção a si mesma a partir de suas diferentes formas. Hegel postula que se ao fazer incidir, um fora do outro, dois momentos que compõem um objeto, resulta que

[...] Algo se torna um Outro, e esse Outro é, ele mesmo, um Algo que como tal em seguida se altera igualmente, e assim por diante, até o infinito. A reflexão acredita ter aqui chegado a alguma coisa muito excelsa, e mesmo ao que há de supremo. Ora, esse progresso até o infinito não é o verdadeiro infinito, que antes consiste em estar, nesse Outro, junto de si mesmo, ou seja – exprimindo como processo, em

⁴⁷ (MARX, 2013, p. 228).

chegar a si mesmo, no seu Outro. É de grande importância apreender adequadamente o conceito da infinitude verdadeira, e não ficar simplesmente na má infinitude do progresso até o infinito (HEGEL, 2012, p. 190).

Uma lógica que se fundamenta na totalidade é inconciliável com o entendimento modelar do individualismo metodológico. Não há recurso a um caso “individual” que existe de forma independente de sua determinação posicional na totalidade e que, por ser independente, pode manter-se idêntico a si. Pelo contrário, a lógica marxiana da forma compreende que essa só existe, em grande medida, a partir de uma ponto já determinado pela totalidade. Os “casos individuais” derivam dessa colocação e, por isso, podem, por si, fornecer modelos explicativos isolados porque a sua própria determinidade ultrapassa seus momentos. Isso não significa que os momentos individuais não sejam, em certa medida, em si. Eles os são, mas apenas na medida em que, em sua independência relativa, atualizam a totalidade. Daí decorre que a aparente similaridade “casos individuais” em conjunturas históricas diversas e indeterminadas não pode ser identificada com uma unidade trans-histórica. Com efeito,

[...] as formas independentes, as formas-dinheiro que o valor das mercadorias assume na circulação simples servem apenas de mediação para a troca de mercadorias e desaparecem no resultado do movimento. Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstößt*] a si mesmo como valor originário, valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele recebeu a qualidade oculta de adicionar valor (MARX, 1962a, p. 166)⁴⁸.

⁴⁸ (MARX, 2013, p. 229-230).

O ponto de vista da totalidade em nada se confunde com o todo holístico e estático que precebe o seu próprio desenvolvimento. Não há totalidade que seja formalizada antes de suas próprias determinações porque essas pertencem à colocação da própria totalidade. Isso, de um ponto de vista metodológico (Kosík, 1976, p. 59). Daí deriva que a totalidade não é um todo pré-concebido apenas se preenche com um conteúdo que lhe é exterior e partes e relações que também lhe são exógenas. A totalidade é, ao mesmo tempo, aquilo que põe, que é pressuposto e o processo de concreção. É a partir dessa lógica que Marx expõe seu objeto. Por isso, escreve nos *Grundrisse* que

[...] é preciso considerar que as novas forças produtivas e relações de produção não se desenvolvem do nada, nem do ar nem do ventre da ideia que se põe a si mesma; mas o fazem no interior do desenvolvimento da produção existente e das relações de produção tradicionais herdadas, e em contradição com elas. Se no sistema burguês acabado cada relação econômica pressupõe a outra sob a forma econômico-burguesa e, desse modo, cada elemento posto é ao mesmo tempo pressuposto, o mesmo sucede em todo sistema orgânico. Como totalidade, esse próprio sistema orgânico tem seus pressupostos, e seu desenvolvimento na totalidade consiste precisamente em subordinar a si todos os elementos da sociedade, ou em extrair dela os órgãos que ainda lhe faltam. É assim que devém uma totalidade historicamente. O vir a ser tal totalidade constitui um momento de seu processo, de seu desenvolvimento (MARX, 1983, p. 203)⁴⁹.

Não há dicotomia no pensamento marxiano. Apresentar o modo de produção como a infraestrutura que determina os limites da formação social, entendida como fenômeno (superestrutura), é desconsiderar que “[...] para Marx, um e outro têm existência real e fazem parte de processos reais, da mesma forma que valor (essência) e preço (fenômeno) também são realidades. A aparência é tão real quanto a estrutura” (SILVA, 1975/2009, p. 125). O horizonte que cerceia esse trabalho, em um aspecto mais amplo, é a tentativa de compreender quais tensionamentos e graus de determinação compõem a totalidade lógico-categorial da teoria social marxiana. Com efeito, isso significa que se enquadra em uma perspectiva política e objetiva lançar luz sobre a atual estrutura da formação social capitalista. Essa tentativa demanda que não se extrapole a estrutura lógica que

⁴⁹ (MARX, 2011a, p. 343).

organiza os textos do período estudado para além de seus limites e, ao mesmo tempo, que os mesmos sejam utilizados como fundamentos para a exposição de aspectos fundamentais do modo de controle sociometabólico contemporâneo.

A lógica-categorial marxiana expõe a relação-capital como uma totalidade concreta. Isso significa que é uma descrição determinada antes de ser um receituário metodológico⁵⁰. Quando se aparta esse fundamento da lógica que estrutura a obra marxiana e se dividem os escritos entre “Jovem Marx” e “Marx Maduro” há uma redução da totalidade à soma das partes. Se uma totalidade é a soma de suas partes, essas partes podem ser estudadas em separados porque são objetos em separado. A divisão da totalidade em partes não implica que essas sejam iminentes e necessárias à composição daquela. Não implica também que a substituição de uma dessas partes configuraria uma totalidade diferente da original. Uma totalidade, na compreensão marxiana, não é apenas a soma de todas as partes. É uma estruturação que só o é por meio das categorias que a compõem. Em processos de intensificação categorial, a obra marxiana, que é uma exposição dessa estrutura, não pode ser um corte, mas apenas um desenvolvimento lógico desse processo de exposição. Quando se retira a obra marxiana do escopo lógico de exposição do processo de intensificação categorial do capital se perde o seu cerne: ser a exposição do próprio capital enquanto totalidade concreta e não a exposição de diferentes partes autônomas do capital.

⁵⁰ “[...] a dialética enquanto método caracteriza um procedimento que pretende expor construtivamente o ‘desenvolvimento conceitual do capital’ enquanto ‘capital em geral’, o ‘capital enquanto tal, isto é, o capital social total’ a partir de sua ‘forma elementar’, a mercadoria (enquanto objeto imediato da circulação e forma econômica dos produtos do trabalho humano), e das determinações progressivas das forma de manifestação do valor, presente na mercadoria: forma-valor simples, forma-valor total, forma-valor universal, dinheiro em suas determinações fundamentais. Ela reproduz, assim, idealmente, o movimento sistemático (lógico) através do qual o capital se constitui naquilo que é, autovalorização do valor” (Müller, 1982, p. 21).

**OS LIMITES DA CRÍTICA À PROPRIEDADE
PRIVADA CAPITALISTA NOS ARTIGOS DE 1842**

Introdução

O problema imediato que levou Marx a iniciar uma exposição da relação-capital foram as formas assumidas pela última no processo de subsunção da conjuntura renana às suas necessidades. Fora “[...] através da análise da lei sobre o furto de madeira e da situação dos camponeses de Moselland que ele [Marx] *passou da política para os estudos da economia política*” (ENGELS, 1968, p. 466). Os primeiros momentos desse movimento aparecem, de forma explícita, em uma série de artigos escritos por Marx em 1842. Nesse período, as análises marxianas relativas à forma-Estado estão relacionadas aos debates imediatos sobre a estrutura do Estado alemão e ao debate crítico acerca da teoria hegeliana do Estado. Fora desse contexto, questões como o problema da liberdade de imprensa, por exemplo, aparecem como abstrações.

A imediaticidade da questão era mediada pelo problema da reconciliação do “real com o racional”. O real pode ser identificado à realidade imediata? Ou o real só se torna real após a suprassunção conceitual? O conceito não se refere à construção teórica. No sentido hegeliano, o real é a unidade que retorna a si após a suprassunção das contradições que o compõe. Nesse debate, a questão da forma-Estado se dividia entre a apresentação do “conteúdo real” do Estado e a realização desse conteúdo. Para o juventude hegeliana, a primeira dessas questões só poderia ser solucionada com o retorno ao caráter emancipador e humanista da teoria do Estado de Hegel. A segunda, a atualização desse conteúdo, seria alcançada por meio da superação da estrutura monárquica em direção a um Estado “moderno” fundado na constitucionalidade burguesa. É nessa conjuntura que Marx se coloca no debate público através da atividade jornalística. Foi então que se encontrou, pela primeira vez, “[...] na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 1961, p. 8)⁵¹. Essa obrigação não aparecera como um problema “exclusivamente” intelectual. A preocupação marxiana não era exclusivamente com a reconciliação abstrata entre o real e o racional, mas com essa reconciliação em um momento histórico determinado. Os problemas tratados em 1842 diziam respeito às questões da organização da sociedade alemã do período. A

⁵¹ (MARX, 2008, p. 46).

questão não se resumia à apresentação da verdade sobre a relação entre o real e o racional, mas à exposição da forma-jurídica específica que é colocada em um determinado momento de desenvolvimento do capitalismo. É nesse sentido que se pode afirmar que a exposição da dinâmica entre as formas e a totalidade que por meio delas aparece e se organiza, a relação-capital, está presente já nos artigos da Gazeta Renana. Mas isso não significa que Marx assumira a posição da crítica ao valor em 1842.

O primeiro dentre os textos escritos em 1842⁵² apresenta crítica a um artigo publicado no número 179 da Gazeta de Colônia [*Kölnische Zeitung*] que se organiza ao redor da racionalidade do Estado moderno e da possibilidade de suprassunção do mesmo. O tema aparecerá como central para a tradição marxista do século XX. Lênin, Rosa Luxemburgo, Anton Pannekoek, Gramsci etc. se esforçaram para elucidar os tensionamentos e as formas de que se reveste o processo de acumulação a partir do estabelecimento do Estado moderno. Mas não fora apenas a tradição marxista que preocupara com o tema. Ele aparece em vários momentos da obra marxiana como, por exemplo, no plano esquemático para a estruturação d' *O capital*, de 1857 [o livro VI aparece dedicado ao problema do Estado (ROSDOLSKY, 2001, p, 28-29)]. Em 1875, na *Crítica à programa de Gotha*, Marx coloca a suprassunção do Estado moderno como pilar fundamental para a estruturação de um modo de sociabilização que não se paute pela exploração da força de trabalho da classe trabalhadora. O contexto de 1842 difere de ambos momentos. Essa diferenciação, não obstante exista, não pode ser caracterizada como uma simples ruptura. Alguns textos de 1842 evidenciam que a propriedade privada dos meios de produção em sua forma capitalista já era objeto de atenção nuclear para Marx tanto no plano lógico quanto político. Ao mesmo tempo, deixam explícito que Marx se manteve arraigado na radicalidade da conjuntura que experienciou. Assim será também nos “escritos históricos” como, por exemplo, “*As lutas de classes na França de 1848 a 1850 (1850)*” e “*A guerra civil na França (1871)*”. Os debates políticos travados por Marx também são pautados pela mesma dinâmica. A crítica dirigida ao

⁵² Publicado em 10 de julho de 1842 como suplemento à edição 191 da Gazeta Renana [*Rheinische Zeitung*].

programa do Partido Social-Democrata da Alemanha em “*Crítica ao programa de Gotha*” não se restringe a apontar as deficiências formais do programa, ou a corrigir os erros lógicos na compreensão do que é a propriedade privada capitalista ou o processo de trabalho. O que a sustenta é o fato de que o programa apresentado não se embasa nas condições reais da classe trabalhadora e, por isso, não respeita a centralidade dessa e não vislumbra seus problemas como uma questão de orquestração social. A estreita relação entre as condições reais de exploração impostas à classe trabalhadora pela dinâmica do capital e o nível de abstração em que se instala a exposição marxiana aparece de forma germinal em 1842 e continuará a dar o tom da implicação de classe que orienta a obra de Marx até os escritos pós-1867.

A importância dos textos de 1842 está em deixar claro que não há em Marx uma forma peculiar de “divisão do trabalho”. Os desenvolvimentos categoriais marxianos estão sempre “subordinados” aos problemas colocados pelas formas de desenvolvimento do capitalismo. Um exemplo dessa lógica é explicitado por Marx em *Miséria da Filosofia*, obra publicada em 1847. Para ele, Proudhon “[...] em vez de considerar as categorias econômicas como expressões teóricas de relações de produção históricas, correspondendo a um grau determinado do desenvolvimento da produção material, as transforma em ideias eternas preexistentes a toda realidade” (MARX, 1977b, p. 26). O mesmo acontece com o problema do direito. Para entender as dimensões da discussão marxiana sobre o direito nos escritos de 1842 é necessário definir o conceito de direito [*Recht*] específico ao contexto do direito civil alemão. Essa necessidade se fundamenta no fato de que as categorizações marxianas sobre o direito “[...] se desenvolveram por meio de seu envolvimento formativo com a jurisprudência hegeliana, e suas referências ao direito [*Recht*] estão de acordo com seu uso na tradição do direito civil alemão” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 22). Não há uma diferença clara entre lei e direito no alemão. *Recht* pode designar “lei”, “direito” ou “um direito específico”. Considerando a origem filológica do direito alemão, ou seja, o direito romano, o problema pode aparecer grafado como *ius* (direito natural) e *lex* (direito positivo) ou “direito objetivo” e “direito subjetivo”. As duas noções centrais para a discussão apresentada são a de direito

positivo e direito subjetivo. O direito positivo é um sistema que normatiza e informa as relações jurídicas contraídas por diferentes “indivíduos” em uma sociabilidade específica. O direito subjetivo se refere aos direitos individuais balizados pelos padrões de “justiça” que derivam das normativas do dever. Isso faz com que o direito subjetivo também seja informado pelo direito positivo. De forma resumida, o direito subjetivo “[...] se concentra na estrutura de direitos e deveres possuídos por indivíduos dentro de um sistema de lei” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 23). O direito positivo preescreve o “dever”, o direito subjetivo se dinamiza no campo das possibilidades do que é “justo”. Como se verá, nenhuma dessas “subdivisões” é o centro da questão em Marx. Pelo contrário, a questão que Marx se propõe investigar é a lógica social que coloca o sistema normativo e a funcionalidade que esse sistema assume enquanto forma. A concepção marxiana de direito pode ser definida como uma posição que “[...] está preocupada com as forças sociais e econômicas que direcionam o curso do desenvolvimento jurídico” (CHASE, 1997, p. 20).

A força que coloca o limites da forma-jurídica é o próprio capital no movimento, necessário, de criação de sua condições para se estabelecer como modo de produção *para si*. Esse, por sua vez, não se resume a uma única conjuntura, pelo contrário, é uma organização social que subsume, ou projeta subsumir, todos os contextos locais a uma única lógica internacional. Com isso, o problema do direito em Marx se converte em uma exposição das especificidades do direito internacional capitalista em que forma e “conteúdo” guardam uma relativa, porque aparente, independência entre si. As normatividades jurídicas estudadas por Marx não são aquelas limitadas à tripartição dos poderes do Estado nacional moderna. O problema passa por aí somente na medida em que essa tripartição e outros aspectos do direito funcionam como dispositivo legal, normas particulares, que preenchem de determinação a forma-jurídica capitalista, como se verá claramente na discussão da Sexta Dieta. Novamente, no cerne dessa questão está o problema da forma. É só a partir dessa lógica que pode ser aberta

[...] a caixa preta da jurisprudência do direito internacional – a *forma-jurídica* nela mesma. É apenas apreendendo as especificidades dessa forma que podemos resolver o enigma mais recorrente do campo: qual é a natureza de uma lei sem uma autoridade que a

ordena? Essa questão está no cerne de muitos outros debates clássicos: sobre a natureza do dever, monismo versus dualismo, a força do costume e outros. E, no entanto, a corrente principal da teoria do direito internacional circunda a questão fundamental indefinidamente, nunca se envolvendo com sucesso com ela porque sem uma teoria da forma-jurídica a especificidade do próprio direito é impenetrável” (MIÉVILLE, 2005, p. 2, grifos no original).

Há dois aspectos fundamentais na crítica marxiana à forma-jurídica. A explosão da unidade indiferenciada que fundamenta o direito liberal, baseado em abstrações como “liberdade”, “indivíduo” e “igualdade”, e a inversão entre os pólos “forma-essência”⁵³. Ambos se coadunam na característica “metafísica” do capitalismo, a saber, emprestar a posição de conteúdo trans-histórico a formas que só são o que são na medida em que carregam uma determinação que só pode se reproduzir a partir da funcionalidades assumidas por essas formas. A radicalidade dessa concepção não é explícita em todos os momentos do primeiros escritos, mas aparece de forma clara no artigo sobre o furto de madeira. Não é por acaso que a crítica marxiana à filosofia do direito de Hegel gira em torno do processo que

[...] autonomiza os predicados, os objetos, mas [...] os autonomiza separados de sua autonomia efetiva, seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que deve-se partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em lugar de partir do ente real (υποκειμενον, sujeito), e como é preciso um portador dessa determinação, a Idéia mística torna-se este suporte. Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado (MARX, 1981, p. 224)⁵⁴.

A inversão explícita: o direito consuetudinário dos pobres à terra

O artigo “mais importante” de 1842 ficou conhecido na tradição marxista como o “debate sobre a lei referente ao furto de madeira”. Publicado entre 25 de outubro e

⁵³ Essa discussão é urgente e de suma importância em contextos, como o brasileiro atual, em que a forma-jurídica aparece descolada do capital e, assim, como aquilo que coloca os limites da lógica societal. cf. Mascaro (2019), Streck, Carvalho, (2020).

⁵⁴ (MARX, 2010, p. 44).

três de novembro daquele ano, o texto trata do direito consuetudinário da população pobre à coleta de madeira. Como outros artigos do mesmo período, esse se alicerça sobre os estudos de direito empreendidos por Marx durante sua formação universitária. Mas a análise marxiana dos fundamentos jurídicos não pode ser resumida à epistemologia. Marx afirmara que esse texto condensa um dos primeiros momentos em que tomou contato, tanto cotidiano quanto teórico-técnico, com o objeto que seria o centro de seus esforços teórico-políticos durante as próximas décadas: as formas da relação-capital. Os momentos e as formas categoriais expostas em determinados textos variam na intensidade da determinação e no grau de abstração em que são tratados. Em alguns textos, como na crítica à filosofia política hegeliana, por exemplo, há uma exposição da forma-Estado em um grau de abstração diferente daquele exposto nos textos históricos sobre a guerra civil e a luta de classes na França. Tanto em um quanto em outro, a forma-Estado aparece tensionada às outras formas que suportam a produção e reprodução do capital. Os níveis assumidos pela exposição dos momentos da forma-dinheiro nos *Grundrisse* e n' *O capital* não estão no mesmo nível de intensidade em seus graus de determinação. Mas ambas aparecem como diferentes graus de abstração de uma forma que configura o mesmo objeto: a sociabilidade capitalista quando o capital se torna *para si* o sujeito da reprodução social. Nesse sentido, é possível compreender a exposição da forma-jurídica, em sua dimensão epistemológica e “polemista”, como um momento da exposição da lógica do capital.

O artigo de 1842 aponta para a assertiva de que não há um corte que divide o objeto marxiano entre a crítica à filosofia, a crítica ao Direito e a crítica à economia política. A última é feita em concomitância às primeiras tendo como objetivo expor as formas utilizadas pelo capital para expropriar mais-valor da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora quando se torna modo de produção e reprodução *para si*. O objeto marxiano se apresenta já em 1842, mas a exposição dos níveis de abstração que compõem sua dinâmica não são os mesmos de obras posteriores. No prefácio à “*Contribuição à crítica da economia política*”, publicado em 1859, lê-se que essa exposição se iniciou por uma revisão crítica da filosofia do Estado de Hegel e que, a partir disso, essas investigações conduziram

[...] ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 1961, p. 9)⁵⁵.

O texto de 1842 carrega uma dinâmica que continuara a estruturar a obra marxiana até o fim: a crítica à economia política como ferramenta na luta pela abolição da propriedade privada especificamente capitalista dos meios de produção. O artigo intitulado ‘Tratativa da Sexta Dieta Renana’ trata da lei referente ao furto de madeira. O objetivo, porém, não se restringe a uma discussão acerca da legalidade ou da eficácia dessa lei. Essa questão, de ordem metodológica e, por isso, política, é cara tanto ao pensamento marxiano quanto ao campo marxista. É com ela, por exemplo, que Pachukanis inicia “*A teoria geral do direito e o marxismo*”. A pergunta central do texto é: “[...] será a jurisprudência capaz de desenvolver-se em teoria geral do direito sem com isso dissolver-se na psicologia ou na sociologia? É possível a análise das definições fundamentais da forma jurídica, na mesma medida em que na economia política temos a análise das definições fundamentais e mais gerais da forma da mercadoria ou da forma do valor?” (PACHUKANIS, 2017, p. 71-72). O escopo dessa pergunta é definido pela afirmação de que os “[...] conceitos jurídicos mais gerais e simples são resultados de uma elaboração lógica das normas do direito positivo e consistem em um produto tardio e superior de uma criação consciente em comparação com as relações jurídicas que se formam espontaneamente e com as normas que as expressam” (PACHUKANIS, 2017, p. 69-70). Entretanto, isso não impede que as categorias jurídicas mais gerais apareçam “[...] como algo que se eleva acima da experiência e que torna possível a própria experiência” (PACHUKANIS, 2017, p. 69-70). Por que isso acontece? Como é possível que definições que emergem de relações jurídicas “positivas”, ou seja, relações sociais determinadas, apareçam como algo exterior a essas relações e que,

⁵⁵ (MARX, 2008, p. 47).

em última instância, as coloca? A pergunta de Pachukanis, na década de 1920, é a mesma de Marx em 1842.

Como é possível que uma funcionalidade jurídica determinada apareça como o determinante social? O que fundamenta essa inversão? O núcleo radical da questão em 1842 está em determinar a lógica intrínseca à própria lei. A lei sobre o furto de madeira, “[...] a exemplo da lei sobre delitos de caça, exploração florestal e agrária, mereceria ser discutida não só no que tange à Dieta Renana, mas também no que tange *a si mesma*” (MARX, 1975h, p. 199)⁵⁶. Qual o fundamento dessa lei? O que a fez se tornar um projeto a ser debatido? Em que momento esse projeto apareceu? Quais as condições, estruturais e conjunturais, que dão o horizonte prático em que essa lei se insere? A quem ela defende e quem ela pune? A referência à lei “em si mesma” não deve ser confundida com uma dobra jurídica da lei sobre ela mesma no sentido de compreender se ela condiz ou não com os ditames legais. Pelo contrário, de acordo com Marx, “[...] expor o debate da Dieta Renana sobre a lei referente ao furto da madeira é o mesmo que *expor os debates da Dieta Renana sobre sua vocação legislativa*” (MARX, 1975h, p. 199)⁵⁷.

Essa última afirmação contém o núcleo da compreensão marxiana sobre a relação entre forma e conteúdo. A utilização do termo “vocação” implica que a lei, por si, não se limita a si. Nela está encerrada um pendor, uma inclinação que ela objetiva realizar. Mas tal finalidade não é a ela imanente de forma indiferenciada. A “vocação legislativa” da Dieta Renana só o é em determinado contexto. Seus limites, ao mesmo tempo em que a ultrapassam, estão a ela limitados. Enquanto técnica contratual, a lei se define pelas normas legislativas vigentes, mas Marx alerta que tais normas se colocam como “[...] *legislador suplementar* ao lado do legislador estatal” (MARX, 1975h, p. 199)⁵⁸. Ser suplementar significa ser necessária e relativa, ou seja, ser colocada por algo de si distinto, mas que só se realiza por essa forma suplementar. Diferente da lógica essencialista, a forma compõe necessariamente o conteúdo, o altera e implica limites e possibilidades para sua realização. Também diferente da lógica formalista, o conteúdo implica formas específicas para sua

⁵⁶ (MARX, 2017b, p. 77, grifos meus).

⁵⁷ (MARX, 2017b, p. 78, grifos nos original).

⁵⁸ (MARX, 2017b, p. 78, grifos no original).

realização que são dele relativamente independentes e a ele imanentes. Ou seja, as formas assumidas por um determinado conteúdo, e o conteúdo imanente a determinadas formas, só são na medida em que se subsumem em uma relação específica em que um e outro, ao mesmo tempo, impulsionam e limitam as funções de ambos. Compreender assim a “vocação legislativa” da Dieta Renana é fundamental para entender que o núcleo do problema da “lei em si mesma” está em expor como tal lei se relaciona com “[...] a questão terrena propriamente dita, [...] o parcelamento da propriedade fundiária” (MARX, 1975h, p. 199). No caso específico da lei sobre o furto da madeira, a questão é: por que “[...] os atos de *subtrair madeira caída* ou ajuntar madeira seca também são subsumidos sob a rubrica do ‘furto’ e estão sujeitos à mesma punição que a subtração de madeira verde, das árvores ainda em pé”? (MARX, 1975h, p. 200, grifos no original)⁵⁹. Por que a “lei em si mesma” se desdobra? Por que dois atos diferentes são julgados sob a mesma rubrica? A que “vocação” essas manobras técnicas respondem, a que fundamento essas alterações “suplementam”? O argumento marxiano é categórico ao afirmar que, na sociedade capitalista, uma determinação é comum tanto ao ato de ajuntar madeira seca e o furto planejado de madeira, a saber,

[...] a apropriação de madeira alheia. Portanto, as duas coisas são furto. Nisso se resume a lógica míope que há pouco se converteu em lei. Por conseguinte, chamamos a atenção primeiramente para a *diferença* aqui presente, e, quando se é forçado a admitir que os atos são diferentes segundo a essência, dificilmente se poderá afirmar que são os mesmo segundo a lei. Para apropriar-se de madeira verde é preciso separá-la com violência de sua ligação orgânica. Assim como isso representa um atentado evidente contra a árvore, representa um atentado evidente contra o proprietário da árvore. Ademais, se a madeira cortada for furtada de um terceiro, ela é produto do proprietário. Madeira cortada já é madeira formada. A ligação natural com a propriedade foi substituída pela ligação artificial. Portanto, quem furta madeira cortada furta propriedade. No caso da madeira caída no chão, em contraposição, nada é tirado da propriedade. Tira-se da propriedade o que já foi tirado dela. O ladrão de madeira profere uma sentença autocrática contra propriedade. O coletor de madeira seca apenas executa uma sentença já proferida pela própria natureza da propriedade, pois o que se possui é a árvore, mas a árvore já não possui aqueles galhos. Desse modo, ajuntar madeira seca do chão e roubar madeira são coisas

⁵⁹ (MARX, p. 2017a, 79, grifos no original).

essencialmente diferentes. O objeto é diferente, a ação em relação ao objeto não é menos diferente e, portanto, a intenção também tem de ser diferente, pois que outro critério objetivo teríamos para julgar a intenção além do conteúdo e da forma da ação? E, a despeito dessa diferença essencial, ambas as coisas são chamadas de furto e punidas como furto. [...] E acaso esse ponto de vista brutal, que registra apenas uma determinação comum em atos diferentes e ignora a diferença, não revoga a si próprio? Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade? (MARX, 1975h, p. 201-202, grifo no original)⁶⁰.

O que reduz um ato ao outro, a medida que os equipara, é uma relação específica de propriedade. Não um limite técnico, mas uma relação social específica. Isso acontece porque a forma-jurídica, *em si*, não é *por si* nem *para si*. A relativa independência da lei só se dá nos limites de sua dependência em relação ao conteúdo que a coloca. Qual é então a base da “vocação legislativa” da Dieta Renana? Qual, de fato, o objeto da disputa? A lei analisada por Marx “[...] rejeita a diferença entre a coleta de madeira seca do chão, o delito referente à exploração de madeira e o furto de madeira” (MARX, 1975h, p. 202)⁶¹. Tecnicamente, esses são três atos distintivos que, por isso, deveriam ser julgados de forma distinta. Se a lei “em si mesma” fosse, de fato, *por si* e *para si*, a possibilidade de reduzir fatos individuais a um parâmetro “geral” deveria ser limitada pelas prescrições normativas nela contida. Nesse sentido, “colher” e “roubar”, dois atos qualitativamente diferentes, não poderiam ser subtraídos a um denominador comum. “Colher” e “roubar” são atos a que não se aplicam as mesmas leis. Se assim fosse, qual seria a especificidade da lei? E qual seria sua necessidade? A plasticidade da norma não pode implicar que atos radicalmente diferentes sejam subsumidos a uma generalidade aparentemente indeterminada. O que acontece no caso estudado por Marx? Como dois atos individuais qualitativamente diferentes se tornam passíveis da mesma punição? O que os equipara? A Dieta Renana rejeita “[...] a diferença entre os atos como determinante para o ato quando se trata do *interesse de quem comete*

⁶⁰ (MARX, 2017b, p. 81-82, grifo no original).

⁶¹ (MARX, 2017b, p. 82).

um delito de exploração da floresta, mas a reconhece quando se trata do interesse do proprietário florestal” (MARX, 1975h, p. 202)⁶².

Aparece aqui um dos problemas centrais para o desenvolvimento da obra marxiana, a saber, como um valor de uso aparece como algo diferente de si? Ou seja, como um valor de uso aparece, antes de ser valor de uso, como uma forma específica de propriedade privada? Como um monte de madeira seca aparece como propriedade privada na forma capitalista? Com o problema de um tanto de madeira se transforma na questão do interesse do proprietário florestal? Tecnicamente, Marx trava esse debate nos limites do juspositivismo em 1842. Mas não de um “juspositivismo” abstrato. O juspositivismo com que Marx se debate assume uma forma específica na lógica da subsunção formal da organização social da Renânia à forma-valor especificamente capitalista. Nesse sentido, o próprio juspositivismo é determinado enquanto forma da relação social específica na qual se desenvolve. Isso é importante para entender que embora Marx esteja dialogando diretamente com a tradição juspositivista ele não está restrito à sua concepção da relação entre Direito e forma jurídica. A tradição do juspositivismo “[...] compreende o Estado e o direito como ângulos distintos de um mesmo fenômeno, o contorno do jurídico é constituído pelo político. É o Estado, por meio de sua soberania, que institui o direito, valendo-se de um instrumento por excelência, a norma jurídica. Se o direito, para a ciência juspositivista, se reduz à norma jurídica, então o direito é o Estado” (Mascaro, 2013, p. 59). Nesse sentido, “[...] o Estado, fenômeno de poder, distingue-se dos demais poderes da sociedade porque se valida em competências que são hauridas de normas jurídicas. O poder do Estado é o poder que as normas jurídicas lhe conferem. A ação estatal é necessariamente uma ação jurídica. Os atos do Estado são sempre atos jurídicos – do direito administrativo ou dos demais ramos do próprio direito público” (Mascaro, 2013, p. 60). Marx não se limita a isso. Ele não questiona apenas a aplicação da “lei”, mas a própria lei. Esse procedimento não bifurca o fenômeno punitivo da estrutura social na qual a punição é aplicada. No caso do Estado, por exemplo, os “atos jurídicos”, como o caso da *Sexta Dieta*, aparecem em Marx intensificados com as determinações mesmas que colocam a

⁶² (MARX, 2017b, p. 82).

possibilidade da existência desses atos. É por isso que o problema não é apenas a validade ou não da aplicação da lei, mas a própria lógica que fundamenta a lei. No caso da sociedade capitalista, a “vocação legislativa” da lei é colocada pelos parâmetros da propriedade privada especificamente capitalista. O “interesse do proprietário florestal” é o interesse do proprietário dos meios de produção. O Estado, em Marx, não se distingue dos “demais poderes”, como acontece no juspositivismo. Seus “poderes”, referendados e colocados em prática pelos “atos jurídicos”, são funcionalidades específicas de reprodução do capital que, embora mantenham uma relativa independência em relação ao processo de produção, servem para atestar legalidade às relações jurídicas capitalistas. Um valor de uso pode aparecer como algo distinto daquilo que é, um monte de madeira aparece como algo privado, não porque a “lei” assim impõe ou porque o “Estado” assim determina. Isso acontece porque, no capitalismo, os valores de uso são subsumidos à forma-mercadoria. É para proteger a circulação dessa e a apropriação privada dos meios de produção também enquanto mercadorias que a “lei” equipara atos em si distintos. A especificidade da legalidade capitalista está na própria lógica capitalista.

Marx não entende a lei como uma ficção imposta a uma realidade social. Essa compreensão ideal do direito desloca a questão da ordem social para formulações trans-históricas que não se assentam nas especificidades conjunturais das relações materiais em que a legalidade é exercida. É óbvio que o direito possui suas próprias determinações e não é completamente colado ao modo de produção. Há uma estrutura fundamental no direito capitalista que é, em si, exclusivamente jurídica. Daí resultam categorias jurídicas e casos jurídicos específicos. Em um nível mais abstrato, a existência de um arcabouço de regras aplicado igualmente, seja em nível internacional, nacional, municipal, “individual” etc., tem uma função legitimadora que só se dá porque tais regras são desenvolvidas a partir de parâmetros que dizem respeito à “ciência jurídica”. Princípios como os da equidade, igualdade, propriedade etc., são, ao mesmo tempo, sociais e “técnicos”. Essa última dimensão é aquela na qual se desenvolvem as doutrinas jurídicas. Não obstante, as técnicas legais não dão conta da configuração em totalidade dos problemas sobre os quais legislam. Uma doutrina jurídica pode afirmar o que é “certo” ou “errado”,

“bom” ou “ruim”, e até fundamentar tal posicionamento em definições do que é certo/errado e bom/ruim, mas não pode alcançar o fundamento sobre o qual sua definição se ergue. Mesmo que uma definição seja apresentada, ainda resta a pergunta sobre a validade a-histórica da definição. Longe do “relativismo”, o problema é o da especificidade. A questão não gira em torno de dizer que podem existir outras posturas que sejam certas, ou que não há apenas uma definição de “bom”. A questão é perguntar por que o certo é certo em determinado contexto? Por que é certo para alguns se apropriar da madeira e errado para outros? No caso específico de que Marx trata em 1842, o a pergunta não deve ser sobre a “legalidade” ou não dos pobres de pegarem madeira. O que está em jogo no debate sobre *A Sexta Dieta* não é a dimensão técnica da lei, e isso continuará a pautar as exposições marxianas posteriormente. O núcleo da discussão é a exposição da estrutura social que é reproduzida pelas técnicas jurídicas.

Com efeito, o problema é a propriedade privada capitalista e a mercantilização capitalista dos meios de produção. Como Marx deixa textualmente claro, a questão é “[...] o parcelamento da propriedade fundiária” (MARX, 1975h, p. 199)⁶³. Para exercer sua função, a forma-jurídica transforma “[...] o próprio crime em ato legal” (MARX, 1975h, p. 202)⁶⁴. Qual crime? A apropriação privada capitalista. Como visto anteriormente, a *Sexta Dieta* equipara o ajuntamento de madeira seca ao furto de madeira. E aqui aparece a principal questão do artigo. Se os atos são indiferenciados, na medida em que são ignoradas as diferenças entre ambos, não seriam todos os atentados contra propriedade roubo? Literalmente, Marx pergunta: “[...] se todo atentado contra propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada”? (MARX, 1975h, p. 202)⁶⁵. A apropriação privada de algo impede que outrem tenha acesso e ela. Essa exclusão não viola o direito desse outrem à propriedade? O que faz com que um tipo de apropriação privada seja legal e a outra não? A conclusão a que Marx chega é que “[...] o prático proprietário florestal racional assim: esta determinação legal é boa na medida em que me

⁶³ (MARX, 2017b, p. 77).

⁶⁴ (MARX, 2017b, p. 82).

⁶⁵ (MARX, 2017b, p. 82).

beneficia, pois o meu benefício é o bem” (MARX, 2017b, p. 203)⁶⁶. Mas a questão não é individual. O que torna legal a apropriação privada pela burguesia e ilegal a apropriação da classe trabalhadora é a própria estrutura social na qual se dão essas apropriações. A primeira recoloca e impulsiona o capital, a segunda aponta para sua supressão. A primeira está posicionada nos limites da forma-mercadoria, ou seja, nos limites legais do capital em que a troca se dá entre sujeitos de direito que se confrontam como “proprietários”. A segunda está para além da forma-mercadoria porque nela não há reprodução de valor e há apropriação de parte dos meios de produção pela classe que, formal e realmente, só é proprietária de sua força de trabalho. Como se vê, o problema não é técnico. Antes, é uma questão política. Essa é a dobra lógica marxiana que recoloca o problema da lei nela mesma. O que a coloca? O que a legitima? O que ela protege e o que ela condena? Quando o foco da análise se desloca para esse eixo fica evidente que a lei em si mesma é sua função social.

Com efeito, os argumentos do artigo de 1842 não são os mesmos dos últimos escritos. Marx ainda não tinha alcançado a intensidade categorial que caracterizaria seus escritos futuros. O que ele apresenta em sua análise da *Sexta Dieta Renana* é uma crítica limitada às mazelas que o capital impõe à classe trabalhadora. Isso é feito a partir da crítica à forma-jurídica capitalista. Já há ali uma exposição, limitada e conjuntural, do capital e um posicionamento de classe que, embora não seja aquele adotado pós-*Manifesto*, também se coloca ao lado das classes expropriadas. Já no texto de 1842 é reivindicado

[...] para a pobreza o direito consuetudinário, mais precisamente um direito consuetudinário que não seja local, mas que constitua o direito consuetudinário da pobreza em todos os países. Vamos ainda além e afirmamos que, por sua natureza, o direito consuetudinário só pode ser o direito dessa massa mais baixa, sem posses e elementar (MARX, 1975h, p. 204)⁶⁷.

⁶⁶ (MARX, 2017b, p. 84).

⁶⁷ (MARX, 2017b, p. 84).

Os limites da forma-jurídica no artigo de 1842

Não há um conceito de “direito consuetudinário” nos primeiros escritos marxianos como também não há um conceito de “valor” ou um conceito de “crise” n’*O capital*. Há uma compreensão, em determinado nível de intensidade na exposição, que explicita aspectos da forma-jurídica assumida pelo capitalismo no período. Não é possível extrapolar essa compreensão para o contexto contemporâneo. Da mesma forma que não é possível transpor as indicações contidas nos volumes d’*O capital* para conjunturas históricas determinadas sem que as categorias utilizadas nessa transposição sejam saturadas com as especificidades do contexto que as coloca e que é, ao mesmo tempo, por elas organizado. Essa proposição deriva da compreensão de que “[...] o método é ele próprio interior ao objeto, ele é um momento deste. Por isso mesmo, não se tratará aqui de epistemologia, como se costuma dizer, entendendo a expressão, como se deve entender, como uma expressão que designa uma teoria subjetiva da ciência. Tratar-se-á, na realidade, de lógica, entendendo-a como uma teoria da ciência que é ao mesmo tempo uma teoria do objeto” (FAUSTO, 1987, p. 142). A radicalidade dessa lógica não pode ser confundida com um empirismo que apenas reafirma a imediatez como determinante de si. A organização social capitalista não é “diferente” em cada sociedade. Não existem “vários capitalismo” que são, fundamentalmente, distintos e irreduzíveis entre si. O que há são formas específicas da mesma organização social, ou seja, formas específicas de exploração da mercadoria força de trabalho. Essa última colocada pelo capital para a sua própria reprodução.

Nesse contexto, a maneira como parte da tradição marxista tem definido o que é o direito na perspectiva marxiana pode ser resumida tanto à afirmativa de que o mesmo é uma forma de dominação de classe quanto apresentada com base na afirmação de que o direito, para Marx, é uma instância jurídico-política. Os “problemas” dessas posições são variados, porém, o mais importante para o núcleo dessa tese é que a partir dessas perspectivas as categorias particulares aparecem como o núcleo organizador do “conceito marxista de direito” ou “conceito de direito marxista”. Se estabelece, assim, a “verdade” do conceito marxista de direito. Essa

verdade está ou nos primeiros escritos ou nas obras de maturidade. Mas seja enquanto forma de dominação ou instância jurídico-política, o direito em Marx está subsumido à lógica estrutural da reprodução do valor que só se atualiza em especificações conjunturais histórico-determinadas. Isso significa que é uma forma colocada pelo capital *para si* enquanto sujeito da sociabilização. O direito não é uma forma de dominação de classe, mas uma forma de dominação específica colocada por uma forma específica de organização social. Ele também não é uma instância jurídico-política, mas uma forma-jurídica necessária para a reprodução de uma forma específica de apropriação do valor e, que por ser necessária, é colocada e recoloca a relação-capital. Sendo assim, não é possível tirar conclusões “metodológicas” sobre o direito dos textos de 1842 ou dos volumes d’*O capital* sem considerar que a radicalidade dessas “indicações” está no grau de intensidade da exposição dos graus de determinação que compõem as categorias expostas. Entre um momento e outro há uma diferença marcante que estrutura a obra marxiana: a concepção revolucionária. Em 1842, a revolução não aparece nos textos marxianos como a supressão radical da propriedade privada capitalista. Ou seja, não é a superação da organização social que se fundamenta na apropriação privada do mais-valor resultante da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora enquanto mercadoria. Mas essa superação, nos textos de 1867, só pode ser alcançada a partir da atualidade das forças produtivas, das relações de produção, e, nessas, por meio da conjuntura contemporânea das lutas de classes.

A forma-jurídica só aparece saturada da maior parte de suas determinações no conjunto expositivo que compõe os três volumes d’*O capital*. Isso significa que é apenas quando o direito aparece como uma forma de reprodução do capital, uma forma baseada na igualdade capitalista mediada pela mercadoria, que a especificidade do direito se torna discernível. Não obstante, as relações de produção que colocam a forma-direito são analisadas por Marx em diversos momentos que precedem a exposição, por exemplo, da forma-mercadoria. Esse é o caso dos textos de 1842. Nesses, obviamente, a exposição não se dá nos parâmetros do capital *para si*, mas nos limites dos momentos de subsunção que caracterizam a dinâmica do capital *em si*. A subsunção de relações de produção à lógica da reprodução do

valor capitalista não acontece de uma vez. Formas de subsunção continuam a operar mesmo quando o capital já é sujeito da reprodução social *para si*. A subsunção real da força de trabalho ao valor na forma-mercadoria também se recoloca, constantemente, a partir da dinâmica da atualidade das relações de produção. A mesma lógica define os momentos da subsunção formal. Com efeito, a criação da força de trabalho enquanto mercadoria é um processo histórico que coloca suas formas de legitimação jurídica. Isso é importante na medida em que se compreenda que o direito só assume sua forma especificamente capitalista no mesmo movimento em que o capital estabelece *para si* suas formas de reprodução. Ou seja, na medida em que se compreenda o direito como forma histórica que se transforma, junto com as relações de produção, na dinâmica da subsunção de forma específicas de organização social à ordenação social específica da relação-capital. A partir dessa compreensão, uma compreensão lógico-categorial, é possível compreender tanto a exposição do direito nos primeiros escritos quanto n' *O capital* como momentos da exposição do mesmo objeto. Com isso, a diferença se desloca da contrariedade para a contradição. A exposição da forma-jurídica n' *O capital* não contradiz, no sentido de refutar ou desmentir, os apontamentos dos primeiros escritos por ser aquela que se dá nos limites do valor. Os primeiros textos, por sua vez, não contradizem a exposição d' *O capital* por serem os momentos em que Marx discute “de verdade” problema relacionados ao Estado. Nesses, Marx está expondo uma forma específica de subsunção das relações de produção à lógica do valor a partir de discussões acerca do estabelecimento e funcionamento do Estado alemão no início do século XIX. Naquele, n' *O capital*, Marx está expondo a lógica da forma-jurídica quando o capital já é o sujeito da reprodução social. É no contexto do desenvolvimento de uma conjuntura capitalista que colocava sua forma-jurídica que Marx discute os problemas do Estado e da política alemã em 1842. Como se verá, naquele momento das exposições marxianas a forma-mercadoria ainda não aparece como a mediadora universal das relações de produção. E não poderia aparecer porque o capital ainda não tinha subsumido toda a ordem social à sua lógica embora a reprodução do valor já ordenasse o desenvolvimento social. Mas isso não significa que as preocupações marxianas fossem “humanistas” ou estivessem em posição

contrária às adotadas posteriormente. Obviamente, não se encontra em 1842 aquilo que irá caracterizar a crítica ao direito e sua supressão nos textos das décadas seguintes. Não obstante, e aqui talvez esteja o mais importante, se encontra ali uma análise crítica, nos limites da política, do Estado enquanto forma de ordenação jurídica que reproduz o fundamento da desigualdade capitalista, a saber, a apropriação privada dos meios de produção a partir da “igualdade” fundada na abstração do sujeito de direito. Nesse sentido,

[...] o fundamental do campo jurídico é a forma sujeito de direito, na qual os indivíduos são ‘equivalente vivos’, e pela qual a circulação mercantil do próprio homem está assegurada. Podemos então constatar que a forma jurídica foi gestada no interior do processo de acumulação primitiva, quando o trabalhador direto é despossuído das condições de trabalho e adquire as condições sociais necessárias para a sua inscrição na esfera da circulação, que é, como Marx afirma, ‘esse verdadeiro éden dos direitos humanos’. Em analogia com a análise que Marx faz da constituição do modo de produção capitalista, servindo-se das categorias de subsunção formal do trabalho ao capital e de subsunção real do trabalho ao capital, é possível sustentar que também a forma sujeito conhece duas etapas (NAVES, 2014, p. 79).

O problema da forma jurídica e as relações de produção reaparece no terceiro volume d’*O capital*. No capítulo 21, intitulado ‘O capital portador de juros’, Marx afirma “[...] as formas jurídicas, nas quais essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos envolvidos, como exteriorizações de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta às partes contratantes pelo Estado, não podem determinar, como meras formas que são, esse conteúdo. Elas podem apenas expressá-lo” (MARX, 1964, p. 352)⁶⁸. A subsunção dessas formas à lógica da reprodução do valor se dá na medida em que “[...] quando corresponde ao modo de produção, quando lhe é adequado, esse conteúdo é justo; quando o contradiz, é injusto. A escravidão, sobre a base do modo de produção capitalista, é injusta, assim como a fraude em relação à qualidade da mercadoria” (MARX, 1964, p. 352)⁶⁹. Ainda nesse capítulo, há um exemplo da acomodação de formas jurídicas à reprodução de formas do capital (no caso, o capital portador de juros). Lê-se que

⁶⁸ (MARX, 2017a, p. 333).

⁶⁹ (MARX, 2017a, p. 333).

[...] o retorno do capital a seu ponto de partida é, em geral, o movimento próprio do capital em seu ciclo completo. Não é isso, portanto, que caracteriza o capital portador de juros. O que é peculiar a esse capital é a forma externa do retorno, apartada do ciclo mediador. O capitalista que cede o empréstimo aparta-se de seu capital, transfere-o ao capitalista industrial, sem receber em troca um equivalente. Sua cessão não constitui de modo nenhum um ato do processo cíclico efetivo do capital, mas o introduz mediante o ciclo que o capitalista industrial tem de realizar. Essa primeira mudança de lugar do dinheiro não expressa nenhum ato da metamorfose, nem compra nem venda. A propriedade não é cedida, porque não se realiza nenhuma troca nem se recebe equivalente nenhum. O retorno do dinheiro das mãos do capitalista industrial para as mãos do capitalista que lhe cede o empréstimo serve apenas de complemento do primeiro ato de cessão do capital. O capital, adiantado em forma de dinheiro, retorna ao capitalista industrial, pelo processo cíclico, também em forma de dinheiro. Mas como o capital não lhe pertencia no momento em que foi investido, tampouco pode pertencer-lhe no momento em que retorna. Sua passagem pelo processo de reprodução não tem o poder de converter esse capital em propriedade sua. Ele precisa, portanto, devolvê-lo ao prestamista. O primeiro desembolso, que transfere o capital das mãos do prestamista às mãos do prestatário, é uma transação jurídica, que não tem relação nenhuma com o processo real de reprodução do capital e apenas lhe serve de introdução. O reembolso, pelo qual o capital retorna das mãos do prestatário às mãos do prestamista, é uma segunda transação jurídica, complementar à primeira; uma serve de introdução ao processo efetivo, a outra é um ato complementar desse processo. Ponto de partida e ponto de retorno, cessão e restituição do capital emprestado, aparecem, pois, como movimentos arbitrários, mediados por transações jurídicas efetuadas antes e depois do movimento efetivo do capital e que com ele não têm relação nenhuma. Para esses movimentos, seria indiferente se o capital pertencesse desde o início ao capitalista industrial e, por conseguinte, refluísse somente para ele como sua propriedade (MARX, 1964, p. 359-360, grifos meus)⁷⁰.

Esse posicionamento carrega a pergunta sobre o ponto de partida e o horizonte lógico da exposição marxiana. Ambos, em Marx, são o capital enquanto sujeito da reprodução social *para si*. Por isso, a exposição da forma-jurídica deve partir das formas assumidas pelo capital para retornar ao capital enquanto forma de organização social. As dinâmicas históricas assumidas pela forma-jurídica giram ao redor do próprio capital. Na exposição desse horizonte todas as formas são “parciais” ao mesmo tempo em que necessárias e constituintes do próprio objeto. A forma-mercadoria não contém, na forma como apresentada no primeiro capítulo do

⁷⁰ (MARX, 2017a, p. 340, grifos meus).

primeiro volume d'*O capital*, todas as determinações imanentes à valorização do valor especificamente capitalista. Mas ela é uma forma do capital. O mesmo pode ser dito sobre o capital portador de juros ou, até, sobre o último capítulo do terceiro volume, o capítulo inacabado sobre as classes sociais. Ele não é o capital, na medida em que esse não pode ser reduzido a uma de suas formas, mas na medida em que é uma forma ele é capital. A forma-mercadoria é a “forma elementar”, mas não pode ser considerada a “forma definitiva” na medida em que não é carrega, em si, todas as determinações da reprodução do capital. A forma “geral” da mercadoria ou a forma “geral” do capital portador de juros não existem de maneira abstrata. Todas as formas expostas nos três volumes d'*O capital* se sustentam na produção de valores de uso, ou seja, assumem dinâmicas próprias aos momentos no processo de desenvolvimento das forças produtivas do próprio capital. Não se passa da mercadoria ao capital portador de juros, por exemplo, como se a primeira fosse externa ao capitalismo e que a partir dela, por meio de um desenvolvimento histórico teleológico-cumulativo, se chega ao último. Todas as formas categoriais expostas n'*O capital* são imanentes ao capitalismo. Mas o mesmo pode ser dito sobre os primeiros escritos? Sim, caso se parta da compreensão radical de que a exposição marxiana implica relação com momentos específicos do desenvolvimento capitalista. E sobre a forma como Marx trabalha com a forma-jurídica nos primeiros escritos? A resposta também é positiva na medida em que se compreenda que a exposição nesses textos não pode substituir os escritos posteriores nem ser reduzida à das últimas obras porque o próprio desenvolvimento do capital não era o mesmo. Ao mesmo tempo, não se pode colar os desenvolvimentos teóricos ao processo efetivo das forças produtivas de forma imediata.

Essa constatação coloca no centro dos escritos marxianos, desde o início, a centralidade das lutas de classes e das formas específicas que elas assumem no capitalismo. Da compreensão dessas formas derivam questões caras para a tradição marxista como, por exemplo, concepções de revolução, método, objeto, continuidade-ruptura, a relação de Marx com Hegel e a economia política etc. Pode-se perguntar se as lutas de classes já apareciam para Marx, em 1842, como “[...] a história de todas as sociedades até hoje existentes”? (MARX, ENGELS, 1977, p.

462)⁷¹. O texto de 1848 continua anunciando que “[...] homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra interrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito” (MARX, ENGELS, 1977, p. 462)⁷². Os textos de 1842 contém todos os graus de determinações imanentes a essas assertivas?

Em 1848, Marx e Engels terminam seu texto conclamando à união a classe trabalhadora. No mesmo texto, afirmam que “[...] os comunistas apoiam em toda parte qualquer movimento revolucionário contra ordem social e política existente. Em todos esses movimentos colocam em destaque, como questão fundamental, a questão da propriedade, qualquer que seja a forma, mais ou menos desenvolvida, de que esta se revista” (MARX, 2010, p. 69). Há nesses períodos questões lógicas e políticas importantes como, por exemplo, o problema da propriedade. Lê-se que a questão fundamental é a questão da propriedade em “qualquer que seja a forma, mais ou menos desenvolvida, de que esta se revista”. O problema, então, não é apenas a propriedade privada dos meios de produção em sua forma capitalista? E se essa questão não aparece de uma única forma, se há outras formas de propriedade que não reproduzem e se fundamentem na especificidade capitalista, não são todas as propriedades que devem ser abolidas? A questão fundamental não é a abolição da propriedade no geral? Qual é então essa “questão fundamental”? Ela reaparece no primeiro volume d’*O capital*, publicado 19 anos depois do Manifesto e 25 anos após os artigos de 1842. No texto de 1867, Marx postula que “[...] a transformação da propriedade privada fragmentária, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista, é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais prolongado, duro e dificultoso do que a transformação da propriedade capitalista – já fundada, de fato, na organização social da produção – em propriedade social. Lá, tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do

⁷¹ (MARX, 2010, p. 40).

⁷² (MARX, 2010, p. 40).

povo” (MARX, 1962a, p. 791)⁷³. A questão fundamental é a exposição do processo constitutivo da propriedade privada dos meios de produção, a partir da despossessão da classe trabalhadora, em sua forma especificamente capitalista. O fio nuclear da lógica marxiana é a exposição das formas assumidas pelo capital para se valorizar através da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora n’ *O capital*, nos textos da década de 1840, nos da década de 1850 e nos da década de 1860. É com esse problema que Marx se depara em 1842.

Notas sobre uma questão contemporânea

O horizonte marxiano recoloca o problema do direito em termos que não podem ser reduzidos às análises técnicas sobre a “normatividade”. A normatividade pode ser entendida como uma referência que é previamente constituída, mas que deve respeitar as legalidades históricas nas quais é colocadas e, por isso, possui certa plasticidade. Partindo dessa premissa, e considerando que a forma-jurídica, o tipo específico de “normatividade” jurídica da sociedade burguesa, é colocada pelo capitalismo, é tradicionalmente perguntado se há uma “normatividade jurídica comunista” na obra marxiana. O mesmo acontece com as outras dimensões que compõem a experiência humana: há uma “normatividade comunista” sobre as relações étnico-raciais, de gênero, sobre a estrutura econômica, sobre a forma como a sociedade emancipada se relacionaria com o meio ambiente, com as diferentes culturas que compõem uma conjuntura societal, com o uso de “drogas”⁷⁴ etc? No caso específico do direito, essa pergunta deriva do seguinte problema: o “direito burguês” seria suprassumido com o Estado moderno ou há alguma dimensão “liberal” que ordenaria, mesmo que parcialmente, a “normatividade jurídica” de uma sociedade emancipada do capital?

Essa pergunta foi reapresentada em “Revisiting Marx’s Critique of Liberalism Rethinking Justice, Legality and Rights” (Shoikhedbro, 2019). O texto apresenta uma revisão de problemas lógicos, históricos e contemporâneos sobre a questão do

⁷³ (MARX, 2013, p. 833).

⁷⁴ Cf. Alves (1998, 2015), Domanico (2006), Malheiro (2012, 2013, 2019), para estudos sobre o uso de “drogas” e suas relações com questões de política pública, apropriação privada, relações étnico-raciais, de gênero etc. no contexto brasileiro.

direito em Marx, passando pelos primeiros escritos, pelos *Grundrisse*, pelo *Capital* e pela tradição marxista dos séculos XX e XXI. Não obstante, há a defesa de uma tese que parece problemática a partir de um prisma radicalmente marxiano. No texto de, lê-se que “[...] uma sociedade comunista sem classes ainda precisaria de um sistema de justiça legal que mediasse os projetos diversos e potencialmente conflitantes perseguidos por indivíduos socializados” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 7). Por isso, o “[...] livro apresenta um argumento normativo para a legalidade comunista que está enraizado no compromisso de Marx com o desenvolvimento livre dos indivíduos” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 7). Nesse sentido, a legalidade “comunista” teria sua “normatividade” garantida na medida em que permita “[...] o livre desenvolvimento de cada indivíduo de uma forma que seja consistente com o livre desenvolvimento de todos os indivíduos, ao mesmo tempo em que eleva o limiar normativo de relações de indiferença mútua para relações de interesse mútuo” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 7). O problema nessa tese é que ela se limita a uma dimensão “individual” indeterminada.

Shoikhedbro apresenta Marx como um defensor de uma “individualidade” abstrata que deveria ser normativamente mantida, e ampliada, em uma sociedade que não se organize pela valorização do valor. O problema dessa tese é que os “indivíduos” são socializados em qualquer tipo de sociedade. A diferença entre a “individualidade” capitalista e a “individualidade” comunista não está no fato de que a última é “socializada”. A questão, em Marx, não é defender um tipo de “interesse mútuo” que fundamentaria a sociabilidade comunista, mas entender as especificidades da sociabilidade a partir da qual tal “normatividade” pode emergir para, com base nisso, entender o que é barrado ao “indivíduo” na sociedade capitalistas e o que deve ser restituído ao “indivíduo” em uma sociedade “comunista”.

O problema do direito em Marx não é uma questão “individual”, é uma questão de organização social. Em última instância, é uma questão de classe. A sociedade capitalista equipara todos os “indivíduos” com base na função-proprietário, a função-atividade última da forma-jurídica capitalista. Querendo ou não, não há “indivíduos” na sociedade capitalista. Há pessoas colocadas em determinadas configurações de

classes que só são “indivíduos” nessas mesmas condições. Não há nenhum tipo de “determinismo” nessa consideração. Afirmar que não há “indivíduos”, apenas pessoas colocadas em posições sociais específicas não significa que tais posições determinem diretamente todas as dimensões da vida social. Pelo contrário, a plasticidade da sociabilidade capitalista e a relativa independência das formas por ela assumida impedem que tudo seja resumido à dimensão “econômica”, no sentido estrito. Quando se fala de “economia” a partir de Marx se trata de uma teoria social e não de determinismo “econômico”. É importante manter essa reflexão em destaque para responder a problemas como o da “meritocracia”. Os “indivíduos” não podem fazer o que quiserem na sociedade capitalista, mas não porque são “determinados economicamente” e sim porque a lógica social da relação-capital, que se coloca através de formas-econômicas específicas, impõe que a plasticidade da vida social (capitalista em todas suas dimensões) seja, em certa medida, limitada pelo fundamento último da reprodução fundamental do próprio capital, a saber, a produção de mais-valor por meio da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora. Esse fundamento é uma divisão de classes específica em que uns possuem os meios de produção e outros possuem apenas a possibilidade de vender a força de trabalho enquanto mercadoria. Essa desigualdade equipara a classe burguesa e a classe trabalhadora sob a égide abstrata da igualdade dos “proprietários”. Nesse sentido, toda a sociedade capitalista é socializada porque todos os “indivíduos” são “proprietários”. É esse tipo de normatividade que fundamentava o elogio marxiano ao “[..] valor emancipatório de certos direitos liberais” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 7)?.

Em Marx não há abstração em si. Os “indivíduos” e a “normatividade” de que Marx fala não são os mesmos da concepção liberal. A liberdade individual capitalista garantida pela normatividade dos “direitos legais” não é indiferenciada. É a liberdade nos limites do capital. Os “direitos liberais” representam avanços formais em relação às relações de dominação feudal e escravista, mas só na medida em que são determinados pela lógica social pela qual e em que estão colocados. Passando do “indivíduo” para a classe, não há liberdade. Nem mesmo a liberdade formal burguesa. Os “indivíduos” da classe trabalhadora não são contemplados pela

“liberdade liberal” porque não são os sujeitos da reprodução social. Isso não significa que não exista luta, conflito e resistência. Pelo contrário, os conflitos de classes especificamente capitalistas evidenciam que “os direitos liberais” são limitados pelas demandas do valor.

A partir dessa perspectiva, retorna o problema lógico-político da forma-conteúdo. Os “direitos legais” são uma forma colocada pelo capital para sua reprodução. É o capital e não os “indivíduos” por ele atomizados que é o sujeito das normativas liberais. “Defender” a normatividade abstrata da “individualidade” ou o “valor emancipatório de certos valores liberais” que assumem funções específicas na lógica capital para além do mesmo implica em se posicionar a favor da perpetuidade da relação-capital e da expropriação que a fundamenta. O problema do “direito” na obra marxiana é irrestritamente relacionado à especificidade da forma-jurídica capitalista. A “defesa” que Marx faz da individualidade capitalista é relativa às estruturas sociais que a precedem, não em favor do prolongamento dessa à sociedade comunista. Pelo contrário, com a suprassunção do capital é possível que aconteça a suprassunção da individualidade capitalista. Não porque os sujeitos se tornarão “socializados”, mas porque, antes, tomaram o lugar de sujeitos.

Além disso, Shoikhedbrod parece resumir a “normatividade” da sociedade emancipada à crítica da limitação que o capital financeiro impõe à “liberdade humana”. De forma literal, o texto afirma que “[...] essa reconstrução de Marx também se presta a um diálogo mais construtivo entre o marxismo e o liberalismo sobre os obstáculos que confrontam a liberdade humana sob o capitalismo financeirizado” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 11). De que liberdade se fala? Daquela criticada por Marx no capítulo sobre a acumulação primitiva? Da liberdade para vender a força de trabalho? A liberdade em relação aos meios de produção? A liberdade da classe trabalhadora para ser expropriada? No capital, qualquer pessoa da classe trabalhadora pode escolher a quem vender sua mercadoria, a saber, sua força de trabalho. Mas entre essa escolha e sua consolidação há circulação, distribuição, tributação, legislação, formação, oportunidade, uma forma específica de apropriação privada e expropriação coletiva, a realocação no mercado de trabalho, a lógica distributiva do valor entre os diversos ramos que formalizam o capital total etc.

Ou seja, entre a liberdade individual e sua realização há o sujeito da reprodução social. Onde ficam a determinidade histórica que cria essa lógica “financeirizada” que se confronta com a “liberdade humana” e o processo que a torna possível? O “capital financeiro” não é uma forma autônoma. O estudo da seção V do terceiro volume d’*O capital* (em especial os capítulos 30 e 31) deixa claro que o “capital financeiro” não é um fenômeno particular que ocorre em concomitância à exploração da força de trabalho. Pelo contrário, ele é uma forma, um “modo especial de designar”, uma parte específica no processo de distribuição e reprodução do capital total. Daí decorre que, de acordo com a tese aqui apresentada, o problema não é apenas o capital financeiro. A questão não é superar os limites que a financeirização do capital impõe à “liberdade humana”, mas suprassumir a lógica societal que se formaliza por meio da financeirização.

