

Jesus Ranieri (org.)

Além do véu de névoa:  
leituras e reflexões em torno  
de *O Capital*, de Karl Marx



UNICAMP

Série IDÉIAS 14 – 1ª edição  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Estadual de Campinas  
2018

# Coleção IDÉIAS 14

**Além do véu de névoa: leituras e reflexões em torno de *O Capital*, de Karl Marx**

Jesus Ranieri (org.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

ISBN 978-85-865-72-75-3

**Reitor:** Prof. Dr. Marcelo Knobel

**Diretor:** Prof. Dr. Alvaro Gabriel Bianchi Mendez

**Diretor Associado:** Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

**Comissão de Publicações**

**Coordenação Geral:**

Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

**Representantes Docentes**

Prof. Dr. Jesus J. Ranieri

Prof. Dr. Márcio A. Damin Custódio

Prof. Dr. André Kaysel

Profa. Dra. Fátima Évora

Profa. Dra. Tirza Aidar

Profa. Dra. Mariana Chaguri

Doutoranda Flávia Paniz

**Colaboradora:**

Profa. Dra. Guita Grin Debert

**Representantes Docentes e Discentes**

Revista Idéias, Revista Temáticas, Revista Ruris, Revista Cemarx, Cadernos Ael, Coleção Idéias, Revista RHAA, História Social, CPA, alunos de Pós-Graduação e Graduação

**Representantes de funcionários**

Maria Cimélia Garcia

Samuel Ferreira

**Produção Editorial, Finalização e Divulgação**

Sector de Publicações do IFCH/Unicamp

**Impressão e Acabamento**

Gráfica do IFCH /Unicamp

**Editoração e finalização miolo e capa:** Setor de Publicações

**Projeto da capa:** Vlademir José de Camargo

**Capa:** Cena do Filme Metrópolis, 1927 – Fritz Lang

**Impressão:** Gráfica do IFCH – Unicamp

**Ficha Catalográfica Elaborada pela**

**Biblioteca do IFCH – Unicamp**

Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira – CRB 8/6272

AL61 Além do véu de névoa: leituras e reflexões em torno de *O Capital*, de Karl Marx / Jesus Ranieri... [et al.], org. Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2018. 270 p. : il. (Coleção Idéias; 14)

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Economia. 4. Capital. 5. Valor. I. Ranieri, Jesus. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. IV. Série.

CDD - 330.1594

- 193

- 330

- 332.041

ISBN 978-85-86572-75-3

“Na sua forma mistificada, a dialética era moda alemã, pois ela parecia glorificar o vigente. Na sua figura racional, ela é um escândalo e uma abominação para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, pois ela inclui no entendimento positivo do vigente, ao mesmo tempo, também o entendimento de sua negação, de seu colapso necessário; [pois ela] concebe cada forma que veio a ser no fluxo do movimento, portanto, também segundo seu lado transitório; não se deixa impressionar por nada; é, segundo sua essência, crítica e revolucionária.”



# SUMÁRIO

---

- 05** Apresentação  
*As autoras e autores*
- I – A relação Marx-Hegel e a questão do método**
- 11** Notas sobre Marx – a presença de Hegel e o lugar das determinações-da-reflexão para a constituição de uma teoria genética  
*Jesus Ranieri*
- 57** O método sintético de Marx em quatro atos: elementos para uma construção crítica do objeto teórico  
*Hyury Pinheiro*
- II – Marx e a crítica da economia política**
- 79** Notas sobre a teoria do valor: um breve panorama sobre o valor em Smith, Ricardo, Marx e Walras  
*Antônio Pereira de Oliveira*
- 107** Sobre riqueza e pobreza na sociedade do capital: uma análise dos manuscritos econômico-filosóficos e dos Grundrisse  
*Henrique Pereira Braga*
- 133** A atualidade da teoria do fetichismo em tempos de acumulação predominantemente financeira: impactos sobre a classe trabalhadora  
*Lívia de Cássia Godoi Moraes*

### **III – Desdobramentos da teoria marxiana**

- 161** O pensamento de Marx, do marxismo e o mundo tropical  
*Luiz Fernando de Souza Santos*
- 187** Trabalho e Habitus: categorias ontológicas  
sob a luz da teoria marxiana  
*Tábata Berg*
- 225** O valor econômico na *ontologia* lukácsiana  
*Murillo van der Laan*

# APRESENTAÇÃO

*As autoras e autores*

Os textos que compõem este livro são desdobramentos de pesquisas autorais significativamente influenciadas pelos debates coletivos realizados nos grupos de estudos de *O Capital*. Apresentamos no plural porque, na verdade, duas gerações de pós-graduandos da Unicamp formaram dois grupos de estudos de *O Capital*, sob coordenação do Professor Jesus Ranieri. O primeiro grupo se reuniu entre 2009 e 2012, com orientandos de Ranieri e alguns outros alunos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Instituto de Economia<sup>1</sup> interessados na temática. Alguns estudantes acompanhavam as leituras com a edição da Civilização Brasileira e outros com a edição da Abril Cultural<sup>2</sup>, enquanto Ranieri buscava solucionar as dúvidas das diferentes traduções na edição alemã da editora Dietz Verlag. Nesse período, conseguimos ler o Livro I todo e parcialmente o Livro II. As discussões desse grupo alicerçaram debates diversos na produção de dissertações e teses, que foram desde o debate teórico sobre ideologia, dinheiro e trabalho imaterial até questões mais empíricas sobre empresas, sindicatos e até *design*.

O segundo grupo de estudos de *O capital* surgiu a partir das disciplinas ministradas pelo Professor Jesus Ranieri no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp no ano de 2013. Composta por

---

<sup>1</sup> Faziam parte do primeiro Grupo de Estudos de *O Capital*: Henrique Pasti, Iraldo Matias, Lívia Moraes, Marcílio Lucas, Nara Molla, Roberto Simiqueli, Vinícius Oliveira, Mariana Roncato, Murillo van der Laan, Bruna Martinelli, Gilberto Busso, André Cressoni, coordenados por Jesus Ranieri.

<sup>2</sup> A primeira publicação de *O Capital* da Editora Boitempo data de 2013.

estudantes de pós-graduação do IFCH, do IE e da Faculdade de Educação, as disciplinas prezaram pela leitura exegética da “Introdução” da pequena Lógica, de Hegel, do capítulo do “Trabalho” da *Ontologia do Ser Social* de Lukács, e, por fim, da primeira seção de *O Capital* – Livro I. Foi no ano seguinte que se iniciou o trabalho desse segundo grupo, composto por alguns egressos dessas disciplinas e por ingressantes do Programa de Pós-Graduação de 2014<sup>3</sup>.

Adotou-se a leitura exegética de *O Capital* - Livro I, linha a linha, cotejando as traduções disponíveis e o texto original, debatendo o contexto histórico no qual a obra foi produzida, as influências teóricas e políticas, assim como conexões com outras obras de Karl Marx. Tal método de leitura, realizado coletivamente, trouxe à tona uma riqueza analítica imanente à obra, que pode ser descrita por meio de elementos tais como a minúcia de sua análise econômico-social, a complexidade e precisão das escolhas terminológicas, a vitalidade do seu método de exposição, ao mesmo tempo em que fomentou olhares e debates que transcendiam a materialidade das linhas textuais, mantendo, todavia, sua objetividade analítica, possibilitando análises conjunturais e estruturais econômicas, políticas e sociais, bem como os diálogos com autores contemporâneos.

A fertilidade desse exercício nos levou a perceber a atualidade viva de um livro científico e crítico do seu tempo, publicado há exatos 150 anos. Dado o rigor metódico com o que o autor lidava com seus dados e a preocupação sempre presente de reproduzir o “concreto” no “caminho do pensar”, uma questão que se pode colocar é a seguinte: como pode ser atual para nós um estudo realizado no século retrasado quando a Inglaterra era, ainda, o país mais avançado em termos de forças produtivas, quando os Estados Unidos davam apenas alguns sinais de que se tornaria a grande potência econômica do século XX e quando, portanto, nem se imaginava que a China poderia se constituir enquanto uma potência capitalista mundial?

---

<sup>3</sup> Fazem parte do segundo Grupo de Estudos de *O Capital*: Antônio Oliveira, Érica Almeida, Gilberto Busso, Henrique Braga, Hyury Pinheiro, Luiz Fernando Souza Santos, Murillo van der Laan, Natália Cerri, Ricardo Festi e Tábata Berg.



Uma resposta possível é que Marx tenha atingido um nível de análise tão profundo e perene do modo de produção capitalista, que nos permite ler este último sob a perspectiva de suas categorias genéticas, necessariamente vigentes hoje, ainda que fundamentalmente atravessado por novos fenômenos. Outra resposta poderia ser que nosso autor nos legou um método por meio do qual podemos elaborar análises sempre renovadas, uma vez que seu ponto de partida e de chegada seja justamente o movimento da realidade expresso na atualidade dos fenômenos sociais. Talvez uma resposta ainda mais adequada abranja as duas anteriores: temos em *O Capital* tanto um acesso a um método cuja matéria-prima científica seja a novidade dos fenômenos que surgem para nós de modo imediato, quanto a apresentação de uma estrutura de dominação pautada na exploração do trabalho que ainda persiste em nosso tempo, embora sob outras e novas formas.

Assim, tão vivas sejam a expropriação universal das trabalhadoras e trabalhadores dos meios de produção e a dominação do capital como processo social total, tão mais atual nos parece essa obra cuja primeira edição surgia em 1867. Tal atualidade parece se expressar nos capítulos deste livro na medida em que buscamos entender criticamente o real contemporâneo na sua polissemia de entradas e temas, sendo que esse entendimento se produz, direta ou indiretamente, a partir das elaborações constitutivas da crítica da economia política, ou seja, a partir da apresentação crítica da anatomia da sociedade burguesa.

Conhecer e aprender a conhecer o capital, suas formas de manifestação e suas ramificações cotidianas mais singulares nos parece ser uma condição para a reflexão crítica sobre as sociedades que veem com certa naturalidade a espoliação explícita do mundo do trabalho, que lidam com as crises econômicas e políticas tal como sacerdotes que lidam com deuses furiosos e que buscam soluções formais para tais crises, como modelos de gestão de políticas econômicas que visam a intervenção mínima do Estado – ou seja, sua máxima intervenção em nome dos interesses do capital – e apostas cegas na Terra Prometida da eficiência do livre mercado.

Isso nos remonta ao título dessa coletânea. Pois o que seria essa naturalização e divinização das instituições políticas e econômicas, senão

o estabelecimento e reprodução daquilo que Marx chama de “reflexo (Widerschein) religioso do mundo efetivo” ou de “místico véu de névoa”, o qual envolve e confere aparência à “figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção”? Compreender esse “véu místico” como algo componente do real, cujo efeito seja, justamente, tornar o transitório, o histórico e o social em algo aparentemente fixo, eterno e metafísico, se constitui um primeiro passo para fora dessa névoa, onde aquilo que se mostrava dentro dela como misticamente natural poderá ser percebido como naturalmente místico.

Em tempos de censura ao pensamento crítico nas escolas, de levante das velhas elites contra direitos mínimos conquistados pela classe trabalhadora e retrocesso secular dos direitos trabalhistas no Brasil, esse “véu de névoa” tem se tornado cada vez mais denso e absoluto para o pensamento. Desnaturalizar o natural e confrontar o trivial se mostram, portanto, como atos verdadeiramente críticos nesse momento. Certamente, tais atos podem ser informados e inspirados a partir da obra máxima da literatura marxista. Ler e estudar *O Capital* de modo coletivo e engajado passa a ser, especialmente nesses tempos, um ato revolucionário.

# NOTAS SOBRE MARX – A PRESENÇA DE HEGEL E O LUGAR DAS DETERMINAÇÕES- DA-REFLEXÃO PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA TEORIA GENÉTICA

*Jesus Ranieri*

## I

O presente texto é uma tentativa de continuação do estudo que empreendemos em meados dos anos 2.000 e que deu origem à nossa tese de livre-docência, defendida em 2008, assim como ao material entregue para a defesa do cargo de professor titular, acontecida em maio de 2017. Tanto naquela quanto nessas oportunidades, ficara evidente que uma pesquisa aprofundada da obra de Karl Marx tinha de passar, necessariamente, pela investigação dos escritos de Hegel, em virtude da dívida teórica daquele primeiro com relação a este último – pesquisa especialmente concentrada em *A ciência da lógica* (denominada ‘A grande lógica’) e o primeiro livro da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, edição de 1830, com os adendos orais (também chamado *A ciência da lógica*, mais conhecido como ‘A pequena lógica’), assim como *A fenomenologia do espírito*, sempre considerando que essa proximidade teórica não estaria jamais restrita ao período dos escritos de juventude de Marx, mas se inseria naquele de redação de *O capital*<sup>1</sup>. No período imediatamente posterior

---

<sup>1</sup> Como o escopo desta pesquisa tem a ver com a seleção de uma produção crítica sobre o marxismo produzida na Itália – em virtude de um pós-doutoramento realizado em 2016 na Università degli Studi di Milano-Bicocca –, é interessante notar o quanto esta produção se assemelha, em grande parte, a conclusões e resultados de pesquisas feitas no Brasil, com uma vantagem: no caso italiano, a amplitude, a profundidade e a originalidade de temas tem o reforço da erudição

a defesa daquele trabalho de livre-docência, a experiência alcançada em aulas na graduação e pós-graduação no Instituto de Filosofia e Ciências

---

de estudos ambientados numa tradição já milenar, na qual o objeto específico referido à obra de Marx ganha em diversidade, devido à possibilidade de encarar as suas raízes do ponto de vista de uma investigação muito mais ampla, inclusive no que diz respeito à formação da própria Europa. A diversidade de absorção, pelos autores italianos, das questões colocadas por Marx no conjunto de sua obra auxilia muito no tipo de escolha que pode ser feita no momento de enveredar por textos específicos e, dada a amplitude da produção marxiana, o recorte realizado sempre estará, de alguma forma, contido em alguma destas contribuições. Nesse sentido, e corroborando essa nossa hipótese sobre a relação Hegel-Marx, é preciso dizer que parte significativa da produção intelectual italiana sobre o marxismo e sua herança teórica encontra em Hegel uma das figuras mais importantes naquilo que diz respeito ao significado da dialética e da metodologia filosófica no que é característico e decisivo nas reflexões e conclusões presentes na obra de Marx. Num ensaio sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos*, ensaio no qual se discute o lugar de Hegel nas reflexões contidas no referido texto original de Karl Marx, diz Vanzulli: “Aqui, não se está falando sobre a questão do hegelianismo de Marx – que é um outro tema, o qual não se resolve recordando a superação da posição ontológico-idealista, de resto inegável, na medida em que o hegelianismo de Marx persiste pelo menos naquela compreensão a respeito da dinâmica dos processos e as formas relacionais [existentes] entre os seus elementos. Além disso, a mesma crítica feuerbachiana da especulação será mantida por Marx em suas reflexões posteriores (exemplos são encontrados na própria *Ideologia alemã*, obra na qual Marx e Engels ‘acertam as contas’ [chiudono] com Feuerbach), embora, é claro, no interior de uma similitude dialética articulada e reconhecida entre os diversos componentes de uma problemática dada. É notável também que, se após 1846 Marx não se ocupa mais de Feuerbach, Hegel ainda permanecerá como ponto de referência – citado positivamente em momentos teoricamente significativos, desde *A ideologia alemã* até *O capital*. E mesmo no conhecido posfácio de 1873, onde Marx distanciou-se da posição idealista, ele se proclama um discípulo de Hegel”. Vanzulli, Marco. *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Roma, Aracne Editrici, 2015, p. 22-23 (Os colchetes são de minha autoria). E ainda numa perspectiva semelhante, ainda que com desdobramentos particularmente distintos, é importante citar: Finelli, Roberto. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino, Bollati Bolinghieri, 2004, *passim* e Cesarale, Giorgio. *Filosofia e capitalismo*. Roma, Manifestolibri, 2013.