Por fim, Shoikhedbrod também afirma que entre os desafios que sua leitura do problema do direito em Marx poderia ajudar a compreender estão “[...] a questão do aumento da concentração da riqueza e da conversão do poder econômico em influência política, os quais minam a soberania democrática e comprometem o ideal do Estado de Direito” (SHOIKHEDBROD, 2019, p. 11). A cisão entre “o ideal do Estado de Direito” e o capital é estranha à lógica marxiana. O “ideal do Estado de Direito” é o ideal do capital. Não há divergência entre o aumento da apropriação privada do valor extraído da exploração da força de trabalho e a “soberania democrática” porque essa, a democracia, também não é uma categoria abstrata. A democracia “ideal” e a democracia “real”, nos limites do capital, são a mesma. O esforço, a partir de Marx, não deve ser o de fortalecer o “Estado de Direito” contra o aumento da concentração da riqueza porque a função mesma do Estado enquanto forma é facilitar, “legitimar” e ampliar essa concentração. O problema é a suprasunção do Estado e da “soberania democrática” capitalista.

A radicalidade marxiana não ignora as diferenças imediatas assumidas pela normatividade liberal. Afirmar que o “ideal do Estado de Direito” é o ideal do capital não é o mesmo que igualar o estado democrático de direito e uma ditadura militar ou um estado “totalitário”. Imediatamente, essas três conjunturas “legais” são inegavelmente diferentes. Não obstante, todas são formas capitalistas.

**A LÓGICA DO CAPITAL NOS *MANUSCRITOS DE*
*1844***

Introdução: crítica à metafísica ou crítica à economia política?

Os textos que compõem o que se convencionou chamar de “*Manuscritos de 1844*” estão entre os mais debatidos pela tradição marxista (MUSTO, 2015, p. 233). Os núcleos ao redor dos quais giram os debates são vários: filosofia x economia, Feuerbach x Hegel, humanismo x crítica da economia política etc. Todos esses estão circunscritos pelo escopo da ruptura x continuidade e pela concepção de que os textos publicados em 1932 são uma “obra completa”. Aqui se parte de uma posição diferente. Os “*Manuscritos de 1844*” não foram pensados como um trabalho independente a ser publicado como, por exemplo, “*O capital*” ou “*Miséria da filosofia*”. Ele não são um tratado sistemático, mas notas de estudos e excertos utilizados por Marx como base para sua crítica à economia política clássica. Não são “[...] um trabalho que se desenvolve de maneira sistemática ou preestabelecida. Todas as atribuições a ele de um direcionamento fixado – tanto as que detectam uma totalidade do pensamento de Marx quanto as que veem uma concepção oposta à sua maturidade científica – são refutadas por um cuidado exame filológico” (MUSTO, 2018, p. 43). Nesse sentido, não devem ser compreendidos como uma entidade separada e isolada de outras anotações do mesmo período. Suas várias partes não formam uma “obra” baseada em estudos precedentes. Pensados dessa forma, os textos de 1844 não se deixam circunscrever nem pelas interpretações “humanistas” nem por aquelas que versam sobre um “cientificismo marxista”. As primeiras negligenciam o fato de que os *Manuscritos* não são tratados filosóficos sobre o processo de estranhamento, e sim estudos sobre os fundamentos “metafísicos” da economia política clássica. As últimas tendem a não considerar os limites do embate com filosofia hegeliana, e com a metafísica ocidental no geral, para o desenvolvimento dos estudos econômicos que Marx realizou no período. Ambas, ao tomarem os *Manuscritos* como um sistema lógico fechado, perdem de vista o núcleo que costura e sustenta os excertos daquele período, a saber, serem “fichamentos críticos” de estudos sobre a “metafísica” da economia política. Nesse período,

[...] absorvido por vastos interesses, Marx planejou o rascunho de uma crítica à filosofia do direito de Hegel, embarcou em estudos da

Revolução Francesa para escrever uma história da Convenção Nacional e discutiu uma crítica das doutrinas socialistas e comunistas existentes. Então, ele se lançou sobre a economia política, mas – tomado pela prioridade de criticar Bauer e seus seguidores na Alemanha – interrompeu esse trabalho para escrever *A Sagrada Família* (1845). No entanto, o jovem mais prolífico da esquerda hegeliana ainda havia publicado menos do que muitos outros. Havia algo de incrível em sua meticulosidade, pois ele se recusava a ‘escrever uma frase se não conseguisse prová-la de dez maneiras diferentes’. A crença de Marx de que suas informações eram insuficientes e seus julgamentos imaturos o impediram de publicar uma grande parte do trabalho em que embarcou; esse trabalho permaneceu, então, na forma de fragmentos e rascunhos. Suas anotações são, portanto, extremamente preciosas. Elas nos permitem avaliar o escopo de suas pesquisas; elas contêm algumas reflexões próprias e devem ser consideradas parte integrante de sua obra. Isso também se aplica ao período parisiense, quando seus manuscritos e notas de leitura atestam a estrita e indissolúvel ligação entre o que ele escreveu e os comentários que fez sobre o trabalho de outros (MUSTO, 2018, p. 41).

As anotações de 1844 permitem que sejam rastreados os caminhos percorridos por Marx em seus estudos durante o período. São esses estudos que serviram como processo de formação das primeiras elaborações da crítica marxiana à economia política. A lista de textos e concepções econômicas analisadas por Marx é vasta. Nos *Manuscritos* e nos *Cadernos de Paris* são encontradas anotações críticas e alusões a Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo, John Law, James Mill e outros. Alguns desses, principalmente Adam Smith, Ricardo, Jean-Baptiste Say e Proudhon, reapareceram em textos das décadas de 1850 e 1860 (MUSTO, 2018, p. 43). Entre 1843 e 1844, de acordo com a edição da MEGA², Marx extraiu excertos e notas de, aproximadamente, 50 textos (sem contar a divisão entre volumes do mesmo texto). Esse conjunto de anotações, compilados entre 1843 e 1844 e publicadas no volume IV.2 da MEGA², ocupam 544 laudas e se divide em cadernos como, por exemplo, os “Cadernos de Kreuznach” e os “Cadernos de Paris”. Os primeiros foram editados como Caderno 1 [Notas sobre a história da França], Caderno 2 [Notas sobre a história da França, Veneza e Polônia e trechos de trabalhos sobre a teoria do Estado], Caderno 3 [Notas sobre a história da Inglaterra], Caderno 4 [Notas sobre a história da França, Alemanha e Inglaterra e Suécia], Caderno 5 [Notas sobre a história da Alemanha e dos EUA e trechos de obras sobre

Estados e constituições]. Os textos conhecidos como “Cadernos de Paris”, que ocupam 268 laudas, são compostos por excertos dos volumes 1 e 2 do “Traité d'économie politique” de Jean-Baptiste Say, do volume 1 do “Théorie des richesses sociales” de Frédéric Skarbek, do “Cours complet d'économie politique pratique” de Jean-Baptiste Say e do clássico “Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations” de Adam Smith. Além desses, há excertos de “Des principes de l'économie politique et de l'impôt” de David Ricardo, “Éléments d'économie politique” de James Mill, “Umrisse zu einer Kritik der Nationaloekonomie” de Friedrich Engels, “Éléments d'idéologie” de Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy e “Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique” de John Ramsay MacCulloch. A diversidade e complexidade das notas evidencia que o problema marxiano era a análise e a exposição de um objeto específico: as formas do capital.

Os *Manuscritos de 1844*, publicados em 1982 no volume I.2 da MEGA², compõem cadernos do mesmo período. E mesmo que sejam notas de esclarecimento, apresentam o início do desenvolvimento de um núcleo argumentativo. Com efeito, tanto os *Manuscritos* quanto os *Cadernos de Paris*, “[...] não são obras isoladas, mas partes da produção crítica de Marx que se constituem de excertos de leituras, reflexões críticas sobre esse material e rascunhos” (MUSTO, 2018, p. 45). Logo, “[...] separar esses Manuscritos do restante do material legado por Marx no mesmo período, retirá-los desse contexto e extrapolar seu conteúdo, pode causar uma série de erros de interpretação” (MUSTO, 2018, p. 45). Quando considerados pelo que são, os limites e as possibilidades inerentes aos *Manuscritos* se tornam evidentes. Neles não há uma crítica à lógica do capital que seria “completada” ou “modificada” nos trabalhos das décadas de 1850-1860. Da mesma forma, não há apenas uma crítica à “metafísica” que resultaria num humanismo quasi-feuerbachiano. O que há é a apresentação, em um nível de determinação e intensidade específicos, de um núcleo central da crítica marxiana ao capital: a separação entre a classe trabalhadora e os meios de produção sob a lógica do capital na forma da propriedade privada dos meios de produção (Saito, 2017, p. 20).

Essa apresentação, em sua forma atual, é composta por três cadernos e três blocos avulsos. O caderno 1 está dividido entre a análise do dinheiro, o ganho do capital, a renda da terra e as relações entre o processo de estranhamento no trabalho e a propriedade privada. A parte conservada do caderno 2 é focada na exposição das relações imanentes à propriedade privada. O caderno 3 é composto por dois complementos ao caderno 2: “Propriedade privada e trabalho” e “Propriedade privada e comunismo”. Além disso, há blocos de reflexões críticas sobre a dialética hegeliana, um caderno incompleto em que Marx investiga a diferença entre carência e carecimento a partir da instauração da propriedade privada, e um caderno sobre o dinheiro.

Quando assim elencados, os tópicos analisados destacam que a preocupação não era apenas “filosófica”. O “prefácio” também deixa claro o entendimento marxiano de que “[...] *a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna*” (MARX, 1968a, p. 467)⁷⁵. Ciente dessa limitação, imposta pelo contato com a classe trabalhadora francesa e com os estudos em economia política clássica, Marx se propõe fazer, “[...] em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material” (MARX, 1968a, p. 467)⁷⁶. Esse “mapa intelectual” é parecido com os planos para O capital de 1857 e 1865-1866. No primeiro, a obra marxiana seria dividida em seis livros: 1) sobre o capital em geral [processo de produção, circulação e distribuição], 2) sobre a propriedade privada, 3) sobre o trabalho assalariado, 4) sobre o Estado, 5) sobre o comércio exterior e 6) sobre o mercado mundial e as crises (ROSDOLSKY, 2001, p. 28-29). Tal plano sofrera alterações, entre 1865 e 1866, que resultaram em sua forma atual composta por quatro livros: 1) o processo de produção do capital, 2) o processo de circulação do capital, 3) o processo global da produção capitalista e 4) história das teorias sobre o mais-valor (ROSDOLSKY, 2001, p. 29). Longe de tentar reduzir o conjunto marxiano a uma

⁷⁵ (MARX, 2004, p. 19, grifos meus).

⁷⁶ (MARX, 2004, p. 19).

continuidade indiferenciada, essas observações servem para destacar que a investigação acerca do capital é o que organiza os *Manuscritos*. O próprio Marx afirma, também no “prefácio”, que seus resultados em 1844 “[...] foram obtidos mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticoloso estudo crítico da economia política nacional” (MARX, 1968a, p. 467)⁷⁷.

Não obstante, Marx afirma que a crítica à economia política encontra seus fundamentos na lógica feuerbachiana. Ainda no “prefácio”, escreve que “[...] a crítica da economia política deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista” (MARX, 1968a, p. 468)⁷⁸. Essa afirmação fez história na tradição marxista e colocou debates importantes. Marx fora hegeliano ou, antes, um anti-hegeliano de base feuerbachiana? Marx fora feuerbachiano ou, antes, um hegeliano inspirado em Feuerbach? Para além do problema do “pertencimento” a uma ou outra escola, esses problemas implicam questionamentos essenciais para uma compreensão da lógica marxiana. A crítica “filosófica”, no sentido clássico abstrato, nunca fora o objetivo de Marx. Em seu momento mais “filosófico”, na *Tese*, o estudo da filosofia hegeliana é subsumido a uma análise do contratualismo de Rousseau. Como afirma em 1843, o objetivo nunca fora encontrar o objeto da lógica, mas a lógica do objeto.

Não era, nesse sentido, encontrar os fundamentos para fazer uma crítica da filosofia alemã, mas se municiar dos fundamentos da filosofia alemã para fazer a crítica de um objeto [o capital] e suas formas. Uma leitura atenta do Caderno em que Marx empreende um ajuste de contas lógico com a dialética hegeliana mostra que tal acerto não se dirige às dimensões “abstratas” da dinâmica do silogismo, mas às limitações da “negação da negação” enquanto forma crítica de compreensão da especificidade social colocada pela relação capitalista. O “estranhamento” ali tratado não é o “estranhamento da essência humana”, mas o estranhamento no processo de trabalho que é colocado pela lógica imanente à propriedade privada capitalista. O núcleo da crítica marxiana no Caderno sobre a dialética hegeliana pode ser

⁷⁷ (MARX, 2004, p. 19-20, grifos meus).

⁷⁸ (MARX, 2004, p. 20, grifos no original).

sumariada à afirmação de que “[...] Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais” (MARX, 1968a, p. 574)⁷⁹. Esse destaque reitera a possibilidade de afirmar que Marx não faz uma crítica à filosofia hegeliana, mas uma crítica à filosofia hegeliana a partir da crítica à economia política. Há inúmeros exemplos terminológicos disso no Caderno sobre Hegel. Alguns deles são: **a)** “[...] este suprassumir (Aufheben) é um suprassumir do ser pensado, portanto, a propriedade privada pensada suprassume-se no pensamento da moral” (MARX, 1968a, p. 582)⁸⁰, **b)** “a lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza” (MARX, 1968a, p. 571)⁸¹, **c)** “[...] quando ele [Hegel] apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado etc. como a essência estranhada da essência humana, isso acontece somente na forma do pensamento” (MARX, 1968a, p. 572)⁸². Essa “inversão” hegeliana, iniciada em 1843, não se limita a “aplicar” de forma materialista a dialética, mas a rearranjar a ordem entre objeto e interpretação, entre uma epistemologia “indeterminada” e uma exposição lógica específica.

Com efeito, no caso dos *Manuscritos*, é que, “[...] se por um lado eles representam um discurso diferente de *O capital*, nem por isso eles se situam no interior de um universo simplesmente antropológico ou humanista” (FAUSTO, 1987, p. 236). Não se pode fundir o *Manuscritos* ao *Capital*, mas disso não resulta que o primeiro se desenvolva nos limites de um discurso “humanista”, “antropológico”, “moral” ou, até, estritamente “filosófico”. Se há nas notas de 44 algum tipo de “antropologia”, não é uma “antropologia” abstrata ou “positiva”. Não se afirma, ali, a “essência” humana. Em primeiro lugar, os *Manuscritos* são exposições limitadas de formas capitalistas. Nesses limites, qualquer “antropologia”, antes de tudo, “[...] uma antropologia negativa do que uma antropologia positiva — o que já é diferente. O fundamento antropológico nos *Manuscritos* é menos o homem do que o *homem alienado*” (FAUSTO, 1987, p. 236). A pretensa “antropologia” marxiana de 44 é determinada, é uma “antropologia” nos limites do capital. Isso “[...] não nos remete

⁷⁹ (MARX, 2004, p. 124).

⁸⁰ (MARX, 2004, p. 131, grifos meus).

⁸¹ (MARX, 2004, p. 120, grifos meus).

⁸² (MARX, 2004, p. 121, grifos meus).

ao velho Marx, mas representa uma diferença importante em relação à antropologia feuerbachiana. [...] para passar dos *Manuscritos* ao universo do velho Marx, é necessário pôr {setzen) a ‘negação’ do homem enquanto ‘negação’, ou, se se quiser, é preciso ‘negar’ o próprio homem ‘negado’: isto representa sem dúvida uma mudança fundamental” (FAUSTO, 1987, p. 236). Negar a negação do *Manuscritos* é aquilo que Marx afirma ser o objetivo da supressão do capital, a saber, negar a negação da propriedade privada capitalista. Longe de ser apenas um “jogo de palavras”, negar a “antropologia negativa” significa compreender que tal “antropologia” é determinada, histórica e específica, a saber, é uma antropologia especificamente capitalista. Apenas nesses termos é possível falar de uma “antropologia” nos *Manuscritos*: uma “antropologia” que é negativa porque expõe as condições da classe trabalhadora numa lógica societal que quando coloca suas formas empurra a força de trabalho para a condição de mercadoria. A “antropologia” das anotações de 1844 é a “antropologia negativa” da classe trabalhadora subsumida à forma-mercadoria. A “negatividade” da relação-capital “[...] está nos *Manuscritos* com o que isto significa: nos *Manuscritos* temos sem dúvida o homem: antropologia, mas ‘negado’, antropologia negativa” (FAUSTO, 1987, p. 236).

A subsunção formal de contextos não capitalistas

Duas das perguntas centrais dos *Manuscritos* são: em que se baseia a propriedade privada capitalista e como é possível que alguém se apossa, de forma capitalista, da força de trabalho de outrem. Essas perguntas se encontram no primeiro e no segundo parágrafo do bloco de anotações “*Ganho do capital*”. No primeiro, Marx pergunta “[...] em que se baseia o capital, isto é, a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio?” (MARX, 1968a, p. 483)⁸³. No segundo, após uma breve citação de Jean-Baptiste Say, indaga “[...] como alguém se torna proprietário de fundos (*fonds*) produtivos? Como alguém de torna proprietário dos produtos que são criados por intermédio desses fundos?” (MARX, 1968a, p. 483)⁸⁴. Essas primeiras indicações explicitam a inflexão marxiana que caracterizará os

⁸³ (MARX, 2004, p. 39).

⁸⁴ (MARX, 2004, p. 39).

apontamentos críticos dos *Manuscritos*. O objetivo principal desses primeiros estudos é expor a lógica do capital e não apenas a forma como o mesmo circula. Marx não está unicamente preocupado com a circulação das representações do valor, ele busca expor como e por quais mecanismos a forma-valor se torna necessariamente o que é. Por isso, afirma que

[...] a economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o material da propriedade privada, que passa, na realidade [*Wirklichkeit*], por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe [*begreift*] estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento [*Grund*] da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra” (MARX, 1968a, p. 510)⁸⁵.

Há dois motivos constantes dos *Manuscritos*: 1) um afastamento crítico em relação à economia política clássica e 2) a compreensão de que os fundamentos da transição do *capital em si* em direção ao *capital para si*, a propriedade privada capitalista, são uma forma específica de separação entre a classe trabalhadora e os meios de produção, e a transformação da força de trabalho em mercadoria. Nesse horizonte, a crítica nos *Manuscritos* começa por uma comparação entre a propriedade privada dos meios de produção que caracteriza o capital e as formas de dominação feudais⁸⁶. O objetivo de Marx é analisar um dos pontos centrais daquilo que considerava, em 1844, o processo de estranhamento no processo de trabalho sob o capital: a separação real da classe trabalhadora dos meios de produção. Essa mesma lógica, aparece, em um grau de determinação mais intenso, no capítulo 24 do primeiro volume d’*O capital* como o processo que cria a relação capitalista. No texto de 1867, lê-se que “[...] o processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em

⁸⁵ (MARX, 2004, p. 79).

⁸⁶ Para mais detalhes sobre o debate acerca da transição do feudalismo para o capital cf. Sweezy, Dobb (1950), Dobb (1963), Sweezy (1963), Takahashi (1963), Anderson (1974, 1978), Polanyi (1944/2001). Na tradição marxista brasileira se destaca o texto de Mazzeo (2015).

trabalhadores assalariados” (MARX, 1962a, p. 742)⁸⁷. Esse processo é a “acumulação primitiva”. É ela que possibilita a saída do pretense círculo vicioso que é criado, na economia política clássica, quando se intenta compreender a gênese da propriedade privada. Há um círculo porque, nos limites da economia política clássica, não é possível responder em que momento se inicia a acumulação de capital. Essa “[...] pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadoria” (MARX, 1962a, p. 741)⁸⁸. Só é possível escapar desse círculo a partir do momento em que se pressupõe uma acumulação “[...] prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (MARX, 1962a, p. 741)⁸⁹. Esse ponto de partida não é “[...] mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 1962a, p. 742)⁹⁰. Com efeito, “[...] a estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta última liberou os elementos daquela” (MARX, 1962a, p. 742)⁹¹. Mas a forma apresentada no primeiro volume de *O capital* já está saturada de todos os tensionamentos imanentes tanto ao desenvolvimento da lógica do próprio objeto, o capital, quanto à lógica da exposição desse objeto. Essa intensidade categorial ainda não está presente em 1844. Como isso aparece nos *Manuscritos*? Como Marx, a partir de uma comparação relativa entre a dominação feudal e a propriedade privada especificamente capitalista, expõe, em 1844, a lógica do “processo que cria a relação capitalista”?

A comparação se inicia com a constatação de que há, já na lógica feudal, uma separação entre a classe servil e os meios de produção. Marx afirma que “[...] em primeiro lugar, já a propriedade fundiária feudal é, na sua essência, a terra vendida ao desbarato, a terra estranhada [*entfremdente*] do homem e, por isso, a terra fazendo frente a ele na figura de alguns poucos grandes senhores. Já na posse

⁸⁷ (MARX, 2013, p. 786).

⁸⁸ (MARX, 2013, p. 785).

⁸⁹ (MARX, 2013, p. 785).

⁹⁰ (MARX, 2013, p. 786).

⁹¹ (MARX, 2013, p. 786).

fundiária feudal situa-se o domínio da terra com um poder estranho [posto] acima dos homens” (MARX, 1968a, p. 506)⁹². O modo de produção feudal era

[...] regido pela terra e por uma economia natural, na qual nem o trabalho nem os produtos dos trabalho eram bens. O produtor imediato – o camponês – estava unido ao meio de produção – o solo – por uma específica relação social. A fórmula literal deste relacionamento era proporcionada pela definição legal da servidão – *gleba adscripti* ou ligados à terra: os servos juridicamente tinha mobilidade restrita. Os camponeses que ocupavam e cultivavam a terra não eram seus proprietários. A propriedade agrícola era controlada privadamente por uma classe de senhores feudais, que extraíam um excedente de produção dos camponeses através de uma relação político-legal de coação. Esta coerção extra-econômica, tomando a forma de serviços, arrendamentos em espécie ou obrigações consuetudinárias ao senhor individual pelo camponês, era exercida tanto na própria terra senhorial diretamente ligada à pessoa do senhor, como nas faixas pequenas de arrendamento (ou virgates) cultivadas pelo camponês. Seu efeito foi necessariamente um amálgama de exploração econômica e autoridade política. O camponês estava sujeito à jurisdição de seu senhor (ANDERSON, 1978, p. 147).

Mas se já há, na propriedade feudal, uma separação entre classe servil e terra, qual a diferença dessa separação para a que caracteriza a propriedade privada capitalista? Será que ambas se estruturam da mesma forma? Não para Marx. Para ele, não se pode confundir a “[...] *venda ao desbarato da terra* com a consequência inteiramente racional, necessária e desejável no interior da propriedade privada, [consequência] que está encerrada na *venda ao desbarato da propriedade privada da terra*” (MARX, 1968a, p. 506)⁹³. Há de se notar a dupla utilização da expressão “venda ao desbarato da terra”. A diferença entre ambas é marcada pela adição da expressão “propriedade privada” à segunda. Essa marcação não é aleatória. A diferença entre propriedade da terra e propriedade privada da terra é categorial e destaca, ao mesmo tempo, 1) o fato de que a crítica marxiana não ser a-histórica e universal, ela é determinada historicamente e 2) que Marx não considera que a separação que caracteriza a propriedade feudal é, necessariamente, idêntica àquela que emerge com a propriedade privada capitalista. Essa marcação também deixa claro, mais uma vez, o afastamento marxiano em relação à teleologia. Há separação

⁹² (MARX, 2004, p. 74).

⁹³ (MARX, 2004, p. 74).

entre a classe camponesa e a terra na lógica feudal e entre a classe trabalhadora e os meios de produção na lógica do capital, mas essa afirmação não dá ensejo à assertiva de que isso seria assim independente do desenvolvimento das forças produtivas e, principalmente, das lutas entre as classes que dinamizam esse desenvolvimento. O que se tem então é um escopo geral, um horizonte em comum, mas que não permite que uma forma societal seja extrapolada para outra porque ainda não foram expostos os fundamentos conjunturais que a elas dão forma. Em escritos posteriores, Marx afirma que se a terra não fosse politicamente dominada e estivesse à disposição da classe trabalhadora

[...] faltaria um elemento fundamental para a formação do capital. Esse meio de produção – com exceção do homem e de seu próprio trabalho, único meio original de produção – não poderia ter sido apropriado, e desse modo o trabalhador não seria forçado a se converter em trabalhadora assalariado” (MARX, 1980, p. 38).

Disso não resulta que essa liberdade da terra e da classe trabalhadora, diferente da liberdade burguesa, confluiria para uma sociedade emancipada. É praticamente impossível determinar qual lógica sociometabólica poderia emergir de uma relação que não se fosse baseada na dominação política, nos moldes feudais, dos meios de produção e da classe trabalhadora. Esse apontamento marxiano evidencia que faltaria à lógica do capital um de seus elementos fundamentais. Isso se dá porque não seria necessário à classe trabalhadora, não separada da terra, se converter em mercadoria e, com isso, a produtividade do capital *para si*, a exploração da força de trabalho, talvez não se tornasse a base da sociabilidade. Essa base só forja *para si* um modo de reprodução societal porque a propriedade privada da terra implica que há “[...] não propriedade por parte da outra classe – (esse) é o fundamento do modo capitalista de produção” (MARX, 1964, p. 864, grifos meus). Do ponto de vista “[...] do capital, a única coisa que importa é que a terra não é propriedade coletiva; [e] se confronta com a classe trabalhadora como um meio de produção que não lhe pertence” (MARX, 1964, p. 935, grifos meus).

O fato de a existência do capital *para si* ser condicionada a essa relação de dominação da terra que o preexiste não significa que a última resulte no primeiro de forma direta. O capital *em si* só se torna *para si* quando forja um modo de produção

compatível com suas próprias necessidades. A propriedade fundiária feudal não coincide, e não poderia coincidir, com a propriedade privada dos meios de produção. Historicamente, a acumulação do capital se dinamiza subsumindo formações pré-capitalistas dos mais variados tipos, em luta incessante, e estabelecendo com elas, de forma concomitante, um permanente intercâmbio econômico. Não obstante, essas formações ainda não são estritamente capitalistas. Com efeito, o capital “[...] encontra, na origem, uma forma de propriedade da terra que não corresponde às suas necessidades. Só ele mesmo cria a forma que lhe é correspondente, mediante a subordinação da agricultura ao capital” (MARX, 1964, p. 628-629)⁹⁴. No caso europeu, a estrutura social que emprestou aos capitalistas suas pré-condições pode ser caracterizada

[...] como uma economia citadina ou regional. Cada centro urbano, juntamente com o distrito agrícola em seu entorno, formava uma região econômica única, no interior da qual ocorriam todas as trocas entre a cidade e o campo. Uma porção substancial daquilo que os camponeses produziam era destinada a seu próprio consumo. Uma parte adicional era entregue como talha ao senhor feudal, e o pouco que restava era levado à cidade mais próxima para ser vendido nos dias de mercado. Todo o dinheiro recebido se destinava à aquisição de bens produzidos por artesãos urbanos (bens têxteis, metálicos, etc.). O senhor feudal recebia a talha – estabelecida pelo costume – dos servos camponeses que vivam em suas propriedades. Além disso, ele também recebia o produto da lavoura do manso senhorial, cujas terras eram trabalhadas por esses mesmos camponeses, que assim prestavam seu trabalho compulsório (*a coveia*). Uma grande parte desses produtos era destinada ao próprio consumo do senhor feudal ou de seus inumeráveis servos e conselheiros domésticos. Tudo o que sobrava era vendido na cidade, de modo que as receitas obtidas podiam ser usadas para comprar, sejam artigos confeccionados por artesãos locais, sejam mercadorias de luxo trazidas por mercadores vindos de países longínquos, principalmente do Oriente. Assim, o que distinguia a economia rural feudal era seu caráter predominantemente natural e o fraco desenvolvimento da troca monetária (RUBIN, 2014, p. 39, grifos no original).

É a partir dessas condições, que se tornam necessárias, que o capital se estrutura. Mas a necessidade não é “trans-histórica”. É a necessidade específica do capital. A relação que a lógica capitalista estabelece com as formas que a precedem, entre a propriedade feudal e a propriedade privada capitalista, é de

⁹⁴ (MARX, 2017a, p. 665-666).

subsunção e não de continuidade direta. A primeira antecede a segunda historicamente, mas a estrutura lógica de ambas é diferente. O fundamento da crítica marxiana nos *Manuscritos* gira em torno desse bloco categorial. É ela que possibilita compreender o que é o processo de trabalho e porque Marx afirma que a natureza é o “corpo inorgânico” do ser humano [*unorgalische Leib*]. Com efeito, para entender a lógica-categorial dos *Manuscritos* é preciso expor a diferença entre a cisão sob a lógica feudal e sob a lógica do capital. Tal separação, tanto no regime feudal quanto no regime do capital, é o estranhamento. Isso não resulta em uma identificação entre o estranhamento especificamente capitalista e o estranhamento no regime feudal. O erro é olhar para esse e procurar aquele ainda não completamente desenvolvido. A forma que o estranhamento assume sob a lógica do capital só se estrutura enquanto tal quando o capital cria *para si* as condições que possibilitam que ele se torne o modo de controle sociometabólico dominante. Em termos marxianos, isso só acontece quando o capital forja *para si* seu modo de produção. Antes disso, não há, propriamente, propriedade privada capitalista.

A especificidade do afastamento na propriedade fundiária feudal se fundamenta na aparência de pertencimento à terra. Quem serve é “[...] o acidente da terra. De igual modo, o morgado, o primogênito, pertence à terra” (MARX, 1968a, p. 506)⁹⁵. Por outro lado, “[...] a propriedade rural [*Grundstück*] individualiza-se com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc” (MARX, 1968a, p. 506)⁹⁶. A aparência feudal se caracteriza pela diferença entre o pertencimento de quem serve e o de quem possui a terra. Os primeiros são parte “física” dela e estão, aparentemente, em uma relação contínua com a produção que dela resulta. Os últimos não são “parte” da propriedade, mas são quem determina o que ela é e, ao mesmo tempo, são determinados por ela. A propriedade feudal “[...] dá ao seu senhor o nome, como um reino ao seu rei. Sua história familiar, a história de sua casa etc., tudo isso individualiza para ele a posse fundiária e faz dela inclusive formalmente a sua sua, uma pessoa” (MARX, 1968a, p. 506)⁹⁷. Em ambas relações há uma conexão e uma

⁹⁵ (MARX, 2004, p. 74).

⁹⁶ (MARX, 2004, p. 74).

⁹⁷ (MARX, 2004, p. 74).

separação com a terra, mas no caso de quem serve esse afastamento é duplicado pela política. Quem serve é parte da terra, mas parte de uma terra que pertence a outrem. A separação se agudiza na medida em quem serve é parte da terra, mas não se relaciona com ela diretamente porque só o faz enquanto parte do processo de produção de uma propriedade que pertence a outrem e é determinada por esse pertencimento. Essa relação é negada tanto nas relações cotidianas quanto no campo político. No cotidiano, quem trabalha é, ao mesmo tempo, instrumento de produção, ou instrumento de trabalho, o objeto sobre o qual se trabalha e quem realiza o próprio trabalho. Não é o capital que aparece como aquele que produz seu próprio valor e, ao mesmo tempo, possibilita que classe trabalhadora viva e se reproduza enquanto tal “apartada” da produção do valor. Quem detém a propriedade da terra não se apossa do tempo de trabalho porque esse é parte intrínseca da própria terra na medida em que quem trabalha e a última são a mesma coisa. Nesse sentido, não há, ainda, subsunção formal e real do trabalho ao capital. A submissão é direta. Quem trabalha na terra é parte da propriedade. A separação entre meios de produção e quem trabalha só aparece quando o capital se apossa dessa lógica e forja sobre ela um modo de produção especificamente voltado para a produção de mais-valor.

O afastamento entre a classe servil e a terra está em um nível de abstração diferente daquele que aparece sob o capital. Do ponto de vista de quem serve, a união com a terra é evidente. É essa relação direta que permite a reprodução das forças vitais. Não há a mediação da mercadoria em sua forma moderna. Porém, também é evidente que os produtos da terra não pertencem a quem nela produz. Eles pertencem a alguém que detém a propriedade da terra e, logo, também detém as forças vitais de quem nela trabalha. Isso significa que a riqueza, no regime feudal, ainda não assumiu uma forma diferente dela mesma. Para quem detém a terra, a riqueza são os produtos que dela derivam, mas esses são resultados diretos da terra, logo, a riqueza é a própria terra. Se a riqueza é a terra, e quem nela trabalha é parte dela, quem serve também é riqueza. Mas o fato de ainda não ter assumido uma forma diferente, como a forma mercadoria, por exemplo, não significa que quem produz desfrute da riqueza de forma plena. Quem detém a terra se apropria

das riquezas derivadas delas. Aqui está o núcleo da duplicação do afastamento entre classe servil e meios de produção no regime feudal. A divisão do tempo de trabalho e da riqueza produzida se estabelece após terminado o processo produtivo. Enquanto parte da terra, a classe que serve, no processo de produção, não tem seu tempo dividido entre a abstração da forma valor e a concretude da riqueza material. A classe que trabalha é parte dessa riqueza no processo produtivo, logo, a relação “íntima” com a terra configura uma dinâmica de trabalho em que não há distinção entre aquilo que é produção de valores de uso para usufruto direto e produção do excedente. A apropriação de excedentes cinde a riqueza pós-produção. Para a classe que serve, a distinção entre o tempo para a produção de valores de uso e o tempo para a produção do excedente acontece no campo da circulação. Para a classe dominante, essa distinção também só pode se instalar após a produção porque a configuração política que impõe o pertencimento de servos e servas aos limites de um “feudo” impede uma separação concreta entre classe trabalhadora e terra na medida em que a extinção da última pode representar o fim da produção de excedente.

A estrutura jurídico-política que sustenta essa separação formal no campo da circulação da riqueza imputa à classe dominante que mantenha relativamente “estável” o número de servos sob seu domínio. Essa “manutenção relativa” apresenta custo reduzido pelo fato de “deixar” à classe produtora parte dos valores de uso por ela produzida. Esses, por sua vez, embora sejam determinados historicamente e já mediados por uma apropriação percentual de excedente, não são mediados por algo distinto deles quando utilizados pela classe que os produziu. Os poucos valores de uso que “deixados” para a classe produtora são por ela produzidos e diretamente apropriados. Essa lógica é diferente daquela que estrutura a lógica do capital porque não há a mediação da forma mercadoria na medida em que 1) quem trabalha é parte do objeto de trabalho e 2) produz uma riqueza que provém desse objeto, logo também é parte constitutiva da riqueza, mas não se apropria dela. O limite da exposição marxiana, nos *Manuscritos*, é marcado por essa relação “íntima” entre a terra, quem nela serve e quem a detém. Para Marx, embora existam variações cotidianas que respondem a acordos e diferentes costumes, a

característica fundamental e comum à produção feudal é uma separação formal entre quem serve e a terra. O plano político reflete essa relação de produção. Nele, servos e servas também pertencem à terra e estão dela afastados. Como não há “trabalho livre”, a estrutura jurídica “impede” que servos e servas vendam sua força de trabalho a quem a possa comprar. Não obstante, o fato de serem a própria riqueza resulta em uma relativa manutenção dos limites da reprodução.

Esse tensionamento resultou em leituras “românticas” da economia política que buscaram no regime feudal uma crítica à forma capital. Marx se afasta desse categoricamente desse posicionamento. O simples reconhecimento de que a classe servil constitui parte da riqueza da classe dominante porque estão fundamentalmente conectados à terra não aparece para Marx como uma lógica societal “menos violenta” que aquela do capital. Pelo contrário, o afastamento duplicado no plano da produção é o fundamento das lutas que estruturam tanto o regime feudal quanto a lógica do capital. A diferença está nas formas como essas lógicas se estruturam e nas atualizações conjunturais que delas emergem. Por isso, Marx afirma que para que o capital se torne sujeito *para si* é necessário

[...] que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda coloração política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado; que toda a relação pessoal do proprietário com sua propriedade termine, e esta se torne, ela mesma, apenas riqueza material *coisa*; que no lugar do casamento de honra do homem com a terra se instale o casamento por interesse, e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo a valor de regateio [...]. É necessário que o monopólio inerte se transmute em monopólio em movimento e inquieto – a concorrência; [que] a fruição ociosa do suor e do sangue alheios se transmute num comércio multilateral com os mesmos. Finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. Assim, entra no lugar do provérbio medieval: nenhuma terra sem senhor (*nulle terre sans seigneur*), o provérbio moderno; o dinheiro não tem dono (*l'argent n'a pas de maître*), no qual é

exprimida toda a completa dominação da matéria morta sobre o homem (MARX, 1968a, p. 508)⁹⁸.

A relação-capital instaura um tipo diferente de exploração. Com a colocação da mercadoria como forma mediadora universal há dissolução da dominação pessoal feudal e a propriedade fundiária é subsumida necessariamente à lógica colocada pela valorização do valor. Essa “dominação da matéria morta” sobre a classe trabalhadora, característica do “monopólio em movimento e inquieto” do capital, é sustentada por uma forma específica de estranhamento entre classe trabalhadora e meios de produção. Tal estranhamento é distinto daquele de quem serve no regime feudal porque a aparente “intimidade” entre a classe trabalhadora e a terra é “abolida” na mediação colocada pelas formas capitalistas, sendo o dinheiro a mais aparente. À medida que a propriedade fundiária deixa de ser riqueza e passa a ser mercadoria, ou seja, a partir do momento em que a riqueza é subsumida à forma especificamente capitalista, quem serve na propriedade feudal também deixa de ser parte integrante da riqueza. A subsunção formal da dominação feudal pela lógica do capital dissolve a “relação pessoal” entre a terra, quem a possui, e servos e servas. Com essa dissolução há também uma modificação no campo político e jurídico.

A classe trabalhadora deixa de estar submetida diretamente à dominação de quem possui a terra e passa a se enfrentar como força de trabalho livre formalmente igual perante a lei. É no processo de subsunção do feudalismo pelo modo de produção especificamente capitalista que as pessoas que serviam nas propriedades feudais perdem a conexão direta com os meios de produção e se tornam “classe trabalhadora”. Essa perda significa que deixam de fazer parte da “riqueza” porque essa aparece agora comodizada. Logo, para se sustentar, se torna imperativo que apareçam no mercado para vender sua força de trabalho e acessar aquilo que produzem, mas não acessam. O regime feudal impõe uma separação que é formal e relativa no plano das possibilidades de subsistência, mas real e completa na repartição das riquezas. O regime do capital estabelece uma separação que é estruturalmente formal e real.

⁹⁸ (MARX, 2004, p. 75, grifos no original).

Não se deve confundir essa afirmação com o “romantismo” criticado nas notas de 1844. O fato de servos e servas serem “considerados” parte da riqueza inerente à propriedade feudal não significa que as violências aplicadas à classe que produzia essa riqueza era menos ou mais branda do que aquela imposta à classe trabalhadora moderna. Da mesma forma, Marx se afasta da ideia de que a relação-capital, mediada pela circulação de mercadorias, instaura um regime de “igualdade e liberdade” que emancipa a classe que trabalha da dominação feudal. O capital é uma relação social que se sustenta na exploração de classe. Essa exploração se efetiva e intensifica em diversas formas que são específicas às relações de produção capitalista (explicitadas n’*O capital*), mas isso só se tornou possível porque houve a subsunção da separação inerente à lógica feudal. Essa transformação na “[...] relação entre seres humanos e a terra é decisiva para entender a especificidade do modo de produção capitalista” (SAITO, 2017, p. 28). Posteriormente, em um outro conjunto de anotações e notas críticas, Marx afirma que o limte do “[...] próprio processo de produção geral [*allgemeine Produktionsprozess*] é modificado historicamente, tão logo aparece exclusivamente como elemento do capital, [e] isso é algo que tem de resultar do desenvolvimento do capital, da mesma maneira que da compreensão simples das diferenças específicas do capital devem resultar seus pressupostos históricos em geral” (MARX, 1983, p. 297)⁹⁹. Mas como se dá, historicamente, essa transição? Quais mudanças formais o capital impõe às formações sociais que suprassume? De forma mais específica, como isso aparece nos textos de 1844?

Do capital *em si* ao capital *para si*

As condições lógicas e históricas para o surgimento do capital são os meios de produção, os meios de trabalho e o próprio trabalho. O capital as encontra em formas que lhe são exteriores e, a partir da subsunção dessas ao processo de valorização, coloca *para si* um modo de produção que corresponde às suas próprias determinações¹⁰⁰. Isso significa que o modo de produção que é especificamente

⁹⁹ (MARX, 2011, p. 251).

¹⁰⁰ As implicações metodológicas e políticas dessa concepção são importantes. Marx não considera a lógica de sociabilidade do capital eterna e imutável. Também não postula que

forjado pelo capital para propiciar as condições para a sua própria reprodução surge, primeiro, com a subsunção das forças produtivas à lógica da valorização. Essa apropriação se dá em dois momentos. No primeiro, na subsunção formal, o capital se apropria da lógica produtiva e a submete à lógica do valor. No segundo, na subsunção real, o capital produz e reproduz valor a partir de suas formas específicas objetivando extração e acúmulo de mais-valor. A divisão em dois momentos não significa, necessariamente, que o primeiro desaparece após o segundo. A temporalidade de apropriação do capital é múltipla. Ele não pode se apropriar de todas as forças produtivas, da mesma forma, ao mesmo tempo. Marx expõe esses momentos de forma mais detalhada nas obras pós 1850. Nos *Grundrisse*, por exemplo, ele parte da categoria capital fixo para determinar as formas que o capital assume enquanto *em si* e, posteriormente, *para si*. De forma geral, a dinâmica da subsunção pode ser exposta no seguintes termos:

[...] a propriedade privada dos meios de produção, juridicamente assegurada ao capitalista, exclui o trabalhador e o obriga a vender sua força de trabalho. Quando essa alienação no próprio processo de produção imediata, o trabalhador não tem sequer o controle técnico desse processo, pois a ferramenta escapa de suas mãos e passa à máquina, para quem agora ele trabalha. Esse monopólio do uso e do saber da técnica pelo capital não invalida seu monopólio jurídico também da propriedade sobre o meio de produção; ao contrário, tem neste sua base. Por outro lado, *se a subsunção formal se realiza na esfera da circulação da mercadoria força de trabalho, a real se realiza como processo posterior na produção imediata. Mas aí, recursivamente, ocorre a alienação entre trabalho e propriedade que funda a própria subsunção formal. Desse modo, esta passa a se definir como parte integrante da subsunção real* (GRESPLAN, 2002, p. 45, grifos meus).

No modo de produção especificamente capitalista, a classe trabalhadora não aparece como parte constituinte da riqueza. Com isso, a separação passa a ser formal e real. A classe que não detém os meios de produção é separada dos

a mesma se coloca a si sem que existam condições pré-existentes. Pelo contrário, a estrutura e as conjunturas de dominação das forças produtivas que sustentam o modo de controle do capital emergiram em oposição a relações de propriedades anteriores. Logo, o capital é, também, uma estruturação societal que pode ser subsumida. A relação de propriedade que caracteriza o capital, a propriedade privada, aparece com a apropriação de técnicas e meios de produção já existentes, e a superação dessa lógica também pode se dar através da mesma forma: a apropriação das técnicas e meios de produção pela classe trabalhadora.

mesmos e daquilo que produz já no próprio processo de produção. No regime feudal, a atividade cotidiana de produção da riqueza não é estranhada da classe trabalhadora no sentido do capital porque ela constitui parte ativa da riqueza. Há exploração e há apropriação de produção excedente, mas a subsunção da força de trabalho ainda não é “real” porque a classe que serve não está completamente separada dos meios de produção, a saber, não se tornara mercadoria. Por outro lado, a força estranhada que se apropria do excedente produzido pela classe que servil não aparece como uma lógica que é externa às relações cotidianas e, ao mesmo tempo, as determina. A classe que trabalha a terra o faz para outrem, mas em relação direta e de pertencimento “parcial”. No regime do capital, essa lógica da “proximidade” desaparece. A lógica da propriedade privada capitalista representa uma desapropriação e um nível de exploração que constroem a classe trabalhadora no nível da relação direta com os meios de produção. É essa separação que torna o trabalho livre em dois sentidos: livre da dominação direta de quem detém a terra e livre da relação direta com a mesma. Com efeito, a unidade relativa com a terra desaparece com a supressão da dominação pessoal pela lógica do capital. O resultado é um estranhamento que Marx categorizará em quatro momentos: 1) do corpo inorgânico, 2) do processo de trabalho, 3) do gênero e 4) das outras pessoas.

Isso se dá porque o processo de transformação da terra em mercadoria dissolve a relação direta da classe trabalhadora com os meios de produção por meio da forma-valor. A produção de valores de uso, a riqueza material, é subsumida à produção de valor quando a forma-mercadoria se torna mediador universal que controla a socialidade moderna nas sociedades ocidentais. Mas a forma-mercadoria só existe porque é sustentada por valores de uso. Não obstante, os valores de uso, na lógica do capital, já aparecem enquanto tal em relação com a lógica da valorização. Na relação-capital, não há valor de uso que não seja, ao mesmo tempo, valor. Essa transformação, que é determinada historicamente, sujeita a produção a uma lógica aparentemente externa à vivência cotidiana. A classe trabalhadora moderna não é mais diretamente “dominada” pelos “direitos” políticos da classe que detém a posse dos meios de produção. Por isso, essa não possui mais poder direito sobre a força

de trabalho daquela. A expropriação é agora mediada por uma lógica que se sustenta em diferentes formas sociais [crédito, lucro, juros, dinheiro etc.] que atualizam uma forma de exploração que, aparentemente, não se fundamenta mais na expropriação.

A criação da classe trabalhadora enquanto mercadoria faz com que a expropriação apareça dissolvida na abstração da “igualdade” e na aparente “liberdade”. Tal classe aparece no mercado de trabalho “livre” para vender sua força de trabalho a quem quiser. Essa liberdade aparente, por sua vez, significa que a classe trabalhadora não é mais parte direta da riqueza material. Agora, a riqueza aparece como algo diferente dela, a saber, a valorização do valor. Com a perda daquele pertencimento relativo à riqueza, à terra, a classe trabalhadora passa a ser “dispensável”. Se ela deixa de ser parte da riqueza, se a riqueza aparece como algo distinto daquilo que é, valor de uso, aquilo que a compõe não é mais aparentemente indispensável para a produção. A possibilidade de constituição de riqueza no regime feudal estava limitada pela conservação física da classe servil. Uma pessoa que servia em um feudo não podia se disponibilizar a trabalhar em outro feudo por “acordos de trabalho”. Ela era parte da riqueza daquele feudo, parte constituinte da riqueza de quem detinha aquela terra, logo, a manutenção de sua força de trabalho, mesmo que relativa e sob condições de dominação e exploração, era parte da lógica produtiva. Essa lógica desaparece sob o capital. Aqui, a classe trabalhadora passa a ser “livre” para vender sua força de trabalho e a riqueza aparece como algo distinto dela, mas que só se sustenta mediado por ela. Com efeito, se a riqueza passa a ser a valorização do valor e essa se dá pela expropriação por meio da extração do mais-valor, a existência física da classe trabalhadora é, aparentemente, descolada da lógica da produção.

A transição do capital *em si* para o capital enquanto modo de produção *para si* é caracterizada pelo afastamento real da classe trabalhadora do seu corpo inorgânico. A classe que trabalha deixa de ser parte da riqueza e passa a ser considerada parte daquilo que impede o acúmulo irrestrito de valor, a saber, parte do capital variável. O pagamento de salários, condição basilar de existência da classe trabalhadora, entra nos cálculos da lógica do capital como mecanismo que subtrai

potencialidade de valorização. A imposição da propriedade privada capitalista como lógica de controle dos meios de produção e da forma mercadoria como mediadora social rebaixa a classe trabalhadora à condição de apêndice do capital constante. O afastamento capitalista reduz a classe trabalhadora à condição de classe assalariada dependente do processo de valorização do valor para a reprodução da força de trabalho. No *Manifesto* (1848), Marx resume esse processo, no contexto Europeu, ao fato de que a organização feudal

[...] já não satisfazia as necessidades que cresciam com a abertura de novos mercados. A manufatura a substituiu. A pequena burguesa industrial suplantou os mestres das corporações; a divisão do trabalho entre as diferentes corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria oficina. Todavia, os mercados ampliavam-se cada vez mais, a procura por mercadorias continuava a aumentar. A própria manufatura tornou-se insuficiente; então, o vapor e a maquinaria revolucionaram a produção industrial. A grande indústria moderna suplantou a manufatura; a média burguesia manufatureira cedeu lugar aos milionários da indústria, aos chefes de verdadeiros exércitos industriais, aos burgueses modernos. A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou enormemente o desenvolvimento do comércio, da navegação, dos meios de comunicação. Este desenvolvimento reagiu por sua vez sobre a expansão da indústria; e à medida que a indústria, o comércio, a navegação, as vias férreas desenvolviam, crescia a burguesia, multiplicando seus capitais e colocando num segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média. Vemos, pois, que a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no modo de produção e circulação (MARX, ENGELS, 1977, p. 463)¹⁰¹.

Essa mesma transição implica uma nova forma de relação entre classe trabalhadora e meios de produção porque há, após a transição da propriedade fundiária ao capital, uma transição do capital à propriedade privada da terra. Ela também é formal e histórica. A propriedade privada da terra é produto do capital porque no momento em que o mesmo cria *para si* suas condições, no momento em que a classe trabalhadora se transforma em mercadoria, a forma de propriedade da terra passa a se fundamentar na geração de renda em forma monetária. A terra também aparece como mercadoria após ser submetida ao processo de reprodução do valor nos moldes do capital *para si*. Nesse sentido, o capital cria suas

¹⁰¹(MARX, ENGELS, 2010, p. 41).

necessidades e as condições efetivas para sua reprodução em todas as formas: cria a classe trabalhadora, a separa dos meios de produção, e cria uma nova forma de propriedade desses meios. Essa separação não significa apenas o afastamento da possibilidade de produzir valores de uso que não sejam determinados pela forma valor, mas resulta também em uma mercantilização dos próprios meios de produção. Disso decorre que o afastamento é duplicado. Furta-se à classe trabalhadora a propriedade da terra e, ao mesmo tempo, se oferece a ela os produtos do processo de trabalho em forma de mercadorias. Marx não chega a tocar na relação colonial nos textos de 1844, mas há aqui um fundamento importante para a compreensão dessa questão. O processo de produção do capital demanda a apropriação constante de meios de produção para a manutenção da produção de valor. O capital necessita de se apropriar de novos arranjos sociais, ainda não especificamente capitalistas, para que o ciclo de reprodução possa se intensificar. Esse processo transformar diferentes conjunturas em sociedades capitalistas e possibilita que o capital se acumule e circule. Posteriormente, após a subsunção formal de tais conjunturas, o capital se acumula a partir de suas formas específicas. Obviamente, essas afirmações estão em um grau de abstração bastante indeterminado. A forma como o capital se apropria de diferentes conjunturas e territórios durante o processo de se constituir enquanto o sujeito da sociabilidade moderna não foi exposto por Marx nos *Manuscritos*¹⁰². Não obstante, ambos compartilham uma assertiva geral explicitadas por Marx em 1844: o capital só pode se reproduzir por meio da imposição da propriedade privada dos meios de produção a diferentes arranjos societários.

Para a classe trabalhadora, a exploração no capital *para si* se dá em três níveis. O primeiro é a exploração direta da força de trabalho, o segundo é o monetário e o terceiro é o do valor. Essa divisão, porém, não compartimentaliza a exploração. A subsunção da força de trabalho ao capital também se estrutura, para o capital e para a classe trabalhadora, como uma totalidade. Os momentos que se tensionam na base do processo de produção do valor aparecem tanto para o capital

¹⁰²Exemplos mais determinados acerca dessa questão podem ser encontrados nos textos de Rodney (1972) e Marini (1969, 2017), por exemplo.

quanto para a classe trabalhadora como níveis de concreção de um mesmo modo de sociabilização. Porém, os limites e as possibilidades que o capital e a classe trabalhadora experienciam é diferente. A sociabilidade do capital é fruição para esse quando o mesmo se torna sujeito da reprodução social. Essa mesma sociabilidade, para a classe trabalhadora, aparece como expropriação e miséria. É por isso que Marx afirma que o trabalho, sob o capital, “[...] produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte do trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquina” (MARX, 1968a, p. 513)¹⁰³.

Não há separação entre produção e reprodução do capital e produção de miséria para a classe trabalhadora. É essa produção da miséria que se estrutura em três níveis. O nível da exploração direta da força de trabalho se caracteriza pela apropriação privada e sistemática de parte do produto oriundo do dispêndio de força de trabalho da classe trabalhadora. Essa apropriação se atualiza de diferentes formas em diversos momentos de constituição do capital, mas os fundamentos são o uso da força e a imposição legal. Essas duas formas estão presentes tanto no capital *em si* quanto no capital *para si*. No último, porém, o uso da força aparece escamoteado e chancelado por decretos e leis. Não obstante, a simples exploração direta da força de trabalho, por meio da força ou de leis, não é aparentemente a característica fundamental do capital. A escravidão e o modo de produção feudal também se baseiam, com diferenças, nesse tipo de apropriação de parte do excedente produzido pela classe trabalhadora. A violência da apropriação do modo especificamente capitalista está na produção do mais-valor e na circulação desse excedente na forma-dinheiro. Esse é o nível monetário da exploração. Nesse nível, aquele produto excedente assume uma forma distinta daquela de seu uso ao mesmo tempo que mantém seu aporte material. Esse uso, de acordo com Marx, é o conteúdo material da riqueza em “[...] qualquer que seja a forma social desta” (MARX, 1962a, p. 50)¹⁰⁴. No capital, por sua vez, esses mesmos produtos

¹⁰³(MARX, 2004, p. 82).

¹⁰⁴(MARX, 2013, p. 114).

constituem, “[...] ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca” (MARX, 1962a, p. 50)¹⁰⁵. Essa clivagem formal entre valor de uso e valor de troca, entre riqueza e excedente acumulado na forma-valor, se efetiva no processo produtivo por meio da extração do mais-valor nas formas absoluta e relativa. Marx não trata desse nível de determinação nos *Manuscritos*, mas afirma, já em 1844, que essa forma de exploração, a extração de mais-valor, fundamenta o cálculo do salário. A classe trabalhadora, diferente da classe servil no regime feudal, recebe um montante monetário para reproduzir a sua capacidade de trabalhar. Isso só acontece porque a força de trabalho se tornou uma mercadoria. A lógica da propriedade privada impede que a classe trabalhadora adquira os produtos mínimos necessários para sua sobrevivência fora da lógica do mercado. Logo, para acessar aquilo de que fora expropriada ela precisa receber um montante do que produziu em forma monetária. A forma-dinheiro aparece nessa lógica como o equivalente que medeia o pagamento daquilo que fora produzido pela classe trabalhadora. Os vencimentos da classe trabalhadora não são nada além de uma parcela já calculada no processo de produção de mais-valor que ela recebe para comprar no mercado o excedente de que fora expropriada. Esse nível de exposição, não obstante, pode escamotear a lógica de sociabilização na qual se sustenta. É possível objetar que alguém que compre força de trabalho possa pagar por ela mais do que a média do mercado. Mas a exploração não é apenas conjuntural. Não são apenas algumas pessoas da classe trabalhadora que são exploradas enquanto outras, que aparentemente recebem vencimentos maiores, não são. A forma direta e a forma monetária não são condicionantes arbitrárias da forma capital. A simples eliminação de abusos físicos, que podem se dar pela extensão da jornada de trabalho ou pela sua intensificação, ou o simples aumento progressivo dos vencimentos não representam uma possibilidade real de subsunção da lógica do capital. No nível cotidiano isso se dá porque o aumento progressivo dos salários não pode acompanhar o aumento histórico da composição orgânica da força de trabalho. Se isso acontecesse, as taxas de expropriação de mais-valor diminuiriam, em um nível geral, e a tendência à diminuição da taxa de lucros se intensificaria, em um nível

¹⁰⁵(MARX, 2013, p. 114).

conjuntural. De uma forma ou de outra, haveria uma diminuição efetiva na produção e na reprodução do capital. Por isso, ambas formas de exploração, no capital, são subsumidas pela forma-valor. Essa última é a forma de manifestação [*Erscheinungsform*] de um conteúdo distinto de si. Esse conteúdo é a lógica de sociabilidade que se sustenta em uma forma específica de expropriação da força de trabalho – sua mercantilização. Com efeito, “[...] a exploração ocorre ao nível do capital em geral, e é mediada pela existência de relações sociais mercantis. Portanto, os trabalhadores são explorados como trabalhadores (i.e., como membros de uma classe social), independente da lucratividade” (FILHO, 2001, p. 28).

As conjunturas contemporâneas e históricas em que vivem e viveram a classe trabalhadora, no contexto do capital, atestam essas assertativas. Apenas a título de exemplo, vale citar algumas experiências históricas. No período que compreende a “Revolução Industrial”, “[...] não havia passeios públicos, avenidas, jardins públicos e nenhum parque público... tudo nos subúrbios está fechado [para a classe trabalhadora]; tudo era propriedade privada [...]. A feiura da nova vida, com suas favelas crescentes, sua destruição da natureza e seu desprezo pelas necessidades humanas mais básicas afetaram não apenas uma parcela da classe operária, mas toda a classe trabalhadora” (HAMMOND, 1930, p. 224-225). Quando se observam as condições de vida da classe trabalhadora na Inglaterra durante aquele período a mesma é encontrada submetida a condições imediatas de “[...] extraordinária pobreza. O que Manchester ou Leeds ofereceram à classe trabalhadora? Isso [a Revolução Industrial] havia destruído seu contato com a natureza e transformado os artesãos e artesãs em homens e mulheres que serviam à rotina da grande indústria. Não ofereceu à classe trabalhadora a beleza do Partenon ou a beleza do grande drama: não ofereceu a ela a dignidade dos direitos políticos ou a emoção de uma participação no governo de uma grande sociedade: não ofereceu a ela a comunhão de prazeres comuns ou a cultura comum simbolizada na magnificência de sua cidade” (HAMMOND, 1930, p. 224-225). No mesmo período, embora o pauperismo não fosse um fenômeno novo “[...], na Inglaterra, pelo menos, o número de pessoas a quem fora imposta a pobreza extrema aumentou rapidamente durante este último período [período da Revolução Industrial]. Isso parece ter sido resultado direto tanto

da interrupção da vida rural pela adoção de colheitadeiras e debulhadoras, quanto pela política de cercamentos de terras inspirada no capitalismo agrícola que, entre 1760 e 1810, incluiu cinco milhões de hectares de campos comuns” (ROBINSON, 1983, p. 31). Como consequência, “[...] aproximadamente 40 por cento da classe trabalhadora industrial vivia na ou abaixo da linha de pobreza” (HOBBSAWN, 1957, p. 50). Como ainda acontece, o processo de pauperização extremo imposto à classe trabalhadora no período foi caracterizado como “inaptidão às mudanças” com base na “[...] *presunção de que a classe trabalhadora despossuída e desempregada carecia de disciplina de trabalho*” (ROBINSON, 1983, p. 31, grifos meus). Ambos exemplos servem para ilustrar que uma exposição marxiana a partir da perspectiva do valor não se resume à econometria, mas busca evidenciar que a reprodução do capital impõe à classe trabalhadora um lugar específico, de expropriação e miséria, em uma forma específica de organização social.

Nesse sentido, a exposição da forma de exploração capitalista a partir do valor permite identificar a especificidade que caracteriza a sociabilidade no capital *para si* e aquilo que a diferencia de outros modos de exploração. Além disso, por subsumir tanto a exploração direta quanto a exploração no nível abstrato da forma-dinheiro, a forma-valor auxilia no processo de intensificação na determinação categorial e na concreção de ambas. Essa saturação deriva da principal característica do valor: ser uma lógica social. Isso significa que a expropriação capitalista formalizada no mais-valor, seja absoluto, relativo, ou na superexploração da força de trabalho, é uma massa de mais-trabalho social apropriado pelo capital e não somente discrepâncias isoladas que resultam de brutalidades físicas impostas à classe trabalhadora de forma direta ou de variações na relação salário-lucro em conjunturas específicas. Essas duas formas de exploração aparecem socializadas e, conseqüentemente, socializantes, quando a exposição se desloca para a perspectiva marxiana acerca da forma valor. Com efeito, a posição do valor, a partir de Marx, traz à luz que a produção do mesmo, sustentada pelo mais-valor e pela divisão social do trabalho, torna a mercantilização da força de trabalho da classe trabalhadora a única forma de socialização possível para essa sob a égide do capital. A classe trabalhadora seria extinta se não recebesse os vencimentos que a possibilitam comprar os valores de

uso que ela mesma produziu e dos quais fora expropriada. Os salários representam, para a classe trabalhadora, um montante monetário auferido sobre o valor total produzido em determinada conjuntura societal. A soma desse montante é calculada a partir do aluguel da força de trabalho para o capital. Logo, esses vencimentos resultam da exploração. Ou seja, a classe trabalhadora utiliza seu vencimento para a aquisição de valores de uso que resultam de sua própria exploração para que possa manter sua força de trabalho em um nível médio para que ser explorada. É nesse sentido que a forma de sociabilização da classe trabalhadora, quando o capital se torna o sujeito do processo de reprodução societal, só pode ser a exploração. Por outro lado, o capital também deixaria de existir caso não pudesse mais explorar a força de trabalho. Marx deixa claro que o capital só pode atualizar suas potencialidades e passar de em si para si quando cria as condições necessárias para sua própria reprodução. Essas condições são a separação entre classe trabalhadora e meios de produção e seu resultado imediato, a saber, a criação da mercadoria força de trabalho. Quando forja essas condições, o capital passa a explorar a força de trabalho no próprio processo de trabalho. A forma trabalho experienciada no capital só pode ser forma de sociabilidade sob a lógica do capital. É o capital que cria o trabalho enquanto forma de produção e reprodução de si por meio do valor. Na sociedade capitalista,

[...] o trabalho é *externo* [*äusserlich*] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nela, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza [*Fremdheit*] evidencia-se aqui de [forma] tão pura que, tão logo inexista, coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade [*Äusserlichkeit*] do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no

trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro (MARX, 1968a, p. 516)¹⁰⁶.