Humanas da Unicamp apontava no sentido de uma incursão cada vez mais profunda nos textos de Hegel e, ao mesmo tempo, o acompanhamento um tanto mais detido da obra de Marx, especialmente aquela da chamada fase de “maturidade” do autor. Cursos concentrados na leitura do livro I de *O capital*<sup>2</sup> foram oferecidos tanto na graduação quanto na pós-graduação, em diferentes períodos e com distintas abordagens, a fim de que a atualidade de Marx aparecesse como elo entre a crise econômica que sedimentava naquela época e a compreensão de seus motivos já historicamente elencados por um autor da sociologia clássica.

Ainda na fase de redação da tese de livre-docência a percepção de que o estudo poderia se concentrar mais detidamente nas obras metodológicas de Hegel acabou tomando bastante corpo, o que deixou em segundo plano o aprofundamento da investigação de *A fenomenologia do espírito*, fato que garantiu maior exegese dos livros concernentes à *Enciclopédia das ciências filosóficas*, especialmente o primeiro dos volumes, o já citado *A ciência da lógica*. Em larga medida, o tratamento da obra de Hegel enriqueceu bastante a própria interpretação dos escritos de Marx, em virtude principalmente da organização lógica que diz respeito ao conjunto dos capítulos de *O capital*. Em certo sentido, é bastante provável, por outro lado, que a carga da temática relativa a Marx tenha inclusive contaminado a nossa interpretação do sistema de Hegel, atribuindo a este último um certo materialismo inerente à lógica da abstração<sup>3</sup> que pode não

---

<sup>2</sup> Referimo-nos aqui especialmente ao já citado Marx, Karl. *O capital*, livro I, São Paulo: Boitempo, 2013. Para o necessário cotejamento, utilizamos também: Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim, Dietz, 1989-2001, MEGA II/5, assim como Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, Band 23, Buch I, Berlim, Dietz Verlag, 1962.

<sup>3</sup> No decorrer deste texto daremos total atenção ao fenômeno da abstração como ferramenta indispensável à reflexão humana, tanto do ponto de vista de sua importância naquilo que diz respeito ao isolamento necessário de elementos componentes de um processo quanto no sentido da importância desse isolamento para compreendermos adequadamente a construção de objetividades na sua relação com a realidade material. E isso acontecerá tanto na análise de Hegel quanto naquela de Marx. Porém, no caso específico da interpretação do próprio Hegel

necessariamente estar ali presente. Ao mesmo tempo, porém, é bastante difícil não perceber que todo e qualquer conteúdo só ganha status, em Hegel, de conteúdo necessário se ele estiver submetido à prova da existência objetiva, o que faz da abstração nessa perspectiva sempre algo que não terminou ainda o caminho possível da demonstração da racionalidade

---

acerca daquilo que significa “abstrair”, a coisa muda de figura, pois, dependendo da ocasião, sua noção do que seja abstração tem a ver com o rompimento da essência, ou seja, abstrair pode ser o mesmo que tomar o todo pela parte: sua alusão às abstrações segue o caminho da incompletude referente à possibilidade de conhecimento universalizante da ideia, em que abstrações acontecem como ensimesmamento de um entendimento que tem dificuldades para ir além de si próprio. Vejamos o exemplo, destacando a ironia de Hegel: “Eu necessito somente acrescentar alguns exemplos à minha proposição, com os quais todos concordarão que esses a confirmam. Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo reage com repulsa: ‘o quê? Um assassino belo?’ ‘Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?’ ‘Vocês não são melhores do que ele!’ O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez, que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores [...] Uma pessoa que realmente conheça o ser humano traça o caminho de formação do criminoso: ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; alguma punição monstruosa após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação dessa ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: este quer isentar o criminoso de sua culpa! Eu me lembro bem ter ouvido, quando era jovem, um prefeito reclamando que os escritores estavam passando dos limites, pois procuravam destruir totalmente o cristianismo e a honradez. Segundo o prefeito, um deles teria escrito uma apologia ao suicídio; horrível, horrível demais! Algumas perguntas mais e descobriu-se que se tratava do *Sofrimentos de Werther* [...] Pensar abstratamente significa isto: ver no assassino somente o fato abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade anular toda a essência humana ainda remanescente nele” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? In: *Revista Síntese Nova Fase*, v. 22, no. 69. Belo Horizonte, 1995, p. 237). Devo a Hyury Pinheiro, meu orientando de doutoramento no Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, a indicação deste texto de Hegel.

referida ao ser. De qualquer forma, a insistência na comparação entre os textos foi dando lugar à iniciativa de leitura isolada de cada um dos autores, o que na verdade representava uma tentativa de filtrar o que cada um deles tinha de particular e, no limite, encontrar o que de Hegel restava nos textos de Marx. Esse trabalho de cotejamento enxugou bastante o conteúdo defendido em 2008, dando a ele um ritmo e aspecto de emparelhamento muito forte com a letra de Hegel, o que tornou, de quando em vez, a leitura um tanto cansativa e também obscura, em virtude do resultado das tentativas de tornar mais claro o tratamento dispensado por Hegel às categorias de seu sistema.

O resultado desse empreendimento todo é que o livro oriundo da tese de livre-docência, *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir* (São Paulo, Boitempo, 2011), terminou por se compor em um texto no qual Hegel aparece praticamente como único autor investigado e Marx, aqui e ali, solicitado para que a base comparativa da pesquisa se mantivesse em pé, ao mesmo tempo em que o mesmo Karl Marx garantia legitimidade a um estudo, no limite, sociológico a respeito da herança deixada, para a própria Sociologia, por um gigante da Filosofia. Nesse sentido, o atual texto, este que ora apresento, tem sua base inicial naquela tese de 2008 e é fortemente influenciado pelo livro de 2011, sendo que em larga medida se ampara nele para se desenvolver. E isso acontece em virtude dos escassos trabalhos de Marx sobre metodologia científica e ao fato de que, se essa escassez existe, ela certamente tem a ver com a forma e a medida em que as contribuições da filosofia hegeliana foram incorporadas pelo autor alemão. Então, nossa aplicação em demonstrar o lugar e o espaço das categorias modais; a relação sujeito-objeto do ponto de vista de um processo que combina interioridade e exterioridade objetivas e subjetivas; a concepção de ciência e sua realização a partir de um método adequado; a relação entre reflexão, reflexo e abstração; a distinção entre realidade e objetividade; a noção de sistema; o trabalho como centralidade de um processo reflexivo, que dá origem em Marx a uma teoria da reflexão ou espelhamento, tudo isso já foi de alguma maneira exposto no trabalho de 2011 e reaparece agora, na medida do possível, numa roupagem melhor atada à redação do próprio Marx: o atual texto procurará demonstrar o quanto as categorias