A sociabilidade do valor se efetiva tanto na forma de exploração direta quanto na forma-monetária. O fato do valor subsumir formas de exploração não significa que elas desapareçam. Pelo contrário, há uma intensificação das mesmas quando são moldadas às necessidades do capital. O processo de subsunção operado pelo capital não se baseia na destruição dos modos de produção e apropriação preexistentes, mas na utilização desses em arranjos diferentes e mais eficientes do ponto de vista da produção de trabalho excedente. O valor se sociabiliza submetendo as formas de exploração anteriores às novas tecnologias de extração de mais-valor, mas, ao mesmo tempo, só o pode fazer mantendo e atualizado formas de exploração e separação entre classe trabalhadora e meios de produção preexistentes. No caso da exploração no nível monetário, por exemplo, a especificidade do valor se objetiva na forma-salário com a aparente eliminação da divisão entre a porcentagem de dispêndio de força de trabalho que é remunerada e aquela furtada pelo capital para a sua reprodução. A transformação da força de trabalho em mercadoria cria para o capital um modo de se apropriar da mesma que faz com quem os vencimentos recebidos aparecem como remuneração por todo o trabalho desenvolvido. Aparece aqui, mais uma vez, a diferença com o modo de apropriação feudal e, ao mesmo tempo, uma reafirmação marxiana de que é aquele que fornece as condições necessárias para o estabelecimento da lógica capitalista. No regime feudal, a demarcação entre o dispêndio de força de trabalho empregado na produção para é claramente marcado no tempo. Ali, uma parcela do tempo da classe servil é empregado em uma produção que se torna, posteriormente, propriedade de quem detém os “direitos” sobre a terra. O restante do tempo é empregado na produção de valores de uso que sustentam a reprodução da própria força de trabalho. Esses, não obstante, não são adquiridos no mercado. Ou seja, parte do tempo de trabalho da classe servil é utilizado para sua própria reprodução. Essa marcação, que se dá após o processo produtivo, explicita que há uma divisão no mesmo e que há uma parte da utilização da força de trabalho que não é

¹⁰⁶(MARX, 2004, p. 83).

remunerada, seja na forma-monetária seja pela apropriação total dos valores de uso produzidos. No regime da escravidão, por sua vez, todo dispêndio de força de trabalho é expropriado da classe escravizada. Todo o trabalho, nesse caso, aparece como trabalho não remunerado. No capital, por sua vez, o nível da exploração é determinado pela relação entre o montante pago na compra da força de trabalho e a distribuição das mercadorias produzidas pela classe trabalhadora.

A lógica do capital *para si*: a relação da propriedade privada capitalista

Os estudos marxianos sobre o salário, o ganho do capital, a constituição histórica do capital e a especificidade da propriedade privada capitalista deixam claro que os *Manuscritos de 1844* não são apenas um “acerto de contas” filosófico com a tradição hegeliana. Os blocos de anotações que fundamentam a leitura dos *Manuscritos* como um “escrito filosófico” são os mesmo em que Marx coloca no seu centro de sua discussão os problemas do capitalismo. É possível afirmar que a “crítica filosófica” se dá nos limites da crítica à economia política. Marx deixa evidente nos cadernos “Trabalho estranhado e propriedade privada” e “Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral”, bases das interpretações “filosóficas”, que seu objetivo é expor a lógica do capital enquanto sujeito *para si*, ou seja, analisar o capital como relação social – a relação-capital. No primeiro, começa afirmando que “[...] dos pressupostos da economia nacional” (MARX, 1968a, p. 467)¹⁰⁷. É a partir da crítica imanente tanto à economia política como forma de exposição do capital quanto do próprio objeto de que ela trata que Marx parte para apresentar os limites da primeira e a lógica interna do segundo. Já no bloco de anotações referente à lógica hegeliana, Marx afirma que Hegel assume a posição da economia política clássica. Quando considerado o problema do capital, e o fato de Marx posicionar a lógica hegeliana no campo da economia política, se torna manifesto que a crítica marxiana não é “abstrata”. Marx não trata de um “estranhamento” a-histórico nem tão somente de uma “negação da efetividade” em favor da especulação que é subjacente ao pensamento hegeliano. O estranhamento e a “negação” da condição objetiva do “ser genérico” se dão nas condições

¹⁰⁷(MARX, 2004, p. 79).

colocadas pela relação-capital. A diferença entre alienação e estranhamento, bastante discutida na tradição marxista, também não se dá num contexto “abstrato”. Quando Marx apresenta a diferenciação entre alienação e estranhamento ele está tratando das implicações impostas pela colocação da lógica da propriedade privada no processo de trabalho que ocorre sob a lógica capitalista. Esse procedimento de balizar a “crítica filosófica” pela crítica à economia política fica evidente, no caderno sobre Hegel, quando Marx caracteriza a lógica como o “dinheiro do espírito”. O dinheiro não é uma categoria abstrata, é uma forma específica de reprodução do capital. Ao igualar a “lógica abstrata” ao “dinheiro”, afirmando que o último exemplifica a funcionalidade da última, Marx apresenta um ponto importante de sua leitura da “filosofia dialética”, a saber, o fato de não a como um método abstrato, mas como uma lógica de exposição que espelha o desenvolvimento do objeto exposto. No caso dos *Manuscritos*, sendo o objeto o capital, a própria crítica “filosófica” aparece como uma forma necessária tanto para a reprodução da relação-capital quanto para a subsunção da mesma.

Marx analisa a constituição histórica do capital a partir do processo de subsunção dos modos de produção que o antecedem historicamente. O “núcleo” dessa subsunção é a colocação de uma forma específica de separação entre a classe trabalhadora e os meios de produção. Isso culmina na produção da força de trabalho enquanto mercadoria e na comodização dos meios de produção. A partir desse processo, o capital coloca *para si* suas necessidades e suas possibilidades de reprodução. Nos *Manuscritos*, os resultados desse desenvolvimento aparecem condensados na discussão sobre o estranhamento no processo de trabalho. O problema do estranhamento ocupa a maior parte dos manuscritos. Marx trata dessa questão em quatro “cadernos”: a) “Trabalho estranhado e propriedade privada”, b) “A relação da propriedade privada”, c) “Propriedade privada e trabalho” e d) “Propriedade privada e comunismo”. Somadas, essas anotações representam o maior número de laudas na versão publicada (24 páginas). Nessas páginas está condensado o núcleo daquilo que Marx compreendia como a lógica do capital em 1844. Para expor a constituição dessa relação, e da forma específica assumida pela

propriedade privada sob o jugo do capital, Marx começa afirmando que, após assumir os argumentos da economia política,

[...] supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. A partir da economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalho baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalho põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundretner*) desaparece, assim, como entre o agricultor e o trabalhador na manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade. A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra (MARX, 1968a, p. 510-511)¹⁰⁸.

A lógica marxiana, como já visto, é diferente. Ele apresenta o processo de constituição da relação-capital a partir da exposição da “essência” da propriedade privada capitalista (cisão entre classe trabalhadora e meios de produção, mercantilização da força de trabalho, colocação das formas capitalistas para a reprodução da forma-valor, extração e a apropriação privada de mais-valor resultante da exploração da força de trabalho enquanto mercadoria etc.). A questão agora, após essa exposição, é “[...] conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação do trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do *dinheiro*” (MARX, 1968a, p. 511)¹⁰⁹. Para fazer isso, não parte de uma conceitualização abstrata. Mas da própria lógica constituída pelo capital. O movimento é, dentro de seus limites, parecido com o movimento do capítulo sobre o

¹⁰⁸(MARX, 2004, p. 79).

¹⁰⁹(MARX, 2004, p. 80, grifos no original).

“trabalho” no primeiro volume d’O *capital*. Nesse, apresenta as “condições a-históricas” do trabalho, num primeiro momento, para, posteriormente, afirmar que tais condições são subsumidas pelo processo de valorização do valor. Com essa subsunção, aquelas “condições a-históricas”, abstratas, desaparecem e assumem os contornos da conjuntura capitalistas. Ou seja, Marx não trata do “trabalho”, mas do trabalho sob a lógica do capital. A exposição da lógica do capital nos *Manuscritos* se assemelha a tal procedimento. Quando trata do capital para si, Marx parte da especificidade da lógica capital. De forma literal, afirma que não se desloca,

[...] como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato (Tatsache), do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca. Assim o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (Sündenfall), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da histórica, o que deve explicar (MARX, 1968a, p. 511)¹¹⁰.

Marx, por outro lado, fundamenta sua exposição em “[...] um fato nacional-econômico, *presente*” (MARX, 1968a, p. 512)¹¹¹. Qual esse fato? O que o estrutura? Qual sua dinâmica? A estrutura social que Marx expõe e da qual parte é a sociedade capitalista¹¹². No fragmento sobre a divisão do trabalho, Marx afirma que o “fato presente”, a saber, a ordem social, “[...] assim como aparece como para o economista nacional – é a sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio” (MARX, 1968a, p. 557)¹¹³. Meio para quê? Meio de quê? Marx continua e afirma que “[...] o economista nacional – tão bem quanto a política nos seus direitos humanos – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador” (MARX, 1968a, p. 557)¹¹⁴. Para a economia política, que transporta as categorias capitalista para contextos diferentes do capital, o

¹¹⁰(MARX, 2004, p. 80).

¹¹¹(MARX, 2004, p. 80).

¹¹²Nos *Manuscritos*, a sociedade capitalista também é denominada “burguesa”.

¹¹³(MARX, 2004, p. 149).

¹¹⁴(MARX, 2004, p. 149).

problema não são as classes, ou a estrutura social, mas as pessoas que as compõem. Isso porque a estrutura mesma, o capital, é trans-histórica. Assim sendo, os “indivíduos” são apenas funções indeterminadas de uma reprodução social que é, por ser trans-histórica, indeterminada. Essa exclusão da especificidade implica que as funções capitalista e trabalhador/trabalhadora também sejam esvaziadas de suas determinadas e apareçam como as únicas possíveis de serem exercidas. No caso do capital, essas são as funções impostas, mas isso acontece porque há um tipo específico de divisão social do trabalho. Ser “capitalista” ou “trabalhador/trabalhadora” não pode ser analisado fora do contexto do capital. Em outras palavras, o que aparece para a “economia nacional” como algo dado e indeterminado, a divisão do trabalho, “a sociedade burguesa”, só o é em si mesma e não em dinâmicas que dela diferem. Ser “presente”, ser um fato “presente”, significa que há determinações específicas a esse fato que não se encontram, tal e qual, em estruturas alheias. Ao apontar que a “economia nacional” toma a sociedade burguesa como uma forma de sociabilidade em que cada pessoa só é para outro um meio, sem explicar a constituição do que medeiam, e afirmar que tal fato é “presente” Marx está indicando que seu problema são as próprias determinações da totalidade que é mediada pelas funções capitalista e trabalhador/trabalhadora. O “fato nacional-econômico” e “presente” da sociedade capitalista é a divisão social do trabalho capitalista. A divisão do trabalho

[...] é a expressão nacional-econômica da *sociabilidade (Gesellschaftlichkeit) do trabalho* no interior do estranhamento. Ou, posto que o trabalho é apenas uma expressão da atividade humana no interior da exteriorização, a externalização da vida enquanto exteriorização da vida, assim também a *divisão do trabalho* não é outra coisa senão o assentar (*Setzen*) exteriorizado, estranhado, da atividade humana como uma *atividade genérica real* ou enquanto *atividade do homem como ser genérico* (MARX, 1968a, p. 557)¹¹⁵.

Salário e forma-dinheiro

O capital se instaura a partir de pré-condições que são subsumidas às suas necessidades quando a lógica do mesmo se torna tensionamentos *para si*. A

¹¹⁵(MARX, 2004, p. 149, grifos no original).

questão é que o foco na circulação não torna claro, de um ponto de vista marxiano, como isso acontece. Como o capital se torna *para si* a partir da circulação se a mesma existe em estruturas de sociabilização que não se fundamentam no capital? Se a simples troca é o fundamento da propriedade privada capitalista dos meios de produção, por que aquela preexiste a essa? O norte categorial dos *Manuscritos* é a exposição da “essência” da relação-capital, ou seja, dos determinantes históricos que tornaram possível ao capital se torna sujeito da reprodução social. Isso se dá pela transformação do processo de produção de valores de uso em processo de produção e reprodução de valor na forma capitalista. A circulação, seja da forma-dinheiro ou da forma-mercadoria, é condicionada e condicionante dessa relação, mas não é aquilo que torna possível ao capital subsumir os modos de produção anteriores. Essa subsunção se torna real quando a força de trabalho se transforma em mercadoria. O capital passa de *em si* para *para si* quando estabelece uma separação real entre a classe trabalhadora e os meios de produção. A economia política clássica não expõe esse movimento. Por isso, quando ela “[...] determina a relação do salário com o lucro do capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver” (MARX, 1968a, p. 510)¹¹⁶. É a essa suposição da “naturalidade” das formas dinheiro e salário que também se dirige a crítica marxiana.

O equivalente universal colocado pelo capital é a forma-dinheiro. Por isso, nos estágios atuais do capital, essa forma aparece como o *capital em si*. Mas ela não põe e não repõe, por si, os pressupostos do processo de valorização que possibilita a circulação de valores. Essa crítica marxiana à primazia da circulação como forma fundamental da sociabilidade capitalista reaparece em obras posteriores. A circulação ocorre em qualquer estrutura fundamentada na troca de valores de uso. A simples permuta já configura uma lógica de circulação, mas essa troca coloca o valor? É nela que se acumula e se reproduz o valor? A simples circulação é possibilitada por qualquer lógica societal em que se colocam dois pólos trocantes, mediados pelo comércio. Qualquer sistema em que existam produtos disponíveis para a troca propicia que a circulação apareça como um momento intermediário no

¹¹⁶(MARX, 2004, p. 79).

mecanismo de escoamento dos produtos excedentes. Isso não significa que esses excedentes tenham sido produzidos a partir da exploração da força de trabalho nem da propriedade privada dos meios de produção de tipo especificamente capitalista. Os objetos trocados podem ser simples valores de uso que não carreguem, em si, o valor de troca. Nesse sentido, não aparecem na troca como mercadoria. Essa problematização marxiana é exemplificada, no começo do intitulado “Caderno I”, pelo estudo da lógica salarial sob o capital. Marx começa essa exposição afirmando que “[...] o salário é determinado mediante o confronto hostil entre capitalista e trabalhador” (MARX, 1968a, p. 483)¹¹⁷. Quando se considera que o dinheiro é a forma monetária da luta de classes que fundamenta a sociabilidade do capital é evidente que, para Marx, não é a simples circulação da forma-dinheiro entre quem detém os meios de produção e quem vende sua força de trabalho que determina a produção do capital e as leis trabalhistas que versam sobre o pagamento de salários. Nos limites dos *Manuscritos*, a base do capital é uma forma específica de separação entre classe trabalhadora e meios de produção. Resulta disso que “[...] o trabalhador não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade” (MARX, 1968a, p. 485)¹¹⁸. Não obstante, a circulação da forma-dinheiro é fundamental para que o capital se reproduza em sua forma atual. A troca coloca pré-condições fundamentais para o estabelecimento do capital enquanto sujeito *para si* do processo de produção. A forma-dinheiro circula, e aparece como o próprio capital, porque o simples comércio, a permuta entre dois pólos em contato direto, possibilita o escalonamento de sua própria lógica. Mas essa é uma especificidade da relação capitalista porque o escalonamento do valor é uma necessidade do capital *para si*. Com efeito “[...] o dinheiro constitui, como meio central, a forma geral e real de representação de uma socialidade irracional em si, em que as relações sociais se autonomizaram face aos indivíduos sociais num contexto literalmente material e objetivado que, por isso, também está sujeito a uma cega dinâmica própria de lei pseudonatural” (Kurz, 2014,

¹¹⁷(MARX, 2004, p. 23).

¹¹⁸(MARX, 2004, p. 25).

p. 32). Quando se trata de dinheiro, na crítica marxiana, se fala, definitivamente, de uma forma específica colocada pelo capital, trata-se, “[...] portanto, do capitalismo, visto que apenas nesta formação histórica o dinheiro assumiu aquele caráter de fetiche social independente e de contexto abrangente dotado de uma força de lei própria e quase automática. Nesta definição do conceito, o dinheiro tem de ser entendido como um fenômeno historicamente limitado” (KURZ, 2014, p. 32). A expansão da forma-dinheiro na distribuição do valor permite que se insiram intermediários e outros pólos no processo de troca direta e, com isso, a circulação deixa de ficar restrita à simples permuta e põe uma condição histórica necessária para o capital, a saber, a circulação de produtos como valor de troca e não apenas valor de uso. Nesse sentido, circulação e produção configuram forma e conteúdo, concomitantemente, e em diversos níveis de abstração. A dialética forma-conteúdo, que Marx herda de Hegel com modificações críticas, implica que tensionamentos nos determinantes de um ou outro altera ambos. O problema do salário exemplifica essa lógica e também serve para ilustrar como a mirada categorial explicita como a obra marxiana se organiza em diferentes graus de intensidade na determinação do mesmo objeto.

O caderno sobre o dinheiro é o último na atual configuração dos *Manuscritos*. Isso não significa que ocupe a mesma posição do capítulo sobre as classes n’O *capital*. O capítulo sobre as classes aparece por último porque para se entender a dinâmica das lutas de classes no capital é necessário, antes, expor e compreender as formas e os tensionamentos assumidos pela reprodução capitalista. Todas essas formas se fundamentam em conjunturas específicas de lutas de classes, mas o conflito “geral” entre a classe trabalhadora e a classe detentora dos meios de produção só pode ser compreendido a partir de uma visão geral do horizonte que organiza tais conjunturas. O caso do dinheiro, nos *Manuscritos*, não é o mesmo. Ele não é o último porque Marx já entendia, em 1844, que uma compreensão da forma assumida pelos equivalentes de troca sob a lógica do capital implicava a necessidade de serem estudadas tanto as outras formas capitalistas quanto o processo de constituição do próprio capital. O estudo do dinheiro nas notas de 44 objetiva elucidar porque um equivalente de trocas aparece como medida da

sociabilidade após a cisão capitalista entre classe trabalhadora e meios de produção e após a transformação da força de trabalho em mercadoria. O objetivo é apreender os motivos pelos quais “[...] o dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto posseção eminente” (MARX, 1968a, p. 563)¹¹⁹. Por que, no capital, o dinheiro é o “[...] *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida” (MARX, 1968a, p. 563)¹²⁰? Por que uma forma específica de equivalente comercial medeia a vida e as relações sociais? Por que, como afirma Marx, o dinheiro define o outro e, nesse sentido, é o outro (outras pessoas)? Por que as outras pessoas assumem a medida imposta pela dinheiro? Essas perguntas organizam a lógica da explicação sobre forma-dinheiro nos *Manuscritos*. É por isso que Marx afirma que, na sociabilidade capitalista,

[...] o que é para mim pelo dinheiro, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu sou e consigo não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o feito da fealdade, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou tedioso, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo tudo o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário? (MARX, 1968a, p. 564)¹²¹.

Como o equivalente se torna a medida? Quando o dinheiro assume a forma equivalente no capital, sua função cria um vínculo universal entre todas as

¹¹⁹(MARX, 2004, p. 157).

¹²⁰(MARX, 2004, p. 157).

¹²¹(MARX, 2004, p. 159).

mercadorias. Diferente das trocas não-capitalistas, em que um equivalente se relaciona com o outro imediatamente, o dinheiro se relaciona com todas as mercadorias de forma indiferenciada. Além disso, a função de equivalente do dinheiro na forma capitalista também o diferencia das simples trocas na medida em que a medida expressa pelo dinheiro não muda em relação à mercadoria trocada. É a mercadoria que assume o preço expresso pelo dinheiro. Em trocas simples, por exemplo, um saco de arroz equivale a um boi, um litro de leite ou qualquer outra medida X. O equivalente, nesse tipo de troca, são as medidas estabelecidas entre cada produto. No caso do capital, por outro lado, um mediador universal estabelece a medida padrão que medeia as trocas imediatas. Um saco de arroz e um boi, por exemplo, não são trocados mais pela medida que se estabelece entre ambos, mas pela medida colocada pelo dinheiro. Não se troca A por B, mas A por B em razão de C (dinheiro). Isso acontece porque o capital, enquanto lógica social, impõe seu equivalente em uma forma que também assume a função mercadoria.

É só no capital que o dinheiro assume a funcionalidade dinheiro, a saber, equivalente universal. E o capital só se reproduz porque coloca esse universal como necessidade. Esse é o limite da exposição marxiana sobre o dinheiro. Há alguns exemplos disso no último caderno. Ali, Marx afirma que “[...] se tenho vocação para estudar, mas não tenho dinheiro algum para isso, não tenho nenhuma vocação para estudar, isto é, nenhuma vocação efetiva, verdadeira” (MARX, 1968a, p. 566)¹²². Mas “[...] se eu desejo uma refeição ou se quero me utilizar da mala-posta, porque não sou suficientemente forte para fazer o caminho a pé, o dinheiro me proporciona a refeição e a mala-posta, ou seja, ele transforma meus desejos de seres da representação, os traduz da sua existência pensada, representada, querida, em sua existência efetiva sensível, efetiva, da representação para a vida, do ser representado para o ser real. Enquanto tal mediação, o dinheiro é a força verdadeiramente criadora” (MARX, 1968a, p. 566)¹²³. Essas afirmações, se forem descontextualizadas, podem fundamentar leituras “abstratas” ou “individualistas” da crítica ao dinheiro. Os valores de uso a que Marx se refere, uma refeição, uma mala-

¹²²(MARX, 2004, p. 160).

¹²³(MARX, 2004, p. 160).

posta etc., são produzidos sob o regime do capital. Não são “desejos” abstratos, fora de uma ordem societal específica. Tais representações e “existências pensadas” só são colocadas, e possíveis, quando o capital se estrutura para si, no interior de uma lógica social que se fundamenta na exploração da força de trabalho da classe trabalhadora. E o fato de que tais desejos só adquirem existência efetiva “sensível e efetiva” por meio do dinheiro não significa que o dinheiro os cria, os “torna possível”, mas que o dinheiro, em sua funcionalidade capitalista, possibilita que os valores de uso transformados em mercadoria se tornem acessíveis. Os próprio valores de uso só se tornam “efetivos”, no capital, quando subsumidos à forma-mercadoria. Não há valor de uso que não seja, ao mesmo tempo, valor de troca. Isso já aparece nos *Manuscritos*. É por isso que Marx afirma que “[...] a procura (*demande*) existe certamente também para aquele que não tem dinheiro algum, mas a sua *demande* é um puro ser da representação, que não tem nenhum efeito” (MARX, 1968a, p. 565)¹²⁴. E não tem nenhum efeito porque uma procura que não seja mediada pelo dinheiro não é procura por mercadoria. Nesse sentido, é uma procura não-capitalista. Ou seja, inexistente. Mas não apenas inexistente do ponto de vista do capital, inexistente por causa do capital. A apropriação privada dos meios de produção impõe que aquilo que não se configura em favor da reprodução da expropriação seja subsumido ou deixe de existir. Se há fome e não há dinheiro para comprar um prato de comida, a fome não existe (do ponto de vista do capital). Não porque não há fome efetiva, mas porque não há possibilidade de acessar um valor de uso que a saciaria fora da circulação da mercadorias e da mediação do dinheiro. É a lógica do valor que implica essa inversão e coloca que todas as necessidade efetivas e concretas “humanas” apareçam subsumidas à necessidade de reprodução do capital. Com isso, a produção e a reprodução do capital aparecem como o sujeito para si da sociedade. O dinheiro torna essa reprodução funcional e assume dela a função de aparência. Com efeito, Marx afirma que o dinheiro, “[...] enquanto conceito existente e atuante do valor, confunde e troca todas as coisas, ele é então a *confusão e a troca* universal de todas as coisas, portanto, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas” (MARX, 1968a, p.

¹²⁴(MARX, 2004, p. 160).

566)¹²⁵. A radicalidade desses exemplos marxianos demonstra que a crítica ao dinheiro não deve ser “moralizante” ou “antropológica”, mas uma crítica imanente à sociabilidade que coloca o dinheiro porque só pode se recolocar pelo dinheiro.

O tempo do capital *para si*

A relação-capital se fundamenta em uma separação específica entre classe trabalhadora e meios de produção. Essa separação implica uma cisão temporal, aparente e efetiva, entre a forma-valor e a produção de valores de uso. A primeira se atualiza no trabalho abstrato, no valor e no tempo abstrato. A última é composta pelo trabalho concreto, a riqueza e o tempo concreto. Mas essa distinção não é uma oposição simples. O caráter bifurcado que caracteriza a relação-capital a dinamiza em atividade produtora de valor e atividade mediadora da sociabilidade. Essas duas dimensões se intensificam e se tensionam em todos os momentos de constituição da relação social capitalista. A lógica da propriedade privada capitalista sobrepõe a apropriação de mais-valor à produção dos valores de uso sob a forma mercadoria. Com isso, impõe sua temporalidade, o tempo do mais-valor, às relações sociais que por ela são subsumidas.

Mas a temporalidade do *capital para si* só pode se reproduzir por meio de mercadorias. E a forma-mercadoria só pode existir porque há um suporte material, um valor-de-uso, que circula. Ao mesmo tempo, o nível da produtividade de valores de uso é determinada, a todo momento, pela reprodução e acumulação do valor. Por isso, os suportes materiais do valor, as mercadorias, só possibilitam a reprodução da especificidade social que as coloca como mercadorias na medida em que são também produzidas a partir da lógica da produção de mais-valor que resulta da separação entre o trabalho enquanto mediador social e o trabalho enquanto produtor de valor. No capital, o nível concreto das mercadorias, é historicamente determinado pela dimensão abstrata das mercadorias, a saber, a de serem valor. As conjunturas de mercado que estabelecem os diferentes *spreads* no preço das mercadorias se fundamentam nessa lógica. Porém, “[...] concentrar-se exclusivamente no modo de circulação é desviar a atenção de importantes implicações da forma-mercadoria para

¹²⁵(MARX, 2004, p. 160).

a trajetória do desenvolvimento capitalista na teoria crítica de Marx” (POSTONE, 2014, p. 335).

O modo de circulação é um dos momentos que constitui a lógica do capital, mas não é o foco marxiano nos textos de 1844. O que se faz evidente é que o modo de circulação do valor é um momento colocado pela lógica capitalista para sua própria reprodução. A circulação é uma pré-condição da reprodução do valor, como o trabalho excedente, mas assume forma distinta quando é subsumida pelo capital. Essa subsunção aparece em textos posteriores, como os *Grundrisse*, por exemplo. Nesses, Marx afirma que “[...] a própria circulação [é] somente um momento determinado da troca, ou também a troca considerada em sua totalidade. Na medida em que a troca é só um momento mediador entre a produção e a distribuição, por ela determinada, e o consumo; mas, na medida em que o próprio consumo aparece como momento da produção, a troca também está evidentemente incluída como momento da produção” (MARX, 1983, p. 33)¹²⁶. Logo, continua, “[...] o resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade” (MARX, 1983, p. 34)¹²⁷. Essa unidade é a expansão do capital.

Os limites dos textos de 1844 são delineados por uma crítica inicial à economia política clássica em que Marx expõe a gênese da propriedade privada capitalista, e da forma mercadoria, a partir de uma separação determinada entre a classe trabalhadora e os meios de produção. Considerado esse limite, o que se pode afirmar é que não há, no modo de produção do capital, mercadoria circulante que não seja, ao mesmo tempo, valor de uso e valor enquanto forma de apropriação de mais-valor. Disso resulta uma retroalimentação constante entre a elevação da produtividade em busca de maior expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora e a produção de valores de uso mediados cada vez pelas determinações históricas das conjunturas produtivas. Esse processo

[...] de determinação recíproca das duas dimensões do trabalho social no capitalismo ocorre na sociedade como um todo. Ele está no cerne de uma dinâmica dialética intrínseca à totalidade social

¹²⁶(MARX, 2011, p. 75).

¹²⁷(MARX, 2011, p. 75).

constituída pelo trabalho determinado pela mercadoria. A peculiaridade dessa dinâmica – e isto é crucial – é o seu *treadmill effect*. O incremento da produtividade aumenta a quantidade de valor produzido por unidade de tempo – até essa produtividade se tornar generalizada; nesse ponto, a magnitude do valor produzido nesse período de tempo, por causa de sua determinação temporal abstrata e geral, volta ao nível anterior. Isso resulta em uma nova determinação da hora de trabalho social e um novo nível de produtividade (POSTONE, 2014, p. 333).

Esse efeito intensifica a separação entre classe trabalhadora e meios de produção. Marx é categórico ao afirmar que, na lógica do capital, “[...] o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 1968a, p. 511)¹²⁸. O afastamento imposto pela mediação da mercadoria e pela lógica da propriedade privada dos meios de produção, no nível da temporalidade da produção, implica uma dinâmica que empurra os níveis de produtividade para dimensões cada vez mais especializadas. Isso decorre da generalização de métodos e instrumentos de produção, todos derivados da exploração da força de trabalho, que se tornam a base para a produção de riqueza, na forma-valor, cada vez mais acelerada. Essa configuração impõe para classe trabalhadora um ritmo de exploração mais acentuado. Para o capital isso se dá porque se faz necessário que seus agentes individuais procurem novas formas de explorar a força de trabalho, tanto em sentido prático quanto técnico, a cada nova atualização nas tecnológicas e técnicas de produção. A exploração em sentido técnico significa que o processo de produção e reprodução do valor precisa procurar, examinar e cultivar as melhores formas de extrair valor excedente da utilização da força de trabalho da classe trabalhadora. Essas formas se transformam com base em cada nova técnica. No sentido prático, essa exploração, essa “pesquisa” das formas mais eficientes de extrair valor, se transmuta em posturas cotidianas que agravam as violências contra a classe trabalhadora: superexploração da força de trabalho, produção linearizada, precarização das leis de trabalho, extensão da jornada de trabalho acima do necessário para a produção e reprodução de valor, condições de trabalho análogas à escravidão etc.

¹²⁸(MARX, 2004, p. 80).

Para a classe trabalhadora, a agudização da exploração decorrente das novas temporalidades no nível da produção se manifesta por meio da aplicação das práticas e técnicas adotadas pelo capital. É essa dinâmica que diferencia o tempo da produção do valor e tempo da construção da socialidade. A lógica do capital, ao cindir a classe trabalhadora dos meios de produção, também estabelece uma clivagem entre o processo de trabalho enquanto socialização e o processo de trabalho enquanto produção de valor. Com efeito, “[...] o resultado é uma dinâmica direcional em que as duas dimensões do trabalho, concreta e abstrata, a produtividade e a medida abstrata temporal da riqueza, redeterminam-se constantemente” (POSTONE, 2014, p. 334). Essa sobreposição do tempo do valor sobre o tempo concreto faz com que o último seja aparentemente, e efetivamente, mediado pela reprodução do fundamento último da relação-capital, através de mercadorias. Nesse sentido, Marx deixa claro que a socialização pelo trabalho, no capital, se reproduz a si “[...] e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2004, p. 80). Mas como isso acontece?

A contrariedade da reprodução capitalista não aponta, necessariamente, para sua supressão. O que há é um desenvolvimento que acentua e repõe, em diversas formas, uma cisão que é, ao mesmo tempo, alteração e manutenção de identidade. O capital difere de outras formações sociais ao colocar *para si* suas formas de produção e reprodução e instaura uma “[...] dinâmica histórica imanente; esta, no entanto, é caracterizada pela tradução constante do tempo histórico no presente, reforçando esse presente” (POSTONE, 2014, p. 346). Essa reconfiguração implica que cada nível de produtividade aparece como o ponto zero. Cada avanço técnico, jurídico etc., reconfigura a cisão temporal entre a forma-valor e os valores de uso. De forma efetiva e aparente, o tempo do valor impõe que cada nova forma de extração de mais-valor se torne a coordenada temporal a partir do qual se organiza a temporalidade social. Tome-se como exemplo um relógio. As coordenadas dos minutos são fixadas e o eixo de desenvolvimento do tempo vai de um minuto para outro. Os minutos se sucedem de forma linear sem que um deles se desdobre e se torne o ponto a partir do qual o eixo se reconfigura. No caso do tempo

abstrato do valor, o tempo da expropriação capitalista, o que acontece é que cada nova forma de de acúmulo se transforma na coordenada que redobra sobre si o desenvolvimento temporal. Tudo se passa como se o desenvolvimento linear se expandisse a partir dessa nova forma. Com a figura do relógio em mente, é possível pensar que o ponto que vai 1-2, pensado como a nova forma de expropriação, se expande e coaduna, em si, as coordenadas que vão de 1-12. Nesse sentido, toda nova posição temporal do valor reorganiza retroativamente e progressivamente a lógica social. Em termos temporais, é assim que a força de trabalho é produzida e reproduzida enquanto mercadoria. Cada novo avanço no tempo concreto implica que a composição histórica do valor da força de trabalho se reestruture. Essa reestruturação não pode, por si, sobrepujar aquilo que é fim último do capital, a saber, se acumular. Com isso, do ponto de vista do tempo do valor, a força de trabalho só pode experimentar as redeterminações por ele impostas na condição de mercadoria que impulsiona o processo. É por isso que a abstração temporal do valor só pode recolocar o tempo social de forma aparente e efetiva. Aparente porque o que possibilita que o tempo abstrato reconfigure as coordenadas temporais é o próprio desenvolvimento concreto e histórico da mesmas. E efetivo porque tais coordenadas são determinadas pelas formas colocadas pelo próprio valor.

Nos *Manuscritos*, o problema do estranhamento pode ser apreendido a partir da cisão temporal que caracteriza a relação-capital. Marx não fala do “estranhamento”, mas da funcionalidade do estranhamento no processo de trabalho subsumido à lógica do valor. Ou seja, do estranhamento que decorre da temporalidade capitalista. O descolamento temporal da satisfação de necessidades imposto pela lógica do valor coloca que o produto aparece como algo estranho ao seu processo de produção. Essa aparência, como a própria cisão temporal, é aparente e efetiva. Os produtos do trabalho sob a lógica do capital não pertencem, mesmo parcialmente, à classes que os produz. A única relação que a classe trabalhadora estabelece com os produtos por ela produzida se dá mediada pela forma que esses produtos assumem no processo de reprodução capitalista, a saber, na forma-mercadoria. Essa não corresponde, necessariamente, ao valor de uso que a compõe. Enquanto unidade contraditória entre valor de uso e valor a forma-

mercadoria se tensiona no tempo abstrato do valor. Isso porque sua função é a de forma-circular que materializa em sua função social a expropriação. A classe trabalhadora só se relaciona com produtos na forma-mercadoria, ou seja, só os experiencia enquanto algo estranho ao qual só pode ter acesso se externalizar, na venda de sua força de trabalho, aquilo que está materializado nessa própria venda. Isso acontece porque entre a produção e consumo, no capitalismo, há a lógica temporal da valorização que coloca a ambos. Vê-se assim que, como acontece com o dinheiro, o tempo da forma delimita o tempo daquilo que possibilita a própria forma. Essa dinâmica não é aleatória. Ela resulta do fato de que o capital implica uma cisão temporal no próprio processo de produção. Ou seja, ele bifurca a experiência da classe trabalhadora no interior do processo de trabalho. O trabalho não aparece como um “autossacrifício”, um processo de “mortificação”, ou algo estranho porque a relação mediadora com a natureza é assim. Isso só acontece assim na forma específica do trabalho sob o capital. Daí não decorre, necessariamente, que outras formas de mediação sejam livres de processos de exploração.

Associação livre da classe trabalhadora

Esses apontamentos marxianos lançam luz sobre o fundamento do processo de estranhamento exposto nos textos de 1844. Nesses textos, para Marx, o capital molda *para si* um modo de produção diferente daquele que organiza a sociedade feudal porque intensifica a apropriação pela despossessão da classe trabalhadora. A propriedade privada dos meios de produção, nessa configuração, não é uma lógica ahistórica ou uma simples forma de circulação de valores. Ela é uma forma de organização social em que a classe que trabalha é impedida de ter acesso aos meios de produção. Marx “escapa” do círculo vicioso da economia política clássica porque expõe a lógica da despossessão como o fundamento da valor e da propriedade privada. Esse arranjo categorial dá os contornos do posicionamento político marxiano em 1844. O fundamento do comunismo marxiano, nesses textos, só pode ser compreendido a partir do horizonte da dissolução da separação entre classe trabalhadora e meios de produção. Nesse contexto, o comunismo marxiano,

apresentado em 1844 na forma “humanismo = naturalismo”, seria a reabilitação da conexão entre a classe trabalhadora e seu corpo inorgânico fundamentada na retomada dos meios de produção pela classe trabalhadora e na extinção do estranhamento no processo de trabalho que aparece na esfera da circulação como a mercantilização da força de trabalho. A atualização dessas premissas em diretrizes e planos partidários não fora legada por Marx. Não obstante, desde 1844, Marx fora coerente tanto com a imanência dos desenvolvimentos históricos quanto com a primazia da classe trabalhadora na luta pela sua própria emancipação. Por isso, afirma que “[...] a emancipação das classes trabalhadoras tem de ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras” (MARX, 1962b, p. 14)¹²⁹. Esse é ponto que distancia a postura marxiana de outras propostas de reforma social. A abolição da propriedade privada dos meios de produção é o ponto zero da emancipação em Marx.

Esse “ponto zero” aparece como reformas que se limitam à redistribuição monetária nos limites da lógica do capital em outros conjuntos categoriais e propostas políticas, como são os casos de Thomas More, Thomas Paine e Fourier, por exemplo. Na *Utopia*, a concessão de acesso a meios de subsistência mínimos, subsidiados pela organização governamental, aparece como uma forma de mitigar e diminuir a criminalidade. A questão se inicia com uma exposição crítica da concentração dos meios de produção e da despossessão que dela deriva. Nesse sentido, o ponto de partida não são os limites “legais e cabíveis” das medidas punitivas adotadas contra a “criminalidade”. O foco se desloca, no texto de More, dos efeitos para as causas. Os questionamentos se erguem a partir da constatação de que ao invés de punições seria muito mais sensato assegurar que as pessoas tivessem meios de subsistência (MORE, 1989). Por que não os tem? O que as impede de acessar o mínimo necessário para a reprodução de sua força de trabalho e, com isso, enfrentar a terrível necessidade de roubar primeiro e depois morrer disso (MORE, 1989). O texto afirma que “[...] existe um grande número de nobres que, como zangões, vivem ociosamente do trabalho alheio, como o dos arrendatários de suas propriedades a quem exploram até o osso, cobrando rendas

¹²⁹(MARX, 2012, p. 77).

altíssimas” (MORE, 1516/1989, p. 30). Essa situação se sustenta em uma lógica societal em qu “[...] os nobre, os fidalgos e mesmo alguns abades – homens pios – não se contentam mais com os lucros anuais que suas propriedades rendiam a seus predecessores. Não lhes basta que, vivendo no luxo e no ócio, não contribuam para em nada para a sociedade: têm de prejudicá-la ativamente” (MORE, 1516/1989, p. 32). O prejuízo é caracterizado pelos cercamento das terras, derrubada das casas da classe servil e destruição de comunidades de trabalhadores e trabalhadoras. Com efeito, “[...] como se já não houvesse suficiente terra desperdiçada em reservas de caça e veação, essa boa gente converte todas as moradas e campos aráveis num deserto. Em decorrência disso, tão logo uma insaciável glutão, terrível praga para sua terra natal, consegue juntar vários campos e cercar milhares de acres numa só área, os agricultores são expulsos” (MORE, 1516/1989, p. 37). Essa narrativa expõe o processo de apropriação por despossessão que está na gênese do estabelecimento do capital enquanto sujeito da reprodução social. As expulsões decorrentes dos cercamentos ocorrem “[...] com tanta rapidez que todos os pertences domésticos, que não renderiam muito mesmo que pudessem aguardar um comprador, são vendidos quase de graça. Como essa pequena quantia logo se acaba durante suas perambulações, que alternativa lhes resta [à classe despossuída] a não ser roubar e ir para a forca – na forma da lei, naturalmente – ou continuar a vaguar e esmolar?” (MORE, 1989, p. 41). No fim do processo, “[...] ficam sujeitos a ser presos como vagabundos, visto que ninguém lhes dará emprego, por mais que queiram trabalhar: sem terras para cultivar, não há lugar para habilidades próprias” (MORE, 1989, p. 50). O quadro apresentado retrata aquilo que Marx viria a chamar de “processo de acumulação primitiva”, a saber, a expulsão da classe servil dos feudos, a transformação de sua força de trabalho em mercadoria e a criminalização tanto de ações contra a propriedade privada dos meios de produção quanto de atitudes consideradas “não produtivas”. Qual a solução apontada por More? A personagem que narra o texto aconselha que sejam providenciadas assistências essenciais, como o acesso mínimo à comida, como medidas eficientes e suficientes para mitigar os problemas da criminalidade. Mas qual a “real” eficácia dessas medidas se a gênese do problema está na lógica de

produção e apropriação e não simplesmente no contexto distributivo dela resultante? O alerta contra as violências decorrentes da propriedade privada dos meios de produção esbarra nos limites que ela mesma impõe. A questão gira ao redor de amenizar o pendor da classe trabalhadora à violação da “propriedade privada” através de mecanismos que possibilitem que aquela possua o mínimo necessário para a reprodução dessa, mas só há essa reprodução na medida em que a classe trabalhadora vende sua força de trabalho e é impossibilitada de se apropriar dos meios de produção. A crítica de More não consegue, a partir de uma postura marxiana, escapar do “círculo vicioso” imposto pela propriedade privada. Thomas Paine, por sua vez, apresenta um avanço crítico, ainda dentro dos limites do capital, em relação às propostas da *Utopia*. Em texto de 1795, *La justice agraire*, postula dois tipos de propriedade da terra. Um sustentado no “direito natural e universal” de acesso aos produtos da natureza, e um fundamentado no “direito humano” à propriedade adquirida. Essa divisão abre uma seara analítica a partir da qual é possível argumentar que todas as pessoas têm direitos sobre a terra. O primeiro tipo poderia ser expandido até à classe trabalhadora. Não obstante, se há um “direito adquirido” sobre a posse da terra, independente da forma empregada para a aquisição, há um tipo de propriedade que não está à disposição da classe trabalhadora. É a partir desse jogo de aquisição e pretensa universalidade que o autor afirma que deveria ser concedida uma forma de compensação monetária às pessoas que não possuem “direitos adquiridos” sobre os meios de produção. Mas qual a causa dessa compensação? A propriedade privada daquilo a que todas as pessoas teriam um “direito natural e universal”. A propriedade privada não é apenas algo sob domínio individual e direito. Ela também é uma estrutura que priva outras pessoas do acesso a algo. O texto de Paine explicita a dupla lógica da propriedade privada: posse individual através de despossessão coletiva. A propriedade privada priva a classe trabalhadora de sua força de trabalho e dos meios necessários para a reprodução da mesma. É essa lógica que, de acordo com Paine, deveria ser remediada por meio de mecanismos compensatórios. Com efeito, a abolição da estrutura societal não está no horizonte, como não estava também na *Utopia*. Independente das exigências da classe expropriada dos meios de produção, More sustenta que a

manutenção e a proteção da propriedade privada capitalista eram responsáveis por uma “produção eficiente”. Por isso, como medida reformista, cada proprietário deveria reverter parte do “lucro fundiário” para um fundo nacional que produziria rendimentos a serem distribuídos na forma de dividendos. Esses, não obstante, não seriam entregues apenas à classe trabalhadora. Pelo contrário, tal fundo, e seus rendimentos, deveria ser distribuído, em partes iguais, para a classe expropriada e a classe expropriadora como medida reparatória.

Nos limites dos *Manuscritos*, por outro lado, um dos momentos principais para a emancipação da classe trabalhadora dessa sociabilidade é a associação livre. Associação que se diferencia das aglomerações partidárias e/ou outras estruturas que emergem sob a lógica do capital. A “liberdade”, aqui, não é a mesma do capital. Não é mais a simples liberdade para vender a força de trabalho. A associação da classe trabalhadora emancipada do jugo do capital seria aplicada à terra, o corpo inorgânico, e colocaria “[...] a ligação afetiva do homem com a terra de um modo racional e não mais [mediado] pela servidão, pela dominação e por uma tola mística da propriedade, quando a terra deixa de ser um objeto de regateio e se torna novamente, mediante o trabalho livre e a livre fruição, uma propriedade verdadeira e pessoal do homem” (MARX, 1968a, p. 507)¹³⁰. Vê-se aqui, mais uma vez, que as preocupações marxianas em 1844 não são puramente “filosóficas” ou “humanistas”. A emancipação da classe trabalhadora, já nos *Manuscritos*, está conectada à supressão de categorias da economia política clássica e à superação da lógica do capital. Por isso, não se deve buscar nessas afirmações nenhum etapismo ou utopia. O que Marx afirma é que as condições concretas de vida da classe trabalhadora, e sua ligação com a terra, só se tornarão “humanas de fato” quando os meios de produção não estiverem mais subsumidos à lógica da propriedade privada. As possibilidades para essa emancipação estão ligadas às lutas conjunturais, determinadas historicamente, da classe trabalhadora. Com efeito, não se trata de um retorno a condições “naturais” pré-capital em que a classe trabalhadora e a terra estariam em relação direta e “harmoniosa”. Marx deixa evidente, no início de sua exposição sobre a renda da terra, seu distanciamento

¹³⁰(MARX, 2004, p. 76).

desse posicionamento que “romantiza” as formas de sociabilidade anteriores à propriedade privada capitalista. Esse afastamento não resulta em uma defesa da última. A “intimidade” entre ser humano e meios de produção, no regime feudal, não é isenta de luta entre classes. Por isso, a prática da associação, como exposta nos *Manuscritos*, não é um retorno a essas condições. Ela é uma forma de supressão da propriedade privada capitalista em direção a uma organização social em que seja abolida a expropriação burguesa da classe trabalhadora. O rompimento com a forma-mercadoria e com a propriedade privada se sustentam na tomada das riquezas acumuladas por aqueles que as produziram. Essas riquezas, no entanto, são específicas e foram produzidas em conjunturas históricas determinadas. Os valores de uso produzidos sob a lógica do capital *para si* não são os mesmos produzidos no regime feudal. E são esses os valores de uso que sustentam tanto a produção de valor quanto a produção de riqueza. Uma emancipação dessa lógica significa a apropriação, pela classe trabalhadora, desses valores de uso e não de “valores de uso” indeterminados e ahistóricos. Por isso, ela só pode ser uma supressão e não um retrocesso histórico. A “reabilitação” da ligação entre a classe trabalhadora e seu corpo inorgânico só pode se dar em contexto determinado que possui um horizonte histórico específico.

É por isso que Marx coloca a associação como um momento no processo de supressão do estranhamento imposto pelo capital. Essa associação é diferente da lógica feudal porque não haveria dominação pessoal ou política e porque as riquezas produzidas pertenceriam completamente a quem as produziu. Ela é diferente também da lógica do capital porque a riqueza não apareceria como algo distinto dela, não haveria subsunção do trabalho ao capital, a forma-mercadoria não seria a mediadora social, e os produtos do trabalho não apareceria mais como algo estranho a quem produziu. Por isso, Marx afirma que “[...] o *comunismo* na condição de supressão [*Aufhebung*] *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* [*Selbstentfremdung*] *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem” (MARX, 1968a, p. 536)¹³¹. Esse é o fundamento da crítica à economia política contido nos *Manuscritos*.

¹³¹(MARX, 2004, p. 105, grifos no original).

A supressão radical do capital *para si*, nos textos de 1844, significa uma regulação coletiva e efetiva da classe trabalhadora com os meios de produção que é mediada por um processo de trabalho emancipado da exploração da força de trabalho como mercadoria. Trata-se, portanto, de um processo que emerge da luta de classes, das determinações conjunturais que dão forma ao capital e, por isso, só pode se tornar efetivo a partir de “[...] toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado” (MARX, 1968a, p. 536)¹³². Essa emancipação é “[...] a verdadeira dissolução [Auflösung] do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução [Auflösung] do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação [Selbstbestätigung], entre liberdade e necessidade [Notwendigkeit], entre indivíduo e gênero” (MARX, 1968a, p. 536)¹³³. Por isso, no terceiro volume d’O *capital*, Marx afirma que, em uma sociedade emancipada da lógica do capital, a riqueza social efetiva

[...] e a possibilidade de ampliar constantemente seu processo de produção não dependem, desse modo, da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos abundantes de produção em que ela tem lugar. Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base

¹³²(MARX, 2004, p. 105).

¹³³(MARX, 2004, p. 105).

aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica (MARX, 1964, p. 827-828)¹³⁴.

No *Manifesto*, esse fundamento emancipatório reaparece de forma clara. No texto de 1847, Marx afirma que “[...] a moderna propriedade privada burguesa é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros. Nesse sentido, os comunistas podem resumir sua teoria numa única expressão: supressão da propriedade privada” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475)¹³⁵. Há nesse trecho uma especificação em relação às relações de propriedade. Marx não fala da abolição de qualquer tipo de propriedade, mas da propriedade privada dos meios de produção. Ou seja, a supressão do capital se fundamenta na supressão da separação formal e concreta entre a classe trabalhadora e os meios de produção e não na abolição da propriedade individual, por exemplo. Esse é um erro comum às leituras críticas ao legado marxiano, mas é enfática a afirmação de que “[...] o que caracteriza o comunismo não é abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475)¹³⁶. E isso porque “[...] o comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (MARX, ENGELS, 1977, p. 477)¹³⁷. Toda a questão, de fato, gira em torno da abolição da privatização dos meios de produção, da supressão da apropriação da força de trabalho alheia e do fim da apropriação privada dos produtos resultantes do trabalho social. Essa problematização, que já aparece em 1844, se mantém, saturada com graus de determinação mais intensos, n’ *O capital*. No texto de 1867, lê-se que

[...] o modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi

¹³⁴(MARX, 2017a, p. 770).

¹³⁵(MARX, ENGELS, 2010, p. 52).

¹³⁶(MARX, 2010b, p. 52).

¹³⁷(MARX, 2010b, p. 54).

conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. A transformação da propriedade privada fragmentária, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista, é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais prolongado, duro e dificultoso do que a transformação da propriedade capitalista – já fundada, de fato, na organização social da produção – em propriedade social. Lá, tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo (MARX, 1962a, p. 791)¹³⁸.

A centralidade da crítica à economia política na crítica à filosofia hegeliana

A especificidade da leitura marxiana da história da filosofia, em especial a história da filosofia alemã moderna, tende a aparecer como uma substituição da efetividade dos sistemas que precedem Marx pela lógica marxiana. Nessa configuração, aqueles sistemas aparecem despojados de sua especificidade e a legalidade de cada um deles é preenchida pela “dialética materialista”. O argumento convocado para fundamentar essa interpretação, em geral, é a décima primeira tese sobre Feuerbach. Nesta, Marx afirma que “[...] os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 1978, p. 535)¹³⁹. Essa transformação, considerada a advertência de que os sistemas anteriores apenas interpretaram a concretude efetiva, parece não poder ser realizada nos limites dos sistemas anteriores à “dialética materialista”. Nesse estatuto, o sistema hegeliano, por exemplo, aparece como uma “filosofia da interpretação”. Marx se confessa discípulo de Hegel, mas afirma que a dialética hegeliana “[...] se encontra de cabeça para baixo” (MARX, 1962a, p. 27)¹⁴⁰. Por isso, o esforço para “transformar o mundo”, se fosse possível fazê-lo a partir da lógica hegeliana, deveria se iniciar pelo processo de “[...] desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1962a, p. 27)¹⁴¹. Esse consenso acerca da “hermenêutica marxiana” aponta para um processo de rescrita da filosofia

¹³⁸(MARX, 2013, p. 832-833).

¹³⁹(MARX, ENGELS, 2007, p. 533).

¹⁴⁰(MARX, 2013, p. 92).

¹⁴¹(MARX, 2013, p. 92).

ocidental com base nos escritos marxianos. Com isso, a filosofia se volta sobre si intensificada pelas categorias do “materialismo dialético” e se percebe insuficiente. A perspectiva crítica marxiana seria responsável por uma reconfiguração [*Umgestaltung*] do horizonte temático da filosofia porque desloca o centro da legalidade dos problemas anteriores, traz à luz temas que antes foram negligenciados e subverte, supera porque não subsume, tanto a tradição alemã quanto a própria história da filosofia ocidental. O que se apresenta como tensionamento não é apenas a questão de existir ou não uma continuidade entre o sistema hegeliano e a lógica-categorial marxiana, mas a possibilidade mesma de ler os sistemas pré-Marx a partir da imanência de seus projetos. O que se tem é um questionamento que não se limita apenas às formas específicas com que conteúdos hegelianos, kantianos, ou leibnizianos, aparecem nos escritos de Marx. O que se tem é o fundamento de um postulado que se dirige à possibilidade ou não de se posicionar frente a um outro sistema de filosofia a partir dele próprio.

O intento de esclarecer a hermenêutica marxiana a partir dessa superação retroativa é explicitar a inadequação de afirmações de pura continuidade entre Marx e os sistemas que precedem seus escritos, em especial o sistema hegeliano. Nessa perspectiva, os problemas de Hegel e os problemas marxianos são, necessariamente, diferentes. O mesmo poderia se afirmar sobre as problemáticas da filosofia alemã moderna e os objetos que animam os escritos marxianos. Por consequência, a crítica marxiana seria externa à filosofia. Se não fosse, como poderia escapar do pendor a apenas “interpretar o mundo”? As preocupações com a concretude efetiva colocariam Marx na posição de sobrepor a lógica da coisa à coisa da lógica e essa sobreposição rearranjaria a própria coisa da lógica fazendo com que esta se perceba em dívida com a lógica da coisa. Em outros termos marxianos, ao apresentar a insuficiência da filosofia para transformar a realidade efetiva, Marx sobrepõe a crítica das armas às armas da crítica. Em termos da filosofia alemã moderna, a hermenêutica marxiana reinterpreta a história da filosofia ocidental a partir da superação retroativa da lógica da função, passando longe da filosofia transcendental, pela lógica da intensificação das categorias da realidade efetiva. Com esse movimento, se abre caminho para que a filosofia compreenda a sua

finalidade última. O fim último seria o processo de desvelar os tensionamentos da realidade efetiva, que têm seu fundamento na distorção produtiva pelo capital, e não mais apenas se debater no campo dos a priori categoriais ou do processo de descrição da consciência em direção a si mesma. Esse consenso aponta para uma importante diferença entre os sistemas pré-Marx e a forma como eles reaparecem quando interpretados pela hermenêutica marxiana: uma diferença semântica. Entre a história da filosofia ocidental e a releitura dessa após a crítica marxiana haveriam alguns equívocos que só poderiam ser subsumidos a partir da própria crítica marxiana porque apenas essa alcança os significantes que faltam àquela. A partir dessas premissas, não há, aparentemente, qualquer influência dos sistemas filosóficos modernos no pensamento marxiano. Se os méritos daqueles são medidos pela subsunção neste, não os cabe qualquer mérito. Se o mérito de Hegel, por exemplo, é ter exposto as formas gerais do movimento dialético, mas esse mesmo movimento só assumir sua forma “coerente” em um “Hegel após Marx”, se esvazia a potência da dialética hegeliana em sua legalidade. Com efeito, esse problema, a saber, “[...] a conversão da Filosofia em Teoria Crítica da Sociedade, no modo como ela foi paradigmaticamente empreendida por Marx e desde então sempre novamente tentada, traz em si já na sua origem um problema que não foi efetivamente solucionado” (FULDA, 2017, p. 109).

Esse problema, sem dúvida, diz respeito a uma concepção de filosofia, mas, de forma específica, às formas da lógica hegeliana. A interpretação mais clássica desse problema versa que se instaura entre o ponto de vista crítico marxiano e os sistemas precedentes uma cisão e, como consequência, a possibilidade de uma apreciação da positividade da história da filosofia só se torna possível no momento em que esta aparece “reinterpretadas” pela crítica marxiana. Mas será essa a postura de Marx ou há nisso um dogmatismo exógeno aos escritos marxianos? A pergunta se mantém em aberto e não há

[...] nenhuma concordância acerca do valor e do caráter da herança dialética assumida por Marx, isso valendo não apenas entre os críticos do marxismo, mas também entre aqueles que se sentem comprometidos com o programa de Marx. Tratar-se-ia nessa herança de um notável capital? Tratar-se-ia de uma hipoteca que pesa duramente sobre o empreendimento crítico-social ou de um tesouro

ainda escondido? A crítica e a autocrítica da ortodoxia marxista levaram muitos, nas últimas décadas, a sentir a herança como sufocante (FULDA, 2017, p. 110).

No centro da simples sobreposição da lógica-categorial marxiana à filosofia hegeliana, por exemplo, há uma questão importante: será que a potência dos movimentos lógicos explicitados por Hegel só se atualiza a partir da hermenêutica marxiana? Se sim, não há a possibilidade de existir no projeto marxiano uma leitura imanente do projeto hegeliano? Ou seja, será que o processo de “inversão” da “dialética hegeliana” empreendido por Marx não se dá a partir da legalidade dos textos e do sistema de Hegel? A proposta anterior não sustenta em si esses questionamentos. Nela, a inversão marxiana se apresenta como um processo de “ajuste” externo à dialética hegeliana. Consequentemente, parece que ela não aponta para uma hermenêutica marxiana não dogmática que respeite a legalidade do sistema hegeliano e, a partir dele, e não de forma externa a ele, aponte para possibilidades outras. A pergunta se mantém: será que a reconfiguração [*Umgestaltung*] por que passa a lógica hegeliana na leitura marxiana não pode ser compreendida como uma suprassunção? A proposta de trabalho aqui apresentada pode ser resumida da seguinte maneira: “[...] deve-se investigar como os escritos econômicos sistemáticos de Marx organizaram o material da economia burguesa de seu tempo. Os pontos de vista sob os quais essa investigação deve ser conduzida surgem quando vinculamos as declarações diretas de Marx acerca da dialética – tais como se encontram no *Capital*, nos *Grundrisse* e nas cartas dessa época – com sua crítica, realizada nos anos 1840, à dialética hegeliana” (FULDA, 2017, p. 110).

Os primeiros escritos e os textos posteriores aos *Grundrisse* atestam que o projeto marxiano dialoga com o sistema hegeliano a partir da legalidade deste e não a partir de uma interpretação exógena a ele. A legitimidade da hermenêutica marxiana não se sustenta na interpretação retroativa da história da filosofia ocidental, em especial o sistema hegeliano, a partir do ponto de vista marxiano. Ao mesmo tempo, ela não pressupõe uma continuidade ininterrupta entre aquele e este. Um exemplo: nos *Manuskripte*, Marx afirma que Hegel apreendeu a positividade na negação da negação, o ato de autoacionamento do ser, mas, ao mesmo tempo, ele apreendeu essa positividade de apenas de forma abstrata. A lógica hegeliana é uma

ontologia, mas uma ontologia que, para Marx, se movimenta em um nível de abstração que não se satura de determinações e que, por isso, não se efetiva. Essa assertiva não possui caráter valorativo e não se restringe a uma simples crítica exógena. Quando Marx se refere à efetividade, ele não está plasmando sua leitura em um apelo à pura atividade ou inserindo na lógica hegeliana um elemento estranho a ela. Pelo contrário, ele se mantém nos limites da lógica hegeliana. A efetividade a que ele se refere é o processo de intensificação no tensionamento dos graus de determinação da multiplicidade que compõe a especulação. Ao apresentar a negação da negação como um obstáculo à efetivação da especulação, Marx está apontando uma possível limitação imanente ao sistema hegeliano que se sustenta nos fundamentos desse próprio sistema. Está questionando se a especulação, no sentido hegeliano, é possível a partir da negação da negação. De forma mais específica, Marx está perguntando se a Ideia se reencontra consigo, de fato, saturada de todos seus tensionamentos após o processo da abstração. O exemplo é limitado, e a pergunta se apresenta de outras formas em diferentes momentos nos *Manuskripte*, mas o procedimento de análise a ele inerente desloca o centro do problema. Se Marx se movimenta na imanência do sistema hegeliano, em que momento ele o suprassumir? Se essa suprassunção está circunscrita pelo sistema de Hegel, é possível o suprassumir sem se manter ligado a ele? Com efeito, a questão de fundo permanece a mesma: a legalidade da lógica-categorial de Marx se sobrepõe aos sistemas anteriores e, logo, estes aparecem como “sistemas marxianizados”? A continuidade se dá porque aqueles sistemas se compreendem e são compreendidos a partir de uma hermenêutica retroativa que os coloca em uma linha de desenvolvimento que termina no sistema marxiano?

De modo geral, os *Manuskripte* se orientam pela categorização da possibilidade de suprassunção do capital, materializado na propriedade privada, a partir da suprassunção do complexo de estranhamento no processo de trabalho. Alguns dos temas tratados entre 1842 e 1843 são apresentados novamente, mas em um grau de determinação mais intenso em relação àquele tratados no texto de 1841. Dentre eles, a religião, a autoconsciência, a relação dessa com o mundo, e a forma como os seus contemporâneos se postaram frente o sistema hegeliano. Essa

observação se coaduna, mais uma vez, com uma das teses que orienta esse trabalho, a saber, que um rígido “corte epistemológico” na lógica-categorial de Marx parece improvável quando se avança na compreensão da legalidade imanente a ela. Com isso, não se afirma que nesse texto se condensam as “três influências” de Marx: a economia política, Hegel/Feuerbach, e o socialismo utópico. Esse esquematismo não suporta a intensidade dos tensionamentos imanentes à estrutura dos *Manuskripte*. Esses tensionamentos se dão nos graus de determinação da categoria trabalho, mas também na categoria natureza, propriedade privada, dinheiro, capital etc. O horizonte temático desta tese essa é a lógica imanente aos escritos marxianos da década de 1840. Por isso, essa análise deve tangenciar outras categorias na medida em que intenta se basear na legalidade dos fundamentos do complexo lógico-categorial de Marx.

A complexidade da maneira marxiana de ler a história da filosofia se intensifica quando o caso é a forma como Marx se apropria do sistema hegeliano. As ambivalências aparecem tanto na textualização quanto na apropriação lógica. Essas ambivalências, às vezes, se fazem presentes não apenas na mesma obra, ou em obras diferentes, mas no mesmo parágrafo. No escrito sobre a dialética hegeliana que compõe parte dos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma que “[...] na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de autoacionamento de todo o ser, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem” (MARX, 1968a, p. 570)¹⁴². No mesmo trecho, o sistema hegeliano aparece como aquele a partir do qual é possível compreender o ato ontológico de autoprodução humana e aquele em que este mesmo ato está suprassumido em grau de determinação exógeno à esfera da autoprodução. Essa postura nuançada explicita a estratégia utilizada por Marx frente a história da filosofia. O mesmo procedimento matiza todos os importantes escritos marxianos, desde sua tese até *O capital*, passando pela crítica a Proudhon e pelos *Grundrisse*. A estratégia é definida pelo ato de trazer à luz as premissas que

¹⁴²(MARX, 2010, p. 118-119).

possibilitam ao processo de construção do pensamento marxiano se erigir. Marx não faz uma hermenêutica retroativa da história da filosofia a partir das categorias fundamentais do complexo lógico que desenvolve. Isso seria contraproducente e contrário à crítica marxiana à negação da negação. Ele reflete a estruturação das categorias que analisa em propostas precedentes para, a partir da repetição, apresentar a especificidade do seu pensamento. Essa repetição nunca é completa. Marx não replica a lógica hegeliana, o sensualismo feuerbachiano ou a economia política de Smith e Ricardo. A repetição é pontual e não equivalente. Quando Marx reflete suas hipóteses nas propostas que as antecedem ele o faz para, ao mesmo tempo, elucidar sua ligação com essas propostas e sua diferença em relação a elas. Marx não lê a história da filosofia que o precedem a partir de suas categorias. O contrário parece ser mais exato: Marx constrói um processo de pensamento lógico-categorial a partir da história. Nessa configuração, a nuance interpretativa marxiana não se limita nem ao puro continuísmo nem à simples ruptura.

Há uma outra nuance fundamental: o posicionamento de classe. No caso de Marx, a classe é um organizador e estruturador nuclear para o compreensão de seu pensamento. O ponto de vista de classe, o ponto de vista consciente da divisão em classes que caracteriza o modo de produção sociometabólico do capital, e a crítica da universalização e da homeostase dos sistemas, tanto no campo da filosofia quanto no campo da economia política, se fundem na crítica marxiana. O exercício de pensamento marxiano é colocado à serviço da classe trabalhadora e essa se apresenta para ele como a possibilidade efetiva de transição para além do capital. A classe trabalhadora é o fundamento da crítica da negação da negação hegeliana e essa sustenta a proposta de que é a classe trabalhadora que desmascara o fato de que o modo de produção do capital não é a “[...] forma última e absoluta de produção social” (MARX, 1962a, p. 19)¹⁴³. Esse é o contorno geral da inflexão de classe na produção da práxis marxiana. Porém, ao mesmo tempo em a questão de classe é um pilar irrevogável da especificidade da forma como Marx se insere na história da produção de conhecimento ocidental, ela não carrega a análise marxiana de valoração. Com efeito, isso não significa que todos os sistemas pré-marxianos

¹⁴³(MARX, 2013, p. 85).

aparecem como apologéticos da ordem do capital. O ponto de vista de classes marxiano não é um posicionamento valorativo. Marx não afirma que os sistemas que o precedem são imediatamente burgueses. A crítica à análise proudhiana da propriedade privada e a contraposição à filosofia do direito de Hegel são exemplos claros dessa nuance. A classe trabalhadora, a condição de desumanização a que está sujeita sob a lógica do capital por ser ela aquela que tem suas potencialidades de vida exploradas no processo de estranhamento que forma o valor que se autovaloriza, é a concreção efetiva daquilo que aparecia como tendência interpretativa na tese de 1840, ou seja, ela apresenta o estágio histórico contemporâneo como transitório e a economia política e a filosofia como discursos que são tensionados por essa transitoriedade. Literalmente, ele afirma que “[...] na medida em que tal crítica representa uma classe específica, ela só pode representar a classe cuja missão histórica é o revolucionamento do modo de produção capitalista e a abolição final das classes: o proletariado” (MARX, 1962a, p. 22)¹⁴⁴.

A influência da revolta da classe trabalhadora siciliana nos excertos e textos de 1844 também atesta o distanciamento marxiano da filosofia hegeliana está fundamentado em um posicionamento de classe. No artigo intitulado “*Glosas Marginais*”, publicado no *Vorwärts!*, em 1844, Marx crítica a leitura de Ruge acerca do núcleo revolucionário do levante. Para esse, faltava um posicionamento político claro frente ao problema do Estado àquela revolta. A análise de Ruge, para Marx, se baseia na concepção hegeliana de Estado. Em Hegel, o Estado moderno é o único representante dos interesses gerais da população. Nesse sentido, o Estado moderno está fora da lógica da sociabilização do capital, mas, ao mesmo tempo, é um dos mecanismos que a sustenta. A separação entre sociedade civil e Estado moderno, o último determinando os limites e médias ótimas da primeira, é um dos princípios da teoria social hegeliana. Por isso, qualquer movimento externo à estrutura do Estado e às conjunturas que a formalizam, ou seja, qualquer revolta nascida da “sociedade civil”, é relegada à esfera dos interesses particulares e concebida como incapaz de suprassumir a legalidade do Estado moderno. Esse limite hegeliano significa que a sociabilização burguesa, materializada e mediada

¹⁴⁴(MARX, 2013, p. 87).

pelo Estado moderno, não pode ser supressumida por revoltas externas ao núcleo que sustenta politicamente as violências impostas à classes trabalhadora. Marx se coloca numa posição diametralmente oposta. Para ele, uma revolta social se baseia no ponto de vista da totalidade. Aqui, o Estado não é considerado algo externo ao modo de sociabilização do capital, mas uma categoria fundamental, fundada e fundante, que se tensiona com outras como valor, expropriação, mercadoria etc. Com efeito, a revolta da classe trabalhadora na Sicília deixa claro para Marx que o erro na análise do Estado moderno está em tomá-lo como a forma definitiva de regulação societal. Essa inflexão na análise do Estado representa uma mudança na postura de classe na medida em que compreende que a supressunção daquele está submetida à abolição da exploração da força de trabalho que é característica do modo de produção do capital e não deve ser entendida apenas como uma reestruturação conjuntural da lógica do aparelho estatal.

Essa postura de classe é a inflexão fundamental em torno do qual giram os *Manuscritos de 1844*. Nesse sentido, a supressunção do processo de estranhamento no processo de trabalho que caracteriza a propriedade privada no modo de produção do capital envolve, além da crítica aos pressupostos da economia política clássica, a crítica à história da filosofia. Essa dobra causada pelo ponto de vista de classes afasta a forma como Marx compreende a crítica à história da filosofia da forma adotada por Hegel. Para esse, a crítica filosófica resulta na esquematização das categorias e transições a partir das quais um determinado sistema é expresso. Com efeito, o diagrama que emerge desse esquema não deve ser entendido como uma crítica pontual ao complexo sistemático do qual faz parte nem como uma chave heurística para a compreensão dos fundamentos implícitos, mas não explicitados no ato de efetivação do sistema. Hegel afirma que a leitura crítica de um sistema filosófico deve ser refletida em uma ideia geral do que é filosofia. Por isso, o importante na análise de um sistema não são seus pressupostos ou o esquematizado derivado da apropriação daquele sistema, mas a possibilidade ou não daquele sistema realizar a tarefa imanente à ideia de filosofia que baliza a interpretação. No texto hegeliano se lê que a interpretação de um sistema filosófico “[...] só poderá ter algum sentido para aqueles em que a idéia de uma e mesma

filosofia está presente, assim como ela somente poderá dizer respeito àquelas obras nas quais essa idéia pode ser reconhecida como mais claramente ou menos claramente expressa” (HEGEL, 2016, p. 173). Fica claro que, para Hegel, o fiel de um sistema filosófico se mede na relação que ele estabelece, de algum modo, com uma ideia da filosofia. Mas não apenas isso, nessa relação aquele deve realizar, em alguma medida, a tarefa desta que é “[...] a mesma para todas as épocas” (HEGEL, 2016, p. 17). É nessa configuração que Hegel compreende o sentido da crítica filosófica. A ideia organizadora da tarefa da filosofia lança luz sobre o serviço da própria crítica. Considerando esse instrumento lógico, é apenas essa ideia está presente de forma efetiva que se torna evidente a maneira e a intensidade na qual a filosofia surge “[...] livre e clara, assim como a extensão na qual ela se elaborou em um sistema científico de filosofia” (HEGEL, 2016, p. 174). Se um sistema não realiza efetivamente essa ideia, ele se tensiona em impasses discordantes não passíveis de suprassunção. Mas os impasses não são imanentes ao sistema por sua estrutura própria, eles os são quando espelhados na ideia geral da tarefa da filosofia. É nessa medida que as nuances constitutivas de um determinado sistema filosófico não correspondem à necessidade da filosofia [*Bedürfnis der Philosophie*]. A última diz respeito ao interesse da razão, por isso, o essencial da filosofia não está subsumido nas particularidades de um determinado sistema. Aqui aparece mais uma vez a referência da categoria particular, nesse caso um sistema filosófico qualquer, a saber, o universal. As transições de uma dimensão a outra demarcam em que ponto a particularidade se frustra em sua tarefa de, a partir de mediações, corporificar a universalidade. Mas qual é o interesse da razão? Qual a tarefa da filosofia? Por que um sistema malogra no intento de realizar essa tarefa? Para Marx, por outro lado, a tarefa de um sistema filosófico, e da própria filosofia, não se resume à suprassunção da concepção precedente, mas à suprassunção da própria filosofia. A transformação marxiana passa, invariavelmente, pela suprassunção da lógica do capital formalizada na propriedade privada dos meios de produção. Logo, na lógica marxiana, a superação da filosofia está fundamentada na luta pela emancipação da classe trabalhadora e, conseqüentemente, na luta por um modo de sociabilização que não se sustente na exploração da força de trabalho sob a forma-mercadoria. A

preocupação marxiana não se limita à dicotomia filosofia x ciência. A ideia de Marx sobre a supressão da filosofia

[...] não indica meramente uma mudança teórica da filosofia para a ciência, mas de fato um complexo programa prático, cuja realização subentende necessariamente a unidade dialética entre a 'arma da crítica' e a 'crítica das armas', o que significa que a filosofia permanece como parte integrante da luta pela emancipação. Como Marx mesmo escreveu: 'é impossível abolir a filosofia sem a realizar', o que não pode ocorrer na própria ciência, mas tão somente na realidade prática ou práxis social, que inclui, obviamente, a contribuição da ciência. Além do mais, a proposição original não pode ser dissociada da afirmação de Marx sobre a interligação necessária entre essa 'realização da filosofia' e o proletariado (MÉSZÁROS, 2008, p. 91).

Apontamentos de conclusão

Os *Manuscritos de 1844* não resumem a crítica marxiana. Não é neles que se encontram as exposições mais intensamente determinadas sobre a lógica do valor. Mas há neles uma ferramenta lógica importante. Ao indiciar o caráter de hipostasia que a economia política clássica empresta à realidade capitalista, Marx deixa evidente que não há uma coincidência imediata entre as formas assumidas pelo capital e o desenvolvimento histórico das forças produtivas. A economia política assume a posição da propriedade privada capitalista como aquela que subsume a contradição entre as demandas necessárias à reprodução do capital e as realidades históricas que dela diferem. Com isso, hipostasia uma forma determinada e a coloca como uma determinação interna, de forma indiferenciada, de toda e qualquer estrutura social. Nas palavras de Marx, a economia política entende que "[...] houve história, mas não há mais" (MARX, 1962a, p. 453). Nos *Manuscritos*, por outro lado, começa a se tornar claro que o modo de produção do capital é histórico, a saber, é uma forma societal que não é trans-histórica. Os movimentos tensionais assumidos pelo capital para as necessárias diferenciações pelas quais tem que passar para se manter o mesmo não ocorrem em qualquer sociedade simplesmente porque nelas há troca. E o fato de que a propriedade privada capitalista implica em uma cisão temporal entre as formas do capital e a cronologia produtiva não significa, necessariamente, que essa cisão exista, dessa forma, em organizações outras que

não a capitalista. Dentro de seus limites, a importância dos *Manuscritos* está em elucidar que não é na forma da simples identidade que devem ser entendidas as relações entre as formas do valor e as realidade empíricas que são por elas subsumidas no desenvolvimento histórico do capitalismo. Essa compreensão recoloca o capital como a unidade a partir do qual a imediatez capitalista se organiza e que só se organiza nessa imediatez. É por isso que, nos *Manuscritos*, Marx diferencia as formas concorrência, dinheiro, salário etc. sempre a partir das necessidade capitalistas colocadas pela separação entre a classe trabalhadora e os meios de produção a partir do momento em que aquela se torna mercadoria. A concorrência, por exemplo, não é apenas uma “natureza humana”. Em sua forma capitalista, ela expressa a natureza imanente ao próprio capital na medida em que esse só pode realizar sua determinação essencial quando se diversifica em capitais individuais que se confrontam com o objetivo de se apropriarem de uma maior massa de mais-valor extraído da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora. Assim, a tendência interna da concorrência não é “imanente” de maneira abstrata, ela é imposta, é uma necessidade externa às sociabilidades não-capitalistas que se torna interna qual o capital se torna sujeito *para si*. Os *Manuscritos* não apresentam toda a radicalidade desses apontamentos. Neles não estão contidas “em forma reduzida” a exposição do capital em sua estrutura nuclear. O que há nas anotações de 44 é uma apresentação limitada daquilo que torna possível que a organização interna do capital se torna aparentemente trans-histórica e de fato medida *de si para si*. É a partir da separação real da classe trabalhadora dos meios de produção, da mercantilização da força de trabalho, e da cisão temporal imposta pela lógica do valor, que as relações sociais se tornam capitalistas. É só nessa conjuntura histórica que elas coincidem com o capital. Não de forma imediata, mas mediadas pelas necessidades capitalistas. A importância dos *Manuscritos* não está em conter formulações que precedem os *Grundrisse* ou *O capital*.

A notoriedade das anotações críticas escritas por Marx em 1844 por ser dividida em dois momentos intrinsecamente relacionados: 1) a recolocação do problema do capitalismo sobre sua fonte, a saber, a própria história do capital e 2)

apontamentos sobre a possibilidade de superação da lógica capitalista. Marx não recoloca a questão do capital de forma “empirista”, mas a partir de uma lógica expositiva que compreende, de maneira limitada, a torção específica que faz com que o mesmo apareça como a sociabilidade abstrata quando é apenas uma forma social *para si* historicamente determinada e, por isso, superável. Daí também resultam os horizontes de superação da torção capitalista. Tradicionalmente, uma parte da tradição marxista brasileira tem se debatido com os *Manuscritos* a partir da crítica do estranhamento e da diferenciação entre esse a alienação. Mas a exposição sobre o estranhamento no processo de trabalho exposto por Marx e a diferença entre alienação/estranhamento, que aparecem principalmente no caderno sobre o trabalho estranhado e a propriedade privada, dizem respeito à dinâmica do trabalho sob o capital. O próprio trabalho e o “ser genérico” só são discutidos na medida em que são negados pelo caráter específico que a propriedade privada capitalista impõe ao processo de trabalho. Colocada nesses termos, as possibilidades de “superação” do capitalismo, nos *Manuscritos*, não são um retorno abstrato a uma sociabilidade mais “humana”. A associação livre da classe trabalhadora só pode ser alcançada a partir da suprassunção da dinâmica do capitalismo. Mas Marx não afirma que o “comunismo” tem como horizonte um “[...] retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano” (MARX, 1968a, p. 536)¹⁴⁵? Sim. Mas isso só pode acontecer porque o “comunismo” é a “[...] suprassunção [Aufhebung] positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si [Selbstentfremdung] humano” (MARX, 1968a, p. 536)¹⁴⁶. O “retorno pleno”, “retorno do ser humano *para si*”, deve ser pensado com base na seguinte questão: se o que falta é “plenitude”, qual parte permanece e qual parte fora estranhada? Esse retorno “pleno” é indeterminado, ou seja, um retorno a um humano fora da história? Um humano que pode ser, ao mesmo tempo, a-histórico e trans-histórico? Não. O “retorno pleno” está relacionado com aquilo que é estranhado pela lógica capitalista. Não é uma retorno à pretensa plenitude feudal,

¹⁴⁵(MARX, 2004, p. 105).

¹⁴⁶(MARX, 2004, p. 105).

romana, grega etc., mas um retorno à possibilidade de fazer a história sem as determinações formais impostas pela lógica do valor. O retorno do humano “para si como ser social” é um avanço e não um retrocesso. Um avanço para além da torção capitalista que coloca o capital como o sujeito da reprodução social. É impossível retornar a um “ser genérico” indeterminado porque aquilo que virá depois do capital só poder ser construído a partir dos limites do capital. É na dinâmica imanente à propriedade privada capitalista, “[...] precisamente na Economia, [que] o movimento revolucionário inteiro encontra tanto a sua base empírica quanto teórica” (MARX, 1968^a, p. 538)¹⁴⁷. Nesse sentido, recolocar os *Manuscritos* no horizonte da lógica-categorial marxiana a partir de seus limites é entender que ali se encontram aspectos importantes, mas não suficientes, da exposição da lógica do capital e ferramentas importantes para fundamentar posturas revolucionárias que sejam, antes de tudo, e de acordo com Marx, exposições concretas [que tensionem os graus de intensidade das determinações formais] de situações concretas. Essa tarefa é fundamental. Por isso, em 1881 [37 anos após os *Manuscritos*], Marx continuava firme em sua postura de que o que deve ser feito,

[...] e feito imediatamente em qualquer momento particular no futuro, depende totalmente e completamente das circunstâncias históricas reais nas quais as ações deve ser realizadas. Mas a dita questão [sobre o que um governo “socialista” deveria fazer após a revolução], sendo colocada *do nada*, na verdade coloca um problema falacioso para o qual a única resposta deve ser a *crítica da questão* como tal. Não podemos resolver uma questão que não contenha em seus termos os elementos de sua solução. Falando nisso, não há nada especificamente ‘socialista’ nas estruturas de um governo que surgiu repentinamente como resultado de uma vitória popular [...]. Uma antecipação doutrinária e necessariamente fantástica do programa de ação de uma revolução futura só serve para desviar a atenção da luta atual. O sonho do fim iminente do mundo inspirou a luta dos primeiros cristãos contra o Império Romano e deu-lhes confiança na vitória. Uma visão científica da inevitável desintegração, ocorrendo agora de forma contínua diante de nossos olhos, da ordem social vigente; as próprias massas, sua fúria crescendo sob o açoitamento dos velhos truques governamentais; os avanços gigantescos e positivos que ocorrem simultaneamente no desenvolvimento dos meios de produção - tudo isso é garantia suficiente de que no momento em que uma revolução verdadeiramente proletária estourar, as condições para seu imediato (embora certamente não idílico) ‘modus

¹⁴⁷(MARX, 2004, p. 106).

operandi inicial também estarão lá (MARX, 1967, p. 160-161, grifos no original).

**A METAFÍSICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM
'*MISÉRIA DA FILOSOFIA* (1847)'**

Introdução

O texto escrito por Marx entre janeiro e abril de 1847, o primeiro como obra solo, apresenta desenvolvimentos categoriais importantes que, por conta do processo de subsunção que caracteriza a intensificação categorial marxiana, costumam aparecer pouco nas discussões e referências sobre a crítica à economia política. Esses desenvolvimentos não substituem os apresentados em obras e escritos posteriores nem aqueles explicitados em textos que o precederam. Não obstante, a crítica que Marx dirige a Proudhon e Hegel lança luz sobre parte importante do início do projeto marxiano. De forma geral, essa leitura se baseia em duas propostas de trabalho, a saber: 1) o objeto marxiano são os tensionamentos internos à sociabilização imanente ao modo de produção do capital e 2) a exposição desse objeto se dá a partir de uma apresentação categorial que não é linear ou cumulativa, mas centrada nos distintos níveis de abstração que compõem o mesmo objeto. A primeira, referente ao objeto central ao redor do qual circula o projeto marxiano, se sustenta na constatação de que em toda a obra marxiana, da *Miséria da Filosofia* até *O capital*, “[...] caminham paralelamente o desvendamento do capital – objeto central do mundo moderno - e a crítica da economia política – formas de consciência insuficientes em relação a esse objeto” (SADER, 2007, p. 35). A segunda, que versa sobre a centralidade da constituição do objeto ao invés da inversão metodológica, se baseia na concepção de que a crítica marxiana da economia política não objetiva “[...] simplesmente aprofundar-se em sua problemática para demonstrar a insuficiência de seus métodos. *Trata-se de questionar o seu próprio objeto*, retomando, a partir daí, seu campo real e a problemática que lhe deve corresponder” (SADER, 2007, p. 35, grifos no original). Com isso, “[...] contrariamente ao procedimento das vulgarizações dentro do marxismo, que reduzem essa ruptura às diferenças do método, a questão da continuidade ou não de objeto e de problemática é que possui papel central” (SADER, 2007, p. 60).

A especificidade da *Miséria da Filosofia* está na crítica à teoria clássica do valor-trabalho. Comparado aos *Manuscritos*, o objeto continua o mesmo, a saber, a lógica da sociabilidade capitalista, mas o nível de abstração e as ferramentas lógico-

categoriais utilizados se intensificam. E não apenas “teoricamente”, mas também politicamente. A passagem da crítica ao trabalho sob a égide do capital [*Manuscritos*] para a crítica do valor-trabalho [*Miséria da Filosofia*] representa não uma ruptura, mas um aprofundamento tensional na compreensão da dinâmica de constituição do capital. Esse aprofundamento se dá tanto por um avanço nos estudos sobre a economia política quanto pela experiência das formas assumidas pelas lutas de classes na França entre 1844-1847. Tal configuração continua a apresentar um Marx que finca sua crítica social nos parâmetros conjunturais dos quais fora contemporâneo e nos avanços teóricos que acompanham tal desenvolvimento. No caso do textos de 47, essa radicalidade se evidencia por uma crítica à “sociedade burguesa” que parte não mais da crítica ao trabalho estranhado, mas de uma exposição crítica, porém parcial, à teoria clássica do valor-trabalho.

Cinco observações sobre a metafísica da economia política

O texto de 1847 pode ser considerado uma reafirmação de que a crítica que Marx dirige à filosofia é mediada pela crítica à economia política e pelo posicionamento de classe. Esse argumento não é uma hipótese de trabalho ou uma “interpretação”. Em carta escrita em 1846, Marx afirma que não está de maneira nenhuma “[...] inclinado a atribuir as falhas do argumento econômico [apresentado por Proudhon] à filosofia do Sr. Proudhon. O Sr. Proudhon não fornece uma crítica falsa da economia política porque sua filosofia é absurda - *ele produz uma filosofia absurda porque não compreendeu as engrenagens das condições sociais presentes*” (MARX, 1982, p. 95, grifos meus)¹⁴⁸. Na mesma carta são questionados os motivos que levaram Proudhon a postular a partir do ponto de vista de uma “[...] razão universal, da razão impessoal do homem que nunca se engana, que sempre foi igual a si mesma e da qual só é preciso ter consciência correta para chegar à verdade” (MARX, 1982, p. 95)¹⁴⁹. Será que isso se deve irrestritamente à entrega de Proudhon ao hegelianismo? Para Marx, não. A resposta não está exclusivamente na relação de Proudhon com Hegel ou na “filosofia” de Proudhon. O “erro” de Proudhon

¹⁴⁸(MARX, 2017d, p. 187).

¹⁴⁹(MARX, 2017d, p. 187).

está na incompreensão dos limites de sua lógica “metafísica”. Lógica essa que, quando compreendida como resultado daquilo que a faz necessária, a relação social na qual está colocada, torna abstrato o que a colocou na medida em que assume, necessariamente, funções específicas da relação social à qual está subsumida. O problema não é a aplicação da metafísica à economia política, mas a incompreensão de que o desenvolvimento da relação social na qual se desenvolve a “metafísica da economia política”, a relação-capital, implica uma lógica em que suas formas aparecem “metafisicamente”. O objetivo marxiano é apresentar o movimento a partir do qual a relação-capital aparece como uma entidade abstrata e, no processo de desenvolvimento de suas determinações, cria *para si* explicações que espelham essa abstração. Marx não está preocupado com a metafísica em geral, ou seja, com a apresentação crítica dos problemas da metafísica na história da filosofia. Ele não está nem preocupado com a própria filosofia no sentido “geral”. Sua preocupação é a metafísica capitalista.

Marx faz sete observações curtas sobre os procedimentos lógicos proudhonianos para apresentar sua crítica. A seguir essas sete observações são apresentadas divididas em cinco. A redução e sintetização das observações marxianas servem ao propósito de deixar mais claro o núcleo argumentativo que se apresenta através delas, a saber, a adoção por parte da economia política da lógica de abstração específica da relação-capital como processo explicativo exógeno ao capitalismo. O que Marx deixa claro é que esse procedimento só assume essa configuração porque a própria lógica de reprodução do capitalismo aparece, necessariamente, como algo trans-histórico e alheio à sua especificidade.

1ª observação: a produção da abstração

A primeira observação expõe as premissas do “[...] método econômico-metafísico” (MARX, 1977a, p. 126)¹⁵⁰. O caráter metafísico da economia política está na apresentação da sociabilidade capitalista como uma entidade trans-histórica que se duplica, inverte e autonomiza. Disso resulta que “[...] os economistas exprimem as relações da produção burguesa, a divisão do trabalho, o crédito, a moeda etc.,

¹⁵⁰(MARX, 2017c, p. 98).

como categorias fixas, imutáveis, eternas” (MARX, 1977a, p. 126)¹⁵¹. Mas essa configuração não diz respeito, exclusivamente, à maneira como se estrutura a possibilidade de conhecimento sobre o capitalismo nos limites da economia política. Não é apenas a lógica dessa que é metafísica. A disjunção não está na apresentação de um objeto histórico como uma entidade que se duplica, inverte e autonomiza. A economia política é metafísica porque assume a lógica de um objeto que se apresenta como metafísico. O que produz a abstração que dá o horizonte dos postulados da economia política não são seus erros lógicos, mas o fato de que, inserida na relação-capital, ela assume como trans-histórica uma dinâmica social que se apresenta, necessariamente, como tal. A economia política não postula que a relação-capital seja trans-histórica, mas simplesmente assume que assim o é porque o objeto da exposição se apresenta, necessariamente, assim. Não é a abstração que cria uma explicação metafísica sobre o objeto, mas o próprio objeto que, na sua apresentação, coloca como necessidade sua *para si* explicações que o hipostasiam. De forma literal, o que Marx afirma é que “[...] *os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com sua produtividade material produzem também os princípios, as ideias as categorias, de acordo com suas relações sociais*” (MARX, 1977, p. 130)¹⁵². Com efeito, “[...] reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica, e todo movimento, todo ato de produção, ao método, segue-se naturalmente que todo conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento, reduz-se a uma metafísica aplicada [*angewandte Metaphysik*]” (MARX, 1977, p. 128)¹⁵³. Essa afirmação evidencia, mais uma vez, que a questão marxiana não é uma crítica geral à “metafísica”, mas à característica da abstração capitalista que a economia política assume como mecanismo de análise e explicação de seu objeto.

2ª observação: a sobreposição abstrata

A segunda observação resume o movimento a partir do qual a abstração criada pela relação-capital se torna a explicação universal e criadora daquilo que a colocou

¹⁵¹(MARX, 2017c, p. 98).

¹⁵²(MARX, 2017c, 101, grifos meus)

¹⁵³(MARX, 2017c, p. 100).

e que se reproduz pela dinâmica por ela assumida. A relação-capital não apenas coloca uma explicação abstrata *para si*, mas torna essa sobreposição a explicação sobre si e se apresenta como resultado de qual sobreposição. Com efeito, a sobreposição não resulta da abstração que, com variações, é transversal à história da filosofia ocidental moderna. Não decorre, portanto, de uma lógica em que essência e aparência são exógenas uma à outra. Ela resulta da incompreensão de que a “essência” da relação-capital coloca formas que “aparecem” como fenômenos independentes que criam sua própria essência. Mas o processo de criação dessas formas é limitado e colocado, necessariamente, pela relação-capital. O dinheiro, por exemplo, só assume sua forma e funções na relação-capital. Mas, nessa mesma relação, aparece como aquilo que é a própria relação. A economia política assume que essas formas são aquilo que cria, *para si*, suas condições. A partir disso, cria análises em que, tal como as formas na relação-capital, aparece como quem cria as formas que pretende explicar. Nesse sentido, ela se sobrepõe às formas que expõe. Formas essas que, por sua vez, são condições necessárias criadas por uma relação-social específica, a relação-capital. O problema do qual não se dá conta a economia política clássica é que as expressões abstratas que ela coloca para criar e explicar sua criação “[...] são tão pouco eternas quanto as relações que elas exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*” (MARX, 1977a, p. 130, grifos meus)¹⁵⁴. É por isso que a economia política, exemplificada no texto marxiano pelos pressupostos de Proudhon, “[...] compreendeu muito bem que os homens fazem os tecidos de lã, algodão e seda em relações determinadas de produção. Mas o que não compreendeu é que essas relações sociais determinadas são produzidas tanto pelos homens quanto pelo tecido, pelo linho etc” (MARX, 1977a, p. 130)¹⁵⁵.

3ª observação: a serialização abstrata

A terceira observação apresenta o processo por meio do qual a sobreposição cria uma serialização em que as formas da relação-capital aparecem como tran-históricas e subjacentes, embora ainda não completamente desenvolvidas, a todas

¹⁵⁴(MARX, 2017c, p. 102).

¹⁵⁵(MARX, 2017c, p. 101).

as formações sociais. O “método econômico-metafísico” “[...] considera que as relações econômicas são fases sociais que se engendram umas à outras, resultam uma das outras, como a antítese resulta da tese, e realizam, em sua sucessão lógica, a razão impessoal da humanidade” (MARX, 1977a, p. 130-131)¹⁵⁶. Daí resulta que a abstração criada e sobreposta sobre si pela relação-capital se apresenta e representa como o fundamento trans-histórico que é “[...] a base de todas as evoluções econômicas” (MARX, 1977a, p. 130)¹⁵⁷. Nessa operação há um deslocamento de posição entre as formas e a especificidade social. As formas aparecem como a essência. Mas essa não se coloca e recoloca *para si* de forma específica. Pelo contrário, colocada na posição da essência, a forma-mercadoria capitalista serializa o desenvolvimento de todas as sociabilidades. A mercadoria deixa de ser uma forma necessária um tipo específico de sociabilidade e se torna a relação social que coloca distintos contextos para sua reprodução. No plano da serialização ela se torna *em si, para si e por si*. *Em si* porque é a essência, *para si* porque cria as formas através das quais se reproduz e *por si* porque as coloca de maneira teleológica e, com isso, engendra um tipo de hierarquia temporal que se estende a todas as “sociedades” - hierarquia que vai do “primitivo” ao “moderno”, da forma “inacabada” à realização absoluta do que estava latente. Nas palavras de Marx, “[...] construindo-se com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, os componentes do sistema social são deslocados. Os diferentes componentes da sociedade são transformados em sociedades à parte, que se sucedem umas às outras” (MARX, 1977a, p. 131)¹⁵⁸. O que escapa dessa compreensão é que a lógicas sociais não se desenvolvem no “*mau infinito*” hegeliano, ou seja, em uma serialização teleológica. O deslocar da forma-mercadoria, componente, para a posição de fundamento que coloca suas próprias formas, especificidade social, encobre a compreensão de que “[...] *as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo [Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes]*” (MARX, 1977a, p. 130, grifos meus)¹⁵⁹.

¹⁵⁶(MARX, 2017c, p. 102).

¹⁵⁷(MARX, 2017c, p. 102).

¹⁵⁸(MARX, 2017c, p. 102).

¹⁵⁹(MARX, 2017c, p. 102).

4ª observação: a aplicação da abstração

A quarta observação marxiana explicita o resultado da produção, sobreposição e serialização da abstração que caracteriza a “metafísica do método econômico”. Se a questão não é mais a especificidade da relação-capital, já que essa é trans-histórica, o problema de que a economia política deve dar conta é o da conservação do que há nela de bom e a eliminação do que há de mau. O exemplo que Marx utiliza é o da escravidão capitalista. A importância do exemplo abre espaço para uma citação um pouco mais extensa. Na aplicação “metafísica” da sobreposição e da serialização, o problema passa a ser

[...] conservar o lado bom, eliminando o mau. A escravidão é uma categoria econômica como qualquer outra. Portanto, também possui dois lados. Deixemos o lado mau e falemos do lado bom da escravidão, esclarecendo naturalmente que se trata da escravidão direta, a dos negros no Suriname, no Brasil, nas regiões meridionais da América do Norte. A escravidão direta é o eixo da indústria burguesa, assim como as máquinas, o crédito etc. Sem escravidão, não teríamos algodão; sem o algodão, não teríamos a indústria moderna. A escravidão deu valor às colônias, as colônias criaram o comércio universal, o comércio universal é a condição da grande indústria. Assim, a escravidão é uma categoria econômica da mais alta importância. Sem a escravidão, a América do Norte, o país mais progressista, transformar-se-ia num país patriarcal. Tire-se a América do Norte do mapa do mundo e ter-se-á a anarquia, a completa decadência do comércio e da civilização modernos. Suprima-se a escravidão e ter-se-á apagado a América do Norte do mapa das nações. Assim, a escravidão, por ser uma categoria econômica, sempre existiu nas instituições dos povos. Os povos modernos souberam apenas disfarçar a escravidão em seus próprios países e impuseram-na sem véus no novo mundo (MARX, 1977a, p. 131-132)¹⁶⁰.

O exemplo da escravidão serve a dois propósitos: apresentar os limites da lógica da economia política clássica e delinear o horizonte da exposição marxiana. No limite da serialização e da dicotomia entre o caráter “benéfico” ou “malévolo” de uma estrutura social, o máximo que a economia política consegue alcançar, no que tange à escravidão, é colocar o problema em termos da conservação do lado bom e

¹⁶⁰(MARX, 2017, p. 103-104).

eliminação do lado mau de uma categoria. Mas o que caracteriza ambos os lados? A necessidade da forma-valor, a relação capitalista, é se reproduzir e expandir de todas as formas compatíveis com seu fundamento, a saber, a expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora. Essa necessidade, transmutada na economia política como uma trans-historicidade “metafísica” subjacente a toda e qualquer sociabilização, divide o que lhe conveniente e expansivo e o que lhe desacelera. Não porque o que é “mau” seja impossível de subsumir. Mas porque a aceleração dos circuitos de exploração capitalista, nessas categorias “más”, é menos intensa. Elas não são ruins por estarem fora da necessidade do capital, mas por não se adequarem às constantes atualizações demandadas pela apropriação privada do valor. No discurso da economia política esse fundamento aparece como

A definição do que seria “bom” e “mau”, nos limites da economia política, é balizada pelas concepções capitalistas. O “bom”, nesse sentido” seria subsumir o processo de escravização à venda da força de trabalho e a transformação dessa em mercadoria de propriedade da classe burguesa. Essa característica se aplica ao próprio capitalismo. A serialização a partir da qual se analisa a história se dobra sobre o próprio capitalismo. O que deriva daí é que “[...] *os impostos remediam, a crer-se no sr. Proudhon, os inconvenientes do monopólio; a balança comercial, os inconvenientes dos impostos; a propriedade fundiária, os inconvenientes do crédito*” (MARX, 1977a, p. 133, grifos meus)¹⁶¹. Em ambos campos, no histórico e no da especificidade, o que se opõe a si, nesse sentido, não é a categoria, mas a própria serialização aparentemente criada pela economia política. Aparentemente porque o que a cria, de fato, é a pretensão universalizante da sociabilidade capitalista. Quando assume a posição da sociabilidade que a coloca, o que aparece para a economia política não é o silogismo, mas a depuração “abstrata” do capitalismo em direção a si a partir da serialização não apenas da história, mas de suas próprias categorias¹⁶².

¹⁶¹(MARX, 2017c, p. 104).

¹⁶²Alguns exemplos atuais dessa aplicação são as discussões entre desenvolvimentismo x rentismo, “países desenvolvidos” x “países subdesenvolvidos”, crédito subsidiado x crédito pós-fixado, “direcionamento estatal da economia” x “livre mercado”

5ª observação: o esvaziamento da abstração

A produção, sobreposição, serialização e aplicação da abstração na explicação clássica da sociabilidade capitalista resulta no esvaziamento da análise. A extinção do processo de saturação categorial em favor da serialidade e da oposição entre bom e mau em categorias trans-históricas esvazia as últimas daquilo que as dinamiza: a especificidade da intensificação que se “materializa” através dessas categorias e formas. A simples contraposição exógena, a contradição imediata, impossibilita à exposição apreender a “natureza fundamental” das formas que pretende expor, a saber, serem expressão de uma “essência” que as coloca como necessárias para sua reprodução. Essa dinâmica desaparece quando as formas se tornam, cada uma, o fundamento da sociabilidade. O que acontece, literalmente, é que

[...] a partir do momento em que o processo dialético se reduz ao simples procedimento de opor o bom e o mau, de colocar problemas destinados à eliminação do mau e apresentar uma categoria como antídoto da outra, a partir desse momento as categoriais perdem suas espontaneidade: a ideia ‘já não *funciona*’, já não tem vida em si mesma. Ela não se põe nem se decompõe mais em categorias. A sucessão das categorias tornou-se um *andaime*. A dialética não é mais o movimento da razão absoluta. Não há mais dialética; há, no máximo, a moral pura (MARX, 1977a, p. 133-134, grifos no original)¹⁶³.

A imagem do andaime sumaria o procedimento “metafísico” da economia política. O processo de abstração criticado por Marx não é aquele que “cria” algo que não existe e, a partir dessa essência, duplica os fenômenos. A abstração característica do “método econômico-metafísico” pode ser resumida à incompreensão da especificidade da duplicação que é colocada pela constituição do objeto exposto. Não é a abstração que cria o objeto, é a lógica específica do objeto, no caso a relação-capital, que cria *para si* uma forma de abstração. Daí resulta uma análise que, enquanto resultado e necessidade, hipostasia as formas da relação-capital e relega à história a posição de processo evolutivo de aperfeiçoamento teleológico do capitalismo. Nesse contexto, cada época, cada especificidade societal seria apenas um degrau, um andar, uma etapa que “avança” o processo de

¹⁶³(MARX, 2017c, p. 105).

desenvolvimento do capitalismo que é latente a todas elas. A metafísica da economia política esvazia a história ao torná-la uma serialidade evolutiva do capitalismo em direção a si. Com isso, se esvazia a si na medida em que é incapaz de expor como há especificidades capitalista latentes em sociedades não capitalistas. A simples colocação de formas capitalistas não desenvolvidas em contextos não capitalistas não explica o como nem o motivo da necessidade da relação plenamente desenvolvida se colocar em contextos alheios a si. A metafísica da economia política não se desenvolve nem no plano puramente “abstrato”, já que sua abstração é determinada, nem na história, já que a última não é seu fundamento. A economia política pretende subir os degraus do andaime: é extensiva e exógena. A lógica marxiana se desenrola em um processo de “interiorização”: é intensiva e específica. A última se move na totalidade específica da relação-capital. Seu objeto é a exposição da história interna do capital, formalizada pelas e funções atividades através das quais se reproduz a relação social capitalista. E a economia política? O que ela apresenta? A história real,

[...] segundo seu entendimento, a sucessão de acordo com a qual as categorias se *manifestaram* na ordem temporal? Não. A história real tal como se desenvolve na própria ideia? Menos ainda. Nem a história profana nem a história sagrada das categorias, portanto. Afinal, que história nos oferece? A história de suas próprias contradições [...] Cada princípio teve seu século para nele manifestar-se: o princípio da autoridade, por exemplo, teve o século XI, assim como o do individualismo teve o século XVIII. De consequência em consequência, era o século que pertencia ao princípio, e não o princípio ao século. Em outros termos: era o princípio que fazia a história, não era a história que fazia o princípio. Quando, em seguida, para salvar tanto os princípios quanto a história, indaga-se por que tal princípio se manifestou no século XI ou no XVIII e não em outro qualquer, é-se necessariamente obrigado a examinar com minúcia quem eram os homens do século XI e XVIII, quais eram suas necessidades, suas forças produtivas, seus modo de produção, as matérias-primas de sua produção – enfim, quais era as relações do homem para homem que resultavam de todas essas condições de existência (MARX, 1977a, p. 134-135, grifos no original)¹⁶⁴.

A economia política “desata” o nó de seu esvaziamento transformando cada “estágio” do desenvolvimento do capital em direção a si em um todo que é *em si* [é

¹⁶⁴(MARX, 2017c, p. 105-106).

seu próprio fundamento], *por si* [encerra seu fundamento], mas não é *para si* [as formas que cria não reproduzem seu fundamento]. Cada etapa, cada época, cada relação-social, esvaziada de sua especificidade, é transformada em um fim em si mesmo que tem sua finalidade fora de si. Em termos hegelianos, a economia política clássica reinicia o processo de intensificação a cada vez que transforma uma negação determinada em um novo fundamento. Em outras palavras,

[...] do mesmo modo que antes a *antítese* se transformou em *antídoto*, agora a tese se torna *hipótese*. Essa mudança de termos não tem mais por que nos surpreender [...] Cada nova tese que descobre na razão absoluta, e que é a negação da primeira tese, torna-se, para ela, uma síntese, que ela aceita ingenuamente como a solução do problema em causa. Eis por que essa razão se debate em contradições sempre novas, até que, não mais as encontrando, percebe que todas as suas teses e sínteses são apenas hipóteses contraditórias. Em sua perplexidade, a ‘razão humana’, o gênio social, reconsidera de um salto todas as posições anteriores e resolve com uma só fórmula todos os seus problemas (MARX, 1977a, p. 134)¹⁶⁵.

A metafísica na explicação proudhoniana do valor

Essas cinco observações são o fundamento da crítica marxiana à explicação proudhoniana do valor. Com base nelas, a crítica marxiana se inicia pela apresentação da maneira como Proudhon expõe a distinção entre valor de uso e valor de troca. De forma mais específica, começa por demonstrar como Proudhon explica “[...] a dupla natureza do valor, a ‘distinção no interior do valor’, o movimento que faz do valor de uso o valor de troca” (MARX, 1977a, p. 67)¹⁶⁶. Para Proudhon, “[...] o valor é a pedra angular do edifício econômico [...] O valor, de fato, apresenta duas faces: uma, que os economistas chamam de valor de uso, ou valor intrínseco; outro, valor em troca, ou de opinião” (PROUDHON, 2003, p. 115). O objetivo da economia política, nesse sentido, é entender qual a relação entre o valor de uso e o valor de troca, ou seja, analisar “[...] no que consiste a correlação do valor *útil* com o valor de *troca*; o que se deve entender por valor *constituído* e por qual peripécia opera-se tal constituição” (PROUDHON, 2003, p. 115). Mas o que é, então, o valor

¹⁶⁵(MARX, 2017c, p. 108).

¹⁶⁶(MARX, 2017a, p. 45).

constituído? É a unidade entre a utilidade e o valor de troca, união que deve, necessariamente, colocar suas partes em uma relação “indivisível e harmoniosa” (PROUDHON, 2003, p. 154). Os termos se justificam porque sem o parâmetro útil “[...] o produto estaria desprovido desta afinidade que o torna trocável e que conseqüentemente o transforma em um elemento da riqueza” (PROUDHON, 2003, p. 154). No que tange ao valor de troca, sua necessidade é colocada pela contestação de que “[...] se o produto não fosse a qualquer momento e por um determinável preço aceitável para troca, seria um não-valor, seria nada” (PROUDHON, 2003, p. 154).

O fundamental para entender essa correlação aparece logo no terceiro parágrafo do segundo capítulo de *“Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria”*. Naquele capítulo, após afirmar que o valor de algo é diretamente proporcional à sua utilidade, Proudhon atesta que, embora essa utilidade seja, de fato, valor, ela não é valor de troca. E não pode sê-lo porque o último é, para além da utilidade individual, “[...] uma relação essencialmente social” (PROUDHON, 2003, p. 116). O problema dessa sociabilidade, nos termos proudhonianos, é que não há qualquer determinação que a especifique. Ser “social” não significa apenas ser trocado entre duas pessoas diferentes. O que define uma “relação essencialmente social” são os determinantes históricos dessa sociabilidade. Na continuação do mesmo período em que postula que o valor de troca é uma relação social, Proudhon escreve que “[...] é somente através da troca; fazendo por assim dizer uma espécie de retonor da sociedade sobre a natureza, que adquirimos a noção de utilidade” (PROUDHON, 2003, p. 116).

O problema nessa lógica é que ela não explicita quais são as condições que tornam um produto útil. Todos os produtos são úteis da mesma forma em todas as condições históricas? E são úteis de forma unívoca para as classes que compõem tais conjunturas? O dinheiro, por exemplo, não é útil enquanto formosouramento para a classe trabalhadora em sociedades capitalistas. Para essa classe, no máximo, o dinheiro serve como forma de pagamento, despossessão e transferência de parte ou da totalidade do recebido pela venda da força de trabalho. Ou seja, o “social” do dinheiro possui especificidades lógico-históricas que dizem

respeito exclusivamente à sociabilidade capitalista e que, dentro dessa, não podem ser completamente extrapoladas para as diferentes classe sociais. Isso significa que o dinheiro não é útil? Não, ele é. Significa que ele não possui valor de troca? Não. Ele expressa e é valor de troca. Mas seu “valor constituído” não se resume à relação entre utilidade e venalidade porque essa é, antes de ser *para si*, uma forma que atualiza sua própria possibilidade. Proudhon limita sua teoria do valor à afirmação de que “[...] no valor, não há nada de útil que não se possa trocar e nem nada de trocável que não seja útil: o valor de uso e o valor de troca são inseparáveis. Mas enquanto que, pelo progresso da indústria a demanda varia e multiplica-se ao infinito, a fabricação tende em consequência a exaltar a utilidade natural das coisas e finalmente a converter todo o valor útil em valor de troca” (PROUDHON, 2003, p. 136). Tal é o centro “[...] em torno do qual oscilam o valor útil e o valor trocável, o ponto aonde eles vêm lançar-ser e desaparecer” (PROUDHON, 2003, p. 153). Nada é dito, nesse ponto, sobre as condições em que ocorrem essas oscilações.

A compreensão proudhoniana implica em um não entendimento da diferença entre utilidade e funcionalidade. No capitalismo, todas as dimensões da relação-capital são formas reprodutoras da apropriação capitalista. A relativa independência que tais formas possuem em relação à reprodução imediata do valor não significa que suas determinações sejam independentes. A plasticidade da totalidade capitalista possibilita que suas formas assumam características que são, ao mesmo tempo, aparentemente isoladas e, de forma mediada, colocadas e recolocadas pelas necessidades do capital. No caso da utilidade, essa dinâmica resulta em que todos os produtos sejam subsumidos à forma-mercadoria, logo, assumam uma funcionalidade no processo de reprodução do sujeito social, a saber, o próprio capital. Nesse sentido, a utilidade não é determinada exclusivamente pela imediatividade. Ser “útil”, no capitalismo, não diz respeito unicamente às demandas de satisfação de necessidades como comer, vestir, morar nem tão somente às novas necessidades que advém dos avanços tecnológicos. Ser “útil”, no capitalismo, também significa possibilitar que o mais-valor expropriado da classe trabalhadora se acumule, circule, seja apropriado, distribuído e consumido pelos diferentes ramos do capital. Essa última faceta da “utilidade” é uma função que responde às

necessidades da reprodução social e não às necessidades imediatas. Daí resulta que essas, em certa medida, são colocadas pelas primeiras. Com efeito, se fosse possível a produção de qualquer mercadoria que, em si, carrega-se apenas valor, independente de sua utilidade, essa seria a forma-mercadoria primordial. O erro de Proudhon está em não considerar essa dimensão fundamental da “relação essencialmente social” que é colocada pelo capital. No capitalismo, o “valor útil” assume uma função que, embora seja corporificada nas qualidades mesmas do produto, é estranha à sua simples “utilidade”. Essa funcionalidade não deve ser confundida com o valor de troca. Nesse, função e utilidade são a mesma coisa. Ao negligenciar o que há de específico na utilidade capitalista, Proudhon não percebe que sua distinção entre valor de uso e valor de troca pouco expõe acerca da dinâmica mesma que possibilita tal distinção.

Para Marx, nesse ponto, o problema na lógica proudhoniana representa um retrocesso em relação à lógica clássica da economia política, a saber, ele pressupõe as categorias que deveria explicar. Pressupô-las sem apresentar as determinações imanentes a tal pressuposição significa as transportar para uma dimensão trans-histórica que, ao invés de explicar, esconde os determinantes fundamentais da pressuposição. O procedimento proudhoniano se dá da seguinte maneira:

[...] suponha que as necessidades ultrapassem a produção espontânea da natureza, o homem é obrigado a recorrer à produção industrial. O que é essa indústria, na suposição do Sr. Proudhon? Qual é sua origem? Um homem sozinho, necessitando de um grande número de objetos, ‘não pode produzir tantas coisas’. Tantas necessidades para satisfazer supõem tantas coisas para produzir – não há produtos sem produção, tantas coisas para produzir já não supõem apenas a mão de um homem sozinho ajudando a produzi-las. Ora, a partir do momento em que supõe mais de uma mão ajudando na produção, supõe-se toda uma produção baseada na divisão do trabalho. Supondo-se a divisão do trabalho, tem-se a troca e, conseqüentemente, o valor de troca. [...] Resumamos: tenho necessidades baseadas na divisão do trabalho e na troca. Supondo essas necessidades, o sr. Proudhon supôs a troca e o valor de troca. [...] Para explicar a troca, é necessária a divisão do trabalho. Para explicar a divisão do trabalho, é preciso que existam necessidades que exijam a divisão do trabalho. Para explicar essas necessidades, é preciso ‘supô-las’ [...] (MARX, 1977a, p. 68)¹⁶⁷.

¹⁶⁷(MARX, 2017c, p. 45-46).

O problema dessa sequência de suposições é que aquilo que é pressuposto só o pode ser porque se constituiu historicamente. A divisão do trabalho, pressuposta para explicar a troca, não é uma categoria “abstrata”. A própria troca, segundo Marx, “[...] tem sua própria história, passou por diferentes fases” (MARX, 1977a, p. 69)¹⁶⁸. Há três momentos dessa história da troca. Na primeira, “[...] se trocava apenas o supérfluo, o excedente da produção sobre o consumo” (MARX, 1977a, p. 69)¹⁶⁹. Esse momento constitui a troca na “Idade Média”. No segundo momento, “[...] não apenas o supérfluo mas todos os produtos, toda a existência industrial, passavam pelo comércio, um tempo em que toda a produção passou a depender da troca” (MARX, 1977a, p. 69)¹⁷⁰. Marx chama essa passagem da elevação do “valor venal” à segunda potência. No terceiro momento, “[...] tudo aquilo que os homens consideravam inalienável se tornou objeto de troca, de tráfico, e podia alienar-se. Foi o tempo em que as coisas que até então eram transmitidas, mas jamais trocadas, dadas, mas jamais vendidas, consciência etc. -, o tempo em que tudo passava pelo comércio. Esse tempo foi o da corrupção geral, da venalidade universal ou, para falar em termos de economia política, o tempo em que todas as coisas, morais ou físicas, tornando-se valores venais, são levadas ao mercado para que sejam apreciadas em seu mais justo valor” (MARX, 1977a, p. 69)¹⁷¹. Essa última frase da troca como o momento em que o valor venal é elevado à sua terceira potência. Essas passagens não podem ser “supostas”. São as subsunções que delas resultam que determinam a especificidade da troca sob a lógica capitalista. Não porque o capital seja o momento em todas as tendências da história se coadunam num modo de produção que suprassume, *em si, por si e para si* todas as contradições do “único desenvolvimento histórico possível”, ou seja, abstrato. Mas porque o desenvolvimento concreto das tendências capitalistas colocou suas necessidades a partir das subsunções historicamente possíveis. O problema, aqui, está na diferença entre a suprassunção e a compreensão progressiva. A compreensão proudhoniana, que “pressupõe” aquilo que deveria explicar, se fundamenta em uma leitura da

¹⁶⁸(MARX, 2017c, p. 47).

¹⁶⁹(MARX, 2017c, p. 47).

¹⁷⁰(MARX, 2017c, p. 47).

¹⁷¹(MARX, 2017c, p. 47).

lógica hegeliana enraizada na concepção de que as contradições imanentes ao desenvolvimento de um objeto se dão de forma linear e serializada. Com isso, Proudhon hierarquiza as contradições em sínteses cada vez “menos contraditórias”. Essas, por sua vez, progridem em direção a uma ordem abstrata que encerra o movimento progressivo de uma formalização que é anterior à dinâmica de constituição do próprio objeto. A concepção proudhoniana [progressiva] é completamente diferente da concepção hegeliana/marxiana [suprassunção]. O resultado é que Proudhon hipostasia, regressivamente e progressivamente, uma ordem social que não é trans-histórica. Isso implica que compreender a distinção entre valor de uso e valor de troca, no capitalismo, não demanda uma exposição da conjuntura que coloca tal distinção. Ao pressupor a divisão do trabalho e toda a dinâmica formal e real da lógica capitalista para entender a distinção entre valor de uso e valor troca, Proudhon exclui da sua explicação o seu próprio objeto, a saber, a especificidade capitalista dessa distinção.

Daí resulta que Proudhon desloca o problema da análise da distinção “especificamente capitalista” para a análise da contradição “no capitalismo”. Entender o que torna específica a distinção entre valor de uso e valor de troca na lógica capitalista significa analisar a dinâmica mesma que coloca essa distinção. Entender como essa contradição se dá “no capitalismo”, no sentido de Proudhon, significa abstrair da dinâmica imanente ao capitalismo e intentar analisar a distinção apartada do contexto que a coloca. Marx resume esse posicionamento em quatro pontos: 1) “[...] o valor de uso e o valor permutável formam um ‘contraste surpreendente’, estão em oposição” (MARX, 1977a, p. 70)¹⁷², 2) “[...] o valor útil e o valor permutável estão em razão inversa entre si, em contradição” (MARX, 1977a, p. 70)¹⁷³, 3) “[...] os economistas nunca viram essa oposição, tampouco essa contradição” (MARX, 1977a, p. 70)¹⁷⁴ e 4) “[...] a crítica do sr. Proudhon começa pelo fim” (MARX, 1977a, p. 70)¹⁷⁵. O que torna “surpreendente” o contraste do primeiro ponto e razão “inversa” da contradição não são explicados. Por que há um contraste

¹⁷²(MARX, 2017c, p. 48).

¹⁷³(MARX, 2017c, p. 48).

¹⁷⁴(MARX, 2017c, p. 48).

¹⁷⁵(MARX, 2017c, p. 48).

entre valor de uso e valor de troca no capitalismo? Por que a razão entre essas duas dimensões da mercadoria são inversas? Ao começar pelo fim, pela distinção “no capitalismo”, como explicita a crítica marxiana, Proudhon supõe que o determinado é, antes, o determinante. Ao se colocar no ponto de vista do capitalismo como algo “abstrato”, trans-histórico e, por isso, indeterminado, ele entende que aquilo que coloca a distinção só pode ser a experiência mais imediata do capitalismo, ou seja, a própria troca. Não compreendendo a dinâmica histórica daquilo que coloca a possibilidade das trocas especificamente capitalistas, Proudhon, “ao começar pelo fim”, mistifica a troca ao retirar dela todas suas determinação. É por isso que Proudhon concebe,

[...] da forma mais lógica do mundo, que as coisas cujo uso é necessário e cuja quantidade é infinita não deveriam valer nada, e aquelas cuja utilidade é nula e a escassez é extrema deveriam ser inestimáveis. Para o cúmulo da dificuldade, a prática não admite esses extremos: de um lado, nenhum produto humano poderia jamais ser infinito em grandeza; de outro, as coisas mais escassas têm de ser úteis em alguma medida. Do contrário, elas não seriam susceptíveis de valor. O valor útil e o valor permutável permanecem, pois, necessariamente acorrentados um ao outro, embora tendam continuamente, por sua natureza, a excluir-se (PROUDHON, 2003, p. 390).

Essa lógica representa um retrocesso em relação à economia política clássica. Marx cita dois exemplos para esclarecer essa assertiva: Sismondi e Lauderdale. Para o primeiro, a oposição entre valor de uso e valor de troca é a mesma “[...] à qual o comércio reduziu todas as coisas” (SISMONDI, 1923, p. 93). O segundo afirma que, “[...] em geral, a riqueza nacional [o valor útil] diminui à proporção que as fortunas individuais crescem pelo aumento do valor venal, e, à medida que estas se reduzem pela diminuição desse valor, aquela geralmente aumenta” (LAUDERDALE, 1808, p. 33). Ao contrário do que diz Proudhon, ambos compreendem a diferença em termos de contradição e não de “exclusão por natureza” e analisam essa contradição nos limites determinados do capitalismo. Sismondi “[...] fundamentou na oposição entre o valor usual e o valor permutável sua doutrina fundamental, segundo a qual a diminuição da renda é proporcional ao crescimento da produção” (MARX, 1977b, p. 70)¹⁷⁶. Diferente do que se encontra em Proudhon, Sismondi

¹⁷⁶(MARX, 2017c, p. 48).

trabalha com categorias específicas do capital, como o caso da renda. Além disso, não parte da simples troca imediata, mas do comércio, ou seja, da lógica da troca subsumida à valorização do valor. Isso significa que não hipostasia de forma indiferenciada a distinção entre valor de uso e valor de troca. Para ele, essa distinção é colocada pela circulação capitalista. Logo, é uma especificidade do capitalismo. Ao mesmo tempo, Sismondi não avança, como Marx, para uma compreensão da circulação capitalista como forma necessária, subsumida, e colocada pela produção capitalista. Proudhon reduz a diferença entre valor de uso e valor de troca à relação escassez/utilidade e não explica o que produz tal relação. Sismondi também não explica, mas postula que essa relação e essa diferença assumem uma forma específica quando são reduzidas aos denominadores da circulação capitalista. Lauderdale, por sua vez, “[...] fundamentou seu sistema na razão inversa das duas espécies de valor” (MARX, 1977a, p. 71)¹⁷⁷. Marx cita Ricardo para ilustrar que tal confusão pretendeu que “[...] diminuindo a quantidade das coisas necessárias, úteis ou agradáveis à vida, podiam-se aumentar as riqueza” (Ricardo, p. 65). O exemplo de Lauderdale serve exclusivamente para elucidar que a economia política clássica já tratava, textualmente, dos problemas que Proudhon afirma não estarem ali. O que Marx deixa claro com esses exemplos é que “[...] os economistas, antes do sr. Proudhon, ‘assinalaram’ o mistério profundo da oposição e da contradição [entre valor de uso e valor de troca]” (Marx, 1977a, p. 72)¹⁷⁸. Essas análises, embora diferentes da lógica marxiana, não se desenvolvem apenas “no capitalismo”, mas analisam a especificidade da lógica capitalista. Por isso, embora anteriores, representam um avanço em relação a Proudhon para Marx em 1847. O núcleo do “retrocesso proudhoniano” pode ser apresentado nos seguintes termos: Proudhon reduz a contradição entre valor de uso e valor de troca à relação escassez/utilidade sem a mediação da lógica da circulação que é, por sua vez, mediada por uma demanda/oferta colocada pela apropriação privada capitalista.

A abstração proudhoniana transforma as categorias “escassez/utilidade” em uma “metafísica da economia política”. O que determina que “as coisas cujo uso é

¹⁷⁷(MARX, 2017c, p. 48).

¹⁷⁸(MARX, 2017c, p. 49).

necessário e cuja quantidade é infinita não deveriam valer nada”? Em que contexto tais coisas são produzidas? Elas são produzidas como mercadorias? Resultam de que tipo de expropriação de excedente? Proudhon nada diz sobre isso. O “valor de troca” de uma mercadoria, no capitalismo, não se reduz a sua utilidade. No campo da simples circulação, o valor de troca é proporcional à oferta e demanda¹⁷⁹.

O desenvolvimento das forças produtivas, na leitura proudhoniana, é uma série linear e definitiva de acréscimos progressivos que tendem a extinguir a contradição que dinamiza a própria história. É como se o progresso, sempre positivo, sempre “para além” do estágio atual porque esse não é apenas contraditório, mas errôneo, se realiza-se na história. Isso faz com que a história mesma adquira um caráter a-histórico. Nada se faz de efetivo na história, ela é pré-determinada por uma teleologia que lhe é estranha. Proudhon só concebe a contradição na medida em que a mesma possa desaparecer em favor de uma unidade que a precede. Nessa medida, a lógica proudhoniana se aproxima da lógica formal. A diferença está em que a primeira tolera a diferença. Mas só como algo que se opõe à verdade da unidade e deve, necessariamente, ser superado por um processo contínuo de aperfeiçoamento. Daí resulta que Proudhon não concebe as conjunturas sociais em sua dimensão determinada. Ele não retrocede aos postulados feuerbachianos sobre um “ser humano abstrato e a-histórico”. Há uma certa historicidade em Proudhon: o “ser humano” não é indeterminado, ele se formaliza na história e, nesse sentido, é histórico. Mas a própria história é indeterminada. Como consequência, as categorias “econômicas” proudhonianas adquirem um caráter abstrato. Embora não sejam tão esvaziadas de especificidade quanto no caso de Feuerbach, as categorias da economia política aparecem sobredeterminadas em Proudhon, mas não por uma história conjuntural e estruturalmente determinada, e sim pela lógica teleológica que “empurra” a história. Ele “[...] descobre que os homens, tomados como indivíduos, não sabiam o que pretendiam, [...] i. e. que seu desenvolvimento social parece à primeira vista algo distinto, separado e independente de seu desenvolvimento individual. Ele é incapaz de explicar esses fatos, e a hipótese da razão universal

¹⁷⁹Essa não é a “conclusão marxiana” sobre o valor de troca. N’*O capital*, principalmente no terceiro volume, a relação entre preço e valor de troca é exposta a partir do ponto de vista da divisão do mais-valor total.

manifestada estava à mão” (MARX, 1982, p. 95)¹⁸⁰. É a partir dessas premissas que Marx “inverte” a ordem tradicional entre a filosofia e a economia política na sua crítica. Proudhon não encontra em Hegel as ferramentas para expor as vicissitudes dinâmicas do capital, ele busca no “idealismo” hegeliano a confirmação de um desenvolvimento inespecífico das forças produtivas. Como no caso de Hegel, isso acontece porque Proudhon assume a posição do capital como a o fim teleológico que, enquanto unidade que suprassume todas suas contradições, não pode ser superado. O posicionamento marxiano é o oposto.

A lógica proudhoniana não consegue analisar e expor essa dinâmica. A própria “dialética” se torna uma abstração em Proudhon porque se movimenta em categorias que estão fora do tempo e do espaço. A lógica hegeliana acompanha o movimento interno da Ideia em direção a si, a lógica proudhoniana, por outro lado, é externa ao desenvolvimento das forças produtivas. Sendo assim, ela não guarda relação com aquele desenvolvimento. Em termos hegelianos, Proudhon se coloca nos limites do mau infinito. A diferença entre o bom infinito e o mau infinito é que o primeiro é determinado e o segundo indeterminado. O primeiro é imanente e o segundo é externo. Não obstante, a diferença mais fundamental está no fato de que o bom infinito é limitado pelas formas colocadas pelo desenvolvimento do objeto em direção *a si para si* e o mau infinito é um processo cumulativo que não é limitado pelo objeto. Ele é uma sucessão de diferentes objetos cada vez menos “contraditórios”. O mau infinito é um processo de evolução que opõe objetos que não são necessariamente relacionados em uma série divergente que é pré-determinada por uma força que é externa a essa própria série e aos objetos que nela se sucedem. Esse distanciamento da legalidade do desenvolvimento determinado das forças produtivas impede que Proudhon compreenda o caráter específico das categorias da economia política. Por isso, Marx afirma que “[...] se o véu dessa linguagem mística se rasgar, descobriremos que o que o Sr. Proudhon nos dá é a ordem em que as categorias econômicas estão dispostas em sua mente” (MARX, 1982, p. 97)¹⁸¹.

¹⁸⁰(MARX, 2017d, p. 187).

¹⁸¹(MARX, 2017d, p. 189).