lógicas inscritas na crítica da economia política são, em verdade, formas reflexivas que incorporaram teoricamente, pelo pensamento e, portanto, reflexão, a maneira de se constituir das determinações reais, uma vez que

a contribuição metodológica marxiana serviu para mostrar que o argumento central da contribuição de Hegel estava intimamente vinculado ao lugar da atividade humana no processo histórico de constituição objetiva e subjetiva dos seres humanos e dos produtos de seu trabalho, ainda que a *produção da vida* propriamente dita fosse obscurecida pela trajetória em princípio puramente intelectual e abstrata de uma razão que a tudo abarca e converte em objeto de conhecimento, uma vez que tanto os seus produtos como ela mesma são partícipes de um percurso iniciado e finalizado pela sua autoconstituição – a teleologia do trabalho era lançada a uma esfera tão ampliada (e fora de seu próprio alcance) que o controle das causalidades ficava submetido a um artifício teórico que se aproximava do postulado da providência; ao mesmo tempo, porém, o correto princípio de análise da dinâmica das conexões causais mostrava que o caminho potencial da filosofia era o de conceber a ciência como unidade entre consciência e materialidade, fazendo com que uma e outra se tornassem – em função de seu entrelaçamento – tanto objeto como agentes do proceder do conjunto do ser social<sup>4</sup>.

E essa similitude e relação metodológica umbilical estão de tal forma sedimentadas que é, ao nosso ver, impossível compreender adequadamente Marx sem passar pelos escritos de Hegel de uma forma a explorar intensamente as categorias expostas, num exercício obrigatório de compreensão extensiva à própria fecundidade da teoria de Marx<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo, Boitempo, 2011, p. 12-13.

<sup>5</sup> “A inexorabilidade da raiz filosófica da teoria de Marx deve ser compreendida colocando-se à luz o papel fecundo desenvolvido por essa mesma raiz, na medida em que se tornou possível aquele delineamento histórico-social que põe sob questionamento a suposta eternidade do modo de produção capitalista. [...] Se formos instados a fazer uma consideração a respeito da permanência desse substrato filosófico, é possível certamente afirmar que o pensamento marxiano



E isso é tanto mais sério quanto mais se pretenda ampliar o leque no que diz respeito aos estudos da obra deste último. Essa unidade é aqui saudada e reivindicada, posto que não é possível conceber o que seja a dialética sem o exercício duplo de análise dos autores; por um lado, isso acontece porque o primeiro deles coloca em termos metodológicos todo o complexo das dependências genéticas que constituem o ser social; por outro, a atualização desta contribuição aparece para nós como o diagnóstico da sociedade do presente, aquela em que a qualidade do tipo de exploração econômica e política muda completamente o ambiente e as relações humanas, uma vez que sua amplitude e ampliação infinitas são o próprio fulcro a partir do qual a reprodução social da vida se constituirá. E tanto num caso como no outro, é preciso levar em conta o que os autores dizem quando a consideração em pauta – do ponto de vista de uma teoria que tem como fundamento a emancipação humana – é aquela que concerne à historicidade do materialismo, exatamente pelo fato de ambas as teorias terem sua base no aprofundamento do lugar da atividade humana como substância a partir da qual podemos derivar todos aqueles elementos constituintes de nossa existência. E isto é fato inclusive no tocante ao feito hegeliano (que se reproduz em Marx) de permitir que, uma vez demonstradas as características geradoras da homogeneização do objeto, as diferentes homogeneizações só podem se relacionar entre si por meio de processos marcadamente heterogêneos, em função da determinação que sempre está imersa em qualquer negação, ou seja, as especificidades dependem sempre de suas relações para que se definam e a relação estabelecida entre objetos pertencentes a distintas homogeneizações só chegam a este ponto depois

---

é inteiramente caracterizado por ele e que a sua negatividade e criticidade encontram também nele o seu mais genuíno alimento. Exclusivamente sobre a base de sua conexão imanente com a filosofia hegeliana Marx se mostra em posição de incorporar o núcleo profundo das relações sociais próprias do modo de produção capitalista e desenvolver a sua análise a respeito da mercadoria, do dinheiro e do capital, fornecendo com isso uma orientação do pensamento que ainda hoje é fecunda de novos desenvolvimentos”. Cf. Vinci, Paolo. *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*. Roma, Manifestolibri, 2011, p. 122.

de vencidas as heterogeneizações originárias<sup>6</sup>. Qualquer identidade só se consolida a partir do caráter das determinações que são responsáveis por isso.

Nesse sentido, em termos metodológicos, a processualidade aparece como aquilo que determina tanto a realidade tomada em si mesma quanto o conhecimento que podemos desenvolver a respeito dela. Se o real é sempre resultado de um processo, então este resultado só pode ser apreendido racionalmente (no sentido da ampla compreensão de suas conexões internas) por meio deste processo que o torna produto; por intermédio, portanto, de sua gênese. O resultado é, então, objetividade, ou seja, o seu fundamento será sempre a gênese real. A distância entre realidade e objetividade é aquela possível entre causalidade natural e ação humana – a objetividade real depende da intermediação do trabalho para se constituir e, claro, de intenções para que se estabeleça como produto efetivo da atividade humana; a realidade natural se constitui como relação de causalidade e se torna objetividade a partir do momento em que está presente nela a referida atividade que subverte a causalidade em termos de produtos tanto materiais quanto abstratos oriundos da consciência que tem um mínimo de ciência (no sentido de estar ciente) das próprias necessidades. Não existe trabalho sem reflexão, portanto, não existe objetividade sem consciência, ainda que a realidade causal possa, sem dúvida, continuar consistentemente sua existência à revelia do ser consciente. E o acompanhamento adequado do percurso desse processo reside, em primeiro lugar, na capacidade de reflexão humana sobre os distintos elementos componentes tanto da complexidade interna do objeto quanto do lugar desta complexidade na formação (hominização e cultivo) do próprio sujeito que procura compreender o conjunto do referido processo<sup>7</sup>.

É preciso acrescentar ainda que o fio condutor da leitura destes dois grandes autores, Marx e Hegel, sempre foi oferecido por um terceiro, György Lukács, pois certamente, dentre os filósofos marxistas que atuaram

---

<sup>6</sup> Cf. Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 47.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 51.

fortemente no século XX, Lukács foi o maior conhecedor de Hegel ou pelo menos aquele que mais auxiliou no entendimento de sua doutrina a partir de uma leitura materialista – aliás, é possível afirmar que a interpretação lukacsiana de Hegel chega ao ponto de garantir que a estatura teórica deste último somente pode ser mesmo desvendada e reconhecida no todo a partir das descobertas do materialismo de Marx, pois ali, na investigação científica levada a efeito por Hegel, há uma forte contribuição a respeito do lugar da abstração na estrutura do método científico e, portanto, do lugar do pensamento e da reflexão na sua relação com a realidade, relação que demanda a incorporação da materialidade e da objetividade na constituição das subjetividades. Certamente, a trajetória dos escritos de Hegel é um modelo único para alavancar o debate a respeito da constituição da própria modernidade<sup>8</sup>, na medida em que a postura e constituição da