Mas qual é a medida externa que determina a serialidade da lógica proudhoniana? A igualdade. Para Proudhon, todo o desenvolvimento histórico é uma série de estruturas sociais que “falharam” em seu intento de instaurar a “igualdade”. Mas uma análise e uma discussão sobre a igualdade mesmo, uma exposição das especificidades que dariam os contornos do que é ser “igual” em cada época determinada, está ausente do desenvolvimento teórico proudhoniano. Proudhon “encontra” a “igualdade” em todas as categorias da economia política. A divisão social do trabalho, o crédito, a propriedade privada etc., todas essas formas assumidas pelo capital carregam a possibilidade de tornar a sociabilidade mais “igual”. Com efeito, na lógica de Proudhon, todas “[...] essas coisas foram inventadas em prol da igualdade, mas infelizmente se voltaram contra a igualdade. Esse é todo o seu argumento. Em outras palavras, ele faz uma suposição gratuita e, porque o desenvolvimento real contradiz sua ficção a cada passo, ele conclui que há uma contradição. Ele esconde o fato de que há uma contradição apenas entre suas ideias fixas e o movimento real”. (MARX, 1982, p. 100). Como pode a divisão social do trabalho carregar em si uma “igualdade abstrata” se ela assume diferentes formas em diferentes modos de produção? O sistema de domínio feudal “[...] não era uma divisão específica do trabalho? E não era o sistema corporativo outra divisão do trabalho? E não é a divisão do trabalho no sistema de manufatura, que começou na Inglaterra em meados do século XVII e terminou no final do século XVIII, também inteiramente distinto da divisão de trabalho na grande indústria, na indústria moderna?” (MARX, 1982, p. 98). A igualdade está no acesso aos meios de produção? Mas qual a relação específica que as classes sociais mantém com os meios de produção nas diversas formas de relação de produção? E a questão da propriedade privada capitalista? Como pode uma categoria que expressa a especificidade da sociabilidade capitalista ser “preche” de algo que ela mesma, por ser forma, impossibilita? Que tipo de igualdade pode existir em um arranjo social em que a maior parte da população é condenada a vender sua força de trabalho e, com isso, se tornar uma mercadoria? Ao não estabelecer os parâmetros específicos do que é a propriedade privada capitalista, Proudhon perde de vista que o único tipo de “igualdade” que pode existir no regime do capital é a “igualdade” colocada pelo

próprio capital. E se a igualdade necessária ao capital é, de fato, igualdade no capital como Proudhon pode afirmar que ela se volta contra igualdade ao mesmo tempo em que carrega a igualdade? O que acontece é que Proudhon opõe as especificidades da “igualdade” real a uma ideia de “igualdade” abstrata. Um exemplo textual dessa assertiva pode ser encontrado na equiparação entre a medida do valor e a “igualdade”.

Essa igualdade abstrata, enquanto categorial social, é uma fórmula atemporal que não produz, não se reproduz, e não é produzida no espaço. Quando essa lógica é aplicada à relação entre a “igualdade abstrata” e a propriedade privada o que se tem é que essa última não é desigual em si, mas somente na medida em que algum de seus determinantes são obstáculos à realização da primeira. Essa é a “crítica dogmática”. O resultado dessa “crítica” é a hipostasia das categorias da economia política e da sociabilidade capitalista. O problema deixa de ser o capital, apenas os aspectos do capital que não se adequam à ideia proudhoniana de “igualdade”. Com isso, Proudhon “[...] não afirma diretamente que a vida burguesa é uma verdade eterna; ele diz isso indiretamente, divinizando as categorias que expressam as relações burguesas na forma de pensamento” (MARX, 1982, p. 103). Na lógica proudhoniana, as formas capitalistas aparecem como entidades espontâneas, determinadas *por si* e *para si* e hipostasidas na medida em são indiferenciadas. Isso faz com que a busca proudhoniana pela “igualdade” a partir da superação das oposições entre a serialidade progressiva histórica e a teleologia que as coloca não entenda que a “igualdade capitalista”, no regime do capital, é a única “igualdade” possível. Não porque o capital seja trans-histórico, mas sim porque a sociabilidade capitalista é a sociabilidade atual. Ao contrário da lógica proudhoniana, o problema da “igualdade” em Marx se desloca para a exposição crítica das categorias da economia política. Em Marx, o problema não é a oposição entre a igualdade abstrata e os limites que a propriedade privada capitalista impõe àquela. A questão central é a contradição entre a igualdade capitalista “formal”, representada pela propriedade privada, e a desigualdade de classes real.

3. A naturalização capitalista da necessidade do capital

A metafísica do “método econômico” naturaliza a necessidade específica do capitalismo. Esse procedimento empresta trans-historicidade à relação-capital ao mesmo tempo em que historiciza as relações sociais não capitalistas. Isso implica em uma historicidade específica, a história do capitalismo em direção a si através de configurações sociais que diferem da relação-capital. Nessa concepção, a “necessidade” teleológica do capital coloca formas, funções e atividades para o desenvolvimento das forças produtivas desde tempos antediluvianos. É essa necessidade, então, que, por ser trans-histórica, aparece como aquela que coloca formas históricas para seu desenvolvimento através de todas as configurações sociais que lhe precedem. Com efeito,

[...] os economistas têm uma maneira singular de proceder. Para eles, só existem duas espécies de instituições: as da arte e as da natureza [...]. Dizendo que as relações atuais – as relações da produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nessas relações que se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas segundo as leis da natureza. Portanto, essas relações são leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem sempre reger a sociedade. Assim, houve história, mas não há mais. Houve história porque existiram instituições de feudalidade e porque nelas se encontram relações de produção inteiramente diferentes das da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais, logo eternas (MARX, 1977a, p. 139)¹⁸².

A naturalização da necessidade do capital obedece a configuração da relação social que a coloca. Naturalizar a relação-capital resulta em que não há subsunção, só há progresso. Mas não qualquer progresso, não é um progresso a-histórico que deve, necessariamente, se tensionar na “história” para dar conta de si. É, antes, um tipo específico de trans-historicidade que, após sua colocação, apresenta suas formas retroativas. Com isso, a indeterminação da “necessidade” teológica, por exemplo, é substituída pela trans-historicidade do capitalismo. Há aí um retroceder que impõe às legalidades sociais diferentes da capitalista uma determinação que lhes é exterior. Isso não acontece por acaso. Na formulação da economia política clássica, de acordo com Marx, não existiram maneiras diferentes de troca em

¹⁸²(MARX, 2017c, p. 110).

diferentes lógicas sociais, mas formas incompletas da troca capitalista em sociedades em que a relação-capital ainda não estava “madura”. Essa sobreposição da especificidade do capital como lógica que se desenvolve progressivamente desde o “início” da história é uma função colocada pela própria dinâmica da sociabilidade capitalista em formas como o dinheiro, por exemplo. A apresentação de todas as formas de troca, sejam elas a usura ou escambo, como embrionariamente capitalistas, desempenha a função de “[...] de eternizar a ordem socioeconômica dada, ao transferir suas características históricas e, portanto, mutáveis, para um plano ‘natural’ ficticiamente permanente” (MÉSZÁROS, 2008, p. 147).

A naturalização da necessidade capitalista não é estranha e exterior à lógica social na qual se desenvolve. Pelo contrário, ela é uma função necessária do capital e, por isso, reproduz *em si o para si* do capitalismo. Com efeito, “[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são *sublimações necessárias* de seu processo de vida material [*nothwendige Sublimate ihres materiellen*]” (MARX, ENGELS, 2003, p. 116, grifos meus)¹⁸³. A “naturalização do capital” é uma produção da economia política, que assume dinâmicas internas próprias, mas apenas enquanto função subsumida a um determinado desenvolvimento específico de sociabilidade (MARX, ENGELS, 2003, p. 116)¹⁸⁴. É por isso que a relação entre a classe trabalhadora e a classe burguesa aparece, na economia política,

[...] como uma forma natural, não como uma forma social historicamente específica, pois a criação de riqueza como valor de uso, isto é, sua forma como tal, é irrelevante precisamente porque é natural, não sendo concebida em sua relação específica como forma de riqueza, e apenas como riqueza em si, em sua forma de valor de troca, aparece como uma mediação meramente formal de sua composição material, assim o caráter específico da riqueza burguesa não é apreendido – precisamente porque apareci aí como a forma adequada de riqueza como tal, e, desse modo, embora o valor de troca seja o ponto de partida, as formas econômicas específicas de troca não têm qualquer lugar em sua economia. Ao invés, ele [David Ricardo – representante da economia política clássica] fala sempre acerca de distribuição do produto geral do trabalho e da terra entre as três classes [capitalistas], como se forma de riqueza baseada no valor de troca dissesse respeito apenas ao valor de uso e como se valor de troca fosse apenas uma forma cerimonial, que

¹⁸³(MARX, ENGELS, 2007, p. 94).

¹⁸⁴(MARX, ENGELS, 2007, p. 94).

desaparecesse do mesmo como o dinheiro, como o meio de circulação desaparece na troca (MARX, 1983, p. 331)¹⁸⁵.

A transubstanciação da especificidade capitalista em “leis da natureza” que são “independentes da influência do tempo” rompe a relação entre os limites imanentes de uma determinação e suas possibilidades de formalização. Uma totalidade se coloca a partir da subsunção de condições alheias à sua necessidade específica e, a partir disso, cria suas próprias condições de acordo com sua necessidade. Essa subsunção não apaga as condições anteriores. Há uma formalização das últimas às necessidades da determinação social na qual se inserem. Formalização que decorre do fato de que tais condições não condizem, de imediato, à nova necessidade que lhes é imposta. E não condizem porque aquelas condições e essa necessidade são exteriores uma à outra. Entre elas há diferenciação e especificidade. O encontro entre ambas só se dá quando a diferença é subsumida historicamente, na formalização, à especificidade de determinada sociabilidade. Mas a subsunção não apaga a diferença. Essa é a concepção marxiana. Não há nela nenhum tipo de “historicismo” que leva uma condição específica, que é forma e função específica de um tipo de sociedade, a se transformar “naturalmente” em condição “embrionária” de uma sociabilidade que lhe é estranha. Com efeito,

[...] a discussão dessa perspectiva é ao mesmo tempo uma ocasião para introduzir uma compreensão prévia sobre o sentido da progressão lógica em geral; pois essa perspectiva encerra imediatamente em si mesma a consideração do que é o progredir. E, na verdade, ela o representa de modo que a progressão na filosofia é antes um retroceder e um fundamentar, por meio dos quais primeiramente resulta que aquilo com que foi iniciado não é meramente algo aceito por arbítrio, mas de fato é em parte o verdadeiro, em parte o primeiro verdadeiro. Temos de admitir que é uma consideração essencial – que se dará mais precisamente no interior da lógica mesma – que o progredir é um retroceder ao fundamento, para o originário e o verídico, dos quais depende aquilo com que é feito o início e pelos quais de fato é produzido. – Assim, a consciência é reconduzida em seu caminho desde a imediatidade, com a qual se inicia, para o saber absoluto como a sua mais íntima verdade. Este último, o fundamento, é então também aquilo a partir do qual surge o primeiro, que se apresentou primeiramente como o imediato [...]. O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um

¹⁸⁵(MARX, 2011a, p. 523).

percurso circular em si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro (HEGEL, 2011, p. 53-54).

Transformar a forma específica da sociabilidade capitalista em naturalidade separa forma e conteúdo. A duplicidade da forma-mercadoria, a partir dessa naturalização, aparece como o horizonte último no qual se desenrola toda a “história”. Essa trans-historicidade coloca uma separação entre forma e conteúdo como fundamento da relação-capital que lhe é alheia, mas que, de acordo com suas necessidades, aparece como sua lógica própria. O retroceder da especificidade capitalista a sociedades não-capitalistas apaga a configuração da forma capitalista. A colocação da relação-capital como ponto final do processo teleológico do desenvolvimento histórico resulta na pura “formalização da forma”, ou seja, em que a forma se torna exterior ao conteúdo. A forma deixa de ser aquilo que possibilita a exteriorização e intensificação das determinações do “conteúdo” e se torna uma dimensão que é estranha ao último e, em certa medida, impede sua realização. A apresentação do conteúdo da sociedade capitalista como “necessidade natural” das sociedades tem como consequência a noção de que esse conteúdo não se coloca a partir de suas formas, mas que se confronta com formas que não lhe compõem. Mas o confronto é do conteúdo em direção a si através de formas estranhas. As últimas, por serem estranhas, não são necessidades ou dinâmicas que se intensificam no conteúdo, para o conteúdo e através do conteúdo.

A cisão que decorre da naturalização da necessidade capitalista não é indeterminada. O conteúdo que “luta” para se livrar de formas que o limitam não é, ele mesmo, trans-histórico. É a própria lógica da relação-capital que apaga sua transitoriedade, através de suas formas, e aparece, como um conteúdo trans-historicizado e exterior a suas formas. Marx afirma que “[...] a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma” (MARX, 1962a, p. 94)¹⁸⁶. A mesma pergunta pode ser lançada ao processo de naturalização que resulta da relação-capital. Por que essa naturalização assume que um conteúdo que só é *para*

¹⁸⁶(MARX, 2013, p. 155).

si através de suas formas pode ser exterior a essas formas? E mais, por que assume que uma transitoriedade possa colocar outras transitoriedades para desenvolver sua natureza “não transitória”?

A incapacidade da economia política clássica de lidar com a sociabilidade capitalista deriva do próprio limite no qual ela se tensiona. A partir desse limite é possível compreender a “[...] abstração que *abstrai* precisamente a estrutura e as relações sociais determinadas e, conseqüentemente, as contradições delas resultantes” (MARX, 2011, p. 546, grifos no original). Essa característica assume duas formas clássicas. Ora se reduz o capitalismo às determinações materiais que compõem as mercadorias, aquilo que Marx denominou a dimensão quantitativa do valor. Ora se empresta ao valor a arbitrariedade da utilidade. O primeiro procedimento assenta “[...] a categoria do valor exclusivamente na materialidade do processo produtivo, sem se indispor com as condições subjetivas que tornam possível a redução dos mais variados produtos a uma forma universal de riqueza” (Höfig, 2019, p. 884). O último fundamenta “[...] a categoria do valor exclusivamente na estrutura do intelecto humano: na própria medida em que concebem a categoria do valor como uma contrapartida imediata da capacidade humana de abstração” (Höfig, 2019, p. 884). De acordo com essas posições, “[...] uma cafeteira seria capital fixo, mas café seria capital circulante” (MARX, 1983, p. 687). Entre ambas há, aparentemente, um antagonismo intransponível. O “conteúdo” de que tratam não parece ser o mesmo. Mas ele é e essa duplicidade é aquilo que o diferencia e o encerra *em si* e *para si*. A relação-capital empresta a suas formas uma autonomia relativa que, na imediatez, aparece como independência. Nessa configuração, cada manifestação do capital aparece como o próprio conteúdo do capitalismo.

Adendo 1: a “câmara escura” e a lógica do capital para si

A questão da “câmara escura”, ou “ideologia”, é ampla na tradição marxista¹⁸⁷.

De forma geral, o debate se divide em duas posições. A primeira caracterização

¹⁸⁷A lista de publicações “referência” sobre a questão e os temas que se entrelaçam com a problemática da ideologia é extensa. Alguns dos textos que serviram de base para a exposição a seguir são Silva (1970, 1978), Therborn (1980), Larrain (2007), Lukács (2003), Konder (2002), Chauí (2008), Mészáros (2005, 2008, 2010, 2011), Eagleton (1997), Vaisman (2010) e Löwy (2010).

compreende que “[...] a alienação material adquire sua expressão e seu reforço justificador na alienação ideológica” (SILVA, 1978, p. 16). Isso ocorre porque, na ideologia, “[...] assim como no plano das relações materiais, o antagonismo [de classes] se cristaliza na formação de uma classe social dominante – propriedade dos meios de produção e administradora da riqueza social segundo seu interesses – do mesmo modo e como expressão ideal daquele domínio que constitui uma *ideologia* dominante” (SILVA, 1978, p. 16, grifo no original). A segunda formulação entende a ideologia como “[...] um sistema de valores, crenças e representações que autogeram, necessariamente, as sociedades estruturadas em relações de exploração (todas as sociedades históricas) a fim de justificar idealmente sua própria estrutura material de exploração na mente dos seres humanos como uma ordem ‘natural’ e inevitável” (SILVA, 1978, p. 19). A primeira é a caracterização “negativa” [falsa consciência] e a segunda é “positiva” [formas ideológicas].

O objetivo aqui é pensar apenas a primeira caracterização, se a ideologia pode ou não ser compreendida como “falsa consciência”. Se não, há outra hipótese? Para isso, é possível utilizar uma definição¹⁸⁸ que postula que a ideologia como “falsa consciência”,

[...] diz respeito ao conjunto de ideias que constitui o reflexo, na consciência, de uma realidade que, em si mesma, se movimenta de maneira contraditória e se apresenta de maneira invertida. É, assim, uma representação *real* do aspecto fenomênico da realidade, que consiste, fundamentalmente, no fato de que a interação dos seres sociais na produção e reprodução material da vida produz uma força social que lhes aparece na consciência como um poder estranho e que os subjuga (BALDI, 2019, p. 639, grifo no original).

O problema dessa definição está na compreensão de que a “falsa consciência” é um “reflexo”, na *consciência*, do aspecto *fenomênico* da realidade. Esse ponto de vista divide a “realidade” em dois momentos que não se relacionam: uma relação

¹⁸⁸Essa definição não resume todos os aspectos do problema da ideologia nem todos os “sentidos” emprestados a essa categoria pela tradição marxista. O próprio texto do qual fora retirada traz uma lista de distintas formulações sobre o problema da ideologia que são concatenadas na divisão entre um “[...] sentido negativo, de distorção e mistificação do conhecimento, isto é, em sua dimensão de falsa consciência, como formulado n’A Ideologia Alemã, [e] seu sentido positivo, sinalizado por Marx no Prefácio de 1859, nas formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas) sob as quais os homens adquirem consciência do conflito histórico” (BALDI, 2019, p. 636).

indeterminada entre os seres humanos e os “fenômenos” capitalistas que aparecem como a dimensão que inverte aquela indeterminação. Resulta daí uma posição compatível com aquela assumida pela economia política clássica: a hipostasia de uma condição “natural” que é invertida em determinados momentos históricos por condições que lhe são exteriores. No caso da ideologia capitalista, ela seria o “reflexo”, na consciência, de uma imediaticidade [o capitalismo] que “inverte” a relação entre seres humanos [essência indeterminada] e seus meios de produção. A isso se coaduna à ideia de que há um fundamento trans-histórico que é “falseado” pelo capitalismo e, nesse movimento, apresenta o capitalismo como algo diferente da “sociabilidade”. O resultado é que essa mesma compreensão se torna uma ideologia na medida em que cria uma trans-historicidade “humana” que não corresponde ao desenvolvimento histórico das diferenças configuração das forças produtivas. O capitalismo não é a perturbação de uma pretensa “humanidade” primitiva. A compreensão de que a ideologia é uma dimensão individual “falseadora” da realidade se harmoniza com aquilo que pretende criticar. Isso acontece porque assume a posição de dicotomização entre individual/social, entre forma/conteúdo, que é característica própria da relação-capital. É o próprio capitalismo, a partir da funcionalidade da liberdade sustentada na forma-jurídica, que apresenta o “indivíduo” como ser indeterminado e trans-histórico. Mas não qualquer indivíduo. O indivíduo “livre” capitalista. Nessa medida, é a lógica da sociabilidade capitalista que cria um tipo determinado de divisão entre uma essência “individual”, que é a sua própria, e a função que essa essência assume em sociabilidades determinadas.

A passagem mais citada como base para a concepção da falsa consciência versa que “[...] em toda ideologia, as pessoas e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa *câmara escura*” (MARX, ENGELS, 2003, p. 115, grifos meus)¹⁸⁹. Isolada de sua continuação, tal frase aparentemente hipostasia e divide os seres humanos, indeterminados, e suas relações. Aparentemente, o que acontece é que as relações se sobrepõem à “natureza humana”. A última, por sua vez, desaparece, embora continue a sustentar, sufocada, as relações entre os seres humanos. Além disso, parece que Marx está tratando de relações entre indivíduos. A

¹⁸⁹(MARX, 2007, p. 94).

partir desse trecho, parece que a ideologia não é uma função social, mas “um sistema de valores, crenças e representações” que tem seu espaço de atuação limitado às relações entre “indivíduos”. Mas a continuação do período anula toda indeterminação. A frase inteira é a seguinte: “[...] se, em toda a ideologia, as pessoas e suas relações aparecem de cabeça para baixo, como em uma câmara escura, *esse fenômeno emerge de seu processo histórico de vida*” (MARX, ENGELS, 2003, p. 115, grifos meus)¹⁹⁰. Ainda no mesmo parágrafo se lê que “[...] as pessoas são produtoras de suas representações, de suas ideias e assim por diante, *mas as pessoas reais, ativas, tal como condicionadas por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde*” (MARX, ENGELS, 2003, p. 115, grifos meus). A continuação da frase e as ideias que compõem o mesmo parágrafo em que ela está inserida evidenciam que não são as pessoas que “produzem seu pensamentos”. Falta aí a especificação da posição social na qual tais pessoas estão inseridas. Falta também a apresentação da determinidade social que se reproduz a partir de tais posições. Essas intensificações ultrapassam a indeterminação da pura “inversão” entre uma natureza humana, qualquer que seja, e as relações. Ultrapassa também a possibilidade de compreender que houve, em alguma época, uma harmonia entre as duas dimensões, ou seja, um momento em que não houve divisão social do trabalho. Como Marx deixa bastante claro, a ideologia não é um problema do “conhecimento” ou a “falsa consciência” que se reflete no apagamento da “essência humana” sob as relações sociais. Pelo contrário, ela é uma função social que emerge da própria lógica societal na qual é produzida. Sendo assim, é também através dela que se reproduz essa mesma lógica. Com efeito, “[...] a abstração que constitui o trabalho como valor é, assim, uma *abstração feita pelo próprio processo social* [...] de tal como que tem, por isso, o caráter de abstração real” (PRADO, 2015, p. 65, grifos meus).

A primeira frase do fragmento de onde é extraída a “frase base” do problema da ideologia resume o horizonte do procedimento “ideológico”. Esse horizonte é caracterizado por “[...] indivíduos [que] em *relações de produção determinadas*, que

¹⁹⁰(MARX, 2007, p. 94).

são ativos na produção de determinada maneira, *contraem entre si relações sociais e políticas determinadas*” (MARX, ENGELS, 2003, p. 115, grifos meus)¹⁹¹. A ideologia, nesse sentido, não é uma representação invertida da sociedade. Ela é, antes, a apresentação das determinações sociais a partir da própria lógica societal. O proceder “ideológico” nada mais é do que a sobreposição da especificidade da lógica social sobre essa mesma especificidade e a apresentação dessa sobreposição como a “natureza humana” trans-histórica.

Qual é a lógica que se reproduz pela ideologia capitalista? É a ideia de que há uma igualdade entre as pessoas. A ideia de que há um fundo natural na humanidade que é soterrado pela valorização do valor. Mas essa não é a mesma lógica que a economia política utiliza para hipostasiar o capitalismo? De fato, o que a economia política coloca é que a natureza humana é a igualdade formal entre “proprietários” e que essa só se atualiza dentro de seus parâmetros no capitalismo. Todas as sociabilidades anteriores impossibilitavam que a natureza humana se efetivasse. O procedimento é o mesmo no caso da ideologia como “falsa consciência”. Ela assume que há

Não obstante, é possível afirmar que a “natureza humana” de que trata a ideologia como “falsa consciência” é diferente daquela colocada pelo capital. Mas em que medida? Não há qualquer natureza humana fora de uma sociabilidade determinada. Da mesma forma, não há natureza humana fora das posições sociais a partir das quais as pessoas se relacionam.

4. O que é uma relação social?

A relação-capital tende a aparecer como um fenômeno “mercadológico” e “externo” às relações sociais. Não é por acaso que na primeira frase do primeiro volume d’*O capital* lê-se que “[...] a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista *aparece* como uma ‘enorme coleção de *mercadorias*’” (MARX, 1962, p. 49, grifos meus)¹⁹². Há nessa frase duas especificidades capitalistas da maior importância. A riqueza, na relação-capital, “aparece” com uma forma

¹⁹¹(MARX, ENGELS, 2007, p. 93).

¹⁹²(MARX, 2013, p. 113, grifos meus).

determinada. Essa, por sua vez, não é um amontoado indiferenciado de “objetos”, mas uma “enorme coleção de mercadorias”. O capitalismo coloca uma dinâmica social que aparece de uma forma específica, assume uma formalização que lhe é necessária, e se reproduz através de mercadorias e não de “objetos”. Mas qual a diferença entre “objetos” e “mercadorias” e por que o capitalismo aparece como essa “coleção de mercadorias”?

A exposição da forma-mercadoria não pode se resumir. Ela é transversal aos três volumes d’*O capital* e só pode ser “percebida” no processo de exposição da relação social que a coloca e que se reproduz por meio dela. Mas, como exercício, é possível apreender o essencial das mercadorias como formas a partir da duplicidade que as determina. As mercadorias “[...] vêm ao mundo na forma de valores de uso ou corpos de mercadorias [...]. Porém, elas só são mercadorias porque são *algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor*” (MARX, 1962, p. 62, grifos meus)¹⁹³. As mercadorias “[...] só aparecem como mercadorias ou *só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural [Naturalform] e a forma de valor [Wertform]*” (MARX, 1962, p. 62, grifos meus)¹⁹⁴. Uma mercadoria não é um objeto material. Não é o seu “valor de uso” ou o “corpo da mercadoria” que resume a funcionalidade da forma mercadoria. Ela é imediatamente um objeto, qualquer objeto, mas apenas na medida em que esse objeto é “suporte de valor”, ou seja, apenas enquanto objeto subsumido à lógica capitalista de produção, reprodução, distribuição, apropriação e concentração da forma-valor. Essa é a base das “mercadorias”. Elas só são o que são nas relações capitalistas. As mercadorias são formas e, enquanto tal, não se colam à imediatez. Nessa perspectiva, a clássica divisão entre “mercadorias” entendidas como objetos “físicos” que se trocam no “mercado” e outras dimensões da “vida” que não são capitalistas, como a linguagem, a corporeidade, não faz sentido. Todas as dimensões sociais, na relação social capitalista, são mercadorias porque carregam e reproduzem aquilo que as coloca, a saber, o valor.

¹⁹³(MARX, 2013, p. 124, grifos meus).

¹⁹⁴(MARX, 2013, p. 124, grifos meus).

Não é a dimensão imediata da mercadoria que se relaciona, são a forma e as funcionalidades que as mercadorias carregam. O esforço de Marx em “*A miséria da filosofia*” pode ser resumido à demonstração de que o que se relaciona socialmente são as formas e funções que reproduzem a divisão social que caracteriza a sociabilidade capitalista. Essas formas e funções são independentes da “materialidade” imediata. Cada época histórica demanda a satisfação de necessidades humanas através de produtos diferentes. O que empresta “sentido” aos objetos não é o fato de que sejam “materiais” ou “imateriais”, uma mesa ou a “linguagem”, mas a maneira como satisfazem a especificidade que lhes é demandada. A última, por sua vez, só ganha “sentido” dentro de uma relação social determinada. Uma cadeira pode ter vários usos imediatos, mas as funções que ela desempenha dentro de uma sociedade que se fundamenta na corveia e em uma que tem como fundamento o trabalho assalariado são completamente diferentes. Daí deriva que não é a substituição da cadeira por uma outra dimensão da vida social que caracteriza uma mudança na relação social. A passagem da máquina de escrever para o computador, da monarquia para a democracia e da “exploração direta” para a “expropriação dos dados” não muda o fato de que a classe trabalhadora, na relação capitalista, só pode se sobreviver a partir da venda da sua força de trabalho. Não muda também o fato de que é apenas a partir da expropriação dessa força de trabalho que o valor se acumula.

O capital não é uma dimensão entre outras “nas relações sociais”. O capitalismo é a própria relação social (RUBIN, 1987, p. 48). Seu fundamento não é “mercantilizar” as dimensões da “vida social”. Só há “vida social”, no capitalismo, através da forma-mercadoria. A última, por sua vez, não pode ser reduzida ao corpo das mercadorias e aos “objetos físicos”. No capitalismo não há “cadeira ou mesa” que não seja, ao mesmo tempo, uma mercadoria na medida em que desempenha uma função posicionada na reprodução da forma-valor – a própria relação social capitalista. A atividade a que servirá esse objeto, enquanto mercadoria, depende da posição a partir da qual tal atividade será desempenha. Não é o simples fato de ser uma “cadeira” que determina o que é a “cadeira” como “objeto útil”. No capitalismo, não são os “objetos” que determinam, *por si e para si*, sua posição e função. Se um

determinado objeto desempenha a função de “meio de produção”, posição da classe burguesa, essa mercadoria é uma propriedade privada capitalista. Posicionada como “meio de subsistência”, posição da classe trabalhadora, essa mercadoria é um simples instrumento de consumo. Não há nenhum “objeto” no capitalismo, só há a duplicidade da forma-mercadoria posicionada em funcionalidades distintas na especificidade da luta de classes que caracteriza a relação-capital. Um metal, por exemplo, “[...] enquanto tal, *não expressa naturalmente nenhuma relação social*” (MARX, 1983, p. 195)¹⁹⁵. Ouro e prata

[...] por si mesmos não são dinheiro. A natureza não produz nenhum dinheiro, da mesma maneira que não produz taxa de câmbio ou banqueiros. No Peru e no México, ouro e prata não serviam como dinheiro, ainda que existissem como ornamento e houvesse ali um sistema de produção desenvolvido. Ser dinheiro não é uma qualidade natural do ouro e da prata e, por isso, é completamente desconhecida enquanto tal para o físico, o químico etc. Mas dinheiro é imediatamente ouro e prata. Considerado como medida, o dinheiro ainda é predominante como determinação formal; mais ainda como moeda, onde isso aparece também externamente em sua cunhagem; mas na terceira determinação, i.e., em sua completude, em que ser medida e moeda aparecem somente como funções do dinheiro, toda a determinação formal desaparece ou coincide imediatamente com seu ser metálico. Nele, não aparece em absoluto que a determinação de ser dinheiro é simples resultado do processo social; ele é dinheiro. E isso é tanto mais difícil compreender porque seu valor de uso imediato para o indivíduo não tem qualquer relação com tal função, e porque nele, como encarnação do valor de troca puro, já está de fato completamente apagada a memória do valor de uso em contraste com o valor de troca. Por essa razão, aqui se apresenta em toda a sua pureza a contradição fundamental contida no valor de troca e no modo de produção da sociedade que lhe corresponde. [...] e ele também é posto externamente como algo posto pela sociedade, como expressão de uma relação social (MARX, 1983, p. 166)¹⁹⁶.

A duplicidade das mercadorias se replica em todas as dimensões da relação social capitalista. Essa duplicidade implica na aparência de que a característica capitalistas de fenômenos e objetos é uma qualidade à parte, concomitante e paralela a uma “essência” distinta da simples acumulação de uma “enorme coleção de mercadorias”. Essa qualidade não é única das mercadorias nem delas deriva. Ela se “cola”, por exemplo, às “máquinas”, à “Igreja”, à “oferta e demanda”, ao “dinheiro”,

¹⁹⁵(MARX, 2011, p. 331).

¹⁹⁶(MARX, 2011, p. 290-291).

à linguagem, às imagens e às dicotomias entre “países desenvolvidos e subdesenvolvidos” e “políticas públicas e acesso privado”. Todos esses “fenômenos” ou “objetos” possuem dinâmicas internas que não se resumem à relação-capital. Mas as mesmas não são trans-históricas ou definidoras de uma “natureza própria” que, embora indefinida, não pode ser reduzida ao capitalismo. É na duplicidade capitalista que essas dinâmicas aparecem como dimensões que ocorrem de maneira indiferenciada e “alheia” em relação à especificidade social na qual se desenvolvem. A saber,

[...] o privilégio, a instituição de grêmios e corporações, o regime regulamentar da Idade Média eram relações sociais que correspondiam às forças produtivas adquiridas e ao estado social preexistente, do qual surgiram essas instituições. Sob a tutela do regime corporativo e regulamentado, os capitais se acumularam, o comércio marítimo se desenvolveu, colônias foram fundadas – e os homens teriam perdido esses frutos, se tivessem querido conservar as formas à sombra das quais tais frutos amadureceram. Daí o ruído de dois trovões: as revoluções de 1640 e 1688. Na Inglaterra, todas as antigas formas econômicas, as relações sociais que lhes correspondiam e o Estado político que era a expressão oficial da velha sociedade civil foram destruídos. Assim, as formas econômicas sob as quais os homens produzem, consomem e trocam são transitórias e históricas. Ao adquirir novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção e, com o modo de produção, mudam *as relações econômicas, que eram apenas as relações necessárias desse determinado modo de produção* (MARX, 1982, p. 97)¹⁹⁷.

O capitalismo não pula de “objeto” em “objeto”, de “dimensão da vida” em “dimensão da vida”, transformando-os em “mercadorias”. A ideia por trás dessa concepção é a de que existem “relações sociais” ou “dimensões da vida social” que, no capitalismo, não são capitalistas, mas se tornam especificamente capitalistas a partir de sua “mercantilização”. Os objetos são saturados de qualidade “[...] não por suas propriedade naturais, mas *por causa das relações sociais de produção às quais está vinculada* [...]” (RUBIN, 1987, p. 26, grifos meus). Os exemplos que ilustram a compreensão marxiana de que não há objetos em si no capitalismo e sim mercadorias em funções sociais determinadas são abundantes. Em *Miséria da filosofia*, por exemplo, Marx afirma que a “[...] moeda não é uma coisa, é uma

¹⁹⁷(MARX, 2017d, p. 189).

relação social” (MARX, 1977a, p. 107)¹⁹⁸. As máquinas, por sua vez, “[...] assim como o boi que puxa o arado, não são uma categoria econômica. São apenas uma força produtiva. A fábrica moderna, fundada na utilização de máquinas, é uma relação social” (MARX, 1977a, p. 149)¹⁹⁹. A incompreensão de que a imediatividade dos fenômenos é subsumida à necessidade da reprodução social resulta na redução da relação-capital à sua dimensão mais abstrata, a “epiderme” do sistema como preferia Marx. Mas essa lógica é uma das características próprias da necessidade do capitalismo.

O que se relaciona socialmente é a característica distintiva de uma determinada relação-social. Não há nisso nenhuma tautologia. É a especificidade da relação social que se relaciona consigo através das funcionalidades que objetos adquirem nos tensionamentos das formas. Nesse sentido, “[...] as relações sociais de produção não são apenas simbolizadas por coisas, mas realizam-se através de coisas” (RUBIN, 1987, p. 26). Do ponto de vista marxiano, confundir o capitalismo com a imediatividade das “relações econômicas” é uma incompreender o que é uma relação social. As relações “econômicas” capitalistas são necessidades de um modo de produção, de um modo de sociabilização. O capitalismo é um modo de produção e, nesse sentido, é uma relação econômica específica. O que Marx está advertindo contra é a equiparação de “relações econômicas” com “relações de mercado”, “preço”, “mercadorias materiais” e “troca”. Não são as configurações dessas dimensões “econômicas” que dão os limites do capitalismo. Pelo contrário, é a necessidade interna de valorização do valor especificamente capitalista, resultado da expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora, que coloca as determinações funcionais que se reproduzem através do “mercado” e das “relações econômicas”. A ausência de um centro único e aglutinador de valor implica que a expansão do valor, sempre de acordo com seus próprios limites, assume formas cada vez mais abstratas, esvaziadas²⁰⁰, e aparentemente distantes da exploração da força de trabalho. Os circuitos de acumulação que aceleram esse processo não

¹⁹⁸(MARX, 2017c, p. 80).

¹⁹⁹(MARX, 2017c, p. 118).

²⁰⁰Para um exemplo de operacionalização dessa funcionalidade capitalista cf. Marx (2017a), Moseley (1993, 2016), Rotta, Paulani (2009).

representam uma “mudança” no capitalismo. A relação social na qual se tensionam continua a mesma. A diferença está na criação de formas e funcionalidades que conformam uma conjuntura histórica à mesma necessidade que se realizava através dos processos imediatamente anteriores. A “mercantilização” de diferentes partes “da vida”, em momentos distintos, não significa um “novo capitalismo” ou uma nova “relação social” porque o máximo que essas novas dimensões “mercantilizadas” pode fazer é reproduzir a especificidade que é *para si* através de suas funcionalidades técnicas (RUBIN, 1987, p. 20).

Emprestar uma “essência” distinta a cada forma é resultado do processo de apagamento da divisão social de classes capitalista nas formas específicas da relação-capital. O capitalismo coloca formas que assumem a posição de fundamentos individuais das “relações sociais”. Mas isso só acontece na imediatividade. A relação-capital precisa aparecer como “dinheiro”, o “lucro”, a “meritocracia”, as “empresas”, o “patrão”, a “bolsa de valores” e outros “objetos” e “fenômenos” que se desenvolvem ao lado de outras “dimensões sociais” que, aparentemente, não são capitalistas. É necessário à valorização do valor que essas formas se esvazie de “materialidade” para que, com esse distanciamento, os limites “físicos” da acumulação se alarguem. Mas, subsumidos à sociabilidade capitalista, todos esses fenômenos são, ao mesmo tempo, suportes de valor ou seja, formas, funções ou atividades da sociabilidade capitalista. Sociabilidade essa que tem seu fundamento em um tipo específico de exploração da classe trabalhadora. Essa duplicidade é resumida por Marx da seguinte maneira:

[...] a primeira forma do valor é o *valor de uso*, o cotidiano, que exprime a relação do indivíduo com a natureza; a segunda, o *valor de troca* ao lado [i] do valor de uso, seu comando sobre os valores de uso de outros, sua relação social (MARX, 2011, p. 185, grifos no original).

As “relações sociais” não são relações interpessoais, ou relações entre objetos²⁰¹. De forma literal, “[...] o capital não é, portanto, um poder pessoal: é um poder social [*gesellschaftliche Macht*]” (MARX, ENGELS, 1977, p. 476)²⁰². A relação-capital se reproduz através de um tipo particular de “individualidade” abstrata, o “ser

²⁰¹cf. Rubin, 1987, p. 34-43.

²⁰²(MARX, ENGELS, 2010, p. 53).

humano livre”. Mas a liberdade capitalista não é tão indeterminada e “a-histórica” quanto se faz necessário que pareça ser. Na divisão social que caracteriza o capitalismo, a parcela da população posicionada na classe trabalhadora é livre apenas para vender sua força de trabalho. Não há, para a classe trabalhadora, qualquer possibilidade de experiência que não seja fundada na exploração da força de trabalho. Essa liberdade se “materializa” na circulação de um tipo específico de mercadoria que, aparentemente, é trocada entre “proprietários” de direitos iguais aparados pela forma-jurídica. A aparência de que o capitalismo é um sistema de troca entre sujeitos livres e iguais se transmuta, na economia política, na ideia de que na relação-capital que se realiza, por completo, a “essência humana” desembaraçada de qualquer tirania exterior. Com efeito,

[...] o que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produção da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher livremente esta ou aquela forma social? Nada disso. Pegue determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e terá determinada forma de comércio e consumo. Pegue determinados graus de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo e terá determinada forma de constituição social (MARX, 1982, p. 96)²⁰³.

A forma-jurídica fundamenta a ideia de um “indivíduo” livre e autônomo. Indivíduos que, por conta de sua liberdade ilimitada, produzem os limites de sua própria liberdade. Nesse horizonte, essas “relações individuais” indeterminadas seriam as relações sociais. A posição marxiana é diferente. Em Marx, a relação-social, o sujeito em si da sociabilidade, adquire um caráter determinado. O sujeito, nesse sentido, é o princípio que organiza a sociabilidade. A existência de um sujeito da totalidade é algo determinado historicamente (que se dá especificamente na relação-capital) e que configura uma forma particular de exploração. A lógica do capital como valor autovalorizado é a consumação da dinâmica reificada do nexos social entre valor e forma-mercadoria. O capitalismo substitui os laços de dominação pessoal por um novo nexos social abstrato construído em torno do valor. Esse nexos social se opõe aos indivíduos pela autonomização da lógica social perante as pessoas, ou seja, pela capacidade da lógica do capital de assumir uma dinâmica

²⁰³(MARX, 2017d, p. 188).

própria, necessária dentro de seus próprios limites e indiferente ao que os indivíduos, mas não às posições sociais que adquirem. É a partir dessas sociais que o sujeito se reproduz. Quando o capital aparece como valor em movimento, todo o nexos social de valor e mercadoria assume uma lógica indiferente às pessoas, que as subsume em um movimento autônomo que as opõe como algo estranho e externo. Dizer que o capital é a relação-social é apresentar uma forma de exploração específica que se coloca através da imposição de uma lógica social aparentemente autônoma e trans-histórica, mas que só se reproduz através da criação de posições sociais nas quais os indivíduos a reproduzem.

Valor, forma-mercadoria e capital não são meros fenômenos econométricos. Eles não operam em uma esfera isolada que pode ser oposta a outras (política, direito, ideologia). Pelo contrário, constituem o nexos social fundamental da sociedade capitalista, a forma de existência comum dos “indivíduos”. Valor e forma-mercadoria criam um nexos social reificado em que os indivíduos não produzem para subsistência, mas para a reprodução do sujeito que os posiciona. O capital se estrutura como sujeito da produção na medida em que é o valor que se acumula socialmente. Move-se como sujeito porque, em sua própria lógica, se coloca como pressuposto de si mesmo e se reproduz através de formas aparentemente autonomizadas. Ao mesmo tempo, o capital tende a reduzir o que o confronta como heterogêneo a um momento de si mesmo. A lógica do capital é recursiva: lançando-se à circulação, o capital se regenera e se expande constantemente. Capital é o valor em movimento que cria valor. Isso só pode acontecer a partir da subsunção da classe trabalhadora e dos meios de produção à sua própria lógica de autoposicionamento através da forma-mercadoria.

O que se relaciona “socialmente” são as funções e as posições nas quais pessoas e objetos estão inseridos em determinada estrutura social. E é essa estrutura que coloca os limites do que é ser um “indivíduo” que aparecem como a definição autonomizada das relações sociais. No caso da relação-capital, ser um “indivíduo” significa ser proprietário. É a partir dessa função que as pessoas se relacionam socialmente. Não porque são “pessoas”, mas porque são proprietárias de alguma coisa. Mas não são proprietárias da mesma coisa. A classe trabalhadora

só é proprietária de sua força de trabalho. Essa é sua posição social. A classe trabalhadora só pode viver da venda da sua “propriedade”, a saber, só pode viver da venda de sua força de trabalho como mercadoria²⁰⁴. A classe burguesa, por outro lado, é proprietária dos meios de produção. Por isso, pode viver da expropriação da força de trabalho. Nas palavras de Marx, novamente, cada uma dessas classes reproduz a si “[...] ao reproduzir o seu outro, a sua negação. O capitalista produz o trabalho como trabalho alheio; o trabalho produz o produto como produto alheio. O capitalista produz o trabalhador, e o trabalhador, o capitalista” (MARX, 1962, p. 791)²⁰⁵. Na relação-capital não há “relações sociais”, entendidas como relações interpessoais, fora desse limite. Ser capitalista “[...] significa ocupar não somente uma posição pessoal, mas também uma posição social [*gesellschaftliche Stellung*] na produção” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475)²⁰⁶. A importância dessa ideia justifica, mais uma vez, uma longa citação direta, a saber,

[...] caso se considere relações sociais que geram um sistema não desenvolvido de troca, de valores de troca e de dinheiro, ou às quais corresponde um grau pouco desenvolvido destes últimos, é desde logo claro que os indivíduos, embora suas relações apareçam mais pessoais, só entram em relação uns com os outros como indivíduos em uma determinabilidade, como suserano e vassalo, senhor e servo etc., ou como membros de uma casta etc., ou ainda como integrantes de um estamento etc. Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações pessoais); e os indivíduos parecem independentes (essa independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença), livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar; *mas assim parecem apenas para aquele que abstrai das condições, das condições de existência sob as quais esses indivíduos entram em contato* (e essas [condições], por sua vez, são independentes dos indivíduos e aparecem, apesar de geradas pela sociedade, como condições naturais, i.e., incontroláveis pelos indivíduos). A determinabilidade que, no primeiro caso, aparece como uma limitação pessoal do indivíduo por parte de um outro, aparece no segundo caso desenvolvida como uma limitação coisal do indivíduo por relações dele independentes e que repousam

²⁰⁴A própria força de trabalho é subsumida à duplicidade da forma-mercadoria capitalista, como fica evidenciado no primeiro volume d’*O capital*.

²⁰⁵(MARX, 2013, p. 832).

²⁰⁶(MARX, ENGELS, 2010, p. 52).

sobre si mesmas [...]. Essas relações externas tampouco são uma supressão das “relações de dependência”, dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal; são, ao contrário, a elaboração do fundamento universal das relações pessoais de dependência. Também aqui os indivíduos só entram em relação entre si como indivíduos determinados. Essas relações de dependência coisal, por oposição às relações de dependência pessoal (*a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas*), aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros. *A abstração ou ideia, no entanto, nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam.* As relações só podem naturalmente ser expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna o fato de ser dominada pelas ideias e identificaram a criação da livre individualidade com a derrubada desse domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações (essa dependência coisal que, aliás, se reverte em relações determinadas de dependência pessoal, mas despidas de toda ilusão) aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, i.e., dessas relações coisais de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, é claro, pelas classes dominantes (MARX, 1983, p. 520, grifos meus).

Adendo 2: o que é, então, a propriedade privada capitalista?

O capital é uma relação social. O que é, então, a propriedade privada? Uma mercadoria é, imediatamente, propriedade privada? Toda mercadoria é propriedade privada? As mercadorias compradas pela classe trabalhadora são propriedade privada? Se não, por quê? A resposta para essa pergunta está espalhada por toda a obra marxiana. Um breve compêndio de citações evidencia a importância da compreensão dessa problemática para o entendimento da lógica marxiana.

No caderno II dos *Manuscritos de 1844*, intitulado “A relação da propriedade privada”, lê-se que “[...] a relação da propriedade privada é *trabalho, capital e a relação entre ambos*” (MARX, 1968a, p. 529, grifos meus)²⁰⁷. Ou seja, “[...] a relação [*Verhältnis*] da propriedade privada contém latente em si a relação da propriedade privada como trabalho, assim como a relação dela mesmo como capital e a *conexão* [*Beziehung*] destas duas expressões uma com a outra” (MARX, 1968a, p. 524,

²⁰⁷(MARX, 2004, p. 97, grifos meus).

grifos meus)²⁰⁸. No caderno “Propriedade privada e comunismo”, publicado como um complemento do caderno II, se explicita que “[...] a oposição entre sem propriedade e propriedade é ainda mais indiferente, não tomada em sua relação ativa, em sua relação interna, nem [tomada] como contradição, enquanto ela não for concebida como a oposição entre o trabalho e o capital” (MARX, 1968a, p. 533)²⁰⁹. No mesmo parágrafo, “[...] o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a propriedade privada enquanto sua relação desenvolvida na contradição” (MARX, 1968a, p. 533)²¹⁰.

No *Manifesto* a propriedade privada capitalista é caracterizada como “[...] a última e mais perfeita *expressão do modo de produção e apropriação* [*Ausdruck der Erzeugung und Aneignung der Produkte*] baseado nos antagonismos de classes” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475, grifos meus)²¹¹. Nesse sentido, “[...] em sua forma atual, a *propriedade se move em dois termos antagônicos*: capital e trabalho” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475, grifos meus)²¹².

Em *Miséria da filosofia*, a propriedade privada capitalista também aparece como uma expressão da relação-capital. Marx afirma que “[...] a divisão do trabalho e todas as categorias do sr. Proudhon são *relações sociais*, cujo conjunto forma aquilo que atualmente se denomina propriedade. *A propriedade burguesa, fora dessas relações, não passa de uma ilusão metafísica* [*illusion métaphisique*] ou *jurídica*” (MARX, 1982, p. 98, grifos meus)²¹³.

No primeiro volume d’*O capital*, lê-se que a propriedade privada capitalista, a lei de apropriação capitalista, “[...] fundada na produção e na circulação de mercadorias, transforma-se, obedecendo a sua dialética própria, interna e inevitável” (MARX, 1962, p. 609)²¹⁴. No processo histórico de constituição da relação-capital, “[...] o modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista,

²⁰⁸(MARX, 2004, p. 93, grifos meus).

²⁰⁹(MARX, 2004, p. 103).

²¹⁰(MARX, 2004, p. 103).

²¹¹(MARX, ENGELS, 2010, p. 52).

²¹²(MARX, ENGELS, 2010, p. 52).

²¹³(MARX, 2017d, p. 191). A carta foi escrita em francês. cf. Marx, 1979, p. 70-80.

²¹⁴(MARX, 2013, p. 659).

ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio” (MARX, 1962, p. 791)²¹⁵. Com efeito,

[...] sobre o fundamento da produção de mercadorias, na qual os meios de produção são propriedade privada de indivíduos e o trabalhador manual, por conseguinte, ou produz mercadorias de maneira isolada e autônoma, ou vende sua força de trabalho como mercadoria porque lhe faltam os meios para produzir por sua própria conta, aquele pressuposto só se realiza mediante o aumento dos capitais individuais ou na medida em que os meios sociais de produção e subsistência se transformam em propriedade privada de capitalistas (MARX, 1962, p. 652)²¹⁶.

Na *Crítica ao Programa de Gotha*, a propriedade privada capitalista é caracterizada como forma capitalista assumida pelas condições materiais de produção. De forma literal, Marx afirma que “[...] o modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade privada do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho”.

O que essas citações evidenciam é que a característica fundamental da propriedade privada capitalista é ser uma funcionalidade posicionada na relação-capital. Um objeto não é propriedade privada. Uma mercadoria, forma necessária da relação-capital que não pode ser reduzida a sua expressão imediata, também não é, indeterminadamente, uma propriedade privada. Ser ou não propriedade privada depende da função que determinada mercadoria desempenha dentro do processo de produção, circulação, distribuição, acumulação e centralização do capital. É por isso que Marx se refere à propriedade privada como “relação”, “meio de expropriar”, “condições materiais de produção dadas na forma de propriedade privada do capital”, “conexão”, “expressão”, “modo de apropriação”, “negação da propriedade individual”, “movimento entre termos antagônicos”, “concentração dos meios de produção” e “relação interna”.

A “dinâmica interna” da propriedade privada, no capitalismo, é inevitável. Mas não é trans-histórica, o que a colocaria como o ponto máximo no processo de

²¹⁵(MARX, 2013, p. 832).

²¹⁶(MARX, 2013, p. 700).

desenvolvimento teleológico da história. O que define essa inevitabilidade não é a “compra” de uma mercadoria que, na forma-jurídica, confere ao possuidor a “propriedade” sobre determinada mercadoria. Não é a “quitação” do pagamento de uma mercadoria que a caracteriza como “propriedade privada”. Pelo contrário, a inevitabilidade a que Marx se refere é a relação-capital. A propriedade privada só é o que é porque é uma funcionalidade inevitável, necessária, da relação social na qual está inserida. O que é inevitável é a própria relação-capital. Dentro dos limites do capital, o que é irremissível é a especificidade da divisão social capitalista. Portanto, “[...] definir a propriedade burguesa não é mais que expor [*darstellen*] todas as relações sociais da produção burguesa” (MARX, 1977a, p. 165)²¹⁷.

Uma mercadoria só é propriedade privada capitalista enquanto exerce a função de expropriar mais-valor. Uma mercadoria só é propriedade privada quando posicionada como meio de expropriação da força de trabalho. Nessa posição, sua “[...] premissa é privar de propriedade a imensa maioria da sociedade” (MARX, ENGELS, 1977, p. 477)²¹⁸. A propriedade privada é uma forma “[...] que pressupõe como condição necessária que a imensa maioria da sociedade não possua propriedade” (MARX, ENGELS, 1977, p. 477)²¹⁹. No mesmo sentido, uma mercadoria não é propriedade privada quando está posicionada enquanto instrumento de reprodução da força de trabalho. Nessa posição, ela não expropria a classe trabalhadora, mas é consumida no processo de reprodução da força de trabalho. Um carro não é propriedade privada. Um carro exercendo a função de exploração da força de trabalho, como instrumento de expropriação da classe burguesa, é propriedade privada.

Uma mercadoria só é propriedade privada enquanto função para a classe detentora dos meios de produção. Para a classe trabalhadora, nenhuma mercadoria pode ser, imediatamente, propriedade privada. Nenhum “objeto” é propriedade privada fora da função que desempenha dentro da relação-capital. O que define a propriedade privada capitalista, nesse sentido, é ser uma funcionalidade específica que uma mercadoria desempenha dentro da lógica de produção e reprodução da

²¹⁷(MARX, 2017c, p. 163).

²¹⁸(MARX, ENGELS, 2010, p. 54).

²¹⁹(MARX, ENGELS, 2010, p. 54).

relação-capital. Essa funcionalidade, por sua vez, independe da quantidade de mercadorias através das quais se torna atividade. É por isso que, no *Manifesto*, os esforços em direção a uma sociabilidade outra que não a capitalista são resumidos em uma única expressão, saber, “[...] supressão da propriedade privada [*Aufhebung des Privateigentums*]” (MARX, ENGELS, 1977, p. 475)²²⁰. Não a simples supressão do mercado, das trocas, das mercadorias, do dinheiro, etc. Supressão, eliminação, superação da propriedade privada que nada mais é do que a materialização, entendida como formalização, da própria dinâmica social de expropriação que caracteriza a relação-capital. Em outras palavras, suprimir a propriedade privada capitalista é eliminar aquilo que se formaliza em suas funções e através de suas funcionalidades: a exploração da força de trabalho sob a forma-mercadoria. O que torna a “propriedade privada capitalista” aparentemente colada ao objeto, e não à forma, diz respeito ao fato de que, na relação-capital

[...] a troca de equivalentes, que aparecia como a operação original, torceu-se ao ponto de que agora a troca se efetiva apenas na aparência, pois, em primeiro lugar, a própria parte do capital trocada por força de trabalho não é mais do que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente; em segundo lugar, seu produtor, o trabalhador, não só tem de repô-la, como tem de fazê-lo com um novo excedente. *A relação de troca entre o capitalista e o trabalhador se converte assim, em mera aparência pertencente ao processo de circulação, numa mera forma [bloÙe Form], estranha [fremd] ao próprio conteúdo e que apenas o mistifica [mystifiziert]*. A contínua compra e venda da força de trabalho é a forma. O conteúdo está no fato de que o capitalista troca continuamente uma parte do trabalho alheio já objetivado, do qual ele não cessa de se apropriar sem equivalente, por uma quantidade maior de trabalho vivo alheio (MARX, 1962, p. 609)²²¹.

²²⁰(MARX, ENGELS, 2010, p. 52).

²²¹(MARX, 2013, p. 659).

Dois exercícios de conclusão

O objetivo dessa tese foi apresentar aspectos da crítica marxiana à “metafísica da economia política” que podem ser encontrados em alguns textos da década de 1840. A crítica marxiana se dá na exposição da lógica da relação-capital. Nesse movimento, há a crítica do fundamento da sociabilidade capitalista e, ao mesmo tempo, das explicações “clássicas”. As últimas assumem a lógica da primeira como preceito hipostasiado que se coloca, finalmente, na sociedade burguesa moderna que se fundamenta na expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora. Dessa dobra resultam compreensões como o “fim da história”, “não há alternativa” e a apresentação da “democracia” burguesa como o único sistema de governo em que a “liberdade humana” pode florescer e que, por isso, deve ser defendida a qualquer custo. Essa “liberdade” não existe para a classe trabalhadora. A classe trabalhadora não é livre, ela é obrigada a viver da venda de sua força de trabalho. As conjunturas que formalizam essa expropriação variam (cf. “A superexploração da força de trabalho da população preta no Brasil). Não obstante, seu resultado, fundamento e estrutura são as mesmas e se reproduzem através de formas, funções e atividades especificamente capitalistas. Retomando uma ideia da introdução, “[...] é nesse ponto que Marx ainda pode ser útil. Não de maneira dogmática, mas como um posicionamento lógico-político”. A crítica marxiana à “metafísica aplicada” da economia política não é uma filosofia pura. Pelo contrário, é uma ferramenta lógica para a classe trabalhadora na luta de classes.

A escolha dos textos que compuseram a tese não fora extensiva. A prioridade não foi apresentar um amplo leque de textos marxianos. Há outros textos que poderiam ter sido explorados. Cabe citar, a título de exemplo, os artigos sobre a estrutura das relações comerciais internacionais (MARX, 1977d), sobre o “modelo republicano” (MARX, 1977e), sobre a censura (MARX, 1977f), sobre a ditadura militar na Áustria (MARX, 1977g), todos publicados em 1849 na “Nova Gazeta Renana”. Ainda como exemplo, entre 1844 e 1846, Marx escreveu um pequeno fragmento sobre a “*Fenomenologia do Espírito*” (MARX, 1975i), um esboço crítico sobre um livro de Frierich List (MARX, 1975c), o texto “sobre o sucídio” (MARX, 1975j) e, em parceria com Engels, “*A sagrada família*” (MARX, ENGELS, 1962). Nenhum desses textos é exógeno aos limites que a crítica marxiana adquirira até

aquele momento. Todos se tensionam no interior da lógica-categorial apresentada marxiana. Não obstante, dão conta de acontecimentos e/ou problemas “filosóficos” que aparecem de forma mais clara nos “textos clássicos”.

O limite temático vai além da quantidade de textos trabalhados. A hipótese de trabalho apresentada pretendeu expor a dinâmica da lógica marxiana com um número reduzido de referências a “formulações gerais”. O que se quis foi trazer à luz, dentro do possível, o que caracteriza a “posição marxiana”. O procedimento adotado poderia ter sido matizado com oposições, mas esse não foi o objetivo. O entendimento que fundamenta essa escolha é o de que as perdas que decorrem de poucas discussões com a tradição podem ser compensadas por uma maior atenção às determinações lógicas inerentes aos postulados marxianos.

Outra característica importante do desenvolvimento do texto apresentado é sua localização conjuntural no tempo e no espaço. O aprofundamento do estudo dos textos marxianos propiciou a possibilidade de “ler” a realidade brasileira de forma mais saturada. Por outro lado, os estudos sobre o contexto de desenvolvimento histórico da relação-capital *para si* no Brasil²²², desenvolvidos em paralelo à escrita da tese, auxiliaram no entendimento da diferença entre a “aplicação” e a “apreensão” da lógica marxiana. Além disso, não é possível negar a conjuntura do capitalismo no Brasil na qual o texto foi escrito e do qual é um resultado (cf. “A superexploração da força de trabalho da população preta no Brasil”). O “cruzamento” entre essas três frentes, a) os estudos propriamente estipulados no escopo da tese, b) leituras sobre a realidade brasileira e c) o momento conjuntural nacional, se condensou na apropriação crítica de categorias como necessidade, forma, função, apresentação, representação, atividade e na compreensão do que é, a partir de Marx, o processo de colocação de uma lógica societal *para si* a partir de si.

A hipótese proposta de leitura e compreensão das categorias marxianas redundou em perguntas sobre a dinâmica societal em que se baseia a passagem do

²²² Vale citar que nem todos esses estudos são fundamentalmente “marxistas”. Uma lista da base que formou esse conjunto de “estudos”, e que não considera a divisão “marxistas/não-marxistas”, pode ser resumida aos textos de Bresser-Pereira (1998), Furtado (1958/2003), Marini (1969, 2017), Saffioti (2011), Gonzalez (2018), Prado Jr. (1961, 1966, 2012a, 2012b), Guerreiro Ramos, Vieira Pinto, Rangel, Tavares (1998), Fontes, Gunder Frank, Coggiola, Mazzeo (1995, 2015).

capital *em si* para o capital *para si* no Brasil. Outras questões que daí emergiram são: o que é valor? Como o valor especificamente capitalista se reproduz? Como se relacionam a “forma-racismo” e o valor? Quais especificidades assume a “forma-racismo” no contexto da reprodução nacional do capital *para si*? O processo de escravização a que foram submetidas as população pretas e indígenas no Brasil já era capitalista? Se sim, em que medida? Qual dinâmica se estabelece entre o racismo fundamentado no regime escravista e a “forma-racismo” no modo de produção especificamente capitalista? Como a “forma-racismo” intensifica o processo de produção do valor quando o capital se torna sujeito da reprodução social? Como se articulam as dimensões étnico-raciais e de gênero na “forma-racismo” capitalista no contexto brasileiro? A “forma-racismo” fundamenta a produção da divisão do espaço nacional? Ou seja, estrutura as condições de acesso à habitação, por exemplo? Considerando a saúde em sua concepção “abrangente”, como acesso às condições mínimas de alimentação, habitação, educação, renda, meio-ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde, qual a relação entre a “forma-racismo” e as possibilidades de acesso à saúde? A forma-jurídica e a “forma-racismo” são coextensivas no contexto nacional? Como se dá a reprodução da “forma-racismo”, por exemplo, nas formas capital portador de juros, na forma-dinheiro ou na forma capital-fictício no contexto brasileiro? Como se articulam a “forma-racismo” e a superexploração da força de trabalho? Como a superexploração organiza os espaços do mercado de trabalho em que se inserem a população preta? A organização desses espaços é homogênea, a saber, as mulheres pretas e os homens pretos ocupam os mesmos postos? Há relação entre a “forma-racismo” e a organização carcerária nacional? Como se tensionam, no Brasil, a superexploração da força de trabalho da parcela preta da classe trabalhadora e a forma jurídica do Estado brasileiro? Como as teorias econômicas neoclássicas tratam a imanência da “forma-racismo” à formação social capitalista? Como a psicologia nacional trata a “forma-racismo”? De forma mais específica, qual o papel da psicologia na reprodução ou crítica da sociabilidade capitalista fundamenta na “forma-racismo”? Como se tensionam as ações afirmativas, como as cotas de acesso às universidades,

e a “forma-racismo”? Quais as relações entre a “forma-racismo” e os projetos nacionais de educação? Quais os limites de programas de renda básica universal que não sejam fundamentados em exposição crítica de aspectos da realidade nacional, no caso brasileiro, em análises das especificidades da “forma-racismo” e da conjuntura capitalista brasileira? Quais as limitações de uma tentativa de comparação entre políticas sociais estabelecidas em conjunturas político-econômicas distintas? É possível comparar de forma direta as políticas de transferência de renda empregadas em países com contextos históricos e sociais diferentes? É possível transpor experiências de combate à “desigualdade” experimentadas no contexto internacional para o contexto brasileiro? Se sim, são necessárias adaptações? Quais os tensionamentos conjunturais específicos da realidade político-econômica brasileira? É possível transpor técnicas e teorias “psicológicas” do contexto internacional para o contexto nacional sem considerar a estruturação da sociabilidade brasileira? É possível comparar, por exemplo, o sistema de saúde da Finlândia com o SUS? Ou os fundamentos conjunturais específicos da realidade brasileira, sendo central a “forma-racismo” e seu desenvolvimento histórico, demandam que os limites das experiências internacionais sejam analisados à luz da conjuntura nacional? Em que medida a teoria marxista da dependência pode contribuir para uma compreensão crítica e, nesse sentido, para o combate da “forma-racismo”?