---

<sup>8</sup> Tomando por fundamento o pensamento de Hegel, é certo que existe uma reflexão que se desdobra em envolvimento teórico que fez com que muitos autores enveredassem pelo caminho do reconhecimento da contradição que servirá como sustentáculo do presente, autores cuja produção está umbilicalmente vinculada à própria obra lukacsiana de juventude, na medida em que este último é legítimo inspirador das contribuições da Escola de Frankfurt. Nesse sentido, Jürgen Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986) é referência, assim como Theodor Adorno (*Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970). A respeito deste último, é importante lembrar o seu argumento, ou seja, o quanto a afirmação presente na liberdade histórica designada pelo *espírito do mundo* hegeliano é desmentida pela heteronomia da reprodução capitalista, numa clara relação contraditória e intransponível entre o avanço supra-individual da razão e as ações individuais que dão sustentáculo e continuidade ao sistema, ou seja, basicamente relações mercantis. Nesse sentido, afirma Tommaso Riva, entendendo, ao referir-se a Adorno, o modo de produção capitalista como o cerne da contradição da sociedade do presente: “[Para Adorno,] a sociedade deve ser examinada a partir da categoria totalidade, compreendida no seu sentido dialético [...] Trata-se de mostrar que na sociedade existe um princípio sintético que determina, de forma imanente, a conexão de todo fato social. A troca cumpre, para Adorno, objetivamente esta tarefa: ‘o que torna a sociedade uma entidade social, que a constitui seja conceitual, seja realmente, é a relação de troca, que conecta virtualmente todas as pessoas’ (cf. Adorno, Theodor. *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main, p. 57). A troca é o princípio de mediação que assegura

*consciência-de-si* é justamente a oportunidade da consciência saber-se a partir da *alteridade*, conflito que, na modalidade hegeliana de percepção do mundo, sempre aparecerá como negação e, portanto, determinação. Falando de outra forma, a consciência-de-si somente é algo na medida em que entre ela e ela mesma está posta a objetividade histórica do mundo como um todo.

Além disso, a presença de Lukács é também fundamental para que compreendamos de forma mais aberta o lugar daqueles autores no debate contemporâneo entre racionalismo e irracionalismo e de como esse embate se reproduz nas tarefas atribuídas às pesquisas particulares de áreas inteiras do saber, como a Filosofia, a Sociologia, a Economia e a Ciência Política<sup>9</sup>.

---

a reprodução da sociedade e que conecta, entre si, todos os seus agentes”. E ainda: “A demanda crítica que move Adorno é de grande interesse: a sociedade dominada pelo modo de produção capitalista se constitui de uma estrutura específica na qual as ações singulares dos indivíduos se compõem de uma objetividade que domina os próprios agentes sociais. No modo de produção capitalista se rompe a clássica antítese entre natureza e história. Uma tal antítese é, em si mesma, falsa e verdadeira: é verdadeira na medida em que a legalidade que se impõe aos agentes sociais é um construto próprio seu e, portanto, histórica; e é falsa na medida em que esta legalidade produzida historicamente age sobre tais agentes como sendo uma lei da natureza. Como afirma enfaticamente Adorno: ‘A objetividade da vida histórica é aquela de uma história natural’ (Adorno, Theodor. *Dialettica negativa*. Torino, Einaudi, 1970, p. 319)”. Cf. RIVA, Tommaso Redolfi. Teoria critica della società? Critica dell’economia politica. Adorno, Backhaus, Marx. In: *Consecutio Temporum* no. 5, Roma, 2013. Consultada em: [www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/](http://www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/).

<sup>9</sup> É importante lembrar que parte significativa dos estudos sobre Marx que nasceram no final dos anos 60, início dos anos 70 do século passado, em larga medida tem sua inspiração na Escola de Frankfurt, notadamente em Adorno. Especialmente naquilo que diz respeito às contribuições de Hans-Georg Backhaus, Moishe Postone, Helmut Reichelt, essa herança é bem evidente e se configura a partir de uma interpretação mais ‘aberta’ de *O capital* do que seria oportuno conceber, apesar de ser uma leitura extremamente competente e corrosiva àquelas interpretações que advieram do positivismo e economicismo. Na verdade, talvez exista aí uma tensão entre o cerne da pesquisa de Marx no que toca às

É claro que não é esse o objeto, e nem o objetivo, desse nosso texto, mas sem dúvida a atualidade dessas contribuições (falando especificamente das referidas ciências particulares) tem reflexos na esfera da política como um todo, incluindo decisões em nível de ação estatal, sendo que em ocasiões inúmeras, Lukács contribuiu de maneira fundamental para que a referida reflexão pudesse ser levada a efeito, inclusive do ponto de vista da relação do Ocidente capitalista (aquele que emergiu do pós-Primeira Guerra Mundial) com Stalin – e as consequências disso para um

---

determinações provenientes da esfera da produção e a noção, mais ou menos difundida entre os autores da Escola de Frankfurt, que reivindica para a esfera da circulação os componentes mais problemáticos da sociedade do presente – em suma, o estranhamento da modernidade estaria baseado mais na troca do que propriamente na produção, ou seja, o caráter da sociedade capitalista é engendrado pelas trocas mercantis, com ressonâncias óbvias nas relações interindividuais. Na medida do possível, trataremos disso nas linhas seguintes, aproveitando que parte significativa da *Neue Marx-Lektüre* ampara a sua interpretação na herança marxiana de Hegel, especialmente em *A ciência da lógica*. De qualquer forma, é interessante insistir que a base da inspiração aparece mais como uma teoria apoiada no mecanismo da troca capitalista do que propriamente na sua produção, opção que pode transcorrer de forma a suprimir (ou pelo menos não perceber que sua origem está na compra e venda de *força de trabalho*) o papel do dinheiro na constante reprodução do capital. É também importante afirmar que o debate italiano a respeito dessa contribuição, e de como ela se relaciona com os próprios escritos de Marx, está mais avançado do que no Brasil, sendo que um número importante de publicações significativas sobre a relação Marx-Hegel e de como esta última tem incidência na interpretação marxiana da Economia encontra na Itália um ambiente propício à revisitação da produção do próprio Marx. E o mais interessante: trata-se de um conjunto de pesquisas que na sua origem tem já quase meio século (a edição original de *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zu marxischen Ökonomiekritik*, de Hans-Georg Backhaus, é de 1969), sendo que no Brasil Helmut Reichelt (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, 1973) foi publicado há muito pouco tempo (*Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, Campinas, Editora da Unicamp, 2013) e isso nem chegou ainda a acontecer com o já referido Backhaus. Na Itália, a editora Riuniti publicou em 2009 o texto de Hans-Georg Backhaus (*Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*. Roma, Editori Riuniti), que não tem ainda uma tradução para a língua portuguesa.