O paralelismo e retroalimentação dos estudos sobre a lógica marxiana e a conjuntura capitalista brasileira resultaram na ideia de estudar a especificidade do racismo na relação-capital, a saber, a *forma-racismo*. Ou seja, entender o racismo como forma determinada, e necessária, de produção e reprodução da sociabilidade capitalista no Brasil: a *forma-racismo capitalista*. Essa compreensão não trata o racismo como fenômeno “imediato” e exclusivo do capitalismo, mas tenta compreender que o desenvolvimento histórico do capital enquanto relação social, a relação-capital, implica funcionalidades específicas que se reproduzem através de relações étnico-raciais que são coextensivas às dinâmicas conjunturais assumidas pela exploração da força de trabalho da população preta sob a forma-mercadoria. Com efeito, os “[...] conflitos raciais, sexuais, religiosos, culturais e regionais podem

remontar a períodos anteriores ao capitalismo, mas nele tomam uma forma especificamente capitalista” (ALMEIDA, 2019, p. 60). O objetivo não é resumir o racismo a um fenômeno “superestrutural”, mas analisar em que medida a estrutura social capitalista se reproduz a partir da formalização específica de relações étnico-raciais que se intensificam nos limites da relação-capital coadunadas com outras formas capitalistas como, por exemplo, a forma-mercadoria, forma-dinheiro, forma-jurídica, forma-crédito, forma-mercado e a forma capital-fictício.

O capital formaliza uma relação social específica que coloca *para si* suas formas e que só pode se reproduzir a partir do momento em que tais formas assumem especificidades conjunturais fundamentadas no desenvolvimento histórico-cultural de contextos nacionais subsumidos à dinâmica internacional. No caso específico da conjuntura brasileira, a composição orgânica da conjuntura capitalista só pode colocar suas possibilidades de reprodução a partir das dinâmicas históricas de subsunção da força de trabalho preta à forma-mercadoria. A história do racismo especificamente capitalista, no Brasil, se desenvolve em um nó-coextensivo com o desenvolvimento histórico da relação-capital. A lógica societal da relação-capital, “[...] os antagonismos sociais que caracterizam as contradições que formam a sociabilidade capitalista, têm o racismo como veículo importantíssimo. E negar isso é simplesmente não compreender o capitalismo enquanto forma de sociabilidade” (ALMEIDA, 2019, p. 113).

Uma das consequências que se pode tirar do exercício de interpretação apresentado é que o capital não pode ser resumido à econometria. O capitalismo é uma relação social específica. É a relação social de acumulação de valor pela classe detentora dos meios de produção através da expropriação da força de trabalho da classe trabalhadora sob a forma-mercadoria. De forma literal, “[...] o *capital é uma relação social*. É a relação burguesa de produção, a relação de produção da sociedade burguesa” (MARX, 1977c, p. 212). E nessa relação, há “[...] um nexo estrutural entre as relações de classe e a constituição social de grupos raciais e sexuais que não pode ser ignorado” (ALMEIDA, 2019, p. 60). Esse nó não é redutivo, é uma coextensão estrutural de especificidade.

O capital se reproduz nas e pelas dinâmicas das relações interpessoais, de classe, de gênero e étnico-raciais. Se reproduz também nas e através das relações econômicas, na e através da transferência de valor dos países dependentes para os países “centrais”, no e pelo direito penal nacional e internacional, no e por meio de dinheiro, na e através da dívida interna e externa, nos e pelos impostos (federais, estaduais e municipais), nos e pelos dividendos e juros sobre capital próprio e nas e por meios das concepções de “saúde”. Todas essas formas e funções assumem dinâmicas próprias. Mas só são *relação-consigo-mesma* nos limites da sociabilidade que reproduzem e que se reproduz através delas. O preconceito de cor e a intolerância religiosa, por exemplo, nesse sentido, são funções sociais que não podem ser imediatamente reduzidas à reprodução da forma-valor capitalista. Não obstante, no capitalismo, são funcionalidades subsumidas à relação-capital sob a forma-racismo. É essa forma específica e colocada pela relação-capital que, tensionada às outras formas capitalistas, possibilita a reprodução da última *para si* na conjuntura brasileira.

A lógica-categorial marxiana ajuda a pensar a especificidade do racismo como forma saturada pelas particularidades do desenvolvimento histórico das funcionalidades étnico-raciais brasileiras nos limites da relação-capital. Essa hipótese se coaduna à concepção de que o racismo:

[...] é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre ‘pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição’. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas (ALMEIDA, 2019, p. 33).

A “forma-racismo” é fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. Marx deixa claro que “[...] a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a *transformação da África*

numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista” (MARX, 1983, p. 821, grifos nossos). Nas conjunturas latino-americanas, mais especificamente na conjuntura brasileira, o fundamento da possibilidade da criação das condições da relação-capital *para si* fora o tráfico de mão de obra escrava preta. Nesse sentido, “[...] a escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, *o racismo foi uma consequência da escravidão*” (WILLIAMS, 1994, p. 7). Mas não qualquer forma de “racismo”: o racismo especificamente fundamentado no processo de exploração da força de trabalho, uma forma de *racismo especificamente capitalista, a “forma-racismo”*.

No caso específico do Brasil, “[...] o racismo surge, [...] como doutrina científica, quando se avizinha à abolição da escravatura e, conseqüentemente, à igualdade política e formal entre todos os brasileiros, e mesmo entre estes e os africanos escravizados” (GUIMARÃES, 2004, p. 11). A emergência da população preta como foco do tráfico e da escravidão nos países da América Latina criara as condições da produção da mercadoria força de trabalho nos contextos latino-americanos e, mais especificamente, no Brasil. Aí está a condição primordial da aurora do capitalismo no Brasil. Essa hierarquização se reproduz a partir da apresentação da classe trabalhadora preta como aquela cuja valor da força de trabalho é menor do que a parcela branca. A forma-racismo, “[...] construção ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação racial, é o determinante primário da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição” (HASENBALG, 1979, p. 114). Os mecanismos de reprodução dessa hierarquização se dinamizam historicamente, mas seu fundamento permanece. A discriminação e o preconceito racial

[...] (a) não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (HASENBALG, 1979, p. 85).

No plano internacional, essa hierarquização fundamenta a manutenção da transferência de valor que caracteriza as economias latino-americanas. A

incorporação dos contextos latino-americanos na economia capitalista global, fundada na escravização das população pretas da África e no genocídio da populações originárias, se distingue, atualmente, pela superexploração da força de trabalho da classe trabalhadora. A superexploração responde à necessidade das burguesias nacionais de repor o valor que é transferido para as economias “centrais”. Essa compensação recai sobre a classe trabalhadora. Para dar conta de transferir parte do mais-valor expropriado, a burguesia impõe uma acentuação da expropriação que se baseia em quatro mecanismos, a saber, 1) remuneração abaixo do necessário para a reprodução da força de trabalho, 2) extensão da jornada de trabalho para além da extração de valor média produzida pelo mais-valor e 3) intensificação do processo de trabalho, 4) aumento do valor necessário para a reprodução da força de trabalho não acompanhando por um aumento compatível da remuneração. É nessa especificidade “[...] que se radica a essência da dependência latino-americana” (MARINI, 2017, p. 337). A compensação da perda internacional é “recuperada” pela superexploração da força de trabalho da classe trabalhadora no âmbito nacional. No caso do Brasil, essa superexploração recai sobre a população preta como consequência e manutenção da hierarquização “por cor” decorrente da “forma-racismo”.

A “forma-racismo” funciona como um mecanismo de intensificação e justificação da superexploração na população preta, msd não se reduz às dimensões “econômicas” da vida social. Ela é uma forma da relação-social capitalista. Ou seja, é uma forma que organiza posições, funções e atividades transversais a todas os momentos da sociabilidade. A colocação das formas capitalistas no processo de reprodução da relação-capital implica a criação de suas condições em todas as dimensões da vida social: individual, institucional, interpessoal, sexual, religiosa etc. A *funcionalidade* do preconceito de cor se torna *atividade* através, por exemplo, de práticas médicas, da injúria racial, do genocídio da população preta, da divisão social do espaço, da iniquidade salarial e da violência policial. Todas essas *atividades* se tensionam e se atualizam a partir de uma dinâmica própria, seja ela jurídica, geográfica, religiosa, “individual”, científica ou “trabalhista”. Não obstante, no capitalismo, são funcionalidades cuja autonomia

dinâmica é subsumida à relação-capital sob a forma-racismo. Relação essa que, mais uma vez, só pode se reproduzir através das especificidades culturais que suas formas assumem. É nessa medida que o problema da “população preta” é uma questão enredada à formação da classe trabalhadora brasileira no contexto de desenvolvimento do capitalismo.

A estrutura lógica da obra marxiana não pode ser descolada daquilo que ela expõe, o capitalismo. O problema central de Marx é elucidar o que é a especificidade da expropriação capitalista, o que é a dinâmica da luta de classes no capitalismo. Esse problema ganha sua estruturação “final” nos três volumes d’*O capital*²²³. Não obstante, o que se pretendeu demonstrar fora que alguns aspectos dessa exposição podem ser encontrados, de maneira circunscrita e limitada, em textos da década de 1840. De qualquer forma, esse exercício não faria sentido se não fosse combinado com uma preocupação com a atualidade formal, real, estrutural e conjuntural da relação-capital. É dessa compreensão que resultam os dois exercícios a seguir.

²²³Textos esses que nunca foram terminados e passavam por melhorias constantes.

**A SUPEREXPLORAÇÃO DA FORÇA DE
TRABALHO DA POPULAÇÃO PRETA NO BRASIL**

Introdução

O objetivo é apresentar as especificidades da categoria superexploração da força de trabalho no contexto brasileiro a partir da lógica-categorial da teoria marxista da dependência. A história do desenvolvimento do capital enquanto modo de sociabilização *para si*, no Brasil, é indissociável de formas específicas de exploração da força de trabalho da população preta. O capitalismo no contexto brasileiro só pôde colocar *para si* as formas de sua reprodução a partir da subsunção real da força de trabalho preta à lógica do valor. Ou seja, quando criou e colocou as condições para a exploração capitalista da força de trabalho da população preta enquanto mercadoria. A subsunção formal da exploração escravista e a subsunção real colocada pela lógica capitalista do valor possibilitaram as condições para a reprodução do capital na conjuntura brasileira, sempre subsumida à dinâmica capitalista internacional. Essa exploração assumira diversas determinações formais durante a história do desenvolvimento capitalista brasileiro. Considerada essa concepção, é uma “forma-racismo” específica, colocada necessariamente pelo capital, que funda a reprodução *para si* do capitalismo na conjuntura brasileira. Essa forma assume, também de maneira necessária, as especificidades do contexto na qual é colocada. Com efeito, a “forma-racismo”, no Brasil, é uma forma determinada de organização societal saturada pelas particularidades do desenvolvimento histórico das relações étnico-raciais brasileiras. O capital enquanto estrutura social que coloca *para si* suas formas necessárias só pode fazê-lo a partir do momento em que tais formas assumem especificidades conjunturais fundamentadas no desenvolvimento histórico-cultural do contexto nacional. Na conjuntura brasileira, a composição orgânica do capital só pode se colocar *para si* quando subsume a força de trabalho preta à forma-mercadoria.

O artigo se fundamenta na exposição marxiana das formas, funções e atividades que compõem a produção e a reprodução da relação-capital, nas exposições categoriais do contexto latino-americano empreendidas pela tradição marxista latino-americana e em dados públicos chancelados por agências das esferas governamentais. A apresentação dessas estatísticas é fundamental porque

“[...] suprimir os dados é um modo de suprimir os fatos. A precariedade das estatísticas permite negar ou minimizar os fatos” (IANNI, 2004, p. 110)²²⁴.

A lógica-categorial da TMD e o contexto latino-americano contemporâneo

O horizonte lógico da teoria marxista da dependência (TMD) se caracteriza pela exposição da estruturação do modo de produção do capital na América Latina. Essa exposição, como qualquer complexo lógico-categorial, se fundamenta em um processo de suprassunção de elaborações precedentes. Os antecedentes teóricos da teoria marxista da dependência podem ser divididos em três níveis de abstração: a) o complexo lógico-categorial marxiano, b) as teorias críticas sobre o imperialismo, especialmente as legadas por Rosa Luxemburgo e Lênin, c) as análises sobre o “subdesenvolvimento” realizadas na década de 1950 por Paul Baran e Paul Sweezy (Bambirra, 1968, p. 16). O processo de concreção e intensificação nos graus de determinação na exposição das categorias que compõem as totalidades do capital na América Latina se baseia no movimento de suprassunção $A \rightarrow C$. Mas a TMD não se resume a aplicar aqueles complexos lógico-categoriais à realidade latino-americana. O esforço lógico-categorial da TMD implica, em acordo com Marx, que as “[...] categorias não podem substituir ou mistificar os fenômenos a que se aplicam” (MARINI, 2017, p. 326). O objetivo é suprassumir aqueles antecedentes e, a partir da análise da realidade imediata dos países latino-americanos, expor a realidade concreta do metabolismo do capital na América Latina. Esse movimento exemplifica o exercício marxiano explicitado nos *Grundrisse*. O processo de concreção na análise de um objeto se caracteriza pelos tensionamentos de uma representação imediata de um todo, não uma totalidade, que, por meio de um processo de intensificação categorial, “[...] chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples” (MARX, 1983, p. 35). Desse processo de intensificação, a exposição apresenta categorias que não se limitam mais às indeterminações da realidade

²²⁴Para uma compreensão crítica acerca do papel das “estatísticas” cf. Santos (2003a, 2003b).

imediate, e sim categorias de uma realidade concreta saturada de suas próprias determinações que, por isso, não seria mais uma representação, mas “[...] uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (MARX, 1983, p. 35). Nesse sentido, é possível apresentar a TMD como um esforço lógico de expor os diversos tensionamentos, em diferentes níveis de abstração, que compõem a estruturação sociometabólica do capital na América Latina.

Os esforços da TMD não se resumem à dimensão lógica. Enquanto lógico-categorial, a TMD expõe as violências cometidas contra a classe trabalhadora nas realidades latino-americanas a partir de análises das dinâmicas que compõem essa mesma realidade. Por isso, a TMD não se furta a um posicionamento na luta de classes. Desde os primeiros esboços legado por Vânia Bambirra, Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos, a teoria marxista da dependência se posiciona junto à classe trabalhadora nos esforços para a construção de uma sociedade emancipada do jugo do controle sociometabólico imposto pelo capital. Essa lógica se rearranjou, na sua dimensão conjuntural, desde a década de 1960, mas a estrutura societal se mantém e se sustenta sobre o principal mecanismo de acumulação e reprodução do capital nos países latino-americanos: a superexploração da força de trabalho. Essa lógica aparece escamoteada nas exposições da composição do capital na América Latina apresentadas pela CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe) e pela vertente desenvolvimentista da teoria da dependência. Porém, as estatísticas do último anuário compilado pela CEPAL demonstram que a superexploração da força de trabalho ainda é a lógica que organiza e estrutura o processo de acúmulo e reprodução do capital nas sociedades latino-americanas. Em 2018, as populações da América Latina e do Caribe somaram 652 milhões de pessoas (CEPAL, 2019, p. 13). Dessas, apenas 64,4% participava ativamente na atividade econômica (CEPAL, 2019, p. 17). Na população economicamente ativa, 48,4% estavam no setor informal (CEPAL, 2019, p. 18). Em 2017, apenas 56,1% da população economicamente ativa estava em empregos assalariados (CEPAL, 2019, p. 18). No mesmo ano, mais de 10% da população estava em situação de pobreza extrema (CEPAL, 2019, p. 24). Nas áreas rurais, esse número somava mais de 20% (CEPAL, 2019, p. 24). Os casos de pessoas em situação de pobreza somava mais

de 30% da população, mais de 46% nas áreas rurais (CEPAL, 2019, p. 24). De acordo com esses dados, mais de 40% da população da América Latina vive em situação de pobreza extrema ou pobreza.

Quadro 1

Pessoas em situação de pobreza e pobreza extrema na América Latina entre 2002 e 2017

Ano	Pobreza extrema			Pobreza		
	Nacional	Urbana	Rural	Nacional	Urbana	Rural
2002	11,2%	7,3%	25,1%	44,6%	39,6%	62,5%
2008	9,1%	5,5%	22,8%	33,6%	28,3%	53,6%
2012	8,1%	5,2%	19,9%	28,8%	23,9%	47,9%
2014	7,8%	5,1%	18,6%	27,8%	26,6%	45,1%
2016	9,9%	7,3%	20,2%	30,2%	26,4%	45,9%
2017	10,2%	7,8%	20,4%	30,2%	26,3%	46,4%

Fonte: Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe, *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe, 2018*, Santiago, CEPAL, 2019.

No caso do Brasil, em específico, o salário mínimo necessário (SMNe) para abril de 2019 deveria somar R\$ 4.385,75 (DIEESE, 2019, p. 1). O salário mínimo nominal (SMNo) naquele mesmo mês foi de R\$ 998,00 (DIEESE, 2019, p. 1). Desse salário, mais de 52%, um total de R\$ 522, seria utilizado apenas para a compra de uma cesta básica (DIEESE, 2019, p. 2). Com isso, restaria um total de R\$ 476,00 para ser utilizado em gastos com habitação, saúde, educação e lazer. O salário mínimo, numa perspectiva marxiana, pode ser categorizado como “a taxa mais baixa e unicamente necessária para [...] a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga” (MARX, 1968, p. 471). A taxa de remuneração, ou o salário mínimo, é o mínimo necessário para que a classe trabalhadora reproduza sua força de trabalho para a produção de mais-valor. Com efeito, é o mínimo necessário para que a classe trabalhadora se reproduza, em nível médio, para ser explorada enquanto mercadoria. É o mínimo para que a classe trabalhadora reproduza sua força de trabalho para ser explorada no processo de produção de mais-valor e não para que a classe trabalhadora usufrua de todas as possibilidades de humanização condizentes com as determinações acumuladas pelo desenvolvimento histórico do processo de trabalho. Ou seja, as pessoas que

trabalham e recebem o SMNo, no Brasil, são remuneradas 4,39 vezes abaixo do necessário para reproduzir sua força de trabalho em nível médio de exploração. Esses dados e observações categoriais, gerais e telegráficos, servem para ilustrar que o método de análise e exposição, e as categorias da TMD, principalmente a categoria superexploração da força de trabalho, ainda instrumentalizam uma leitura calcada na imediatividade e na concreção e possibilitam um posicionamento político radicalmente alinhado às demandas revolucionárias da classe trabalhadora.

Quadro 2

Diferença entre o salário mínimo nominal e o salário mínimo necessário no Brasil

2019	Salário mínimo nominal	Salário mínimo necessário
Janeiro	R\$ 998	R\$ 3.928,73
Fevereiro	R\$ 998	R\$ 4.052,65
Março	R\$ 998	R\$ 4.277,04
Abril	R\$ 998	R\$ 4.385,75
Maio	R\$ 998	R\$ 4.259,90
Junho	R\$ 998	R\$ 4.214,62
Julho	R\$ 998	R\$ 4.143,55
Agosto	R\$ 998	R\$ 4.044,58
Setembro	R\$ 998	R\$ 3.980,82
Outubro	R\$ 998	R\$ 3.978,63

Fonte: Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos, *Resultados mensais de 2019*, São Paulo, DIEESE, 2019.

A superexploração da força de trabalho

A teoria marxista da dependência (TMD), tal qual a lógica-categorial marxiana, não é uma economia no sentido neoclássico. Ambas são exposições críticas de uma dinâmica societal. A exposição proposta pela TMD é centrada em categorias como, por exemplo, o intercâmbio desigual, a transferência de valor, o ciclo do capital nas economias dependentes e a superexploração do trabalho. Mas nenhuma dessas é considerada uma categoria puramente econométrica. A troca desigual que se estabelece entre os “países da periferia” e os “países do centro” não é unicamente determinada pela dimensão epidérmica do sistema, ou seja, o campo da circulação das mercadorias (isso não significa que a circulação e a distribuição não sejam determinantes colocadas e, nesse sentido, necessárias para a reprodução do

valor). O núcleo fundamental da troca desigual são os diferentes níveis de desenvolvimento das forças produtivas e as forças de exploração da força de trabalho assumidas em diferentes conjunturas de produção de mais-valor subsumidas à reprodução do valor em nível internacional. Esses níveis, por sua vez, representam graus distintos de composição orgânica do capital. Com isso, se observa que a questão central para a TMD são as formas que o modo de produção do capital assume nos países latino-americanos para intensificar a circulação e acumulação de valores pelas burguesias nacionais e internacionais. Não obstante, não há clivagem entre produção e circulação. Com efeito, produção, circulação, distribuição e consumo,

[...] são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações determinadas desses diferentes momentos entre si* (MARX, 1983, p. 34, grifos no original).

No processo de acumulação e apropriação do capital, os valores se realizam nas formas colocadas para a reprodução do próprio valor, a saber, na venda das mercadorias, crédito etc. Nessas formas se dá o processo de comparação dos níveis de extração de mais-valor. Mas essa relação só se estabelece enquanto sujeito *para si* porque há exploração da força de trabalho. Na exposição da forma capital portador de juros, por exemplo, Marx afirma que “[...] tanto a devolução como a cessão do capital são mero resultado de uma transação jurídica entre o proprietário do capital e uma segunda pessoa. O que vemos é apenas cessão e devolução. Tudo o que se encontra entre esses dois polos se esfuma” (MARX, 1964, p. 321). Mesmo nessa forma aparentemente apartada do ciclo mediador da produção, “[...] para refluir como capital, é preciso que a soma de valor adiantada não só se conserve no movimento, mas se valorize, incremente sua grandeza de valor, ou seja, reflua com um mais-valor” (MARX, 1964, p. 246). A exploração da força de

trabalho enquanto fundamento quantitativo e qualitativo da apropriação privada do valor socialmente produzido é o fundamento da reprodução do capital mesmo em sua forma aparentemente menos mediada pelo processo produtivo.

Mas o capital só pode constituir *para si* um modo de produção e de apropriação quando cria suas próprias relações. O processo que as cria “[...] não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de produção de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados” (MARX, 1962, p. 334). Esse processo é caracterizado pelas especificidades das conjunturas em que se coloca a relação capital e se dá a partir das necessidades e determinidades do *capital em si*. Ou seja, a partir do momento em que o processo de valorização do valor coloca as formas da reprodução social. Essas formas, quando colocadas, organizam o processo social e, por isso, estruturam aquilo que as colocou, a saber, a relação-capital. Não há, nesse sentido, dicotomia entre a dimensão político-econômica/cultural, social/subjetiva, estrutural/conjuntural etc. Esses “binômios” aparecem subsumidos em uma dinâmica societal específica, a capitalista, que só pode se tornar sujeito *para si* na medida em que coloca e é recolocada pelas múltiplas determinações que a compõem. Classe e relações étnico-raciais se recolocam, em cada momento histórico, como formas necessárias colocadas por um processo de reprodução social que só se mantém a partir da diferenciação específica assumida por essas formas. As relações étnico-raciais e o desenvolvimento do capitalismo no Brasil são consubstanciais e coextensivos na medida em que “[...] a força de trabalho que se vende é indissociável do corpo que a porta, e as suas formas de apropriação e exploração estão definidas não só pelas relações de classe como também de ‘raça’ e de gênero” (ÁVILA, 2011, p. 65). Com efeito, a análise se fundamenta na concepção de que essas dimensões do tecido social estão

[...] fundidas e enoveladas ou enlaçadas em um nó. [...] Não que cada uma destas condições atue livre e isoladamente. No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. Ou seja, a dinâmica de cada uma condiciona-se à nova realidade. De acordo

com as circunstâncias históricas, cada uma das contradições integrantes do nó adquire relevos distintos. E esta motilidade é importante reter, a fim de não se tomar nada como fixo, aí inclusa a organização social destas subestruturas na estrutura global, ou seja, destas contradições no seio da nova realidade – novelo patriarcado-racismo-capitalismo – historicamente constituída (SAFFIOTI, 2011, p. 125).

As determinações formais que possibilitam a reprodução da forma-valor conformam à necessidade do capital as dinâmicas conjunturais nas quais o último se insere. Isso significa que a relação-capital subsume seus pressupostos às suas necessidades. Posteriormente, o capital já sujeito *para si* se intensifica em suas próprias categorias. Mas, antes de subsumir as relações de produção à sua reprodução, de forma real, são diferentes conjunturas específicas que constituem a base para o processo de acumulação. Essas conjunturas apresentam diversas ordenações sociais, leis (ou ausência de) trabalhistas, formas de circulação, de trabalho, divisão dos meios de produção, um tipo específico de acúmulo de excedente, de relações familiares, étnicas, de gênero, manifestações culturais, estruturas de poder, ordenamento jurídico etc. Essas pré-condições são recolocadas nos limites do capital quando esse se torna sujeito *para si*. O trabalho excedente, por exemplo, não é uma especificidade da sociabilidade capitalista, mas assume uma forma específica no capitalismo. Lê-se nos *Grundrisse* que “[...] o trabalho excedente, ou tempo excedente, é o pressuposto do capital, o capital se baseia, por conseguinte, no pressuposto fundamental de que existe um excedente para além do tempo de trabalho necessário para o sustento e a reprodução do indivíduo” (MARX, 1983, p. 485). Por isso, “[...] se, de um lado, o capital cria o trabalho excedente, de outro, o trabalho excedente é igualmente pressuposto para a existência do capital” (MARX, 1983, p. 485). As técnicas de produção resultantes desse excedente e que o reproduzem também não são especificamente capitalistas, mas assumem formas específicas de organização a partir do momento em que o capital essas formas *para si*. Formas específicas de relações étnico-raciais também são pressupostos subsumidos pelo capital *para si*. Da mesma maneira que o trabalho excedente é um precedente reestruturado pela lógica da valorização do valor, o capitalismo só pode estabelecer sua estrutura “[...] se as origens sociais, psicológicas e culturais do

racismo e do nacionalismo antecipassem o capitalismo e formassem uma peça dos eventos que contribuíram diretamente para suas formação” (ROBINSON, 1983, p. 9). Essa antecipação não implica que as formas que o racismo assumem em sociedades capitalistas sejam trans-históricas. A relação-capital não é trans-histórica. As formas assumidas pelas relações étnico-raciais em organizações não capitalistas são subsumidas, reorganizadas e se tornam pressupostos necessários, colocados, atualizados e por meio dos tais se atualizam as especificidades capitalistas. Com efeito,

[...] a raça, como atributo socialmente elaborado, relaciona-se diretamente elaborado, relaciona-se diretamente com o aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, ou seja, a reprodução (formação – qualificação – submissão) e distribuição dos agentes [...]. Mais ainda, o racismo, como articulação ideológica que toma corpo e se realiza através de um conjunto de práticas (isto é, de discriminação racial), é um dos principais determinantes da posição dos negros e não-brancos dentro das relações de produção e distribuição (GONZALEZ, 2018, p. 97).

A organização das conjunturas nacionais sob a égide do capitalismo é colocada pela relação-capital para intensificar e acelerar o processo de reprodução e acumulação de valor. Essa forma de acumulação coloca relações que racionalizam e naturalizam a ordem social que as colocou. O valor, nesse sentido, não pode ser resumido às categorias puramente econômicas. É uma estrutura de produção, apropriação e distribuição da riqueza que estabelece e se reproduz em conjunturas sociais que assumem formas específicas a partir da exploração da força de trabalho, o mais-valor, e da propriedade privada capitalista dos meios de produção. Entendida dessa maneira, uma exposição das formas que organizam uma sociedade “[...] deve responder a uma série de questões que mobilizam muito mais do que cálculos matemáticos ou panilhas: como a sociedade se organiza para produzir as condições necessárias para sua continuidade? Como o trabalho social é dividido? Qual o critério para definir o pagamento de salários?” (ALMEIDA, 2018, p. 119). As formas podem ser quantificadas, como é o caso do salário, mas a explicação dessa quantificação “[...] está na compreensão da sociedade e de seus inúmeros conflitos” (ALMEIDA, 2018, p. 119).

Nesse contexto, a análise e a exposição da TMD dão conta de relações fenomênicas, como as jurídicas, na medida em que essas também assumem formas necessárias ao capital, mas não são sua dimensão primordial. As condições históricas para que a dinâmica de acumulação e produção do capital se torne uma forma de orquestração societal, ou seja, para que o capital se torne capital *para si*, são 1) o trabalho livre e a venda da força de trabalho, 2) a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização: os meios e os materiais de produção (MARX, 1983, p. 383). Essa dinâmica organiza, nas sociedades modernas sob a égide do capital, aquilo que Marx afirmou ser o primeiro ato histórico: a produção da própria vida material, “[...] a condição fundamental de toda a história” (MARX, 2003, p. 13). Porém, para que essa condição seja satisfeita “[...] precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX, 2003, p. 13). É nesse sentido que a dinâmica do capital é uma forma de organizar as possibilidades de sociabilização. O capital é um modo de sociabilização porque só pode colocar *para si* suas condições na medida em que impossibilita à classe trabalhadora as possibilidades de produzir uma vida material condizente com todas as possibilidades de humanização acumuladas pelo processo de trabalho. Essa dinâmica se atualiza em formas diversas e em diferentes níveis de abstração: forma-mercadoria, forma-dinheiro, forma-valor, forma-Estado, forma-capital em suas várias metamorfoses etc. É por isso que no campo da teoria marxista da dependência, que se localiza em um nível de determinação mais intensamente saturado do que aquele em que se tensionam as categorias marxianas, o objetivo não é simplesmente analisar e expor fenômenos como a deterioração dos termos de troca, a substituição de importações, o endividamento externo, a remessa de lucros e dividendos, as divergências e flutuações no câmbio ou o déficit/supervávit da balança comercial. A questão central são as contradições de classe que compõem o modo de sociabilização nos países da América Latina sob a égide do capital. As preocupações nucleares são: a) os limites impostos ao processo de humanização da vida das pessoas que compõem a classe trabalhadora, b) esforços em direção de uma estrutura societal que não se fundamente na exploração do ser humano pelo ser humano. Em resumo, o problema são as formas de exploração imanentes à

produção da vida material da classe trabalhadora que resultam do processo de produção do capital. A categoria que coaduna ambas preocupações e traz à luz o eixo sobre o qual gira o capital dependente na América Latina é a superexploração da força de trabalho.

A superexploração expõe as especificidades do mecanismo de exploração da força de trabalho da classe trabalhadora que organiza a conjuntura de acumulação e apropriação do capital no contexto latino-americano. A dinâmica que o capital assume sob a forma da superexploração pode ser compreendida como uma violação do preço da força de trabalho. Essa dinâmica se atualiza tanto por um pagamento abaixo daquele necessário para a reprodução da força de trabalho quanto por um consumo de força de trabalho para além daquele responsável pela produção e reprodução da composição orgânica do capital em um nível médio. Nesse sentido, a superexploração se caracteriza por uma apropriação do fundo de consumo e/ou fundo de vida da classe trabalhadora. Essa apropriação acontece concomitantemente aos mecanismos fundamentais de produção de valor especificamente capitalista, os processos de extração do mais-valor. A superexploração assume quatro formas que dinamizam os tensionamentos do processo de produção do capital: remuneração abaixo do valor necessário para a reprodução da força de trabalho, aumento do valor necessário para a reprodução da força de trabalho não acompanhando por um aumento compatível da remuneração, extensão da jornada de trabalho para além da extração de valor média produzida pelo mais-valor, e intensificação do processo de trabalho. As duas primeiras formas atualizam o ataque contra o fundo de consumo da classe trabalhadora, as duas últimas dão forma à apropriação do fundo de vida. O essencial, de acordo com Marini, é que a superexploração se dá “[...] pelo fato de que são negadas ao trabalhador as condições necessárias para repor o desgaste de sua força de trabalho” (MARINI, 2017, p. 334). Mas qual o valor necessário para a reprodução da força de trabalho? A força de trabalho são “[...] os músculos, nervos, mão etc. humanos” (MARX, 1962, p. 58). Com efeito, são as forças produtivas imanentes à corporeidade e à vida humana. Marx afirma que “[...] a força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu

vendedor trabalhe” (MARX, 1962, p. 192). Nesse sentido, no regime de sociabilidade do capital, a classe trabalhadora não vende trabalho, mas sim força de trabalho, ou seja, vende sua própria vida, e é a força de trabalho somada ao capital constante que dá organicidade à produção do capital. O avanço marxiano em relação à economia política clássica se alicerça na exposição de que não é o trabalho que é vendido como mercado e cria valor. É a força de trabalho, ou seja, a própria vida da classe trabalhadora que é comercializada e explorada no processo de produção do valor. A TMD intensifica essa categorização marxiana e afirma que a força de trabalho, por ser parte constituinte do processo de produção orgânica do capital, possui duas métricas de valor: uma diária e uma total. Essas duas métricas dão contornos à remuneração necessária para que a classe trabalhadora se reproduza para ser explorada. São essas métricas que são violadas para que o capital na América Latina consiga compensar a transferência de valor imposta pela dinâmica de reprodução do capital nas sociedades “centrais”.

Em resumo, a superexploração da força de trabalho se dá pela exploração diária da vida da classe trabalhadora por meio de táticas e estratégias historicamente determinadas que objetivam manter a classe trabalhadora em condições de exploração e sem acesso a comida, moradia, saúde, cultura, esporte, lazer etc. Aqui se mostra, mais uma vez, que o capital não é apenas uma estrutura econômica. Ele aparece como tal na imediatividade, mas em seu processo de concreção, quando se torna sujeito e estrutura *para si* um modo de produção que se fundamenta na exploração da classe trabalhadora, o capital se torna uma forma de controle sociometabólico. Não obstante, a superexploração não expõe a dinâmica do capital na América Latina em um nível de concreção que dê conta das especificidades históricas de cada país latino-americano. Para entender como esse mecanismo se recoloca a relação-capital em conjunturas determinadas é necessário analisar as formas que o capital nelas assume.

Os quatro parâmetros da superexploração da força de trabalho no Brasil

Os quatro parâmetros da superexploração da força de trabalho são: 1) remuneração abaixo do necessário para a reprodução da força de trabalho, 2)

extensão da jornada de trabalho para além da extração de valor média produzida pelo mais-valor e 3) intensificação do processo de trabalho, 4) aumento do valor necessário para a reprodução da força de trabalho não acompanhando por um aumento compatível da remuneração.

1) Remuneração abaixo do necessário para a reprodução da força de trabalho

A exposição do primeiro se dá pela análise do salário mínimo. Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) apontavam que, em 2011, 23,6% da população economicamente ativa, no Brasil, recebia até um salário mínimo. 22,4% entre um e dois salários mínimos. 9,0% entre dois e três salários mínimos. Em 2011, mais de 55% da população brasileira recebia até três salários mínimos nominais. Em dezembro de 2011, o salário mínimo necessário equivalia a R\$ 2.329,00 e o salário mínimo nominal somava R\$ 545,00. Considerando esses dados, mais de 55% da população recebia entre 4,27 e 1,42 vezes menos do que o valor considerado o mínimo necessário para a reprodução da força de trabalho. Em 2018, também de acordo com os dados da PNAD, aproximadamente 33% da população brasileira vivia com menos de um salário mínimo nominal por mês.

É fundamental compreender como esse parâmetro da superexploração se intensifica na população preta. O povo preto compõe a maior parte da classe trabalhadora brasileira. Em 2018, eram 57,7 milhões de homens e mulheres pretas no mercado de trabalho. Esse contingente superou a parcela branca da classe trabalhadora em 25,2% (46,1 milhões) (IBGE, 2019, p. 2). A população preta representa a maior parcela do contingente trabalhador no Brasil, mas ela não representa a parcela que ocupa o maior número de cargos formais ou cargos com a maior remuneração. O rendimento médio real total das pessoas brancas no Brasil em 2018, por hora, somou R\$ 17,00. No mesmo período, a população preta recebeu, por hora, R\$ 10,01. Essa diferença se mantém em todos os níveis de escolaridade: 1) ensino fundamental incompleto (pessoas brancas, R\$ 8,7 – pessoas pretas, R\$ 6,7), 2) ensino fundamental completo (pessoas brancas, R\$ 9,3 – pessoas pretas, R\$ 7,7), 3) ensino médio completo (pessoas brancas, R\$ 12,2 – pessoas pretas, R\$ 9,6), 4) ensino superior completo (pessoas brancas, R\$ 32,8 –

peças pretas – R\$ 22,7). O mesmo acontece nos cargos gerenciais. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2018, somente 11,9% das pessoas “[...] ocupadas em cargos gerenciais eram pretas ou pardas, ao passo que entre as brancas tal proporção atingiu 85,9%. Por outro lado, nos cargos gerenciais de rendimento mais baixo havia 45,3% de pessoas pretas ou pardas e 53,2% de brancas” (IBGE, 2019, p. 4). Além das diferenças salariais a população preta representa 64,2% da classe trabalhadora desocupada e 66,1% da força de trabalho empregada em processos laborais “precarizados”.

Essa situação se agrava quando se observam os dados referentes à porcentagem de pessoas abaixo das linhas de pobreza. O total de pessoas abaixo da linha de pobreza no Brasil é de 25,3%, mas essa distribuição não é homogênea. Em 2018, 15,4% das pessoas abaixo da linha da pobreza eram brancas e 32,9% eram pretas. A diferença aumenta quando se analisam os números de pessoas abaixo da linha da pobreza extrema: 3,6% pessoas brancas, e 8,8% pessoas pretas em um total de 6,5% da população (IBGE, 2019, p. 4). A diferença no recebimento dos vencimentos, em 2019, foi de 1) 57,5% entre pessoas brancas e pretas, 2) 58,6% entre mulheres pretas e mulheres brancas e 3) 56,1% entre homens brancos e homens pretos. Isso significa que mulheres pretas e homens pretos receberam, em média, menos de 50% dos vencimentos auferidos por pessoas brancas. A diferença, por Estado em 2018, era a seguinte: Acre (30%), Alagoas (44%), Amapá (27%), Amazonas (42%), Bahia (32%), Ceará (48%), Espírito Santo (33%), Goiás (29%), Maranhão (31%), Mato Grosso (30%), Mato Grosso do Sul (33%), Minas Gerais (35%), Pará (35%), Paraíba (36%), Paraná (29%), Pernambuco (38%), Piauí (35,6%), Rio de Janeiro (43%), Rio Grande do Norte (25%), Rio Grande do Sul (33%), Rondônia (22%), Roraima (30%), Santa Catarina (30%), São Paulo (44%), Sergipe (35%), Tocantins (42%) e Distrito Federal (39%).

Além da desigualdade de renda, o brutal sistema tributário regressivo brasileiro também integra a dinâmica de superexploração da força de trabalho. Em 2011, quase 55% da classe trabalhadora preta no Brasil recebia menos de R\$ 700 reais (1,3 salário mínimo nominal na época) (SALVADOR, 2014, p. 24). Mais de 65% da mulheres pretas estavam nessa faixa de renda (SALVADOR, 2014, p. 25). As

mulheres pretas, em 2011, compunham 68,06% da população que recebia até R\$ 300, 62,45% que recebia até R\$ 545, 55,50% que recebia até R\$ 550 e 55,70% que recebia até R\$ 700 (SALVADOR, 2014, p. 25). Nesse mesmo contexto, 75,2% da população que compõe as camadas mais pobres do país é preta. Mesmo assim, a população preta, homens e mulheres, que recebiam até R\$ 300,00 (68,06%) pagavam o maior número de impostos (32). Por outro lado, a população branca que compunha a parcela com a maior renda (83,72%) pagava o menor número de tributos (21) (SALVADOR, 2014, p. 22). Isso significa que a ordem da série histórica no valor da remuneração se mantém inalterada no Brasil. Nessa, os homens brancos recebem a maior remuneração, seguidos pelas mulheres brancas, homens pretos e mulheres pretas (IPEA, 2017, p. 3).

2) Extensão da jornada de trabalho para além da extração de valor média

No que tange ao prolongamento da jornada de trabalho, mais de 40% da classe trabalhadora no Brasil cumpria jornada semanal média de trabalho superior a 44h em 2009 (DIEESE, 2009, p. 3). No comércio, esse número chegava a 60% (DIEESE, 2009, p. 3). Entre 2014 e 2015, esse número somava mais de 35% da classe trabalhadora. Um estudo histórico da tendência a prolongar a jornada de trabalho mostra que, entre 2001 e 2009, a porcentagem da classe trabalhadora que cumpriu jornada superior àquela determinada legalmente variou entre 51,2% e 38,5% (LUCÉ, 2012, p. 128). No mesmo período, o percentual da classe trabalhadora que cumpriu mais de 48h de trabalho semanal se manteve entre 22% e 30,2% (LUCÉ, 2012, p. 128). Em 2015, a jornada total média de trabalho oscilou entre 46,1 horas para homens e 53,6 horas para mulheres (IPEA, 2017, p. 4). Esse dado ilustra que a jornada total média das mulheres superava a dos homens em 7,5 horas (IPEA, 2017, p. 4). Essa jornada se prolonga além desse limite, que já ultrapassa o mínimo necessário, para a parcela preta da classe trabalhadora. Em 2018, um homem preto precisava trabalhar uma hora e quarenta e cinco minutos para receber o mesmo vencimento de um homem branco (DIEESE, 2018, p. 4). As mulheres pretas, no mesmo contexto, precisavam trabalhar uma hora e cinquenta minutos (DIEESE, 2018, p. 4). Nesse contexto, quando o limiar médio da jornada de

trabalho é sucessiva e deliberadamente ultrapassado, resultando em um alongamento além do médio necessário para a extração do mais-valor, há superexploração da força de trabalho. O capital, na América Latina, se apropria de anos de vida da classe trabalhadora para conseguir se acumular em um nível que supere tanto a tendência à diminuição na taxa de lucro, parte da estrutura geral do capital, quanto a transferência de valor que caracteriza a estruturação do capital dependente.

3) *Intensificação do processo de trabalho*

O aumento da intensidade da jornada de trabalho é categorizado por meio da análise das formas de utilização da mercadoria que produz valor, a saber, a força de trabalho. Essa é categorizada como o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas que compõem a corporeidade [*Leiblichkeit*] das pessoas da classe trabalhadora (MARX, 1962, p. 531). Nesse sentido, a corporeidade é força de trabalho, “[...] mercadoria criadora de mais-valor. Administra-se o corpo, consome-se força de trabalho. Consome-se força de trabalho, cria-se mais-valor. Cria-se mais valor, acumula-se capital. Logo, administrar, disciplinar, dispor em ordem produtiva e controlar as potencialidades do corpo compõem a substância indispensável para o capital” (PETO, VERISSIMO, 2016, p. 203). Com efeito, o aumento da intensidade na exploração da força de trabalho no contexto da produção de valor implica que o dispêndio de força vital, força de trabalho, é elevado a níveis superiores aos médios. Há extração de mais-valor mediante elevação do desgaste da força de trabalho. O desgaste se coagula na perda de anos de vida da classe trabalhadora seja por adoecimento ou por diminuição compulsiva da expectativa de vida. Essas condições caracterizam uma das dinâmicas da superexploração da força de trabalho. Em estudo realizado no interior de São Paulo foi evidenciado que, em apenas dez minutos, um trabalhador ou trabalhadora corta 400 kg de cana, flexiona o tronco 138 vezes e dá 131 golpes de facão. Após um período que varia de 8 a 12 horas de trabalho diário, a média de cana cortada, por cada pessoa, equivale a 3,792 goles de facão e 3,994 flexões de coluna. Disso resulta uma expectativa de vida que não se alonga para além dos 35 anos de idade (LAAT, 2008). Essas atividades geralmente

são realizadas a “[...] céu aberto, sob o sol, na presença de fuligem, poeira e fumaça, por um período que varia de 8 a 12 horas de trabalho diário” (VERÇOZA, 2016, p. 125). Um outro estudo, desenvolvido com 301 profissionais do campo da enfermagem em um hospital público de média e alta complexidade em Florianópolis, mostrou que, em média, 75% da amostra sofria com dor lombar. A prevalência da dor “[...] ou desconforto na região lombar, nos últimos 12 meses (51,4%) e na última semana (45,4%), alcançou os maiores índices em relação às outras regiões do corpo e foi seguida pelo ombro (46,1%), região cervical, com 40,9%, e quadril (39,7%), nos últimos 12 meses; região cervical (40,3%), ombros (34,7%) e quadril (33,3%), na última semana. Aproximadamente 85% dos trabalhadores relataram ter, pelo menos, um sintoma musculoesquelético” (CARGNIN, SCHNEIDER, VARGA, MACHADO, 2019, p. 4). O estudo não faz referência à cor, mas, em 2017, os dados da pesquisa “Perfil da Enfermagem no Brasil” mostraram que 53% da classe trabalhadora empregada no campo da enfermagem era preta ou parda (COFEN, 2017, p. 129). Dentre esses 53%, 85% eram mulheres. Isso significa que as mulheres pretas compõem a maior parcela da classe trabalhadora empregada como auxiliar e/ou técnica de enfermagem e enfermeira a quem são impostas condições de superexploração da força de trabalho. Esse dado não pode ser desprezado em um período de pandemia.

A manutenção de condições de trabalho análogas àquelas empregadas no regime escravista também fundamenta uma dinâmica de intensificação da exploração da força de trabalho. As maiores parcelas da classe trabalhadora empregadas nessas condições se concentram nos seguintes ramos: pecuária (12,458 pessoas, 29%), corte de cana (11,077 pessoas, 25%), outras lavouras (8,260 pessoas, 19%), extração de carvão (1,630 pessoas, 8%), construção (2,1010 pessoas, 5%), desmatamento (2,168 pessoas, 5%) (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 1). Um dos setores que mais emprega mão de obra escravizada, o extrativismo vegetal, se apropriou de 4,5 bilhões de reais resultantes de superexploração da força de trabalho em 2017 (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 3). De acordo com dados compilados pelo Ministério do Trabalho e Comércio, 54 mil pessoas foram libertadas de condições de trabalho escravo no Brasil entre 1995 e 2019 (REPÓRTER BRASIL,

2017, p. 3). Mais de 815 eram crianças ou adolescentes (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 3). Entre 2016 e 2018 o número chegou a 2,481 pessoas (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 3). Dentre essas, 82% eram homens pretos (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 3). Outro ramo que impõe a dinâmica da superexploração coadunada com condições de escravidão é o setor têxtil. Nesse, entre 2003 e 2014, foram libertadas 452 pessoas a quem eram impostas jornadas de trabalho superiores às 16 horas seguidas (REPÓRTER BRASIL, 2017, p. 3). Além disso, as crianças pretas representam 62,7% da mão de obra infantil ilegal no Brasil. O trabalho infantil doméstico ilegal apresenta índice ainda maior de superexploração da força de trabalho preta. 73,5% das crianças nessas condições são pretas sendo que 94% delas são meninas²²⁵. Esses casos não resumem as condições de intensificação do processo de trabalho que são impostas à classe trabalhadora e, de forma mais específica, à classe trabalhadora preta, mas, em todos eles, como na dinâmica relativa ao salário e à extensão da jornada de trabalho, a maior parcela de mais-valia expropriado resulta da superexploração da força de trabalho da população preta.

4) Aumento histórico-social da composição do valor da força de trabalho

A última forma que atualiza a superexploração da força de trabalho é o aumento histórico-social da composição do valor da força de trabalho sem elevação diretamente proporcional da remuneração. As transformações societárias resultantes do acúmulo de determinações no desenvolvimento das forças produtivas colocam novas necessidades para a classe trabalhadora. Esse acúmulo é aquilo que Marx denominou riqueza. A riqueza se fundamenta na possibilidade de acesso a todas as possibilidades de humanização, acesso a todos os valores-de-uso e mediações, acumulados pelo processo de trabalho. Isso é o que Marx chamou de elemento histórico-social do valor da força de trabalho. O desenvolvimento societal generaliza novas possibilidades de humanização e essas se transformam em valores-de-uso necessários para a reprodução da força de trabalho. Com efeito, “[...] produtos que

²²⁵<https://www.chegadetrabalho infantil.org.br/especiais/trabalho-infantil-sp/reportagens/trabalho-infantil-negro-e-maior-por-heranca-da-escravidao/>

antes eram francamente suntuários, isto é, bens de consumo de luxo, com o tempo passaram à condição de bens de consumo corrente ou bens-salário, ou seja, bens de consumo necessário que fazem parte da cesta de consumo dos trabalhadores” (LUCE, 2013 p. 183).

Uma das condições básicas para uma existência humana digna é o acesso a condições mínimas de moradia com acesso a serviços de saneamento básico. No primeiro caso, em 2018, existiam no Brasil ao menos 6,9 milhões de famílias sem acesso a uma casa para morar. Em termos totais, eram mais de 35 milhões de pessoas sem acesso a esse bem no Brasil. Em São Paulo, em 2015, o número de pessoas vivendo na rua chegou a somar 15,905. O número representou quase o dobro do ano 2000 (8,706). Com efeito, a tendência de 2000 até 2015 foi de aumento progressivo: 2009 (13,666), 2011 (14,478), 2015 (15,905) (FIPE, 2015, p. 8). Dentre essas, 72,1% eram pessoas pretas. No que tange ao saneamento básico, o acesso a água potável é um valor-de-uso fundamental. Porém, o que se observa é que as discrepâncias se reproduzem também nessa dimensão. Em 2018, 12,5% dos domicílios constituídos por pessoas pretas não tinha acesso a coleta direta de lixo (em comparação com 6% da população branca). Naquele mesmo ano, 44,5% das casas de família pretas não tinham acesso ao saneamento básico e 42,8% não tinha esgotamento sanitário (IBGE, 2019, p. 5). Outro aspecto importante que integra as condições de moradia impostas à classe trabalhadora é o ônus excessivo com aluguel (quando o aluguel iguala ou supera 30% do rendimento domiciliar). Em 2018, os percentuais registrados foram de “[...] 56,2% na população com rendimento domiciliar per capita inferior a US\$ 5,50 PPC por dia” (IBGE, 2019, p. 63). Com efeito, nesse período, mais de 50% da classe trabalhadora que vive com menos de US\$ 5,50 por dia (em condição de pobreza) tinha 30% ou mais do “orçamento” destinado ao pagamento de aluguel (IBGE, 2019, p. 64). Isso se dá porque “[...] o surgimento do sistema capitalista acarretou um aprofundamento da divisão – *social assim como geográfica* – do trabalho, que separou o homem dos meios de produção; a propriedade destes escapa cada vez mais do produtor direto para se concentrar nas mãos dos detentores do capital” (SANTOS, 2003, p. 138). A apropriação privada, especificamente capitalista, da organização espacial se atualiza

na expansão de condições precárias ou ausência completa de condições de moradia. Com efeito, o espaço se organiza “[...] em função do processo produtivo mas também em função da forma que o capital utiliza para realizar a mais-valia [...]. O ‘valor’ do capital é, também, função de sua localização [...]. Quanto aos homens, ‘segundo o lugar que ocupam no espaço, eles não têm o mesmo valor nem as mesmas oportunidades [perspectivas de valor]” (SANTOS, 2003, p. 155). A organização do espaço é uma dinâmica importante para a reprodução da superexploração da força de trabalho. E essa dinâmica coloca condições de vida específicas para a classe trabalhadora – especificamente para a população preta.

Breve nota sobre capital(forma-racismo) e pandemia

O atual contexto pandêmico é nodal para a ilustração da especificidade da organização espacial sob a égide do capital. O boletim epidemiológico n. 21, do Ministério da Saúde, aponta que “[...] a raça/cor parda é a mais frequente dentre os óbitos de SRAG (32.170), seguida da branca (27.087), preta (4.731), amarela (990) e indígena (322). É importante ressaltar que 16.566 óbitos não possuem a informação registrada. Para os óbitos de SRAG por COVID-19, o perfil de raça/cor se manteve, sendo a parda (21.794) a mais frequente, seguida da branca (15.223), preta (3.007), amarela (638) e indígena (251)” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020, p. 34). Na cidade de São Paulo, por exemplo, “[...] a população preta tem 37,5% mais chance de óbito que a população branca”²²⁶. Por quê? A situação não se reduz exclusivamente às “comorbidades” que tornam a população preta mais suscetível a problemas respiratórios. A falta de acesso a condições mínimas de moradia, como saneamento básico, aumenta exponencialmente os riscos de contaminação. Além disso, como já fora apresentado, é necessário considerar que a maior parte da classe trabalhadora empregada em enfermagem é composta de pessoas pretas. O problema se fundamenta nas formas assumidas pela divisão social e espacial do trabalho no contexto da superexploração: a distância entre os bairros para onde a parcela preta da classe trabalhadora é empurrada e os hospitais, a ausência de

²²⁶<https://noticias.r7.com/sao-paulo/covas-populacao-preta-tem-375-mais-chances-de-obito-por-covid-19-03062020>

saneamento, a precariedade dos transportes públicos, a superlotação dos hospitais públicos em decorrência da apropriação privada dos recursos socialmente produzidos, a forma jurídica burguesa que fundamenta as legislações nacionais, estaduais e municipais de acesso à saúde etc.

O relatório final da 8ª Conferência Nacional de Saúde, de 1986, afirma que “[...] em sentido mais abrangente a saúde é a resultante de condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio-ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde. *É, assim, antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção*, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1986, p. 4). Nesse sentido, o acesso a “saúde” é resultado das formas que compõem determinada conjuntura de produção e reprodução social. No caso brasileiro, esse acesso é condicionado pela reprodução do capitalismo. Não é apenas uma diferença entre “saúde” e “doença”, mas uma questão de acesso à distribuição da riqueza socialmente produzida. Com efeito, o “acesso à saúde” no Brasil está subsumido às formas assumidas pela apropriação privada do excedente derivado da superexploração da força de trabalho. O acesso à renda também é um dos condicionantes fundamentais para a compreensão “abrangente de saúde” na qual se insere a psicologia a partir da década de 1980, mas, no Brasil, “[...] a distribuição racial da riqueza é incontestável, em 2014, nos 10% mais pobres, 76% eram pretos ou pardos e 22,8% brancos. Já no outro extremo da distribuição, quer dizer, no 1% com maiores rendimentos da população em 2014, 17,8% eram pretos ou pardos, contra 79% de brancos” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2017, p. 11). No contexto pandêmico atual, “[...] a cada dez brancos que morrem vítimas da Covid-19 no Brasil, morrem 14 pretos e pardos, que em sua soma, representam os brasileiros negros”²²⁷. Há superexploração da força de trabalho quando a classe trabalhadora é privada de acesso a esses valores de uso fundamentais por não receber uma remuneração condizente com a composição orgânica do valor da força de trabalho em determinada conjuntura histórica e por estar submetida a condições

²²⁷<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/06/05/negros-morrem-40-mais-que-brancos-por-coronavirus-no-brasil>

necessariamente precárias de moradia, transporte, saúde, educação, lazer etc. que se organizam como funções de apropriação privada da composição orgânica do capital expropriado da classe trabalhadora.

Breves notas de conclusão

Falar da relação-capital, no Brasil, é falar, necessariamente, das formas de exploração da força de trabalho da classe trabalhadora preta. Ou seja, falar de capitalismo no Brasil é falar de uma “forma-racismo” específica. O desenvolvimento da relação-capital no contexto brasileiro se baseia em formas necessárias de subsunção da mão de obra preta à lógica de apropriação capitalista do mais-valor pela burguesia. Nas conjunturas latino-americanas, mais especificamente na conjuntura brasileira, o fundamento dessa transformação fora o tráfico de mão de obra escravizada preta. Com efeito, Marx afirma que “[...] a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista” (MARX, 1962, p. 526, grifos meus). Essas formas são pré-condições para a estruturação da “forma-racismo” no capitalismo. Nesse sentido, são formas necessárias e indispensáveis para o desenvolvimento do próprio capital. Sem o processo de escravização das populações africanas e sem o genocídio das populações indígenas na América Latina não haveria capitalismo. Com efeito, “[...] a escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi uma consequência da escravidão” (WILLIAMS, 1994, p. 7, grifos meus). O racismo, no Brasil, só é *relação-para-consigo-mesmo* enquanto forma necessária de um tipo específico de sociabilidade: a capitalista. Trata-se aqui da forma específica que o racismo assume sob a égide do capital. A relação-capital no Brasil se fundamenta na emergência da população preta como mercadoria foco do tráfico e da escravidão. A mão de obra preta era mais barata em relação à indígena e à branca, além de fazer circular a forma mercantil do valor. Essa experiência, o tráfico escravista da força de trabalho preta, criou as condições para a produção e exploração da mercadoria força de trabalho na América-Latina

que sustenta, em consonância com a forma especificamente capitalista de propriedade privada dos meios de produção, o capitalismo. Com efeito, assim é possível compreender

[...] a origem do trabalho escravo negro. A razão foi econômica, e não racial; não teve a ver com a cor do trabalhador, mas com o baixo preço do trabalho [...]. As características pessoais, o cabelo, a cor e a arcada dentária, suas características “sub-humanas” tão largamente defendidas, eram apenas racionalizações para justificar um simples fato econômico: que *as colônias precisavam de trabalho e recorreram ao trabalho escravo negro porque era mais barato* (WILLIAMS, 1994, p. 19).

Essa conjuntura se reconfigura com o desenvolvimento histórico do modo de produção do capital. Não obstante, a base que produz mais-valor no Brasil se mantém inalterada, a saber, a exploração da força de trabalho da parcela preta da classe trabalhadora. Seja na exploração direta ou em formas dela aparentemente distantes, como o capital portador de juros, o capitalismo brasileiro continua a se sustentar, majoritariamente, na expropriação da população preta. O capital no Brasil só se torna *para si* quando coloca as condições de exploração da força de trabalho da população preta. Essas condições são necessárias e, nesse sentido, sustentam o desenvolvimento histórico do capitalismo brasileiro. Não há capital no Brasil sem uma forma específica de racismo que emerge do tráfico escravista da população preta. Isso não significa afirmar que o racismo é um fenômeno exclusivo do capital, mas que a “forma-racismo” colocada pelo capital no Brasil é especificamente capitalista e, por isso, necessária para sua reprodução. Essa necessidade assume, contemporaneamente, as formas da superexploração da força de trabalho.

Com efeito, o contexto brasileiro contemporâneo é nitidamente marcado por políticas que exacerbam e reforçam os parâmetros da superexploração da força de trabalho da classe trabalhadora. Essas táticas e estratégias se exemplificam no recrudescimento da violência contra a população preta, no aprofundamento e na aceleração do feminicídio, e no aumento do processo de extermínio das populações indígenas. Não há separação entre superexploração da força de trabalho e os outros mecanismos utilizados pelo Estado brasileiro no processo de violação da vida da classe trabalhadora. Todas essas táticas e estratégias fazem parte da mesma

orquestração de controle sociometabólico: o capitalismo. Todas agravam, em diferentes níveis da experiência de vida da classe trabalhadora, a brutalidade do capital. Com efeito, não há primazia do capital sobre questões de cor e gênero, por exemplo. Há tensionamentos internos, que se dão em concomitância à estrutura do capital na América Latina e, de forma mais específica, no Brasil. Não obstante, esse paralelismo não apaga as diferenças nas formas assumidas pelo capital no processo de violação da vida da classe trabalhadora. O concreto “[...] é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações” (MARX, 1983, p. 35). O capital só pode continuar a se reproduzir e a se expandir na medida em que consiga extrair o máximo de excedente de qualquer forma compatível com a dilatação de seus próprios limites estruturais. Essas formas são toda e qualquer violência que possibilite a expansão do capital impulsionada pela acumulação de valor extraído da exploração da força de trabalho das pessoas que compõem a classe trabalhadora.

Não há, aqui, nenhum tipo de identitarismo. O posicionamento de classe de base marxiana é inseparável de exposições e posicionamentos anti-racistas. Ao mesmo tempo, e de maneira inerente, se considerar “capitalista” é ser explicitamente racista. Isso precisa ficar claro e, por isso, merece ser repetido. Se considerar “capitalista” ou se posicionar ao lado e “em favor” de quem detém os meios de produção e expropria a classe trabalhadora é ser explicitamente e conscientemente racista. No mesmo sentido, posicionamentos anti-racistas marxianos são inseparáveis de exposições e posições de classe. Não há possibilidade de superar a forma-racismo sem abolir a relação-capital e não há possibilidade real de superação da relação-capital sem a abolição radical da forma-racismo especificamente capitalista.

A função-eurocentrismo na sociabilidade capitalista

Introdução

O eurocentrismo é uma função específica e necessária da sociedade capitalista. Há duas maneiras clássicas de estudar o eurocentrismo. De forma geral, a primeira consiste em apreendê-lo “[...] em suas múltiplas manifestações [...] em seguida, são definidos os vários campos de expressão dessas manifestações” (AMIN, 1989, p. 9). A tendência é tratar as dimensões mais indeterminadas do eurocentrismo como seu *em si* e *para si* dessa função. Nessa proposta, 1) o academicismo, 2) o apagamento e desvalorização das experiências musicais, literárias, religiosas etc. das populações originárias em favor da “cultura europeia”, 3) a imposição de idiomas e religiões europeias aos povos originários, e 4) a centralidade da “Europa” e, mais especificamente, do homem branco europeu etc., aparecem como o *em si* do eurocentrismo e, ao mesmo tempo, como as externalizações que o tornam *para si*. Nesse mesmo sentido, as formas colonialismo e imperialismo são analisadas apenas a partir da diversidade com que aparecem em diferentes conjunturas. Com isso, o eurocentrismo não é posicionado como função na totalidade historicamente constituída do capital. É óbvio que “[...] existem vários tipos de colonialismo e neocolonialismo” (FERNANDES, 1975, p. 45). Não obstante, o que resulta de análises e comparações fenomênicas entre tais “manifestações eurocêntricas” é uma compreensão que se limita apenas às “[...] determinações estruturais de significado geral, fora e acima dos contextos histórico-sociais através dos quais seria possível apreender sua importância específica, para a formação e o desenvolvimento do mercado, do sistema de produção e da sociedade global” (FERNANDES, 1975, p. 46). A segunda maneira se propõe a situar a função-eurocentrismo “[...] no campo da construção ideológica do capitalismo como um todo” (AMIN, 1989, p. 10). Há o reconhecimento da especificidade da relação-capital no eurocentrismo, mas essa proposta não expõe como se dá a dinâmica (lógica e histórica) que torna necessária a colocação dessa função para que a sociabilidade capitalista se torne *para si*. Além disso, ignora a lógica interna que dinamiza cada uma das atividades funcionais do eurocentrismo e das formas que se atualizam nele

e por meio dele. Essas atividades são necessárias para a reprodução daquilo que se torna *para si* por meio de sua colocação, mas esse movimento só é possível quando subsumem conjunturas históricas distintas através de mecanismos diversos. Daí que cada uma dessas atividades é relativamente independente de seu fundamento, mas apenas na medida em que o reproduz. O limite dessas duas possibilidades é a ausência da exposição da especificidade social, a relação-capital, que implica na necessidade da função-eurocentrismo.