posterior equilíbrio de forças que dependeu da maneira segundo a qual a divisão internacional do trabalho agiu sobre o conjunto dos trabalhadores e atores políticos oriundos das duas esferas, sempre a partir da relação social de produção representada pelo capital, relação aliás que até hoje tem ressonâncias em aspectos relativos às relações internacionais e ao lugar da economia na sua definição<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Naquilo que respeita especialmente à obra de Hegel, e também no sentido de confirmar o que foi dito numa das primeiras notas deste trabalho, a seguinte reflexão tem de ser anotada: “Lukács afirmou recorrentemente que Hegel representa uma típica posição de intelectual burguês muito mais aceitável do que aquela substancialmente irracional de Schelling. São aspectos dos temas que havia desenvolvido já ao final dos anos 30 em *O jovem Hegel*, livro que será publicado somente em 1948, na Suíça, posto que não se alinhava com a interpretação stalinista do pensamento hegeliano. O fato de que em 1946, em Genebra, Lukács fale abertamente a favor de Hegel, era uma novidade no campo da inteligência socialista. Além disso, Lukács sugere que em Hegel (e não no interior do marxismo da Segunda Internacional ou, por exemplo, no Lenin de *Materialismo e empiriocriticismo*) é que se encontrava a raiz de sua teoria da reflexão [rispecchiamento] – e ainda quando afirma que as contradições entre realidade e razão aparecem como contradição dialética da intelecção [inteligência]. São temas que serão desenvolvidos no final dos anos 50 em sua *Estética* e, sobretudo, ao final dos anos 60, na *Ontologia do ser social*. Lukács vê em Hegel a unidade do desenvolvimento da filosofia antiga e da filosofia moderna; não em vão confessou que, para ele, ‘Hegel foi o último grande pensador, mesmo se hoje periódicos norte-americanos, alemães ou franceses, declarem que qualquer desconhecido é um grande pensador’. E no caso de Marx, Lukács atribuiu-lhe a tarefa de pôr a baixo a contradição na história do pensamento – e também este juízo é explicitamente anti-stalinista, uma vez que, para os filósofos soviéticos, o ponto final da filosofia burguesa se encontrava em Feuerbach e não em Hegel, assim como [para os filósofos soviéticos] os predecessores do marxismo se encontravam no materialismo do século XVIII e não no idealismo alemão. Esses pequenos detalhes demonstram como a luta anti-burocrática e anti-stalinista levada a efeito por Lukács se desenvolve em todos os níveis e ocasiões”. Cf. Infranca, Antonino & Vedda, Miguel (Introduzione). In: Lukács, György. *Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo*, Milano: Edizioni Punto Rosso, 2015, p. 09. Os colchetes são de nossa autoria.

Como a interpretação lukacsiana de mundo está eivada pela possibilidade de interconexão entre elos razoáveis, e para o caso de Hegel esta interpretação de Lukács está sedimentada pelo nascente posto e polarização representada pela burguesia europeia a partir da Revolução Francesa (e, mais até que isso, pelo que representou Napoleão naquela ordem de coisas), o papel atribuído à razão por Hegel o coloca como autor central para uma compreensão adequada do devir – entre uma posição romântica que entendia que o futuro devia se espelhar no passado e uma visão de futuro que não via razão alguma na fase decadente do Iluminismo, a contribuição da teoria hegeliana foi fundamental para a compreensão de que a razão está presente mesmo naquilo que, aparentemente, não tem razão alguma, na medida em que nenhuma ordem genética vem de fora do ser, cabendo à ferramenta filosófica compreender de maneira adequada (de acordo com a constituição do objeto) quais forças dão amparo e identidade ao que está sendo estudado, sendo que o nódulo central destas forças sempre será a contradição, elemento ineliminável do próprio devir.

A filosofia de Hegel não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou. Esse tipo de realização da revolução confronta toda a Europa com o problema da sociedade burguesa em expansão: em sua contraditoriedade imanente, numa nova realidade, em face da qual o reino iluminista da razão – enquanto centro do pensamento filosófico – necessariamente falharia de imediato [...]. A reação mais simples e direta a esse novo estado de coisas foi negar à razão toda relevância ontológica. A irratio, que o romantismo propõe como substituto, denuncia a contraditoriedade da situação mundial do presente e busca um caminho olhando para trás, para o passado entendido como terreno de uma harmonia supostamente verdadeira, ainda pré-contraditória. Uma reação diversa tem os pensadores que concebem o presente novo como transição para um reino da razão, dali por diante autêntico, que superará as contradições atuais: é o caso de Fichte, que considera o seu tempo a ‘época da completa pecaminosidade’ e vê brilhar, para além dela, a imagem futurista do efetivo reino

da razão. (Por caminhos completamente diversos, os grandes utópicos também buscam uma imagem histórico-social do mundo que parte do presente do período pós-revolucionário, em sua contraditoriedade, para a partir dela indicar como real a perspectiva de sua superação no futuro.) A posição particular de Hegel entre esses dois extremos consiste em que ele pretende demonstrar filosoficamente que o próprio presente é um reino da razão, o que forçosamente eleva a contradição à condição de categoria ontológica e lógico-gnosiológica central. Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro – após Heráclito – para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado, como ainda era o caso na ‘intuição intelectual’ de Schelling. A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano. Essa combinação faz com que lógica e ontologia concreçam em Hegel num grau de intimidade e de intensidade até então desconhecido”<sup>11</sup>.

O cuidado dispensado por Hegel às categorias modais, o trato teórico meticuloso, revela que o uso de ferramentas científicas (ele entendia sua própria filosofia como constituindo uma *Wissenschaft*, ou seja, possibilidade real de conhecimento do todo, no sentido mais amplo do termo) não se limita ao universo da cognição (que se ambienta, reproduz e resolve na tríade ser-essência-conceito), sendo que é altamente relevante para o próprio método a unidade entre processualidade e devir, a fim de que o real possa ser desvendado, ou seja, mais importante que o próprio ser é o processo que sobre ele atua, na medida em que esse atuar é constituinte daquele ser. “Sendo assim, o pensamento não pode estar separado do processo verdadeiro de engendramento do real – e o método dialético não é outra coisa do que a reconstituição metódica, no

---

<sup>11</sup> Cf. Lukács, György. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 175, Tomo I.



plano do pensamento categorial, da gênese concreta da realidade”<sup>12</sup>. Por ter sempre como pano de fundo essa busca universal, uma vez que o próprio movimento do ser tem caráter generalizador, é que a teoria hegeliana empreende a reflexão lógica acerca da unidade entre história humana e natureza – um sistema que se ancora na necessidade de conhecer a gênese do ser que se desdobra em essência e, depois disso, reflete a si mesmo em consciência objetiva responsável pelo condicionamento de todo o restante das existências, uma vez que é essa a forma em que elas mesmas assentam como desenvolvimento. Se a realidade se coloca como resultado *necessário* de um processo, o conteúdo desse seu desenvolvimento pode ser conhecido racionalmente como percurso genético, numa unidade em que atuam empiria e reflexão. O mundo está no ser e este contribui para a formação do universo exterior, ou seja, tudo aquilo que é *essencial*, enquanto identidade e necessidade, mostra-se como resultado do próprio ser e não do pensamento, cuja obrigação é captar a relação entre objetividade e subjetividade, fornecendo o resultado como categoria lógica para a apreensão do conjunto do processo. E é para isso que servem as *determinações-da-reflexão* (*Reflexionsbestimmungen*), ferramentas que são preenchidas por categorias que serão também amplamente recuperadas por Marx para a apreciação do conteúdo do capital em seu movimento<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. Giacoia Junior, Oswaldo. “Prefácio”. In: Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 08.

<sup>13</sup> De maneira mais cuidadosa e demorada, as mesmas reflexões estão presentes em Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Marx, Hegel e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 11 ss.

Cabe aqui não uma nota, mas um esclarecimento. A grande importância em traduzir *Reflexionsbestimmungen* por determinações-da-reflexão<sup>14</sup> ao invés de determinações reflexivas<sup>15</sup> é que estaremos, em

---

<sup>14</sup> O tratamento metodológico a respeito do lugar das determinações-da-reflexão é importantíssimo para que compreendamos de maneira medianamente adequada qualquer um dos três autores com os quais estamos aqui lidando, do ponto de vista da composição daquilo que se entende por dialética, mas somente Hegel dedicou ao tema parágrafos e parágrafos para mostrar como o pensamento se apropria do real e o reproduz em termos abstratos e, aí sim, reflexivos. A referência pode ser encontrada em Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 3 volumes, especialmente o primeiro volume, intitulado *Wissenschaft der Logik*, parágrafos 112 a 159 referentes à doutrina da essência (*Die Lehre vom Wesen*). A seção de interesse é a segunda, “A doutrina da essência”, e todo o item ‘A’ (A essência como fundamento da existência) é de grande importância para entendermos melhor a compreensão que o próprio Marx tinha do processo cognitivo. É bom que se registre que Marx dedicou, no conjunto da obra, pouquíssimas linhas ao tema – e talvez não seja gratuito que não somente a terminologia, mas em linhas gerais a própria compreensão hegeliana do fenômeno da razão e do entendimento, tenha permanecido como fundamento da teoria de Marx. A edição completa da *Enciclopédia das ciências filosóficas* saiu em português pela editora Loyola, com tradução de Paulo Meneses.

<sup>15</sup> A título de exemplo, podemos citar a seguinte passagem a partir do texto de Marx em alemão, subtraída de *O capital*, comparando este original com duas traduções bastante atuais, a primeira em português e a segunda em italiano. Nas três edições o trecho é o da nota 21 do primeiro capítulo do livro I, “A mercadoria”: “Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist” (Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, Band 23, Buch I, Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 72 – “Isso é algo próprio de tais determinações-da-reflexão em geral. Este homem, por exemplo, é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos. Eles acreditam ser súditos, ao contrário, porque ele é rei” – tradução nossa). “Tais determinações reflexivas estão por toda parte. Por exemplo, este homem é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei” (Marx, Karl. *O capital*. São Paulo, Boitempo, 2013, p. 134). “È questa una stranezza tipica della determinazione delle riflessioni in genere.

primeiro lugar, obedecendo ao conteúdo do termo conforme ele aparece em alemão. Ainda que haja um certo vício em edições brasileiras de tomar a reflexão por reflexividade (uma orientação da ação que vai do objeto ao sujeito), entendemos que a intenção original é apontar como ponto de partida a oportunidade subjetiva de incorporação dos objetos materiais, na medida em que somente assim será possível partir do pressuposto de que um mínimo de aporte genético, do ponto de vista biológico, é necessário para que a abstração aconteça – considerar que as determinações são reflexivas é considerar que o objeto (que pode ser matéria, mas não necessariamente consciência) sempre tem precedência, deixando em segundo plano a compleição subjetiva dos próprios sujeitos que refletem. E do ponto de vista da organização genética do ser social, é necessário que alguma apreensão subjetiva seja historicamente possível para que a consciência reúna em modelos abstratos a constituição objetiva do mundo exterior. E isso acontece porque simplesmente não é possível qualquer compreensão da conformação do real sem que um mínimo de capacidade de reflexão (no sentido de nossa capacidade de homogeneizar e generalizar abstratamente) esteja presente.

Nesse sentido, determinações-da-reflexão aparecem como o conteúdo de um confronto originário entre o ser humano e seu ambiente exterior. A apreensão humana principia com o deparar-se com o outro exterior (não é à toa, portanto, que em alemão a palavra *objeto* seja *Gegenstand*, ou o estar contra aquilo que fica defrente) e a retenção dessa experiência acontece exatamente da forma como esses objetos surgem, ou seja, imediata e isoladamente. A imediatez daquilo que aparece, fenômeno, tende, porém, a tornar-se o seu contrário, na medida em que

---

Questo uomo per es. è re solo perché altri uomini si rapportano a lui come sudditi. Essi credono, viceversa, di essere sudditi perché lui è re” (Marx, Karl. Il capitale. Critica dell’economia politica. In: *Opere di Marx ed Engels*, volume XXXI, libro primo, Roma, Editori Riuniti, 2012, p. 68). Cumpre lembrar também que o próprio Lukács (*Ontologia dell’essere sociale*, trad. It. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. I, p. 225) atribui a Hegel como sendo sua “mais importante descoberta metodológica” o desenvolvimento das determinações-da-reflexão. Cf. Cesarale, Giorgio. Op. cit., p. 08.

a diferença visível de cada singularidade permite aos objetos uma relação de reciprocidade mútua ancorada justamente nas diferenças entre eles, diferença que se institui a partir de suas particularidades – e essa relação pode ser acompanhada pela consciência que, por sua vez, reflete sobre elas, conhecendo aquilo que são a partir de cada identidade espelhada em e na sua relação com outros singulares. Trata-se de determinações oriundas da reflexão, da acomodação do ser exterior mundano em espaços abstratos constituídos pela consciência humana que reflete. Quer dizer, se a determinação fosse puramente reflexiva não teríamos como saber qual o processo que, em si, conformou o próprio objeto para que ele passasse a ser objeto do conhecimento, aparecendo o sujeito somente como componente prático-empírico das determinações oriundas do mesmo objeto.

Como o singular só pode ser constatado a partir de seus predicados, reconhecidos que são pelo ato de refletir, a realidade toda está em contato consigo mesma, na medida em que qualquer elemento sensível é distinto de si mesmo na relação de alteridade que o identifica. O papel da consciência que reflete é o de reproduzir conceitualmente o conteúdo do mundo material por meio do reconhecimento da predicação, ou seja, reconhecer o que de *dialético* há no mundo material ao perceber que o singular, no seu excluir de si o outro, refere-se a ele e dele depende e, nessa medida, vai além de si mesmo – o singular é mediatizado pelo outro e tem no interior de si, por isso, as propriedades daquilo que o define enquanto diferença<sup>16</sup>. O vir-a-ser que se refere a outro é, assim, o primeiro passo na identificação possível da singularidade imediata. As determinações que compõem essa relação são denominadas *determinações-da-reflexão* não pelo fato de interferirem intelectualmente no universo das particularidades predicativas dos entes singulares (iniciativa que pode, é claro, ser efetivada, já que toda consciência se compõe também pela sua intervenção ativa), mas por reconhecerem essas qualidades e separarem-nas mentalmente a partir da percepção de sua diferença na identificação de cada singular. Trata-se da possibilidade da reflexão determinar o mundo material por meio de um

---

<sup>16</sup> Cf. Hegel. Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse* (1830). Op. cit., v. 3, p. 208, adendo ao parágrafo 419.

processo unitário de homogeneização desse universo. Essa é a maneira pela qual a consciência pode apreender (*Wahrnehmen*) o mundo<sup>17</sup>.

As determinações-da-reflexão funcionam, então, não somente como vínculo objetivo inserido num aparato de percepção do multiverso mundano; elas são responsáveis também e principalmente pela incorporação desse aparato na sua mutação em universo de valoração, uma vez que a identificação do mundo nos termos da generalização e homogeneização é o primeiro passo no sentido de vencer esse mesmo mundo e condicioná-lo segundo a consciência movente das próprias necessidades – se não há consciência sem abstração, menos ainda há consciência sem valoração. Em outras palavras, determinações-da-reflexão constituem-se como vínculo e também julgamento a respeito do mundo interior e do mundo exterior, na medida em que eles têm de ser dissolvidos na forma de categorias da reflexão. E a medida da reflexão é a certeza de que o mundo é mutável e de que a mudança exige um método capaz de acompanhar o movimento de mutação que, em si mesmo, representa já um universo de conexões que para ser compreendido deve, como já dito aqui insistentemente, exigir do referido método o estar à altura da apresentação da forma de ser do objeto mesmo. A abstração tem por compromisso distinguir o que no movimento é expressão da dialética, ou seja, o compromisso de acompanhar as diferentes formas de constituição do ser, obedecendo e compreendendo quais as restrições que as diferentes etapas desta constituição impõem à análise. Da mesma forma, a passagem das fases inferiores às fases superiores de formação do ser, deve aparecer como objeto da referida abstração, pois esta é capaz de recodificar o conjunto das determinações, em que serão objeto inclusive as próprias determinações-da-reflexão – o tratamento dispensado às ideologias por Marx e Lukács, por exemplo, é uma das formas possíveis de compreendermos tal afirmação, na medida em que ideologias se confirmam como tentativas, válidas ou não, de dirimir conflitos sociais.