A função-eurocentrismo: expropriação capitalista e genocídio

O eurocentrismo só é *relação-para-consigo-mesmo* enquanto função necessária de um tipo específico de sociabilidade, a saber, a capitalista. Tal função é colocada pelas formas colonialismo e imperialismo e se torna *atividade* por expropriações e genocídios. Ser atividade significa trasladar as condições da lógica capitalista do *em si* para fora e possibilitar que se tornem *para si*. Em outras palavras, significa tornar possível que o capitalismo se efetue a partir da criação de suas própria condições. Nesse sentido, o eurocentrismo só pode ser estudado, analisado e exposto como uma função necessariamente posicionada na lógica do capital. Ao mesmo tempo, significa que os mecanismos utilizados pela função-eurocentrismo são condições e possibilidades do próprio capitalismo. As expropriações e os genocídios, as atividades da função-eurocentrismo, são necessárias à relação-capital. Não por suposição, mas porque as categorias capitalistas nada são além de formas moldadas às necessidades da relação-capital para que a produção, acumulação, e centralização capitalista do mais-valor resultante da exploração da força de trabalho da classe trabalhadora se reproduza. A relativa independência que as formas e suas funções assumem não sobrepõe sua posição na lógica capitalista. A efetividade dos fenômenos por meio dos quais o eurocentrismo se impõe, sejam esses culturais, religiosos, linguísticos, históricos etc., só pode ser avaliada na medida em que sejam compreendidos como unidade daquilo que os colocou, suas contingências e possibilidades. Essa dinâmica implica uma relativa subordinação à especificidade da relação social nas quais se desenvolvem. Embora não possam ser exclusivamente reduzidos a uma pretensa

“infraestrutura”, esses fenômenos devem ser analisados a partir da lógica funcional que formalizam. Isso se dá porque os fenômenos da função-eurocentrismo só são *relação-para-consigo-mesmo* enquanto são determinados e contêm em si suas formas, a saber, colonialismo, imperialismo e dependência. As últimas são, ao mesmo tempo, *conteúdo* para suas funções e *exterioridade* para aquilo que as coloca. Mas só são *exterioridades* na medida em que carregam, necessariamente, o *conteúdo* daquilo que as põs. São, por isso, *exterioridades necessárias*. Com efeito, “[...] o que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado” (HEGEL, 2012, p. 216). Por isso, as atividades fundamentais do eurocentrismo só podem ser compreendidas dentro dos limites das formas capitalista. A base da função-eurocentrismo não é independente daquilo que coloca a forma que se atualiza por tal função. Ou seja, não é possível separar o genocídios, as expropriações e os apagamentos culturais das populações originárias que resultam das experiências históricas colonialistas e imperialistas daquilo que coloca os seus limites e por elas se reproduz: o capital. Com efeito, se tais atividades são a base do eurocentrismo e esse é uma função do capitalismo, as primeiras são necessárias e colocadas de acordo com a lógica do último.

A função-eurocentrismo fora historicamente colocada e está ligada às táticas expansionistas empreendidas por alguns países europeus a partir do século XV. Essas táticas foram respostas à expansão dos impérios asiáticos e árabes, principalmente o Otomano, a partir do século XIV. A expansão daqueles restringiu o avanço do países capitalistas europeus em direção ao leste. Essa restrição diminuiu o acesso às rotas comerciais, aos mercados, às mercadorias e à mão de obra necessárias para a expansão do capital nos países centrais da Europa. Com isso, os países da Europa “central” se lançaram à busca de novos territórios para subjugar e de montantes ainda não explorados de força de trabalho ao mesmo tempo em que intensificavam o processo de expropriação da classe trabalhadora europeia dos meios de produção e conseqüente transformação dessa em mercadoria. Tais movimentos não são contrários nem podem ser resumidos à teleologia da causalidade. Ambos foram necessários e colocados de acordo com a lógica de

desenvolvimento específica do capital. Nesse sentido, devem ser entendidos a partir da subsunção das contingências históricas às necessidades do capital. É nessa dinâmica que deve ser buscada a origem da função-eurocentrismo. Isso recoloca o eurocentrismo em seus limites: uma função colocada pela relação-capital no processo de criação de suas próprias condições e necessidades.

Por isso, Marx é categórico ao afirmar que aquilo que possibilitara a aurora do modo de produção especificamente capitalista na Europa fora “[...] a descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas” (MARX, 1962, p. 750). Não apenas isso, mas também “[...] o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais [e] a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista” (MARX, 1962, p. 750). Esse processo se expandiu através das formas clássicas de imposição do eurocentrismo: colonialismo e imperialismo. As apologias morais e éticas do eurocentrismo se furtam a mencionar que “[...] a própria fuga precipitada de riquezas (dos países colonizados) no momento da emancipação não é mais do que o ponto culminante de um longo processo de desacumulação” (CUEVA, 1983, p. 25). Aí está o fundamento, o motivo e o “[...] último ato com o que o colonizador conclui sua ‘missão civilizadora’” (CUEVA, 1983, p. 25). Essa missão fora levado a cabo por meio do genocídio e expropriação das populações indígenas da América Latina, da população africana e do tráfico de aproximadamente 15 milhões de escravas e escravos da África (KLEIN, 2013, p. 31). Não porque essas populações eram “inferiores” ou necessitavam das benesses e da “salvação” da modernidade europeia, mas porque a expansão capitalista dos países centrais da Europa estava ameaçada pelas potências da Eurásia. O que une a brutalidade das experiências europeias na América Latina e na África é a lógica capitalista. Em ambos os casos,

[...] as terras eram expropriadas para satisfazer as necessidades de plantações e minas envolvidas no comércio de longa distância. A mão de obra escrava era adquirida e transportada ao longo de milhares de quilômetros para servir o mesmo propósito. As populações indígenas eram deslocadas, e seus direitos de propriedade anulados, com a justificação de que não tinham feito devido uso da terra. Tanto as populações indígenas como os povos

escravizados (através de diferentes formas de deslocamento) sofreram a expropriação das suas culturas e identidades: foram reduzidos a fragmentos, sem esperança de recuperar os mundos perdidos. [...] E onde a expropriação através da subjugação se revelou insuficiente, os colonizadores europeus recorreram às suas soluções finais: a exclusão, expulsão ou liquidação (DARWIN, 2008, p. 23-24).

O motor da função-eurocentrismo não é cultural, moral ou ético. Não se pode resumir essa função à imposição indeterminada de valores europeus a territórios e populações não-europeias em detrimento de sua linguagem, crenças, história e valores originários. Antes de ser uma coação cultural ou identitária, o eurocentrismo é um mecanismo capitalista de expropriação, exploração da força de trabalho e transferência de mais-valor. Ou seja, é uma função social. De forma mais específica, é uma função da sociabilidade capitalista. Caso se queria falar em “cultura eurocêntrica”, isso deve ser feito a partir dos limites da lógica do capital. É apenas dentro dos limites dessa dinâmica que as dimensões culturais e políticas da função-eurocentrismo aparecem como contingências que se tornam possibilidade e necessidade. A pretensa universalidade dos “valores” violentamente impostos às populações da África e da América Latina, o individualismo, a meritocracia, a “modernidade”, a democracia, a oposição entre “civilizado” e “bárbaro”, etc. é lastreada na forma-mercadoria. O estabelecimento dessa como forma basilar da sociabilidade coloca aquela aparente universalidade na medida em que os mesmos externalizam a forma-valor, tornando possível que a mesma *seja para si*. De forma mais clara, seu fundamento é circunscrito pela legalidade do capital, em que a troca se dá entre sujeitos de direito que se confrontam como “proprietários”. A igualdade formal que sustenta a forma-jurídica capitalista aparelha o projeto de subjugação das populações não-europeias ao apresentar qualquer regulação societal que não se funde na forma-mercadoria como “atrasada” e carente de esclarecimento.

Realocar o problema do eurocentrismo para além do culturalismo e da ideologia não significa negar essas dimensões. Pelo contrário, ambas são atividades por meio das quais a função-eurocentrismo atualiza a forma que a coloca. O propósito é deixar claro que não há indeterminação na base das coerções culturais, ideológicas e políticas. O lastro de todas é a própria dinâmica societal que se torna

para si por meio delas. A contraposição entre "civilização" e "barbárie", estandarte último do eurocentrismo, não é indeterminada. A "civilização" que se impõe é a que se baseia na propriedade privada especificamente capitalista dos meios de produção e na exploração da força de trabalho como mercadoria. Não é a "civilização europeia", mas a dinâmica capitalista, formalizada no colonialismo e no imperialismo que é exportada e imposta a países não-europeus através do genocídio, da expropriação, da escravidão, da democracia burguesa, do racismo, do feminicídio, da xenofobia, da transfobia, da islamofobia etc. Todas essas manifestações da função-eurocentrismo adquirem uma aparente e relativa independência em relação ao propósito último do capital, a saber, "[...] a extração máxima do trabalho excedente dos produtores de qualquer forma compatível com seus limites estruturais" (MÉSZÁROS, 2011, p. 99). Mas essa independência, ao mesmo tempo aparente e relativa, só se mantém na medida em que sustenta e assegura a expansão e intensificação daquelas formas e limites. Isso significa que o capital só pode se tornar *para si* e se expandir através da criação e colocação de suas possibilidades e suas condições. Nesse processo, as últimas assumem características internas que dinamizam conjunturas específicas do tecido social, mas esse "tecido social" não é trans-histórico. É a sociabilidade capitalista. Por isso, afirmar que o eurocentrismo é uma função daquela estrutura social não resulta em rejeitar as dinâmicas internas das atividades que a atualizam. O que se propõe é que o fundamental da função-eurocentrismo só pode ser compreendido quando a mesma é analisada a partir da exposição da lógica societal que a coloca, a subsume, por ela se torna *para si* e através dela se impõe e se reproduz, a relação-capital.

A teoria marxista da dependência e a função-eurocentrismo na América Latina

As formas assumidas pelo capital em sua externalização *para si* na América Latina e na África através da função-eurocentrismo são o colonialismo e o imperialismo. Cada uma delas possui características históricas distintas que impedem a simples redução de qualquer uma a outra ou a equiparação entre elas.

Não obstante, “[...] isso não significa uma desconexão ou descontinuidade absoluta entre etapas” (CUEVA, 1983, p. 38). Todas são formas capitalistas e a primeira “[...] não só constitui o piso estrutural sobre o qual se levantará a próxima, mas também lega toda uma série de vínculos concretos de dependência, que facilitarão a transição no momento oportuno” (CUEVA, 1983, p. 39). O que as diferencia não é seu fundamento, serem formas de exploração da força de trabalho e expropriação dos meios de produção, mas os mecanismos utilizados para subsumir a estrutura societal originária à dinâmica do capital. Esses mecanismos se atualizam e transformam com a passagem da subsunção formal à subsunção real e isso torna mais difícil o processo de igualar as violências eurocêntricas infligidas às populações da América Latina. Mas, de forma geral, no processo de subsunção das sociedades originárias da América Latina e da África às necessidades do capital, as populações foram subsumidas à lógica desse sob a forma-mercadoria como classe trabalhadora. Além disso, os países europeus saquearam os recursos naturais dos territórios por eles invadidos e impuseram dívidas que eram revertidas como crédito no países “centrais” para a manutenção dessas invasões. As diversas experiências genocidas e de expropriação a que foram subsumidas as população que habitavam os períodos não-europeus “do oeste”, apesar das diferenças, foram empresas capitalistas de expansão que objetivam acumular e concentrar o mais-valor expropriado das classes trabalhadoras não-européias na mão da classe burguesa dos países europeus. Em resumo,

[...] são conhecidas as vinculações do antigo sistema colonial [e imperialista – L.C.P] com o capitalismo comercial. Aquele sistema foi organizado, em todos os setores da economia colonial (mineração, produção agropecuária para exportação ou consumo interno e comércio), para promover a drenagem de riquezas da América Latina para a Europa e, portanto, para expandir o capitalismo na Espanha, em Portugal, na Holanda ou na Inglaterra, na França etc. Está claro que ele exigia, em termos relativos, vastos investimentos financeiros, ampla inovação tecnológica e um mínimo de racionalidade administrativa. No entanto, a conexão capitalista pura e irreduzível da economia colonial [e imperialista – L.C.P] procedia do circuito comercial e realizava-se no mercado europeu. [...] Por isso, sob a vigência do antigo sistema colonial, tanto o mercado quanto o sistema de produção foram cuidadosamente resguardados de

impulsões que poderiam minar ou destruir o sentido explorador da colonização (FERNANDES, 1975, p. 46-47).

Uma das respostas teórico-políticas à pretensão de universalidade e inevitabilidade desse processo é a teoria marxista da dependência. O objeto da TMD é “[...] a exposição da estruturação do modo de produção do capital na América Latina” (PETO, 2020, p. 4287). A partir da TMD se compreende que a América-Latina “[...] se desenvolve em estreita consonância com a dinâmica do capitalismo internacional” (MARINI, 2000, p. 107). O mesmo pode ser dito sobre a imposição do capitalismo à África. Sem apagar as diferenças entre as conjunturas históricas, é possível afirmar que, como a América Latina, a África “[...] viu-se integrada no sector da economia capitalista mundial, em que a mais-valia era sugada para alimentar o sector metropolitano” (MARINI, 2000, p. 107). Isso se somou à brutal escravidão capitalista imposta às populações originárias e ao tráfico transcontinental a que fora submetida parte da população africana. O resultado foi a “[...] expatriação sistemática da mais-valia, produzida pela força de trabalho africana, para fora do continente [e o] desenvolvimento da Europa como parte do mesmo processo dialético em que a África se via subdesenvolvida” (MARINI, 2000, p. 107). Na América Latina, da mesma forma, a violenta subsunção à relação-capital está relacionada “[...] ao movimento da acumulação primitiva em escala mundial, entendida como um processo que, além de implicar a acumulação sem precedentes em um dos pólos do sistema, supõe necessariamente a desacumulação, também sem precedentes, no outro extremo” (MARINI, 2000, p. 108). O que marca essa relação é a exploração dos países latino-americanos pelos países europeus. Essa exploração se caracteriza, primeiro, pela subsunção dos países latino-americanos à lógica capitalista na condição de “[...] colônia produtora de metais preciosos e de gêneros exóticos” (MARINI, 2000, p. 108). A expropriação dos recursos naturais e a exploração da força de trabalho classe trabalhadora na América Latina permitiram o aumento da concentração de mercadorias nos países centrais. Essa concentração se deu por meio do financiamento das empresas colonialistas e imperialistas pelos bancos europeus. A exploração da classe trabalhadora latino-americana também impulsionou “[...] a expansão dos meios de pagamento que, ao mesmo tempo que

permitiram o desenvolvimento do capital comercial e bancário na Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e abriram o caminho para a criação da grande indústria” (MARINI, 2000, p. 108). O desenvolvimento histórico do capitalismo impôs aos países latino-americanos outras formas, também históricas e conjunturais, de transferência de valor aos países europeus: privatização dos serviços básicos, ataques à soberania nacional que objetivaram colocar os recursos naturais dos países latino-americanos à disposição dos monopólios europeus/norte-americanos, obstrução da prática de subsídios em favor da emissão de royalties, dividendos e juros sobre capital próprio, apoio a regimes autoritários que se alinhavam aos interesses das classes burguesas europeias/norte-americanas, imposição de práticas de austeridade fiscal e arrojo salarial como contraparte a empréstimos cedidos pelo organismos internacionais, sobretaxação na importação de produtos latino-americanos etc. No caso das relações entre a América Latina e os países Europeus, isso significa também que a cultura e a história específica de cada nacionalidade é subsumida à lógica da acumulação do valor. Esse processo, obviamente, não acontece sem resistência e as classes trabalhadoras latino-americanas se organizaram e se organizam no contexto da luta de classes a partir das conjunturas históricas nas quais estão inseridas. Todas essas formas se fundamentam na superexploração da força de trabalho das classes trabalhadoras da América Latina. Mas a TMD não é apenas uma resposta teórica. Enquanto lógica-categorial,

[...] a TMD expõe as violências cometidas contra a classe trabalhadora nas realidades latino-americanas a partir de análises das contradições que compõem essa mesma realidade. [Ao mesmo tempo - L.C.P], a TMD não se furta a um posicionamento na luta de classes. Desde os primeiros esboços legado por Vânia Bamberra, Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos, a teoria marxista da dependência se posiciona junto à classe trabalhadora nos esforços para a construção de uma sociedade emancipada do jugo do controle sociometabólico imposto pelo capital (PETO, 2020, p. 4288).

No limite da luta de classes capitalista, a teoria marxista da dependência auxilia no entendimento de que a função-eurocentrismo não pode ser superada nos limites daquilo que a coloca, a saber, o capital. Ela ataca o problema no nível da especificidade da sociabilidade capitalista e não apenas na dimensão dos

fenômenos que dela resultam. Contra a “universalidade” dos valores europeus, expõe a funcionalidade e a utilidade que embasam a necessidade que faz com que a adoção de valores apareça como “inevitável” para qualquer sociedade que ambicione alcançar a “modernidade”. Não é o eurocentrismo que se apresenta como “universal”, mas o seu fundamento último, a saber, o capital. É a relação social que se coloca pela função-eurocentrismo que se apresenta como humanitária, a saber, aquela que tira os povos da “barbárie” e os finca na pretensa benevolência das relações de mercado capitalistas. Com esse entendimento, a TMD deixa claro, contra as indeterminações do “subdesenvolvimento”, os esforços “desenvolvimentistas” e as apologias explicitamente capitalistas, que as posições históricas e atuais dos países latino-americanos não são resultado de nenhum tipo de inadequação aos padrões “avançados” das modernas “democracias” burguesas. As últimas só existem, e aqui se incluem os estados de bem-estar social do pós-segunda guerra, porque são sustentadas pela expropriação e exploração da força de trabalho da classe trabalho no outro polo da divisão internacional do trabalho.

O eurocentrismo enquanto função capitalista é central no desenvolvimento histórico dessa dinâmica. A teoria marxista da dependência evidencia que essa função extrapola a pura sustentação “ideológica” do capitalismo e a apresenta como a própria reprodução *para si* do capital. Essa intensificação categorial proposta pela TMD segue os apontamentos feitos por Marx no capítulo 25 do primeiro volume de *O capital*. Ali, Marx afirma que a forma colonialismo “[...] visa à fabricação de trabalhadores assalariados nas colônias” (MARX, 1962, p. 793). É por isso que “[...] o segredo que a economia política do Velho Mundo descobre no Novo Mundo e proclama bem alto, a saber, o de que o modo capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada capitalista – exige o aniquilamento da propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador” (MARX, 1962, p. 802). Aí está exposta a base da função-eurocentrismo sobre a qual se ergue a lógica-crítica da teoria marxista da dependência. A última esclarece que a primeira apresenta a expropriação capitalista como último e mais “avançado” degrau no desenvolvimento da história da humanidade. Mas essa história não é universal. É a história do próprio capital em seu movimento para si

como sujeito da sociabilização. Para que isso aconteça, como apontou Marx, é necessário a expropriação da classe trabalhadora. Nessa configuração, o que a TMD revela é que o universal da função-eurocentrismo é a especificidade capitalista intensificada pela necessidade de remeter para os países “centrais” da Europa o mais-valor expropriado das populações latino-americanas.

Nesse sentido, a lógica-categorial da teoria marxista da dependência representa um esforço contra o capital e sua função-eurocentrismo. Ela expõe de forma específica as determinações históricas da expropriação imposta à classe trabalhadora pelos países europeus por meio do colonialismo, do imperialismo e da dependência. Ao mesmo tempo, se contrapõe às tentativas indeterminadas e universalizantes de exposição do desenvolvimento histórico do capitalismo na América Latina. As tentativas neoclássicas, desenvolvimentistas e neoliberais não dão conta de explicar o processo histórico de formação da América Latina porque partem dos fundamentos do próprio capital que são, em última instância, eurocêntricos. Também não conseguem explicar o que há de específico nas lutas de classes capitalistas nos contextos latino-americanos porque não consideram que essas decorrem, diretamente, da expansão capitalista europeia. As lutas das classes trabalhadoras latino-americanas são, ao mesmo tempo, pela autodeterminação e contra o expansionismo capitalista europeu/norte-americano que busca manter a América Latina na posição de continente superexplorado. É uma guerra contra as burguesias nacionais e internacionais. No limite, a luta contra a função-eurocentrismo é uma guerra contra o capital.

Notas de conclusão

O objetivo foi apresentar o eurocentrismo como função necessária na expansão do capital *para si*, em geral, e na expansão do capitalismo europeu em particular. Nessa configuração, seus desdobramentos não podem ser circunscritos às dimensões “culturais”, “políticas”, “ideológicas”, “identitárias” etc. Uma compreensão radical do eurocentrismo deve entendê-lo como função especificamente capitalista que atualiza as formas colonialismo e imperialismo que, por sua vez, tornam *para si* a produção, acumulação e expansão da forma-valor por

meio da exploração da força de trabalho, da expropriação dos meios de produção e da “universalização” da forma-mercadoria.

Os resultados dessa dinâmica estão para além da dimensão “cultural”. Entre 1400 e 1900, a função-eurocentrismo esteve na base do genocídio e escravidão que aniquilou mais de 70 milhões de vidas indígenas originárias da América Latina (GRONDIN, VIEZZER, 2019, p. 289). No que tange às populações escravizadas na África, aproximadamente 15 milhões de pretos e pretas foram traficados para a América Latina pelos países europeus. A taxa de mortalidade durante o “trajeto” percorrido pelo “navios negreiros” foi de, em média, 15% (DORIGNY, GAINOT, 2017, p. 30). Essa média ficou em torno de 30% no “início” da escravização e tráfico transatlântico de pretos e pretas da África para o “novo mundo” (DORIGNY, GAINOT, 2017, p. 30). A motivação desse processo não fora indeterminadamente “ideológica”. Com efeito, “[...] as características pessoais, o cabelo, a cor e a arcada dentária, [as] características “sub-humanas” [dos escravos e das escravas] tão largamente defendidas, eram apenas racionalizações para justificar um simples fato econômico: que as colônias [europeias] precisavam de trabalho e recorreram ao trabalho escravo negro porque era mais barato” (WILLIAMS, 1994, p. 19). Além de ser mais barato, o domínio das terras africanas pelos países europeus garantia a contenção da expansão dos impérios Euroasiáticos. O capitalismo no Brasil, por exemplo, foi construído a partir da exploração desse tipo específico de escravidão e da subsunção da força de trabalho preta traficada à lógica da produção do mais-valor. Do total de quase 15 milhões de pretas e pretos traficados, o Brasil foi o destino de “[...] em torno de quatro milhões de homens, mulheres e crianças, equivalente a mais de um terço de todo aquele comércio” (REIS, 2007, p. 81). Resumir o eurocentrismo ao apagamento acadêmico, musical, literário, ideológico, religioso etc. das populações originárias da América Latina e da África é limitado e indeterminado. Esse apagamento é determinado pela lógica capitalista e deve ser exposto como mecanismo de subsunção dessas populações à forma-mercadoria como força de trabalho a ser explorada para o desenvolvimento, acumulação e concentração privada do mais-valor.

As “consequências” da função-eurocentrismo, que são as necessidades externalizadas do capital, ainda se fazem presentes. Não há “[...] praticamente nenhum norte-americano, africano, europeu, latino-americano, indiano, caribenho ou australiano — a lista é bem grande — que não tenha sido afetado pelos [colonialismos e imperialismos – L.C.P] do passado” (SAID, 1994, p. 5). Não obstante, os resultados das violências europeias perpetradas contra as populações da América Latina e da África não são os mesmos para os povos dos continentes africanos, americanos e europeus. Atualmente, 30,5% da população da América Latina vive em condições de pobreza e 11,3% está submetida à pobreza extrema (CEPAL, 2021, p. 24). Nas áreas rurais esses números chegam a 45,7% e 21,2% respectivamente (CEPAL, 2021, p. 24). A população dos países da América Latina e do Caribe é de 653,962 milhões de pessoas (CEPAL, 2021, p. 13). Em números totais, isso significa que 1) 199,458 milhões de pessoas são obrigadas a viver na pobreza [a população somada de Alemanha, França e Inglaterra é 205 milhões de pessoas], e 2) 73,8 milhões de pessoas estão abaixo da linha da pobreza extrema. Na África, há países em que quase mais de 80% da população é obrigada a viver com menos de 3 dólares por dia (linha de pobreza estipulada pelo Banco Mundial). É o caso, por exemplo, das populações da República Centro-Africana, da República Democrática do Congo, de Madagascar, de Moçambique e da Zâmbia. As populações desses países, somadas, chegam a 170 milhões. Tomando 80% como média, chega à conclusão de que mais de 136 milhões de pessoas, apenas nesses países, vivem abaixo da linha de pobreza. Esses números vão piorar como decorrência da pandemia de Covid-19. Mas a pandemia não é o fundamento da piora, ela é o catalisador. O que coloca essa situação que assola a classe trabalhadora do mundo todo, e de maneira mais brutal as populações da América Latina, de partes de Ásia e da África, é o capitalismo. Os breves e poucos exemplos aqui levantados são efeitos da função-eurocentrismo, a saber, os resultados necessários para a manutenção e expansão da relação-capital. Eles ajudam a destacar, mais uma vez, que o eurocentrismo não é apenas uma dimensão cultural. Sendo assim, a luta contra o mesmo não pode se resumir a ele. A luta contra a função-eurocentrismo deve ser uma luta contra o capital.

Apêndice

**NOTAS SOBRE A LÓGICA-CATEGORIAL DA
DOKTORDISSERTATION (1841)**

Contornos filosóficos da tese marxiana

O complexo epicurista foi objeto de estudo de parte importante da tradição filosófica alemã imediatamente anterior aos escritos marxianos. Análises críticas da tradição epicurista fazem parte das preocupações epistemológicas e metodológicas de autores como Kant, Schelling e Hegel. O primeiro, por exemplo, em suas contribuições cosmológicas, materializadas no texto *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755), lança mão de argumentos lógicos presentes nos fundamentos materialistas da *physis* epicurista para afirmar a primazia da temporalidade na constituição do sistema solar. Nesse texto, o objeto de interesse kantiano era a possibilidade de uma compreensão evolucionária do universo. Com esse objeto no horizonte, Kant afirma que

[...] a teoria de Lucrécio, ou seus predecessores, Epicuro, Leucipo e Demócrito, são semelhantes à minha. Suponho, como esses filósofos, que o primeiro estado de natureza consistia em uma difusão universal da matéria primeira de todos os corpos no espaço, ou dos átomos da matéria, como esses filósofos os chamavam. Epicuro afirmou uma gravidade ou peso que forçou essas partículas elementares a afundar ou cair; e isso não parece diferir muito da Lei da Atração de Newton, que eu aceito. Ele também deu a eles um certo desvio da linha reta no movimento de queda, embora ele tivesse fantasias absurdas com relação às causas e às conseqüências disso. Este desvio concorda em algum grau com a alteração da queda em linha reta, que deduzimos da repulsão das partículas (KANT, 1968, p. 12-13).

Epicuro ocupa lugar de destaque na breve história da razão “pura” que Kant esboça no último capítulo da *Crítica* de 1781. Nesse curto excerto, Kant afirma que não pretende diferenciar “[...] as épocas em que tal ou qual transformação da metafísica tiveram lugar, mas apenas apresentar, em um esboço singelo, a diversidade das ideias que ocasionaram as principais revoluções” (KANT, 2015, p. 612). Essa variedade é apresentada a partir de uma tríplice divisão: a) em relação ao objeto, b) à origem da possibilidade do conhecimento e c) ao método. Em relação ao objeto do conhecimento racional, a bifurcação se dá entre *sensualistas* e *intelectualistas*. Dessa divisão do objeto decorre a divergência na origem dos conhecimentos deles advindos: ou os conhecimentos puros da razão derivam da *experiência* ou, em independência da dimensão sensual, da *pura razão*. O método

aparece dividido em *naturalístico* e *científico*. O importante nesse sobrevoo kantiano sobre a história da filosofia ocidental é a centralidade que ele empresta a Epicuro como representante da corrente sensualista. Na *Crítica à Razão Pura*, lê-se que “[...] Epicuro pode ser considerado o maior filósofo da sensibilidade” (KANT, 2015, p. 612-613). A contrapartida é a filosofia platônica. Com efeito, Kant também afirma que a contribuição epicurista para uma compreensão da origem dos conhecimentos puros da razão, a partir do ponto de vista sensualista, é ímpar e “[...] muito mais consequente, na observância de seu sistema sensual (já que, com suas inferências, nunca ia além dos limites da experiência) do que Aristóteles e Locke (sobre este último), que, depois, de derivar todos os conceitos e princípios da experiência, vai tão longe no uso dos mesmos que acaba por afirmar que se poderia provar a existência de Deus e a imortalidade da alma (ainda que ambos os objetos estejam inteiramente fora dos limites da experiência possível) de maneira tão evidente quanto algum teorema matemático” (KANT, 2015, p. 613). Não obstante, se opõe a parte da postura não determinista inerente à *physis* epicurista. Na esteira da concepção newtoniana, ele concebe um organizador universal que transcende a dimensão sensual e a organiza. A crítica kantiana se fundamenta em um posicionamento contrário ao princípio teleológico de uma ontologia da natureza. O problema não é essencialmente a teleologia, mas uma teleologia imanente à natureza. Kant se alinha com o posicionamento não determinista e anti-teleológico de Epicuro, mas afirma que julgamentos teleológicos exógenos à natureza são necessários como instrumentos heurísticos já que a ciência requer pressuposições *a priori* de um universo com propósito²²⁸. Com isso, a tentativa se dirige a um equacionamento do fundamento materialista da física epicurista

[...] com uma noção de julgamento teleológico como um princípio regulador do conhecimento. Para Kant, a filosofia epicurista pertencia a um grupo de teorias em que a intencionalidade ou a inteligibilidade existiam, mas não eram propostas. Apesar de criticar o epicurismo por sua orientação "hiperfísica", Kant, no entanto, fundamenta sua análise do mundo físico em um ponto de vista mecanicista, rejeitando a teleologia natural (que ele chama de 'fisicoteologia') (FOSTER, 2000, p. 49).

²²⁸A questão do *a priori* aqui se limita a determinar um posicionamento temporal.

Hegel também se debruçou sobre a *physis* epicurista, porém, a hermenêutica hegeliana apresenta nuances mais demarcadas do que as presentes nos escritos kantianos. Para Hegel, os três sistemas representavam o desenvolvimento da consciência-de-si no contexto lógico-filosófico da Grécia antiga. A hermenêutica hegeliana, nesse caso, deve ser compreendida a partir de uma compreensão daquilo que Hegel denomina a realização da tarefa da filosofia. A última é a mesma para todas as épocas e só quando se reflete a lógica imanente a diferentes sistemas filosóficos nessa tarefa é que se tornam compreensíveis os limites e possibilidades a eles inerentes. Esses limites e possibilidades dizem respeito não somente aos objetos tomados por tais sistemas como tema de investigação, mas à realização daquela tarefa universal da filosofia. Por isso, Hegel, e Marx em sua tese influenciado por aquele, concebe o epicurismo como um sistema que representa o desenvolvimento da individualidade abstrata, o estoicismo como representante da universalidade abstrata, e o ceticismo como a suprassunção de ambos. O exercício hegeliano objetiva circunscrever esses sistemas no processo de transições lógicas que levam o Saber Absoluto a se reencontrar consigo. Essa é a tarefa universal e única da filosofia. Nesse sentido, a *physis* epicurista aparece para Hegel como princípio da física moderna e, por isso, como o sistema que introduziu no pensamento grego antigo um certa concepção iluminista do mundo sensível que, considerado os limites do anacronismo, afastou da vida humana a determinação direta dos Deuses. Esse afastamento se fundamenta naquele individualismo abstrato, que não é o individualismo inerente à concepção liberal moderna. Não obstante essa avaliação positiva, Hegel também afirma que os limites desse individualismo abstrato impedem o sistema epicurista de realizar a tarefa da filosofia. Por isso, Marx escreve que essa tarefa “[...] que ele chamou de especulativo *par excellence* impediu, também em parte, o titânico pensador de identificar nesses sistemas a grande importância que têm para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral” (MARX, 2018, p. 22). Isso porque, ao mesmo tempo em que atesta que o sistema epicurista representa um exercício em direção da individualista abstrata e da rejeição da determinação divina sobre a vida humana e sobre a

natureza, Hegel afirma que o epicurismo se limita a uma dimensão de indeterminação que não pôde e não pode realizar a tarefa da filosofia.

Ainda a título de exemplo da importância do sistema epicurista na literatura crítica alemã, vale a pena citar a posição de Friedrich Köppen. Marx afirma, no mesmo prefácio em que apresenta as nuances da leitura hegeliana acerca da *physis* epicurista, que no escrito *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (1840), de Friedrich Köppen, há uma alusão mais profunda à conexão do sistema epicurista com a vida grega. Nesse livro, Köppen apresenta uma postura contrária a daqueles que, considerado o contexto do romantismo alemão, atacavam o puro sensualismo epicurista. Além disso, defende que aspectos fundamentais do epicurismo, mesmo considerando os avanços modernos no campo das ciências naturais, foram bases constitutivas dominantes na filosofia francesa de fins do século XVIII. Para Köppen, todas as figuras do Iluminismo francês estão, de fato, ligadas aos epicuristas da mesma forma como o ponto de vista dos epicuristas se mostrou a principal base de uma forma de Iluminismo antigo (WHITE, 1996, p. 123).

A importância do estudos de Marx sobre Epicuro pode ser medida pela centralidade da relação entre o materialismo francês e o epicurismo para a compreensão do início do desenvolvimento do pensamento marxiano. Em um texto publicado em 1845, se lê que “[...] o materialismo francês e inglês se achou sempre unido por laços estreitos a Demócrito e Epicuro” (MARX, 2011b, p. 146). Nesse pequeno esboço, intitulado “Batalha crítica contra o materialismo francês”, o objeto de Marx é apresentar uma história do materialismo, em especial o francês e o inglês, e a contrapor à leitura histórica clássica da crítica alemã pós-hegeliana. A Crítica crítica, representada nesse esboço por Bruno Bauer, entende o materialismo francês como a realização da substância spinozana e, por isso, apresenta aquele como a versão francesa desse. Marx lança a essa interpretação um questionamento acerca de sua origem. Onde foi que Bruno Bauer, nesse caso a Crítica crítica, “[...] soube arranjar os documentos autênticos para escrever a história crítica do materialismo francês?” (MARX, 2011b, p. 150). Para Marx, “[...] o senhor Bauer extraiu da leitura da ‘História da filosofia’ hegeliana a ideia do materialismo francês como escola de Spinoza” (MARX, 2011b, p. 150). A resposta ecoa uma das linhas de argumentação

que dá contorno à forma como a história da filosofia grega aparece na *Tese de 1841*, a saber, a partir do tensionamento da concepção hegeliana da história da filosofia. No texto de doutoramento, as proposições marxianas acompanham o argumento hegeliano e, concomitantemente, se afastam dele. No texto de 1845, Marx afirma que Bauer se cola ao argumento de Hegel e, por isso, quando postula que o materialismo francês é a versão francesa da substância spinozana, concebe o materialismo como um momento simplório no processo de desenvolvimento da Ideia. A leitura marxiana se coloca em posição diametralmente oposta. Para isso, apresenta uma história geral e telegráfica do materialismo inglês e francês no século XVIII. O horizonte argumentativo que concatena esse esboço histórico se fundamenta na afirmação de que “[...] existem duas tendências no materialismo francês, das quais uma provém de Descartes, ao passo que a outra tem sua origem em Locke” (MARX, 2011b, p. 144). Marx apresenta em parágrafos e períodos curtos um sobrevoo sobre os principais fundamentos do materialismo desde Hobbes e Feuerbach até Pierre Bayle e Francis Bacon a partir dessa divisão. A título de exemplo, ele afirma que “[...] o verdadeiro patriarca do materialismo inglês e de toda a ciência experimental moderna é Bacon. A ciência da natureza é, para ele, a verdadeira ciência, e a física sensorial a parte mais importante da ciência da natureza. Suas autoridades são, frequentemente, Anaxágoras, com suas homeomerias, e Demócrito, com seus átomos. Segundo sua doutrina, os sentidos são infalíveis e a fonte de todos os conhecimentos. A ciência é a ciência da experiência, e consiste em aplicar um método racional àquilo que os sentidos nos oferecem” (MARX, 2011b, p. 146). Em relação a Hobbes, ele postula que na lógica desse “[...] – partindo de Bacon –, a intuição, o pensamento, a representação etc. não são senão fantasmas do mundo corpóreo mais ou menos despojado de sua forma sensível. A única coisa que a ciência pode fazer é nomear esses fantasmas. Um nome pode ser usado para mais de um fantasma” (MARX, 2011b, p. 147). Por isso, Hobbes sistematiza o pensamento baconiano e, em paralelo, implode o preceito sensualista a ele inerente. Condillac, por sua vez, “[...] desenvolveu os pensamentos de Locke e demonstrou que não apenas a alma, mas também os sentidos, não apenas a arte de fazer ideias, mas também a arte da captação

sensorial eram obra da experiência e do hábito” (MARX, 2011b, p. 148). A dimensão da relação entre a vida material e a estruturação societal aparece com Helvétius. La Mettrie personifica a união entre o materialismo francês e o inglês. Com efeito, o objetivo não é dar conta de minúcias lógico-categorias inerentes aos sistemas de Gassendi ou Locke, por exemplo, mas apresentar um argumento geral em favor da imanência da lógica materialista. Nessa configuração, o materialismo do século XVIII aparece não apenas como uma proposição contrária à metafísica, mas também como uma forma de compreensão lógica que fundamentava e se fundamentava no embate contra as instituições políticas, a religião e a teologia imperantes. O complexo epicurista é circunscrito por essa mesma proposição na *Tese*.

É por isso que “[...] para compreender como se estabeleceram a concepção materialista de Marx e os seus grandes temas a partir de 1845 e da Ideologia Alemã, a sua tese de doutorado – A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro – é mais importante do que parece” (COLLIN, 2006, p. 15). Em 1841, a análise marxiana da *physis* epicurista resulta no contrato social, ainda próximo de um contrato liberal, mas já crítico de imposições e impedimentos exógenos à imanência da estruturação societal. Em 1845, a histórica marxiana do materialismo do século XVIII resulta na afirmação de que Fourier se fundamenta no materialismo, os babouvistas eram materialistas e que “[...] o comunismo francês desenvolvido se origina diretamente do materialismo francês” (MARX, 2011b, p. 150). Nesse sentido, “[...] os comunistas franceses, mais científicos, Dézamy, Gay e outros, desenvolvem, da mesma forma que Owen, a doutrina do materialismo na condição de teoria do humanismo real e de base lógica do comunismo” (MARX, 2011b, p. 150). O importante é lembrar que Marx afirma que essas doutrinas que fundamentam o materialismo francês e, conseqüentemente, o comunismo francês, mantém uma ligação muito próxima com a filosofia epicurista. Por isso, uma hipótese de trabalho passível de ser explorada é a de que “[...] desde a tese de doutorado até os últimos textos propriamente filosóficos – A Sagrada Família e A Ideologia Alemã –, há uma verdadeira continuidade de inspiração atomista” (COLLIN, 2006, p. 16).

Há um outro resumo que data do início da década de 1840 em que Marx trata de um assunto aparentemente distante do tema de sua tese. Esse esboço é composto por partes do escrito *Da alma* de Aristóteles. O motivo que levou Marx a redigir tal manuscrito e o objetivo deste resumo não são claros. Considerada a extensão do resumo, é improvável que Marx tenha copiado partes da obra de Aristóteles sem um objetivo definido. Mas qual poderia ser o objetivo? Somado a esse resumo, há referências à Aristóteles em alguns dos “Cadernos sobre a filosofia de Epicuro”. Diferente daquele resumo em paralelo, essas referências, por aparecerem nos Cadernos que fundamentaram a *Tese*, apontam para o fato de Marx, além de um interessante geral, estudar e analisar de forma sistemática partes específicas de obras de Aristóteles. É provável que Marx tenha projetado desenvolver uma dissertação sobre a obra de Aristóteles antes de se concentrar no estudo da física epicurista. Há um longo comentário de Marx sobre a obra aristotélica, no quinto caderno de resumos, que caracteriza um primeiro esboço introdutório para a *Tese*. Essa afirmação se sustenta na estrutura categorial do comentário. As referências servem de base para a hipótese de que Marx pretendia não apenas comparar a *physis* de Demócrito com a de Epicuro, mas também com a *physis* de Aristóteles. Com efeito, esse talvez fosse o projeto originário de Marx. Além dos resumos sobre Aristóteles, Marx também trabalhou com textos de Leibniz, Hume e Espinosa. Esses últimos datam do início de 1841. Há uma citação literal de Hume no prefácio preparado para a publicação, que nunca aconteceu, da *Tese*. Leibniz também é mencionado em algumas passagens. Os escritos de Marx sobre Espinosa apareceram em uma coletânea publicada em 1976 na forma de comentários sobre 170 passagens do *Tratado teológico-político*. A importância da obra de Espinosa para o pensamento de Marx permanece um objeto a ser estudado com maior precisão²²⁹. Os resumos de Hume, Leibniz e Espinosa podem não fundamentar diretamente a *Tese*, mas evidenciam que a possibilidade de qualquer “corte epistemológico” na obra marxiana é improvável. Com efeito, também indicam a influência de filosofias da imanência no pensamento marxiano desde o início de sua trajetória teórico-política. Esse dado é importante por dois motivos: corrobora

²²⁹cf. Martins (2017a, 2017b), Nunes, Alvarenga (2018), Paula (2014).

uma das questões de fundo defendidas aqui, a saber, a de que há um germe categorial na *Tese* de doutorado que se intensifica nas obras posteriores de Marx (basta lembrar das referências a Aristóteles em *A sagrada família* e no volume primeiro de *O Capital*), e também auxilia na compreensão da forma como Marx lê a história da filosofia.

Estrutura geral da Tese

O propósito da tese doutoral de Marx é apresentar um estudo comparativo entre as físicas de Demócrito e a de Epicuro. Esse objetivo delimita tanto a estrutura lógica do texto quanto o desenvolvimento argumentativo. Não obstante, essa proposta não fora concebida como fim em si. Pelo contrário, quando apresenta o objeto de seu tratado, Marx o caracteriza como recorte de um projeto em que seriam analisadas de forma mais detalhada “[...] as filosofias epicurista, estoica e cética em sua totalidade e em toda a sua relação com a especulação grega mais antiga e posterior” (MARX, 2018, p. 31). As mesmas palavras aparecem nos dois prefácios que acompanham o texto. Em um deles, Marx afirma que seu texto deve ser considerado precursor de um escrito maior em que ele apresentaria “[...] extensamente o ciclo da filosofia epicurista, estoica e cética em conexão com a especulação grega como um todo” (MARX, 2018, p. 21). No outro prefácio, lê-se que a tese é “[...] um trabalho antigo e deveria encontrar lugar em uma exposição geral das filosofias epicurista, estoica e cética” (MARX, 2018, p. 25). Esse projeto nunca foi executado, mas no segundo prefácio encontra-se, resumida em um breve período, uma pista valiosa acerca da direção que Marx pretendia seguir. Neste prefácio, é afirmado que apenas em sua época, o século XIX, foi possível compreender os três sistemas pós-aristotélicos que ele pretendia estudar. Isso porque “[...] trata-se das *filosofias da autoconsciência*” (MARX, 2018, p. 25, grifos no original). Essa breve afirmação abre caminho para compreender tanto a importância da influência hegeliana na leitura que Marx faz da filosofia de Epicuro quanto a relevância da tese em si e em sua relação com aquele projeto de escopo mais amplo porém nunca desenvolvido. As especificidades dessa questão serão analisadas a seguir, aqui o que deve ficar claro é que o texto marxiano pode ser lido

como exemplo de um exercício circunscrito em um horizonte temático mais amplo. E Marx justifica sua escolha declarando que embora não

[...] se trate do ponto de partida mais cômodo, pois, por um lado, é preconceito antigo e arraigado identificar a física democrítica com a física epicurista, de modo a ver as mutações de Epicuro apenas como ideias que lhe ocorreram arbitrariamente; por outro lado, no nível do detalhe, sou forçado a abordar aparentes micrologias. E, por ser o referido preconceito tão antigo quanto a história da filosofia, por serem as diferenças tão escondidas que praticamente só se revelam ao microscópio, tanto mais importante será demonstrar uma diferença essencial, que chega à minúcia, entre a física democrítica e a epicurista, apesar de sua interconexão (MARX, 2018, p.32).

Com efeito, o texto de 1841 serve a duas funções: apresentar a física de Demócrito e Epicuro em uma leitura comparada e servir como ponto de partida para uma análise mais ampla das filosofias helenísticas como filosofias da autoconsciência. Mas por quê? Qual característica da atomística de Epicuro é utilizada como base para essa afirmação?

Excursão sobre as físicas de Demócrito e Epicuro

A categoria átomo atual difere do conceito átomo de Demócrito e Epicuro. De forma geral, o consenso contemporâneo atesta que os átomos estão estruturados internamente por um núcleo constituído de prótons e nêutrons e uma eletrosfera formada por elétrons. A carga do núcleo atômico é positiva e sua eletrosfera é de carga negativa. Até meados do século XX, se postulava que essas partículas eram indivisíveis. Atualmente, com os avanços da mecânica quântica, em especial a física teórica e seus estudos no campo da teoria das cordas, se vislumbra que os blocos fundamentais de composição da matéria não sejam partículas “indivisíveis” e maciças, mas sim objetos que se estendem, combinam e se reorganizam como cordas. Com isso, os prótons, nêutrons e elétrons que, na física tradicional, eram consideradas as partículas mínimas, fundamentais e não divisíveis, são divididos em unidades ainda menores: os quarks. A fundamentação dessas concepções é o método científico clássico da experimentação e replicação. Esse método, na história da ciência ocidental, começa a se organizar de forma mais complexa a partir do século XIX e continua a acompanhar, e concomitantemente fundamentar, os

avanços técnicos e tecnológicos da ciência. Além disso, o estudo dos átomos se dividiu em disciplinas aparentemente distintas como química, física, e biologia que se ramificam em outras como química nuclear, mecânica quântica, e a biologia nuclear. Cada uma delas estuda o átomo de acordo com a organização metodológica que sustenta sua unidade disciplinar. A concepção grega, mais especificamente a democrática e epicurista, divergem dessa categorização moderna tanto pelo conteúdo quanto pelo método. O método dos gregos antigos não se erige sobre as diretrizes das experimentações modernas. Houve experiências e observações empíricas que serviram de base para teorias gregas no campo da matemática, da *physis* e de outros estudos, mas estas foram incipientes quando se consideram as técnicas coetâneas do século XIX. Com efeito, para evitar o anacronismo, os gregos, de fato, procederam por meio de experimentações em algumas questões, mas estas se coadunavam com, e em partes eram subsumidas por, questões de ordem estritamente lógico-filosófica. No estatuto do conteúdo, antes de ser um problema de ordem experimental, a questão da especificidade dos átomos para Demócrito e Epicuro estava relacionada com a moral, epistemologia, ética, política etc.

Os dois pontos fundamentais da filosofia natural de Demócrito são o vazio e os átomos. Os últimos são indivisíveis, não vazios, e componentes originais dos corpos. Além disso, os átomos são imutáveis. Essa imutabilidade decorre diretamente da indivisibilidade dos átomos. Por serem indivisíveis, os átomos não possuem partes e, por isso, não podem se rearranjar em configuração diferente daquela que já possuem. Disso resulta que todos os átomos são desprovidos de qualidades que os diferenciem entre si. Para Demócrito, os átomos não têm propriedades físicas e são infinitos. A infinitude dos átomos é inferência lógica de sua indivisibilidade e de sua imutabilidade porque se são os componentes dos corpos e os arranjos fenomênicos dos corpos são infinitos, os átomos, por necessidade, também devem ser infinitos. Considerando essa configuração, como Demócrito explica as diferenças entre os corpos formados por mais de um átomo? Quais são os elementos de diferenciação dos átomos? Na teoria democrática são a forma, a disposição e a orientação²³⁰. A

²³⁰Além destes, é provável que Demócrito também tenha considerado o peso como elemento

diferenciação por forma é simples: corpos formados por átomos de forma distinta são diferentes entre si. Há também a possibilidade de que corpos sejam formados por átomos de forma idêntica e mesmo assim sejam diferentes. Essa diferenciação deriva da maneira como os átomos estão dispostos na estrutura do corpo. Dois corpos formados pelos átomos ABC são diferentes quando um deles se constitui do arranjo ACB e o outro é formado por BCA. A terceira forma de diferenciação é a orientação. Dois corpos formados por dois átomos N serão distintos quando um deles se basear na configuração NN e o outro em NZ. Todos esses arranjos ocorrem no vazio. É o vazio que separa os átomos uns dos outros. Para Demócrito, sem o vazio o movimento dos átomos seria impossível. Por quê? Porque o movimento é inerente ao átomo e as formas básicas desse movimento são o choque e a resistência. Se não existisse o vazio, os átomos se chocariam uns com os outros e, ao mesmo tempo, resistiriam ao choque com um outro átomo impossibilitando o movimento deste último e assim sucessivamente. Esta é uma concepção mecanicista e será criticada por Marx a partir da física de Epicuro. Ela é mecanicista porque impõe que qualquer diferenciação qualitativa é redutível ao rearranjo espacial de átomos imutáveis. Tal como os átomos, em Demócrito, todo movimento é determinado por um preceito invariável.

A concepção marxiana da história da filosofia grega

A leitura marxiana da história da filosofia grega tem como base os cursos hegelianos sobre a história da filosofia que foram publicados entre 1833 e 1836. O ponto mais importante da argumentação hegeliana nesses cursos é o mesmo da *Lógica* e da *Fenomenologia*: analisar o desenvolvimento do objeto a partir da legalidade de sua lógica interna e não o representar em uma simples sucessão linear. Para Hegel, a história dos sistemas filosóficos é idêntica àquela da sucessão lógica das determinações do Conceito. Ou seja, em coerência com o método utilizado nos outros estudos que compõem seu sistema, Hegel não se orienta por aquilo que é exterior à formação dos sistemas gregos, ele não lança mão em sua

de diferenciação. Marx rejeita essa possibilidade e afirma que apenas Epicuro reconhece o peso como qualidade dos átomos.

análise, que é feita a posteriori, de uma lógica retroativa que ordena a história como uma somatória que vai desde o sistema mais antigo até o mais atual. Hegel procede a partir dos graus de determinação do próprio objeto. Isso significa que ele estuda seu objeto a partir do processo de intensificação na determinação deste objeto. Esse processo não se dá de forma linear. O que ocorre nessa lógica é uma análise de base imanente que se sustenta nos movimentos de negação do grau de determinação atual em favor de um grau mais intenso. Essa intensificação é causada pelo movimento do próprio objeto e não por forças exteriores. Para pensar em um exemplo gráfico: o desenvolvimento extensivo é processo que se dá no espaço, por isso, amplia e leva para fora do objeto, o processo de intensificação é uma multiplicidade que se dá no tempo e leva para momentos cada vez mais determinados do objeto. Essa intensificação se coaduna em “pontos nodais”. No caso da história da filosofia grega, isso significa que o movimento de intensificação categorial da história da filosofia se “condensa” em alguns momentos, mas esse próprio condensar já se dilui em negações que o colocam em um processo de determinação mais intenso. Os “pontos nodais” da filosofia, que a levam à concreção, surgem na dinâmica da formação filosófica em que o verdadeiro [*das Wahre*] se torna concreto. O objeto dessa categorização é a relação entre a filosofia e o “mundo aparente”. Nesses pontos nodais, a filosofia, no sentido hegeliano, enquanto sujeito da história, se confronta com o “mundo aparente” e reclama para si a racionalidade da história. Para Hegel, isso acontece com a filosofia platônica. Para Marx, nesse momento de sua obra, um exemplo desses pontos nodais é o complexo epicurista. Além do alinhamento categorial com Hegel, esse postulado se alinha com o posicionamento democrático radical do Marx do início década de 1840. Enquanto um democrata, Marx, até 1844, Marx trabalha com uma categoria “indivíduo” de intensidade menos determinada do que aquela que aparece a partir dos *Manuscritos*. Não é uma defesa do individual monádico burguês, mas ainda não é uma categorização do ser social. Nesse contexto, como será apresentado na continuação, o “ponto nodal” que a filosofia epicurista representa para Marx é a possibilidade de retirar o ser humano do determinismo das imposições do “mundo concreto”, tais como a religião, por exemplo, sem o lançar no solipsismo. Isso tem

consequências longevas na obra marxiana. Principalmente no que se refere ao problema do suposto determinismo inerente à obra do “Marx maduro”.

Não obstante, a dialética-sistemática que resulta desse método não refuta a existência de uma dialética-histórica. O que Hegel e Marx fazem é emprestar primazia à primeira em seus estudos sobre a história da filosofia grega e, assim, estudá-la a partir de um nível mais geral. A argumentação marxiana segue o mesmo caminho. Marx não compreende a história da filosofia grega como um processo linear que se inicia com os físicos pré-socráticos e se desenvolve por refutações e atualizações que culminam na filosofia alexandrina. Ele também não se limita a compreender a física epicurista como uma filosofia que só poderia surgir na época de decadência da pólis grega. Se assim o fizesse, Marx se colocaria ao lado das interpretações que postulam que o fato de a pólis não ser mais o centro do mundo e do pensamento grego na época do desenvolvimento da física de Epicuro era o fator principal para que suas preocupações se direcionassem para a ética e para os modos práticos de vida individual porque o principal interesse filosófico geral já não eram mais as decisões políticas comunitárias dos homens livres. Nesse contexto, estoicismo, epicurismo e ceticismo poderiam ser compreendidos como sistemas que se circunscreviam a mesma questão, os modos práticos da vida individual, de formas distintas. Mas tanto Hegel quanto Marx não analisam a história e nem a filosofia natural de Epicuro assim. Para ambos, essa última representa uma forma específica da autoconsciência.

A influência de Hegel na lógica “histórica” da Tese

Com efeito, há dois níveis de argumentação no texto marxiano de 1841: um histórico-filosófico e outro sistemático. No primeiro, há um estudo da história da filosofia grega, uma apresentação da concepção marxiana desse desenvolvimento, e uma investigação das relações entre a física de Demócrito e a de Epicuro. O segundo se concentra no estudo do complexo epicurista a partir de categorias que se fundamentam no complexo lógico-categorial de Hegel. Marx lança mão de categorias como essência [*Wessen*], fenômeno/aparição [*Erscheinung*] e autoconsciência [*Selbstbewusstsein*] para sustentar sua tese de que a filosofia de

Epicuro representa uma forma específica da autoconsciência. Não obstante, não há uma pura aplicação de categorias hegelianas à *physis* epicurista. Marx compreende, desde sua tese, que o estudo de um objeto deve se guiar pela intensificação da tensão categorial imanente a esse próprio objeto. Ou seja, não se deve fundamentar uma análise em concepções que sejam estranhas ao movimento real do objeto. Por isso, utiliza as categorias hegelianas de forma ortodoxa, ou seja, apenas após apreender o movimento inerente à física epicurista. Procede assim porque compreende que há uma relação entre a doutrina atômica de Epicuro e a situação do ser humano em sociedade. O núcleo dessa relação é a liberdade. É disso que trata, em geral, a *Tese* marxiana.

A forma como Marx interpreta a filosofia de Epicuro é marcadamente hegeliana. Não há nada menos concreto, em termos hegelianos e marxianos, do que essa afirmação. Declarar que o argumento marxiano a respeito de Epicuro se baseia na filosofia de Hegel é apresentar um resultado, o fim de uma análise. E, de acordo com o próprio Hegel, “[...] a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser [...] o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência”. (HEGEL, 2016, p. 24). Não obstante, a afirmação se mantém: a influência hegeliana que está claramente presente nos principais trabalhos marxianos, os *Grundrisse* e *O Capital*, já aparece na tese de doutorado defendida por Marx em 1841. Mas em que medida? Como? Será que Marx apenas “flerta” com a terminologia hegeliana, será que “aplica” o método hegeliano a seus estudos, será que “repete” a interpretação hegeliana da filosofia antiga? Quais são as características que permitem que o texto de 1841 é “marcadamente hegeliano”?

Na interpretação marxiana, a filosofia epicurista representa um aspecto específico do desenvolvimento da “autoconsciência [*des Selbstbewußtseins*]” (MARX, 2018, p. 31). Além disso, Marx postula que “[...] ao passo que os sistemas anteriores são mais significativos e mais interessantes pelo conteúdo, os pós-aristotélicos – de preferência o ciclo das escolas epicurista, estoica e cética – o são pela forma subjetiva [*die subjektive Form*]” (MARX, 2018, p. 31). Essa leitura traz à tona a influência de Hegel em dois aspectos. O primeiro diz respeito ao vocabulário

utilizado para sustentar a importância da filosofia de Epicuro. A utilização de termos como “autoconsciência” e “forma subjetiva” remetem à filosofia de Hegel, mas a simples análise terminológica diz pouco sobre a relação entre o texto marxiano e o sistema hegeliano. Esses mesmos termos poderiam ter sido tomados de empréstimo às filosofias de Kant, Fichte ou Schelling. O segundo ponto se refere à forma como se interpreta a filosofia de Epicuro. Para Marx, as concepções epicuristas devem ser analisadas a partir de uma lógica que leve em consideração as relações entre o Conceito, a natureza e autoconsciência. Com efeito, aqui já aparece um pendor à totalidade e à análise das relações internas que constituem essa totalidade. Além disso, a leitura marxiana apresenta a filosofia epicurista como uma filosofia imanente. Na doutrina de Epicuro, o mundo é entendido como sendo determinado imanentemente por princípios que são utilizados na explicação da estruturação do próprio mundo. Não há determinação externa causal em Epicuro. Marx interpreta o atomismo epicurista como contrário às explicações que busquem interpretar objetos a partir da ação de fatores que sejam exteriores aos próprios objetos. Nesta perspectiva, a determinação e a estruturação de um objeto, por exemplo, deve ser analisada a partir da interpenetração das relações entre categorias que o configuram em relação com outros. É importante notar que não há solipsismo quando Marx, a partir de Epicuro, traz o centro da explicação para os próprios objetos. É fato que esses devem ser analisados de forma imanente e a partir das relações categoriais que o estruturam, mas estas só se dão em relação com outros objetos que também possuem suas próprias lógicas internas.

Essa leitura marxiana é diferente da concepção “dominante” de sua época. Até 1840, afirma, tanto cétricos quanto estoicos e epicuristas eram considerados complementos ordinários das premissas a que estavam historicamente ligados. Quais são essas premissas? As filosofias de Platão e Aristóteles. Nessa perspectiva, “[...] a filosofia epicurista seria um agregado sincretista composto de física democrática e moral cirenaica; o estoicismo, uma fusão de especulação heraclítica sobre a natureza, de cosmovisão moral cínica e talvez também de lógica aristotélica; e, por fim, o ceticismo, o mal necessário com que se defrontaram esses dogmatismos” (MARX, 2018, p. 30). Além disso, essas três doutrinas aparecem

associadas com a filosofia alexandrina²³¹ e, por isso, são consideradas unilaterais e tendenciosas. Já a própria filosofia alexandrina, nessa leitura, “[...] é vista como sentimentalismo e desconcerto totais” (MARX, 2018, p. 30). Marx utiliza a seguinte metáfora para exemplificar a lógica dessa leitura: “[...] trata-se de uma verdade bem trivial: originar-se, florescer e fenecer constituem um ciclo brônzeo, ao qual tudo o que é humano está fadado e que se deve percorrer” (MARX, 2018, p. 30). Com efeito, seria como se a filosofia clássica tivesse se originado com os físicos pré-socráticos, alcançado a maturidade nos escritos de Platão e Aristóteles e fenecido no “ecletismo” das doutrinas epicurista, estoica e cética. Logo, “[...] nada haveria de notável se a filosofia grega tivesse murchado depois de atingir seu florescimento máximo em Aristóteles” (MARX, 2018, p. 30). Marx não lê a história da filosofia grega a partir desse “desenvolvimento linear”. Para ele, “[...] a morte dos heróis se assemelha ao pôr do Sol, e não ao estouro de uma rã que inflou demais” (MARX, 2018, p. 30). Aqui parece ecoar a lógica argumentativa utilizada por Hegel nas três últimas partes do primeiro capítulo do livro 1 da *Ciência da Lógica*. Após analisar o ser e o nada, bem como a oposição, a identidade, unidade e o isolamento de ambos enquanto abstrações, Hegel postula que “[...] o devir, nascer e perecer, é a inseparabilidade *do ser e do nada*, não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade do ser e do nada, ele é esta unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é” (HEGEL, 2016, p. 109). E continua, “[...] eles [ser e nada] são, então, inseparados de seu outro, mas como desaparecentes, apenas como *suprassumidos*. Eles decaem de sua *autossustentância* inicialmente representada para *momentos, ainda diferentes*, porém, ao mesmo tempo, *suprassumidos*” (HEGEL, 2016, p. 109). Marx, obviamente, não está tratando da questão do ser e o nada. No texto de 1841, o problema é a história da filosofia grega. Não obstante, parece ser possível traçar um paralelo entre o argumento hegeliano e a metáfora marxiana. Em que medida isso pode acontecer? Os problemas, aparentemente, não poderiam ser mais distintos: um é lógico-ontológico e o outro é “histórico”. Há exemplos de ambos raciocínios tanto na obra de Marx quanto no sistema de Hegel. Mas será que há uma distinção? Uma “dialética-

²³¹Marx se refere ao neoplatonismo como “filosofia alexandrina”.

sistemática” pode ser definida como a exposição da articulação interna de uma totalidade. Uma “dialética-histórica” é a exposição da articulação interna entre estágios de desenvolvimento temporal (de forma progressiva, na maior parte das vezes)²³². Ambas se baseiam em uma questão: unidade e identidade ou isolamento e diferença, a saber: continuidade ou ruptura? Esse é o problema que possibilita pensar a leitura marxiana da história da filosofia em paralelo com o argumento lógico-ontológico hegeliano. As respostas para ambos, e a resposta de ambos (tanto Marx quanto Hegel), é que não há nem unidade simples nem isolamento completo, não há continuidade indiferenciada nem ruptura completa, há *suprassunção*. Em resumo, a hipótese de trabalho é a seguinte: a leitura marxiana da história da filosofia grega é baseada na *suprassunção*.

O que é “suprassunção”? Hegel trata dela no fim do capítulo sobre a “Qualidade” na *Ciência Lógica*. Por isso, uma apresentação mais detalhada do argumento hegeliano talvez auxilie na compreensão dessa hipótese de trabalho. O primeiro exercício da *Ciência da Lógica* é a busca por um novo começo da filosofia e dos estudos sobre a lógica. Para isso, é necessário iniciar com uma categoria que, na medida possível, seja livre de pressupostos e asserções a priori. Hegel começa com o “ser”. Textualmente, o ser é definido por não ter “[...] nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora” (HEGEL, 2016, p. 85). Consequentemente, “[...] não há nada a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio [...] O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, nada e nem mais e nem menos do que nada” (HEGEL, 2016, p. 85). Nada é, simplesmente, sem ter alguma qualidade determinada. Na ausência desta, o ser se resume ao nada. “Ser” sem qualidade determinada não é nada. Mas o que é o “nada”? O puro nada é “[...] igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo; indiferenciabilidade nele mesmo [...] Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é”

²³²Para uma análise detalhada acerca da dialética sistemática/dialética histórica cf. Arthur, 2004, pp. 17-39 e pp. 63-79.

(HEGEL, 2016, p. 85). Essa configuração, aparentemente, frustra o propósito do argumento hegeliano. Não se pode caracterizar a lógica, a realidade ou a filosofia, a partir de ser = nada. Se o começo é o ser e o ser é nada, não há possibilidade de iniciar o movimento porque o próprio nada é indeterminado, não possui conteúdo e é igual a si mesmo, ou seja, não há movimento porque o ser está contido nesse início em que não há nada. Disso decorre ser necessário uma “estrutura” que permite um deslocamento do ser = nada para o ser com qualidade determinada. Hegel lista um número de possibilidades e termina na suprassunção²³³. A suprassunção se dá no devir. O devir “[...] contém ser e nada como duas unidades tais, das quais cada uma é, ela mesma, unidade do ser e do nada; uma é o ser como imediato e como relação com o nada; a outra é o nada como imediato e como relação com o ser” (HEGEL, 2016, p. 109-10). Ou seja, um determinado “ciclo filosófico” não termina com o desfocamento total de postulados e o início “a partir do nada” de outro. O que ocorre se assemelharia, não de forma literal, ao movimento de rotação da Terra, a saber: há um giro, processo de “fenecimento”, sobre os eixos que orientam esse determinado ciclo e esse giro lança as bases para a origem e o desenvolvimento de outros ciclos. O importante a se observar é que essa última forma de compreensão da metáfora marxiana não implica uma “destruição” total nem uma “origem” sem precedentes. Pelo contrário, “[...] o próprio fenecimento já está pré-formado no que vive; sua forma deveria, por conseguinte, ser captada na mesma peculiaridade específica com que se capta a forma da vida” (MARX, 2018, p. 30).

Qual é a peculiaridade específica da “forma” que a filosofia “assume” nas doutrinas epicurista, estoica e cética, em sua relação com as precedentes? Para Marx, essas três correntes de pensamento não se fundamentam e ou contrariam de forma direta às teses platônicas e aristotélicas. Pelo contrário, epicuristas, estoicos e cétricos tomaram como base filosofias pré-aristotélicas tais como as físicas de Heráclito, Parmênides e Demócrito. Essa é uma parte de sua especificidade. E é assim que Marx as analisa e interpreta. Não em sua relação com os complexos platônico e/ou aristotélico, mas em seu retorno às problemáticas pré-socráticas. Na interpretação clássica, isso torna a filosofia epicurista um certo ecletismo e até um

²³³cf. Hegel, 2017, p. 84-108.

retrocesso em comparação com os sistemas clássicos legados pelos filósofos que a precederam cronologicamente de forma mais direta. Para Marx, esse retorno é uma especificidade positiva do epicurismo, do estoicismo e do ceticismo, e o ponto a partir do qual deve se iniciar a sua análise. Logo após essa contestação, o texto traz uma pergunta: “[...] se lançarmos um olhar para a história, epicurismo, estoicismo e ceticismo são mesmos fenômenos particulares?” (MARX, 2018, p. 30). Será que a conexão que mantêm com a filosofia antiga é individualizada ou será que essa relação deve ser analisada em conjunto? Essa pergunta nos direciona para outras que demonstram os contornos da lógica marxiana acerca da história da filosofia grega antiga. Marx se pergunta, por exemplo, se o fato de as filosofias pós-aristotélicas que ele analisa terem se voltado para concepções que precedem o período “áureo” não deveria ter instigado às pessoas que se debruçaram sobre essa história a se perguntarem o porque de a filosofia grega terminar em dois grupos distintos, um deles sendo o ciclo epicurista, estoico e cético e o outro a filosofia alexandrina em vez de simplesmente afirmarem que aquele ciclo se caracterizaria pelo “ecletismo”. De forma literal, “[...] não é um fenômeno no mínimo curioso que, tempos depois das filosofias platônica e aristotélica que se expandiram rumo à totalidade, tenham emergido novos sistemas que não se basearam nessas ricas formas de pensamento, mas, com um olhar retrospectivo, voltaram-se para as escolas mais simples – para os filósofos da natureza no tocante à física, para a escola socrática no tocante à ética?” (MARX, 2018, p. 31). Será que esse retorno, considerado na leitura “clássica” como um atraso, não aponta para algo positivo? Aqui começa a se delinear uma das linhas mestras que estrutura toda a argumentação do texto marxiano, a saber, Marx interpela as interpretações dominantes em favor da filosofia epicurista porque considera que esta retrata uma forma específica da autoconsciência. Essa é a segunda diferença entre a leitura marxiana e a leitura clássica. Para Marx, essas três correntes (epicurismo, estoicismo e ceticismo) de pensamento representam “[...] de modo completo *todos os aspectos da autoconsciência, só que cada um como uma existência específica*” (MARX, 2018, p. 31, grifos meus). A terceira diferença tem como base a contestação de que a importância da filosofia de Epicuro está em sua “forma subjetiva”. Essa

diferença resulta das duas anteriores, a saber: não considerar o epicurismo como um “ecletismo” pós-aristotélico e a observação de que há naquele uma representação específica da autoconsciência. Essas duas ponderações se coadunam e dão forma ao raciocínio de que “[...] ao passo que os sistemas mais antigos são mais significativos e mais interessantes pelo conteúdo, os pós-aristotélicos – sobretudo o ciclo das escolas epicurista, estoica e cética – o são pela forma subjetiva” (MARX, 2018, p. 31).

Mas o que significa “forma subjetiva”? A princípio, é o “[...] suporte espiritual dos sistemas filosóficos” (MARX, 2018, p. 31). A influência hegeliana é notável e se faz notar tanto nos termos utilizados, “forma subjetiva” e “suporte espiritual”, quanto na lógica em que se fundamenta o exercício marxiano. De fato, Marx afirma que

[...] em termos globais, *Hegel* chegou a definir de modo correto o caráter geral dos sistemas em questão. No entanto, no grande e ousado plano, digno de toda a admiração, de sua *História da filosofia*, que constitui o momento em que se começa a datar a história da filosofia, foi em parte impossível entrar em minúcias; ao mesmo tempo, sua visão daquilo que ele chamou de especulativo *par excellence* impediu, também em parte, o titânico pensador de identificar nesses sistemas a grande importância que têm para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral. *Esses sistemas são a chave para a verdadeira história da filosofia grega* (MARX, 2018, p. 22, grifos meus).

Os átomos: movimento, propriedades e a “consciência de si”

No início da segunda parte de sua Doktordissertation, Marx apresenta duas diferenças específicas entre a atomística de Demócrito e a de Epicuro. A primeira tem como base a forma como ambos compreendem a lógica do movimento dos átomos. Para Marx, na física democrítica só existem dois tipos de movimentos: a queda em linha reta e a repulsão. Na física de Epicuro há um terceiro movimento, o *clinamen*. A outra diferença se encontra no problema das propriedades dos átomos. Marx afirma que, em Demócrito, os átomos não possuem nenhuma característica própria. Ou seja, não há diferenciação e mutabilidade entre os átomos. Epicuro, por outro lado, afirmou que os átomos possuem propriedades diversas. De forma geral, essa é a estrutura argumentativa da interpretação marxiana. Mas por que Marx

empresta primazia à teoria do movimento de Epicuro? E por que Marx se posiciona em favor de Epicuro no que tange às propriedades dos átomos?

Demócrito reconhece apenas dois movimentos para o átomo, a queda em linha reta e a repulsão entre os átomos. Epicuro, por sua vez, postula um triplo movimento dos átomos no vácuo: 1) a queda em linha reta, 2) o desvio desta linha [*clinamen*] e 3) a repulsão mútua entre os átomos. O *clinamen* está ausente dos postulados democríticos. Por quê? De acordo com Marx, a teoria atômica democrítica é determinista. Demócrito encerra o movimento dos átomos nos limites da linha reta. Ou seja, não há a possibilidade de movimento autônomo dos átomos. Isso se dá porque cada átomo, na medida, em que é concebido no movimento de queda, não passa, portanto, de um ponto em movimento, mais precisamente, um ponto sem autonomia, que renuncia à sua particularidade em uma existência bem determinada – a linha reta que ele descreve. Com isso, como cada átomo é conservado na linha e cada corpo formado por uma composição de átomos se mantém conservado na linha que descreve. Essa configuração levanta alguns problemas: se não há diferenciação entre átomos, e os mesmos se mantêm em um movimento perene que impede sua interação, como se formam os objetos compostos? Como podem existir compostos diferenciados formados por átomos indiferenciados que não se relacionam? O fato de os átomos estarem em constante movimento em uma linha reta significa que os mesmos não existem, de fato, mas desaparecem na linha porque a solidez do átomo ainda nem existe enquanto ele for compreendido apenas como caindo em linha reta. De acordo com a interpretação marxiana, isso ocorre porque enquanto o átomo estiver em movimento no vácuo, representado como vácuo espacial, ele é a negação do espaço, ou seja, é um ponto espacial. Por isso, a solidez do átomo só pode advir de um princípio que nega toda a esfera do espaço. Além disso, na medida em o movimento do átomo é uma linha reta, ele é determinado puramente pelo espaço e sua existência é puramente material. Há também a repulsão, mas esta também só ocorre nos limites da linha que descreve o único movimento possível dos átomos. Como podem os átomos se repelirem se cada qual se mantém em um movimento retilíneo que impede a aproximação e o contato? Com base nessa estrutura, Marx lança a seguinte pergunta: será que não

há uma outra possibilidade? Será que os átomos não possuem particularidade? Para ele, a resposta para estas questões está no movimento de declinação introduzido por Epicuro.

A física de Epicuro pode ser resumida em doze princípios elementares: 1) a matéria não pode ser criada, 2) a matéria é indestrutível, 3) o universo é composto por corpos e pelo vazio, 3) os corpos se dividem em simples e compostos, 4) a multiplicidade de átomos é infinita, 5) a extensão do vazio é infinita, 7) os átomos estão sempre em movimento, 8) a velocidade do movimento dos átomos é sempre uniforme, 9) o movimento é linear no espaço e vibratório nos corpos compostos, 10) os átomos são capazes de declinar de seu movimento em linha reta, 11) os átomos são caracterizados por três qualidades (peso, forma e tamanho), 12) o número das diferentes formas dos átomos não é infinita, mas também não é mensurável. Os seis primeiros versam sobre a ordenação do universo, os princípios sete, oito, nove e dez descrevem o movimento dos átomos, e os dois últimos detalham as qualidades dos átomos.

Dentre estes doze princípios, Marx foca seus esforços e sua atenção no décimo, ou seja, no *clinamem*. Marx continua a se remeter à terminologia hegeliana em sua análise do *clinamem*. Por isso, pergunta “[...] como Epicuro pode realizar a pura determinação formal do átomo, o conceito da pura particularidade, que nega toda existência determinada por outra?” (MARX, 2018, p. 76). A particularidade abstrata só pode operar seu conceito, sua determinação formal, o puro ser-para-si, a independência em relação à existência imediata, a supressão de toda relatividade, abstraindo da existência com que ela se depara. Ou seja, para supressão a determinação formal, a particularidade abstrata, o átomo, tem que negar a existência efetiva com a qual ele se depara: o espaço. Isso se dá pelo movimento da declinação. Isso porque, para Marx, a particularidade imediatamente existente, o próprio átomo, só se realiza enquanto tal na medida em que se refere a outra existência imediata, ou seja, outro átomo. Marx extrapola essa lógica para o campo humano e afirma que “[...] o ser humano só cessa de ser produto da natureza quando o outro a que ele se refere não é uma existência diferente, mas igualmente um ser humano individual, mesmo que ainda não seja o espírito”. É por essa

configuração mediada do movimento da declinação que Marx afirma que a repulsão é a primeira forma da autoconsciência e que ela corresponde à autoconsciência que se concebe como imediatamente existente, abstratamente individual. Parece que Marx volta a tangenciar as primeiras transições da *Fenomenologia do Espírito* que vão da certeza de sensível à verdade da certeza de si. Em resumo, no movimento da repulsão “[...] é realizado o conceito do átomo, segundo o qual ele é a forma abstrata, mas também o oposto desta, ou seja, a matéria abstrata; aquilo a que ele se refere de fato são átomos, mas outros átomos”. É em partes por essa mediação e referência a outros átomos posta pela repulsão no movimento da declinação que Marx afirma que o átomo nada mais que é a forma natural da autoconsciência abstrata e deriva disto somado às análises sobre as qualidades dos átomos, o tempo e os meteoros, sua concepção de que a física de Epicuro é uma forma específica da autoconsciência.

A categoria autoconsciência remete à estruturação da “consciência-de-si” exposta por Hegel nos capítulos III e IV da *Fenomenologia do Espírito*. Por isso, pode ser vantajoso analisar brevemente os quatro primeiros capítulos do texto hegeliano para, posteriormente, voltar a adentrar o texto marxiano com categorias de graus de determinação mais intensos.

Os capítulos em que se opera a suprassunção da consciência em que “[...] o verdadeiro é para consciência algo outro que ela mesma” (HEGEL, 2016, p. 135) para a consciência-de-si, ou seja, para a consciência que “[...] é para si mesma o verdadeiro” (HEGEL, 2016, p. 135) são nucleares para a compreensão tanto da estrutura lógico-demonstrativa da *Fenomenologia* quanto para a análise da categoria consciência-de-si. No texto hegeliano de 1807, esses capítulos são numerados como III e IV e receberam os títulos, respectivamente, de “Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível” e “A verdade da certeza de si mesmo”. Nestes capítulos se encontra a passagem de uma concepção dogmática para uma posição transcendental. Essa passagem é provocada pelas tensões imanentes às figuras da consciência. Com efeito, nesses capítulos, Hegel “[...] descreve o mundo tal como ele se apresenta nas ciências naturais. O mundo das ciências naturais parece, para Hegel, já predestinado a nos levar, através das suas contradições internas, ao ponto

de vista transcendental” (SCHMIDT, 2012, p. 21). A posição transcendental que caracteriza a figura da consciência-de-si se estrutura a partir da suprassunção das contradições imanentes à figura da percepção. Essa é a figura da consciência que precede, na exposição, a consciência de si. Com efeito, uma das perguntas que leva à compreensão da consciência-de-si é: quais são as contradições imanentes à percepção? Para Hegel, o ponto nodal do problema da percepção se dá no tensionamento entre unidade e pluralidade. Mas esse problema não se apresenta nem como contraposição direta nem como concomitância indiferenciada. A questão entre unidade e pluralidade, em Hegel, se apresenta por meio da mediação. O problema da percepção é o da mediação entre unidade e pluralidade. Mas não é a mediação entre qualquer unidade e qualquer pluralidade, ou seja, entre a unidade de algo que é uno em si e a pluralidade de algo que, em separado, é plural em si. Na figura da percepção, o problema da mediação se dá entre a unidade da coisa e a pluralidade de propriedades contingentes e inerentes à própria coisa. De forma mais precisa, no centro desta questão está a seguinte problemática: o que “define” alguma coisa é sua unidade ou a multiplicidade de suas propriedades? Se é a unidade, em que medida ela se expressa? Qual característica da coisa une as partes que a compõe e, mais importante, por que essa unidade se sobrepõe às variações das propriedades? Se é a multiplicidade, as perguntas se mantêm, mas com o vetor invertido. Se a unidade da coisa se estrutura simplesmente a partir da multiplicidade das propriedades, se a coisa é um simples “também” das propriedades, não há identidade na unidade. Mas se a unidade se sobrepõe à variação, se constituindo como algo que se estrutura “antes” das propriedades, a questão da identidade está equacionada. Não obstante, como alguma coisa a que não se atribuem as propriedades que a estruturam pode ser algo distinto de outras coisas? No horizonte dessa questão, o que está sendo analisado é a possibilidade de ser válido um conhecimento objetivo sobre a relação com o mundo. Mais especificamente, a validade de um enunciado exclusivamente apegado à sensibilidade. Para responder a essa questão, a partir da relação unidade/multiplicidade, Hegel suprassume a dicotomia e postula que a coisa “[...] não exclui de si as outras porque seja uno – já que ser Uno é o universal relacionar-

se-consigo-mesmo, e, na verdade, ao ser uma, ela é igual a todas as outras” (HEGEL, 2016, p. 101). Com isso, a figura da percepção apresenta seu tensionamento e, a partir de si, apresenta a possibilidade de sua suprassunção. Mas o que sustenta essa possibilidade? Como se suprassumem esses tensionamentos e se torna possível “validar” a objetividade na relação com o mundo?

A figura da consciência que aparece como momento de suprassunção dos tensionamentos da percepção é a figura do entendimento. O primeiro problema dessa figura é compreender se a distorção se dá no objeto ou na consciência. Até aqui, as figuras da consciência (certeza sensível e percepção) perceberam as distorções no objeto. Mas a consciência percebeu, no limite da intensificação da percepção, que o objeto aparentemente não pode suprassumir a distorção por meio da qual é percebido. Ou seja, aparece para a consciência a impossibilidade de validar a objetividade da relação com o mundo porque o próprio mundo, enquanto objeto que aparece de forma imediata, não sustenta sua validade e se distorce na dicotomia unidade/multiplicidade. O entendimento, nesse contexto, deve dar conta da suprassunção dessa dicotomia. Mas se essa possibilidade não aparece para a consciência na ontologia da própria coisa [*Dingontologie*], qual o estatuto da figura do entendimento? Em que lugar ele se dá? Parece que aqui é o início do movimento no qual a consciência passa para a posição transcendental. Para Hegel, aqui se inicia o movimento lógico que leva a consciência da completa adesão à sensibilidade para uma dimensão suprassensível. Isso não caracteriza uma dicotomização. A consciência não se descola do objeto, mas passa a se perceber como objeto. Essa figura intensifica o grau de determinação das transições da consciência na medida em que não se limita ao dado fenomenal tal e qual ele aparece na realidade sensível. Mas essa mudança não dá conta da dicotomia. Como é possível, na figura do entendimento, agora entendida como uma figura da própria consciência, ou seja, da consciência enquanto objeto, que uma identidade sustente a variação da multiplicidade? O mesmo problema da figura da percepção, no início, tensiona a figura do entendimento.

No entendimento, como na percepção, a questão é a possibilidade ou não da identidade de multiplicidades. Se há essa identidade, como ela se dá? Se não há, o

objeto desaparece na indeterminação frente a outros? Como identidade e multiplicidade devem na qualidade do objeto? Mas o objeto, agora, não são os objetos como aparecem para a percepção. Esses, aparentemente, não conseguem sustentar a relação identidade/multiplicidade. Não obstante, eles aparecem. Por suposição, algum outro fundamento deve organizar essa relação. Hegel não parte de suposições, mas os limites desse trabalho impõe que não se apresente todos momentos dessa transição. Por isso, é necessário supor que esse outro fundamento funciona e organiza a relação de uma forma que sustente a possibilidade do objeto aparecer para a percepção como uma identidade que suprassumi em si a multiplicidade. Esse fundamento deve ser uma dimensão em que a distorção do objeto na percepção aparece organizada, mas essa organização não parece possível no próprio objeto. Logo, essa dimensão, em um primeiro momento, organiza o objeto “de fora”. É uma dimensão que, nesse sentido, possui uma certa prioridade ontológica. Prioridade no sentido de dependência, ou seja, os objetos dependem dessa dimensão que os organiza para sustentar a dimensão sensível que é percebida. Com efeito, aparentemente, os objetos só possuem qualidade nessa dimensão. Mas essa não pode ela mesma estar tensionada pelas distorções que aparecem à percepção. No entendimento deve estar suprassumido algum fundamento que escape à problemática da identidade/multiplicidade e, assim, a ordene. No texto hegeliano, esse fundamento é a lei. Textualmente, Hegel afirma que

[...] através de sua relação com a simplicidade do interior do entendimento, o fenômeno absolutamente cambiante vem-a-ser *diferença simples*. Inicialmente, o interior é apenas o universal-em-si; mas esse *Universal* em simples é essencialmente e também absolutamente a *diferença universal*, por ser o resultado da mudança mesma, ou a mudança é sua essência, mas mudança enquanto posta no Interior como é em verdade, e por isso nele recebida como sendo também absolutamente universal, tranquilizada e permanecendo igual a si mesma. Ou seja: a negação é o momento essencial do Universal; ela – ou a mediação – é assim, no Universal, *diferença universal*. Essa se exprime na *lei* como imagem *constante* do fenômeno instável. O mundo *suprassensível* é, portanto, um *tranquilo reino das leis*; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; as leis estão

também *presente* no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila (HEGEL, 2013, p. 117-118).

O termo fenomenologia [*phänomenologie*] deriva do grego *phainomena*, que significa aquilo que se manifesta, e *logos*, que pode significar explicação de acordo com a razão. O resultado é o seguinte: fenomenologia é a explicação racional daquilo que se manifesta. No caso de Hegel, por se tratar de uma fenomenologia do espírito, não parece incorreto afirmar que seja a explicação racional daquilo que se manifesta ao espírito. Mas essa explicação é indeterminada. Dela resultam questionamentos como, por exemplo: o que é espírito, como e por qual motivo algo se manifesta ao espírito, será que alguma coisa, de fato, se manifesta para o espírito etc. A fenomenologia hegeliana pode ser considerada um método descritivo de padrões de conhecimento que se interconectam. Explicitado de outra forma, a fenomenologia é um método de descrição da formação de padrões de conhecimentos. Em um primeiro momento, essa descrição não objetiva afirmar a verdade acerca do conhecimento, mas sim apresentar o conhecimento tal como ele se manifesta para a consciência em um contexto determinado. A fenomenologia descreve como o objeto aparece para determinadas configurações de consciência. Estas, por sua vez, são figuras ou padrões de consciência que emergem dentro de determinados contextos históricos e culturais. Com efeito, se retrata certas configurações de consciência e se descreve como o conhecimento e a experiência se tensionam nas várias tentativas do sujeito de conhecer o mundo.

Mas será que não se deve questionar e examinar o conhecimento antes de expor as formas de aparência de algo para consciência? Esta parecer ser a primeira etapa do estudo. De acordo com essa representação natural [*natürliche Vorstellung*], “[...] a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer” (HEGEL, 1986, p. 67). De forma imediata, e considerando todas as diversas formas de aquisição de conhecimento sobre um objeto, o questionamento da influência daquele no processo de conhecer deste parece sensata e correta. Nesse caso, se faz necessário limitar a análise àquilo que há de comum entre essas “diversas formas”. Qual é esse denominador comum? O que é constante nas relações que se

estabelecem entre um sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido? De forma geral, o que há de regular naquelas “diversas formas de aquisição de conhecimento” é a utilização de um instrumento por meio do qual se estuda o objeto. Esses instrumentos variam tanto quanto os procedimentos que se realizam por meio deles. O que se pode afirmar ser uniforme é o fato de que entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido há um instrumento que possibilita ao primeiro tomar ciência da estrutura do segundo. Com isso, a questão emerge sob uma luz mais determinada: quando se trata da produção de conhecimento é preciso considerar os limites e a natureza do instrumento por meio do qual se conhece o objeto. No caso específico trabalhado por Hegel, as perguntas que resumem esse posicionamento podem ser textualizadas da seguinte maneira: será que o conhecimento a partir do qual se descreve aquilo que se apresenta à consciência é correto? O que se sabe sobre a consciência é correto? No que se refere ao objeto que se apresenta à consciência, nosso conhecimento sobre o mesmo pode ser considerado um conhecimento correto? Quais é a natureza do instrumento utilizado para tomar ciência daquilo que aparece para a consciência? Como essa natureza influencia os resultados obtidos? Com efeito, a partir dessa posição, parece ser necessária uma determinação mais intensa acerca da natureza e dos limites da faculdade de conhecer. E isso parece ficar ainda mais claro quando se pensa na produção de conhecimento sobre a consciência. Esse posicionamento é resumido, no texto hegeliano, com a afirmação de que

[...] esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contrassenso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória. Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele (HEGEL, 1986, p. 68).

Hegel, por sua vez, não assume essa postura. Ao contrário, afirma que a simples subtração de uma possível distorção derivada da utilização de um

“instrumento” no processo de conhecer apenas “[...] nos levaria, de fato, aonde estávamos” (HEGEL, 1986, p. 68). Isso acontece porque quando se retira do resultado do exame de um objeto aquilo que, supostamente, provém da estrutura do instrumento utilizado como meio para o exame deste objeto, o que sobra é apenas o objeto como ele se apresentará no primeiro momento. Uma nova análise deste objeto, através de qualquer outro instrumento, mesmo que sejam conhecidos seus limites, resultaria na mesma posição. Tome-se, por exemplo, a própria questão da necessidade de questionar a faculdade de conhecer. Esta é o objeto A. Para conhecer o objeto A, a faculdade de conhecer, será utilizado o instrumento B – conhecidos seus limites e sua natureza. De acordo com a postura que afirma ser necessário tomar ciência da estrutura e dos limites de B, a utilização indeterminada de B para conhecer A pode levar a um resultado diferente de A. No resultado, e isso acontece pela distorção derivada de B, A pode aparecer como C, D, ou E, de acordo com a estrutura da B. O que antes era A agora é C, D, ou E. Não é incorreto afirmar que houve um processo de elaboração e, agora, há um objeto elaborado que não é idêntico àquele do início. Ao mesmo tempo, esse resultado elaborado parece depender unicamente da natureza de B. O correto, então, é retirar do resultado C, D, ou E, aquilo que deriva da alteração imposta por B. Mas ao retirar essa “alteração”, ao remover B, o objeto A aparece novamente qual tal aparecia no início. Hegel considerada esse processo inútil porque ao retirar “[...] de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa [...] fica para nós exatamente como era antes” (HEGEL, 1986, p. 68). Mas se Hegel não assume esse posicionamento, qual é o procedimento hegeliano?

A posição hegeliana é diametralmente oposta àquela que postula a necessidade de preceder o conhecer por uma análise dos limites do ato de conhecer. Para ele, “[...] a ciência se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente” (HEGEL, 1986, p. 69). Esse é o fundamento que distingue a postura hegeliana daquela apresentada anteriormente no que tange à possibilidade de conhecer. Para Hegel, o erro não está no conhecer, mas sim nos questionamentos sobre os limites do conhecer. Essa problematização, apresentada nos parágrafos anteriores, se sustenta em uma premissa fundamental: uma

diferenciação entre o objeto a ser conhecido e aquele(a) que conhece. Essa distinção instaura uma outra: a verdade do objeto e aquilo que é possível conhecer sobre esta. Aqui, o que antes aparecia de forma menos determinada como uma distorção do objeto pelo instrumento, aparece como uma negação ao conhecer da possibilidade de acessar a verdade do objeto e não somente o objeto. Disso resulta uma bifurcação do próprio objeto entre o objeto passível de conhecimento, mesmo que distorcido pelo instrumento, e a verdade do objeto ou aquilo que não é passível de distorção. Esses são os problemas frente aos quais Hegel se posta em posição inversa. O texto hegeliano afirma que a ciência dá conta do objeto, possibilita que se tome contato com o objeto mesmo e se produza conhecimento sobre ele. Ou seja, é possível versar sobre aquilo que aparece à consciência porque as coisas aparecem para a consciência como são e a consciência toma ciências delas mesmas e não de simples alterações resultantes do procedimento. Mas a consciência não toma conhecimento do objeto por completo. Ela o faz através de padrões de conhecimento.

Mas isso não retoma o problema anterior de uma perspectiva distinta? Não é necessário primeiro investigar os limites e a natureza dos padrões de conhecimento antes de afirmar que a consciência toma ciência dos objetos que aparecem para ela por meio desses padrões? O problema, para Hegel, não é o mesmo. A questão de fundo no problema dos instrumentos é a da possibilidade ou não de conhecer a verdade do objeto. Isso não é uma questão, na fenomenologia hegeliana, quando se pensa em padrões de conhecimento. Um padrão não impossibilita a produção de conhecimento sobre o objeto que se apresenta. Ele configura uma determinada estrutura de conhecimento sobre o objeto, mas o conhecimento produzido por padrões é conhecimento sobre o objeto mesmo. Hegel desloca o problema da possibilidade de conhecer a verdade do objeto para a investigação acerca da relação entre os padrões de conhecimento da consciência e os objetos que aparecem para ela. Esse deslocamento, por sua vez, coloca um outro conjunto problema.

Se a consciência produz conhecimento através de padrões, e os mesmos não dão conta do objeto em sua completude, como fica a relação entre a consciência e o

objeto que a ela se apresenta? Será que a consciência já carrega em si todos os padrões de conhecimentos necessários para conhecer o objeto em suas diferentes características? Se for assim, como se dá o processo de “seleção” que determina a sequência de padrões a serem utilizados? Essa sequência é sempre a mesma e independe de qual objeto se apresenta à consciência? Por outro lado, se a consciência não carrega em si todos os padrões de conhecimento, como esses se desenvolvem? É na relação da consciência com o objeto ou apenas na consciência? Se um padrão se desenvolve na relação entre a consciência e o objeto que aparece, ele pode ser utilizado quando outro objeto se apresentar? Se não, a consciência deve desenvolver um conjunto de padrões para cada objeto que aparece? Se um padrão de conhecimento se desenvolve apenas na consciência, sem a necessidade um objeto que apareça, como isso ocorre e por que ocorre? Por fim, considerando o postulado de que a consciência produz conhecimento sobre o objetos que se apresentam a ela por meio de padrões, esse processo, que pode ser denominado “ciência”, tem início pelo padrão mais ou menos determinado? O texto hegeliano possibilita que se responda a esse conjunto de questões começando pela última. De forma literal, o que se encontra no texto hegeliano é que

[...] a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]; seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena *ao lado de outro* [saber], ou dar o nome de ‘aparecer da ciência’ a esses outros saberes não verdadeiros. Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. Pois sendo esse um saber não verdadeiro, a ciência nem pode apenas jogá-lo fora – como visão vulgar das coisas, garantindo ser ela um conhecimento totalmente diverso, para o qual aquele outro saber não é absolutamente nada – nem pode buscar nele o pressentimento de um saber melhor (HEGEL, 2013, p. 71).

Esse postulado fundamenta duas afirmações: a) a ciência se inicia com os padrões menos determinados, b) mesmo nesse estágio de indeterminação, os padrões, passíveis de serem entendidos como ciência, não devem importar nem carregar nenhum tipo de estrutura exterior à consciência. O objetivo de Hegel é tentar entender como se desenvolvem os padrões de conhecimento da consciência sem recorrer a proposições exteriores a ela. Com isso, a fenomenologia hegeliana

pretende ilustrar de forma imanente à consciência como esta produz conhecimento sobre objetos. Esse procedimento têm como fundamento primordial a ausência de pressuposição [*Voraussetzungslosigkeit*].

Mas se a questão não se limita mais ao problema de analisar a natureza e os limites do conhecer, se Hegel postula que a consciência conhece os objetos mesmos por meios de padrões de conhecimento, e se esses padrões não dão conta do objeto em sua totalidade num primeiro momento porque a própria ciência aparece primeiro como fenômeno, como descrever o processo que a consciência percorre de um padrão até o outro?

Com efeito, é isso que Hegel intitula “fenomenologia”: um método que descreve as formas como uma determinada configuração de consciência resolve a disparidade, o conflito, entre seu padrão de conhecimento e a experiência concreta, entre saber e verdade. O objetivo da fenomenologia é narrar o movimento de uma determinada configuração de consciência em direção a uma configuração com determinação mais intensa. Mas como isso ocorre?

Esse movimento é uma experiência da própria consciência. Para Hegel, o movimento tensional imanente à consciência é o motor de desenvolvimento das formações de consciência. O que é e por que há esse tensionamento? A resposta começa a se delinear quando se compreende o que Hegel considera “consciência”. Esta última, na fenomenologia hegeliana, descreve uma estrutura tensional que relaciona alguém que conhece com algo a ser conhecido. Do ponto de vista do conhecedor, o ato de conhecer tensiona, em primeiro lugar, uma alegação de conhecimento com a forma aparente do objeto. Essa última, nesse tensionamento, é tomada como verdade. O que se tem são múltiplos tensionamentos entre quem conhece e a legalidade imanente ao objeto. Cada grau de determinação na construção de conhecimento se fundamenta nesses tensionamentos em que a consciência compara seus padrões e alegações com a experiência do objeto. Quando a consciência percebe que há uma distorção entre a experiência que ela tem do objeto e o padrão de conhecimento que fundamentou essa experiência, a consciência suprassume o padrão e reestrutura sua relação com o objeto. Nesse processo, ela reconstrói também o tensionamento entre si e o objeto. Essa reconstrução não

representa a possibilidade de um conhecimento “verdadeiro”, mas recoloca a consciência em outros tensionamentos.

O movimento se dá de acordo com o seguinte esquema: 1) a consciência entra em contato com um determinado objeto e constrói um saber sobre este, 2) compara este saber sobre o objeto com o próprio objeto, 3) se dá conta de que o saber produzido não condiz com a verdade do objeto, 4) suprassumi o saber anterior, em relação com o objeto, 5) constrói um saber de grau de determinação mais intenso sobre este, 6) entra em contato novamente com o objeto, a partir dessa configuração de conhecimento mais intensa, 7) compara este conhecimento com a experiência do objeto. Esse último momento dá início há um novo movimento. A consciência retorna ao momento um após o término do momento sete. O movimento se repete, mas em um grau de determinidade mais intenso. De modo geral, o caminho dialético da consciência [*Bewußtsein*] na fenomenologia [*phänomenologie*] se inicia com a certeza sensível, passa pelo entendimento, pela razão, pelo Espírito, pela religião e termina no Saber absoluto que, por sua vez, retorna à certeza sensível. Aquilo que uma determinada configuração de consciência toma como saber sobre um determinado objeto não condiz com a verdade do objeto e, por isso, esta configuração entra em conflito consigo mesma no momento em que intenta construir saber sobre este objeto. Esse movimento leva a consciência à suprassunção desse conhecimento em favor de uma configuração mais complexa por meio da negação do objeto. E por que é necessário partir dessa investigação sobre a formação do conhecimento? De acordo com Hegel, isso se dá porque

[...] segundo uma noção natural [*natürliche Vorstellung*], a filosofia, antes de abordar a Coisa em si [*die Sache selbst*] – ou seja, o conhecimento efetivo [*wirkliche Erkennen*] do que é, em verdade – necessita primeiro entender-se [*sich zu verständigen*] sobre o conhecer [*Erkennen*], o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto [*Absoluten*], ou um meio através do qual o absoluto é contemplado (HEGEL, 2013, p. 69).

Com isso, o retorno ao texto de Marx se torna mais determinado porque é possível partir de uma compreensão da leitura marxiana da física epicurista que considera a última um momento de um devir em direção de uma categorização na qual o movimento real do objeto aparece refletido idealmente em diferentes graus de

determinação. A física de Demócrito, por parecer apegada à empiria pode aparecer, agora, como uma forma específica da certeza sensível [*der sinnlichen Gewißheit*]. A física de Epicuro, por outro lado, aparece como forma específica da autoconsciência não porque nega a física democrítica, mas porque a suprassumiu em um grau mais intenso de determinação a partir da legalidade imanente ao próprio objeto: o estudo da *physis*. Esse estudo não se limite à aparência, mas considera as concreções que a suprassumem, a saber, o tempo e os meteoros.

Demócrito e Epicuro partem da mesma premissa sobre o tempo: a dimensão cronológica não é um componente da categoria átomo. O átomo, para ambos, é pura relação consigo e, por isso, não comporta o princípio da mutabilidade. Epicuro e Demócrito estão de acordo nesse ponto. O *clinamen* epicurista não significa que o átomo se relative e apresente uma legalidade diferente ao fim do movimento que percorre. A essencialidade do átomo continua a mesma, ou seja, ser um dos princípios fundamentais de constituição da realidade. Suas qualidades não se alteram. Os corpos derivados não caracterizam um processo de alteração na composição dos próprios átomos. Esses, embora formem uma infinidade de corpos compostos, sustentam sua ordenação anterior ao contato resultante do desvio e dão forma aos compostos na medida em que a diferença entre os átomos é mediada. Com efeito, não é uma mudança em um átomo que possibilita a existência de corpos compostos, mas a mediação entre átomos diferentes entre si que mantém sua legalidade imanente. Considerando essa configuração, o que acontece quando se considera o tempo? Os átomos são os mesmos sempre, não se alteram e não emergem de nenhuma substância que os precede. Nesse sentido, são imutáveis mesmo quando inseridos em um contexto temporal. Disso resulta de imediato que para ambos “[...] o tempo deve ser excluído do conceito do átomo, do mundo da essência” (MARX, 2018, p. 103). Os átomos só aparecem como imutáveis e não relativizantes quando se abstrai a temporalidade de sua configuração. Para Marx, esse é o fundamento temporal que sustenta tanto a *physis* de Demócrito quanto a de Epicuro. A partir disso, o texto marxiano questiona como o tempo “[...] que foi afastado do mundo dos átomos, passa a determinar para onde ele é transferido” (MARX, 2018, p. 103).

Isso se dá porque os átomos são subsumidos pelos meteoros. A física democrática não suprassume o horizonte da problemática empírica. Aqui, há mais um movimento de intensificação do grau de determinação da leitura que Marx apresenta da *physis* de Demócrito. Do determinismo do movimento dos átomos na linha à coagulação da investigação astronômica no horizonte do fenômeno, Marx continua a situar a filosofia de Demócrito no campo de uma razão que ainda não é ingênua, mas puramente natural, limitada exclusivamente à aparência. Nessa razão, as questões astronômicas em Demócrito aparecem como um retrocesso em relação à teoria atômica. Um retrocesso de caráter não valorativo, mas um retrocesso formal. Esse processo não indica uma direção, um retorno no horizonte temporal, mas um recuo lógico no grau de determinação. Quando empresta primazia ao fenômeno nos seus estudos sobre a configuração astronômica, Demócrito retorna a uma posição lógica menos determinada do que aquela em que situa o determinismo imanente aos átomos. Se o último responde à necessidade e, por isso, a um estatuto metafísico, o primeiro está circunscrito à manifestação. Por estar inserido na seara hegeliana, para Marx essa lógica não contém a possibilidade de suprassumir o objeto em determinações mais intensas. A *physis* democrática não se tensiona, mas pende integralmente ora para um empirismo mecanicista ora para um essencialismo. Por não devirem uma na outra, essas fronteiras se mantêm encerradas em si e, concomitantemente, mantêm a *physis* polarizada entre átomos que, essencialmente, compartilham características das quais não podem se furtar e corpos celestes que diferem fenomenalmente entre si ao mesmo tempo em que são formados por átomos essencialmente idênticos. Esse esquema é coerente com a forma como Marx compreende a história da filosofia grega. A lógica democrática, por si, não está errada. Os corpos celestes, de fato, aparecem em uma multiplicidade de formas que são formadas pelos átomos. No argumento marxiano, esse é o lugar que o pensamento democrático ocupa nos graus de intensificação da determinação da lógica grega. O momento que o suprassume é a teoria dos corpos celestes de Epicuro.

A leitura marxiana dos corpos celestes na física epicurista apresenta a última como marcada por uma tensão entre aparência e essência. Mas como se dá essa

tensão? A questão está em um momento menos determinado do que os próprios corpos celestes: os átomos. Se cada átomo é um e desvia da linha, se furtando à necessidade, os compostos formados não compartilham nenhum fundo comum. Esse poderiam ser os próprios átomos, mas os átomos possuem propriedades diferentes entre si. As últimas são infinitas, por isso, parece improvável que dois átomos compartilhem alguma característica diferente do fato de seres átomos. Concomitantemente, o clinamen permite que os átomos se furtem à determinação da linha, mas os átomos permanecem átomos. Eles, talvez, não compartilhem características efetivas, mas, em essência, são um dos pólos imutáveis a partir do qual se compõem os corpos. O movimento dos átomos é contingente, mas os átomos, aparentemente, permanecem ligados à necessidade. De um prisma dicotômico clássico, o argumento epicurista não se sustenta. A física de Epicuro é relativista ou essencialista? A centralidade do clinamen, para Marx, afasta, aparentemente, um essencialismo. Nesse caso, há um relativismo? O problema com esse relativismo é a aparente imutabilidade da essência dos átomos. Como se “resolve” essa tensão? Para Marx, é a teoria dos corpos celestes que permite a essa tensão se “reconciliar” em um grau de determinação mais intenso. Mas isso só se dá quando se concebem os átomos e os corpos celestes em termos qualitativamente diferentes daqueles da pressuposição da separação [Getrennheit] entre aparência e essência na representação. A tensão na física epicurista se dissolve quando se compreendem os corpos celestes como ser aí determinado em devir. Mais uma vez, Marx se utiliza da lógica hegeliana em sua leitura da filosofia de Epicuro. O cerne deste argumento pode ser encontrado nas primeiras partes do primeiro volume da *Ciência da Lógica*. O “restante” do movimento que constitui o processo de intensificação nos graus de determinação categorial da lógica não se ausenta. Proceder a partir de uma disposição que cinde o processo acarretaria em se colocar fora da imanência do movimento real do objeto e, em consequência, fora do sistema de Hegel e do complexo lógico-categorial de Marx.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALTHUSSER, Louis. (1979a). De O capital à filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis, RANCIÈRE, Jacques, MACHEREY, Pierre. **Ler O capital, v. I**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 11-74.
- ALTHUSSER, Louis. “Sobre o Jovem Marx”. In: ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. (pp. 39-74). Rio de Janeiro: Zahar, 1979b.
- ALTHUSSER, Louis. Marxismo e humanismo. In: ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. (pp. 194-214). Rio de Janeiro: Zahar, 1979c.
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo (1967). **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999, p. 9-5
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo II (inédito). **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 48-72
- ANDERSON, Perry. **Lineages of the Absolutist State**. London: New Left Books, 1974.
- ANDERSON, Perry. **Passages from Antiquity to Feudalism**. London: New Left Books, 1978.
- ARTHUR, Christopher. (2004). **The new dialectic and Marx's Capital**. Boston: Brill, 2004.
- ÁVILA, Maria. As mulheres no mundo do trabalho e a relação corpo e sujeito. **Cadernos de Crítica Feminista**, v. 4, 2011, p. 48-71.
- BAMBIRRA, Vânia. **Teoría de la dependencia: una anticrítica**. México: Ediciones Era, 1968.
- BARAN, Paul, Sweezy, Paul. **Monopoly Capital: an essay on the American Economic and Social Order**. New York: Modern Reader Paperbacks, 1966.
- BENOIT, Hector. (1996). Sobre a crítica (dialética) de O capital. **Revista Crítica Marxista**, v. 3, 1996, p. 14-44.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz. **Economia brasileira: uma introdução crítica**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

CARGNIN, Zulamar et. al. Dor lombar inespecífica e sua relação com o processo de trabalho de enfermagem. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, v. 27, p. 1-10, 2019.

CASTRO, Josué. **Geografia da fome. O dilema brasileiro: pão ou aço**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CHASE, Anthony. **Law and History. The Evolution of the American Legal System**. New York: The New Press, 1997.

CARCANHOLO, Marcelo. Dialética do desenvolvimento periférico: dependência, superexploração da força de trabalho e política econômica. **Revista Economia Contemporânea**, v. 12, n. 2, 2008, p. 247-272.

CARCANHOLO, Reinaldo. **Capital: essência e aparência**, v. 1. São Paulo: Expressão Popular.

CARCANHOLO, Reinaldo. **Capital: essência e aparência**, v. 2. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CARCANHOLO, Reinaldo, NAKATANI, P. O capital especulativo parasitário: uma precisão teórica sobre o capital financeiro, característico da globalização. **Ensaio FEE**, v. 20, n. 1, 1999, p. 284-304.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

COLLIN, Denis. (2006). Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx. **POLITEIA: Hist. e Soc.**, v. 6, n. 1, p. 15-27.

CEPAL. **Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe, 2018**. Santiago: CEPAL, 2019.

COFEN. **Perfil da Enfermagem no Brasil**. Rio de Janeiro: FiocruzCOFEN, 2017.

DIEESE. **Nota técnica número 85 (setembro de 2009): as razões para a jornada de trabalho ser de 40 horas**. São Paulo: DIEESE, 2009.

DIEESE. **Resultados mensais de 2019**. São Paulo: DIEESE, 2019.

DOBB, Maurice. A reply. In: SWEEZY, Paul, DOBB, Maurice, TAKAHASHI, H.K., HILTON, Rodney, HILL, Christopher. **The Transition from Feudalism to Capitalism: a symposium**. New York: Science & Society, p. 21-30, 1963.

DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx: um comentário ao Grundrisse**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

- EAGLETON, Terry. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo: Boitempo. 1997.
- ENDERLE, Rubens. O jovem Marx e o "Manifesto filosófico da escola histórica do direito". **Crítica Marxista**, v. 1, n. 20, p. 111-122, 2005.
- FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2001.
- FAUSTO, Ruy. **Marx**: lógica e política, tomo I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo Dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (o legado da "raça branca")**, v. I. São Paulo: Globo, 2008a.
- FERNANDES, Florestan. **Sociedades de classes e subdesenvolvimento**. São Paulo: Globo, 2008b.
- FILHO, Alfredo. Salário e exploração na teoria marxista do valor. **Economia e Sociedade**, v. 6, p. 27-42, 2001.
- FOSTER, Jeremy. **Marx's ecology**: materialism and nature. New York: Monthly Review Press, 2000.
- FIPE. **Pesquisa censitária da população em situação de rua, caracterização socioeconômica da população adulta em situação de rua e relatório temático de identificação das necessidades desta população na cidade de São Paulo**. São Paulo: FIPE, 2015.
- FULDA, Hans. Teses para a dialética como modo de exposição (no "Capital" de Marx). **Crítica Marxista**, 45, p. 109-116, 2017.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.
- GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA, 2018.
- GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão Popular, 2016a.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Expressão Popular, 2016b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O problema nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1960.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Mito e verdade da Revolução Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

GRESPLAN, Jorge. A dialética do avesso. **Crítica Marxista**, São Paulo, v. 1, n. 14, p. 26-47, 2002.

GRESPLAN, Jorge. **O negativo do Capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GRESPLAN, Jorge. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

HAMMOND, J. The Industrial Revolution and Discontent. **The Economic History Review**, v. 2, n. 2, p. 215-228, 1930.

HASELBANG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

HEGEL, Georg. Die naturphilosophie In: HEGEL, Georg. **Werke, Band 9**. Berlin: Suhrkamp, 1986. p. 9-538. (Original publicado em 1807).

HEGEL, Georg. **Enciclopédia da ciências filosóficas em compêndio (1830), volume I**: a ciência da lógica. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEGEL, Georg. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2013. (Original publicado em 1807).

HEGEL, Georg. **Ciência da lógica, v. 1**: A doutrina do ser. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HILFERDING, Rudolph. **Finance Capital**: a study on the latest phase of capitalist development. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

HOBBSAWN, Eric. The British Standard of Living 1790-1850. **The Economic History Review**, v. 10, n. 1, 1957, p. 46-68.

HÖFIG, Bruno. Da necessidade e dos limites da exposição dialética das categorias da economia política. **Nova Economia**, v. 29, n. 3, p. 881-906, 2019.

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. Brasília: IBGE, 2019.

IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995 a 2015**. Brasília: IPEA, 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2015. (Original publicado em 1781).

KORSCH, Karl. (2008) Marxismo e filosofia. In: KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. p. 23-82.

KOSÍK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KURZ, Robert. **Dinheiro sem valor**: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.

LARRAIN, Jorge. **El concepto de ideología, v. 1**: Carlos Marx. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

LÊNIN, Vladimir. **O Imperialismo, etapa superior do capitalismo**. Campinas: Navegando Publicações, 2011. (Original publicado em 1917).

LÖWY, Michel. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2015.

LUKÁCS, György. A reificação e a consciência do proletariado. In: LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 193-240.

LUCE, Mathias. A superexploração da força de trabalho no Brasil. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 32, p. 119-141, 2012.

LUCE, Mathias. Brasil: nova classe média ou novas formas de superexploração da classe trabalhadora. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 11, n. 1, p. 169-190, 2013.

MACHADO, Gustavo. O papel da história no modo de exposição de O capital de Marx. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, v. 24, n. 1, p. 238-269, 2018.

- MARINI, Ruy. **Subdesarrollo y revolución**. México: Siglo XXI Editores, 1969.
- MARINI, Ruy. Dialética da dependência. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, v. 9, n. 3, p. 325-356, 2017.
- MASCARO, Alysson. **Estado e Forma Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MASCARO, Alysson. **Crise e golpe**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- MARX, Karl. (1961). Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 13**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1961. p. 3-160.
- MARX, Karl. Das Kapital I. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 23**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962a. p. 11-792. (Original publicado em 1867).
- MARX, Karl. Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 16**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962b. p. 14-16.
- MARX, Karl. Das Kapital III. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 25**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1964. p. 33-922. (Original publicado em 1893).
- MARX, Karl. Marx an Ferdinand Domela Nieuwenhuis in Den Haag. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 35**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1967. p. 159-161.
- MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 40 (Ergänzungsband 1)**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1968a. p. 465-568. (Original publicado em 1932).
- MARX, Karl. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 40 (Ergänzungsband 1)**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1968b. p. 257-374. (Original publicado em 1902).
- MARX, Karl. Der leitende Artikel in Nr. 179 der "Kölnischen Zeitung". In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2) I.1: Literarische Versuche bis März 1843**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1975a. p. 172-191.
- MARX, Karl. The leading article in n. 179 of the *Kölnische Zeitung*. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 1**. Moscow: Progress Publishers, 1975b. p. 184-230.

MARX, Karl. Draft of an article on Friedrich List's book "Das Nationale System Der Politische Oekonomie". In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 4**. Moscow: Progress Publishers, 1975c. p. 265-294.

MARX, Karl. Communism and the Augsburg *Allgemeine Zeitung*. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 1**. Moscow: Progress Publishers, 1975d. p. 215-221.

MARX, Karl. Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 1**. Moscow: Progress Publishers, 1975e. p. 109-131.

MARX, Karl. The Industrialists of Hanover and Protective Tariffs. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 1**. Moscow: Progress Publishers, 1975f. p. 286-287.

MARX, Karl. The Local Election of Deputies to the Provincial Assembly. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 1**. Moscow: Progress Publishers, 1975g. p. 366-369.

MARX, Karl. Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2) I.1**: Literarische Versuche bis März 1843. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1975h, p. 199-236.

MARX, Karl. Hegel's Constructions of the Phenomenology. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 4**. Moscow: Progress Publishers, 1975i. p. 665-666.

MARX, Karl. Peuchet: On Suicide. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 4**. Moscow: Progress Publishers, 1975j. p. 597-613.

MARX, Karl. Das Elend der Philosophie. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 4**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977a. p. 63-182.

MARX, Karl. On Proudhon (Letter to J. B. Schweitzer). In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 2**. Moscow: Progress Publishers, 1977b. p. 24-31.

MARX, Karl. Wage Labour and Capital. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 9**. Moscow: Progress Publishers, 1977c. p. 197-229.

MARX, Karl. The State of Trade. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 9**. Moscow: Progress Publishers, 1977d. p. 3-9.

MARX, Karl. The Model Republic. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 9**. Moscow: Progress Publishers, 1977e. p. 42-47.

MARX, Karl. The Censorship. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 9**. Moscow: Progress Publishers, 1977f. p. 70-71.

MARX, Karl. Military Dictatorship in Austria. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 9**. Moscow: Progress Publishers, 1977g. p. 102-107.

MARX, Karl. Thesen über Feuerbach. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 3**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1978. p. 533-535.

MARX, Karl. Karl Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) III.2: Briefwechsel. Mai 1846 bis Dezember 1848**. Berlin: Dietz Verlag Berlin. 1979.

MARX, Karl. **Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico, II**. São Paulo: DIFEL, 1980.

MARX, Karl. Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 1** (pp. 201-336). Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1981. p. 201-336.

MARX, Karl. Marx to Pavel Vasilyevich Annenkov. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 38** (p. 95-106). Moscow: Progress Publishers, 1982. p. 95-106.

MARX, Karl. Ökonomische Manuskripte 1857/1858. In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 42**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1983. p. 3-768.

MARX, Karl. Opposition to the Economists (Based on the Ricardian Theory). In: Karl, ENGELS, Friedrich. **Selected Works, v. 32**. Moscow: Progress Publishers, 1989. p. 373-546.

MARX, Karl. Herr Vogt. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 14**. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1987. p. 381-686. (Original publicado em 1860).

MARX, Karl. Economic Manuscript of 1861-63 (Continuation). In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx & Engels Collected Works (MECW), v. 33**. Moscow: Progress Publishers, 1991. p. 9-504.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. (Original publicado em 1932).

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011. (Original publicado em 1939).

MARX, Karl. **O capital, v. 1.** São Paulo: Boitempo, 2013. (Original publicado em 1867).

MARX, Karl. Carta à redação da Otechestvenye Zapiski, 1877. In MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Rússia.** São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 40-46.

MARX, Karl. **O capital, v. 3.** São Paulo: Boitempo, 2017a. (Original publicado em 1893).

MARX, Karl. **Os despossuídos:** debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Boitempo, 2017c. (Original publicado em 1847).

MARX, Karl. Carta de Marx a P. V. Ánnenkov. In MARX, Karl. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Boitempo, 2017d. p. 187-196.

MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro.** São Paulo: Boitempo, 2018. (Original publicado em 1927).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Rezensionen aus der "Neuen Rheinischen Zeitung. Politische-ökonomische Revue". Zweites Heft, Februar 1850. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 7.** Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1960, p. 198-212.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 2.** Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962. p. 3-224.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 4.** Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977. p. 459-493. (Original publicado em 1848).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I.2:** Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1982.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels-Jarhburch 2003.** Berlin: Akademie Verlag, 2003, p. 1-137.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consorte**. São Paulo: Boitempo, 2011. (Original publicado em 1845).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007. (Original publicado em 1932).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010. (Original publicado em 1848).

MAZZEO, Antonio. **Burguesia e capitalismo no Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

MAZZEO, Antonio. **Estado e burguesia no Brasil – Origens da autocracia burguesa**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MÉSZÁROS, István. A controvérsia sobre Marx. In MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 197-231.

MÉSZÁROS, István. **The power of ideology**. Londres: ZED BOOKS, 2005.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. **Social structure and forms of consciousness, v. 1: the social determination of method**. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2010.

MÉSZÁROS, István. **Social structure and forms of consciousness, v. 2: the dialectic of structure and history**. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2011.

MIÉVILLE, China. **Between Equal Rights: A Marxist Theory of International Law**. London: Brill, 2005.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Relatório da 8ª Conferência Nacional da Saúde**. Brasília: CNS, 1986.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2017.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Boletim Epidemiológico Especial n. 21: doença pelo coronavírus COVID-19**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

MORE, Thomas. **Utopia**. New York: Cambridge University Press, 1989. (Original publicado em 1516).

MOSELEY, Fred. **Marx's method in Capital: a reexamination**. New Jersey: Humanities Press International, 1993.

MOSELEY, Fred. Money and Totality: Marx's Logic in Volume I of Capital. In R. Bellofiore, N. Taylor. **The Constituion of Capital: Essays on Volume 1 of Marx's Capital**. New York: Pallgrave Macmillan, 2004. p. 146-170.

MOSELEY, Fred. **Money and Totality: a macro-monetary interpretation of Marx's logic in Capital and the end of the 'transformation problem'**. London: Brill, 2016.

MÜLLER, M. Exposição e Método Dialético em 'O Capital'. **Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**, Belo Horizonte, v. 2, 1985, p.17-41.

MURRAY, Patrick. The Necessity of Money: How Hegel Helped Marx Surpass Ricardo's Theory of Value. In MOSELEY, Fred. **Marx's method in Capital: a reexamination**. New Jersey: Humanities Press International, 1993. p. 37-63.

MUSTO, Marcello. The 'Young Marx' Myth in Interpretations of the Economic–Philosophic Manuscripts of 1844. **Critique**, v. 43, n. 2, p. 233-260, 2015.

MUSTO, Marcello. **Another Marx: Early Manuscripts to the International**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

MUSTO, Marcello. Introduction: the unfinished critique of Capital. In MUSTO, Marcello Musto. **Marx's Capital after 150 Years: Critique and Alternative to Capitalism**. London: Routledge, 2019. p. 1-37.

MUSTO, Marcello. New Profiles of Marx after the *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²). **Contemporary Sociology: A Journal of Reviews**, v. 49, n. 5, p. 407-419, 2020a.

MUSTO, Marcello. **The late years of Karl Marx, 1881-1883: an intellectual biography**. California: Stanford University Press, 2020b.

NOVACK, George. **An Introduction to the Logic of Marxism**. New York: Pathfinder Press, 1971.

NUNES, Rodrigo, ALVARENGA, José Francisco. O silêncio de Marx: sobre a recepção de Espinosa em 1841-1845. **O que nos faz pensar**, v. 26, n. 41, p. 235-253, 2018.

PACHUKANIS, Evguiéni. **A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)**. São Paulo: Sundermann, 2017.

PAULA, Marcos. Espinosa e Marx: a potência do pensamento e a inteligibilidade do real. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v. 30, p. 67-74, 2014.

PEÑA, Milcíades. **Introducción al pensamiento de Marx**: notas inéditas de un curso de 1958. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 2000.

POCHMANN, Marcio. **A década dos mitos**. São Paulo: Boitempo, 2001.

POCHMANN, Marcio. **Nova classe média?**. São Paulo: Boitempo, 2012.

POCHMANN, Marcio. **Atlas da exclusão social no Brasil – dez anos depois**. São Paulo: Cortez, 2015a.

POCHMANN, Marcio. **O mito da grande classe média – capitalismo e estrutura social**. São Paulo: Boitempo, 2015b.

POLANYI, Karl. **The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time**. Boston: Beacon Press, 2001. (Original publicado em 1944).

POSTONE, Moshe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO, Eleutério. Economia Política: os descaminhos da crítica. **Revista Outubro**, v. 23, n. 1, p. 59-90, 2015.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRADO Jr., Caio. **Esboço dos Fundamentos da Teoria Econômica**. São Paulo: Brasiliense, 1966.

PRADO Jr., Caio. **Evolução Política do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

PRADO Jr., Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.

REICHELT, Helmut. **Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

REPÓRTER BRASIL. **Trabalho escravo nas oficinas de costura**. São Paulo: Equipe Escravo nem pensar, 2016.

REPÓRTER BRASIL. **Trabalho escravo existe no Brasil: saiba o que é**. São Paulo: Equipe Escravo nem pensar.

REPÓRTER BRASIL. **Trabalho escravo e extrativismo vegetal**. São Paulo: Equipe Escravo nem pensar.

RIBEIRO, Darcy. **O Brasil como problema**. São Paulo: Global Editora, 2016.

RODNEY, Walter. **How Europe Underdeveloped Africa**. United Kingdom: Bogle-L'Ouverture Publications, 1975.

ROTTA, Tomas, Paulani, Leda. A Teoria Monetária de Marx: Atualidade e Limites Frente ao Capitalismo Contemporâneo. **Revista EconomiA**, Brasília, v. 10, n. 3, 609-633, 2009.

RUBIN, Isaak. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Polis, 1987.

RUBIN, Isaak. **História do pensamento econômico**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2014.

SAFFIOTI, Heleith. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

SALVADOR, Evilásio. **As implicações do Sistema Tributário Brasileira nas Desigualdades de Renda**. Brasília: INESC, 2014.

SANTOS, Milton. Planejando o subdesenvolvimento e a pobreza. In: SANTOS, Milton. **Economia espacial: críticas e alternativas**. São Paulo: EDUSP, 2003a. p. 13-41.

SANTOS, Milton. Espaço e dominação: uma abordagem marxista. In: SANTOS, Milton. **Economia espacial: críticas e alternativas**. São Paulo: EDUSP, 2003b, p. 137-165.

SAITO, Kohei. **Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy**. New York: Monthly Review Press, 2017.

SEKINE, Thomas. **An Outline of the Dialectic of Capital, v. I**. London: Palgrave Macmillan, 1997a.

SEKINE, Thomas. **An Outline of the Dialectic of Capital, v. II.** London: Palgrave Macmillan, 1997b.

SILVA, Ludovico. **La plusvalía ideológica.** Carácas: FUNDARTE, 2017. (Original publicado em 1970).

SILVA, Ludovico. **Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos.** Carácas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009. (Original publicado em 1975).

SILVA, Ludovico. **Teoría y Práctica de la Ideología.** Buenos Aires: Editorial Nuestro Tiempo, 1978.

SMITH, Tony. **The logic of Marx's Capital: replies to Hegelian criticisms.** Albany: SUNY, 1990.

SHOIKHEDBROD, Igor. **Revisiting Marx's Critique of Liberalism Rethinking Justice, Legality and Rights.** London: Palgrave Macmillan, 2019.

SOUZA, Pedro. **Uma história da desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil (1926-2013).** São Paulo: Hucitec, 2018.

STRECK, L., CARVALHO, M. **O Livro das suspeições: o que fazer quando sabemos que Moro era parcial e suspeito?.** São Paulo: Prerrô, 2020.

SWEEZY, Paul, DOBB, Maurice. The Transition from Feudalism to Capitalism. **Science & Society**, v. 14, n. 2, p. 134-167, 1950.

SWEEZY, Paul. A critique. In: SWEEZY, Paul; DOBB, Maurice; TAKAHASHI, H. K.; HILTON, Rodney; HILL, Christopher. **The Transition from Feudalism to Capitalism: a symposium.** New York: Science & Society, 1963. p. 1-21.

SWEEZY, Paul. **The theory of capitalist development.** New York: Monthly Review, 1970.

TAKAHASHI, H. A contribution to the discussion. In: SWEEZY, Paul; DOBB, Maurice; TAKAHASHI, H. K.; HILTON, Rodney; HILL, Christopher. **The Transition from Feudalism to Capitalism: a symposium.** New York: Science & Society, 1963. p. 30-56.

THERBORN, Göran. **La ideología del poder y el poder de la ideología.** México: Siglo XXI Editores, 1980.

TAVARES, Maria da Conceição. **Acumulação de capital e industrialização no Brasil.** Campinas: UNICAMP, 1998.

UCHIDA, Hiroshi. **Marx's Grundrisse and Hegel's Logic**. London: Routledge, 1988.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 12, p. 40-64, 2010.

WHITE, James. **Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism**. London: Palgrave Macmillan, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.