---

<sup>17</sup> Vide, a respeito, Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 55 ss.

A relação interna entre os processos geradores dessas abstrações não surge, porém, imediatamente como aporte científico no sentido de compreensão imediata do mundo exterior e de como este último se forma a partir das conexões que o determinam. Há um espaço existente entre a apropriação intelectual da matéria e a avaliação correta a respeito das suas determinações e, portanto, do conjunto formador de sua identidade. Na filosofia de Hegel, a distinção acontece entre aquilo que é o entendimento ou intelecto (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*), sendo que somente a segunda é capaz de compreender adequadamente a complexidade e complexificação do real do ponto de vista de sua contraditoriedade interna, ou seja, capaz de decodificar e reproduzir racionalmente a identidade e hierarquia das conexões e determinações – e é importante que se diga que a herança marxiana desse princípio hegeliano tem a ver com a percepção, por Marx, de que a distinção entre entendimento e razão não é o mesmo que a existência de uma duplicidade entre um intelecto puramente empírico em conflito com uma atividade intelectual transcendente e irracional<sup>18</sup>. Nesse sentido, parte significativa do debate travado por Marx com a Filosofia e também com a Economia Política certamente se ancorava no princípio canônico de que a existência social se compõe como unidade, ainda que em termos também sociais esta unidade apareça como contradição, como resultado da “interação entre inúmeros processos heterogêneos”. Enfim, que a própria produção social e sua reprodução “não deve[m] ser entendida[s] como uma unidade homogênea em si, com o que se impediria – com essa incorreta homogeneização simplificadora – um conhecimento adequado da sociedade”<sup>19</sup>. Entendimento e razão estão paralelos à explicação que pode ser dada pela legitimação da pura empiria, por um lado, e o lugar da reflexão, por outro. Mas um alerta sempre deve estar presente e isso Marx costuma deixar claro no teor de seus escritos: tanto empiria como reflexão podem também estabelecer uma distância do objeto que impede que ele seja

---

<sup>18</sup> A respeito, vide especialmente: Lukács, György. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p. 79 ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 67. Colchetes de nossa autoria.

conhecido como o que realmente é e, nesse sentido, se a homogeneização é especulativa ou positivista, pouca diferença faz<sup>20</sup>.

## II

Ainda que no caso de Marx (e principalmente o Marx dos “escritos de maturidade”) não preexista nenhum tipo de nomeação a respeito dessa bipartição, entre entendimento e razão, é bastante coerente a forma segundo a qual ele desenvolve sua exposição a partir de um preenchimento contínuo do conteúdo categorial dos elementos que servirão de base para que se compreenda integralmente a constituição tanto histórica quanto lógica do capital. A revelação do conteúdo acontece de maneira paulatina e o esforço da apresentação desse processo combina habilmente o circuito das representações cotidianas dos seres humanos com aquelas determinações que, no mesmo cotidiano, são indispensáveis para a manutenção da valoração e conteúdo simbólico daquelas representações. Mas não somente isso: Marx jamais perde de vista a permanente materialidade que é o lugar por excelência do nascimento de qualquer complexo societário e desta materialidade deriva a qualidade das objetividades engendradas pelas relações humanas mediadas pelo trabalho – matéria e objetividade são também elementos canônicos, na medida em que a consciência é um produto tardio presente na história da própria materialidade e os resultados objetivos desta história podem ser reconhecidos como uma combinação entre concreção e abstração. Nesse caso, a razão aparece, por um lado, como a própria exposição de como acontece a reprodução cotidiana da vida humana fundada numa dada conexão diretiva, formada pela combinação contraditória entre capital e trabalho e, por outro, como comentário dirigido à Economia Política na forma de sua crítica, uma vez que a originalidade da conceituação marxiana da categoria trabalho tem por objetivo solapar a naturalização dos processos históricos de exploração do e pelo trabalho sedimentada por aquela escola econômica. Mas tanto um aspecto quanto o outro não se distinguem no discurso, a não ser em momentos em que a

---

<sup>20</sup> Cf., *ibidem*.

apresentação de especificidades o exija, o que é feito por meio também de um exercício de abstração; na verdade, o grande desafio perpetrado pela crítica da economia política é conseguir fazer da revelação do complexo dialético o próprio discurso a respeito de sua compreensão, uma vez que ele deve estar adequado à simultaneidade da diversidade do existente, às múltiplas formas de apresentação de um complexo que interage consigo mesmo, mas que pode igualmente ser compreendido a partir de isolamentos (abstrações) simultâneos.

O método genético compreende que o elemento empírico é importante; e é exatamente por isso que o procedimento científico jamais o deixará de lado. O problema é que a empiria, o imediato, possui componentes que não se apresentam mostrando claramente quais os seus papéis verdadeiros, ou seja, a gênese do referido elemento empírico jamais é dada imediatamente – ela depende da incursão da consciência para se manifestar e também a sua constituição dependerá do aporte da consciência que, em termos de uma sociabilidade superior, passa então a ser objeto de si mesma. A capacidade de reflexão se apresenta tanto mais desenvolvida quanto mais as próprias representações se tornam objeto do pensamento, da busca pela racionalidade interna de uma *necessidade* colocada em pauta. O papel da razão, nessa situação, é colocar ordem naquilo que o entendimento captou de forma puramente rudimentar, e no interior deste ordenamento, expor vínculos e conexões que conformam o real, do ponto de vista do papel das determinações, da compreensão da maneira como estas últimas agem e conformam a identidade de determinado objeto. A razão, nesse processo, aponta mutualidade entre externalidades e internalidades das formações, além de indicar que mesmo aquilo que está sedimentado pode obedecer a um ordenamento representativo de mudanças futuras, em virtude da força de motivações que estão compreendidas no seu entorno. E é por isso que reconfirmamos a nossa insistência em dizer que a história da consciência é relativamente nova se a comparamos com a história da materialidade natural. E nesse caso, também a reflexão aparece como um elemento que somente pode ser compreendido a partir do trabalho – razão e entendimento são duas faces da mesma moeda, tendo necessariamente a segunda como ponto de partida o primeiro.



Na medida em que a reprodução da realidade no pensamento só pode surgir a partir de uma adequada unidade mimética, fica por conta da razão o desvendamento último da relação entre consciência e realidade (subjetividade e objetividade) e, mais do que isso, de em quais momentos é possível apontar o lugar predominante de uma e de outra nas diferentes situações sociais, sejam estas diretamente empíricas ou não. O pensar é, enfim, a única maneira viável de se conhecer o mundo em sua totalidade e segundo seu próprio desenvolvimento interno, e parte da função do pensamento é tomar como objeto a maneira segundo a qual ele mesmo se apropria do real e o reproduz. E, para que isso aconteça, é certamente necessário que o ser tenha prioridade sobre a forma por meio da qual ele se apresenta posteriormente na consciência, procedimento que ocasiona, necessariamente [...], uma predominância da objetividade sobre a subjetividade<sup>21</sup>.

Pensamento, reflexão, razão, entendimento, abstração se apresentam, portanto, como componentes daquilo que já chamamos, páginas atrás, de *determinações-da-reflexão*. O ato de refletir pode não ser diretamente científico – ainda que a capacidade humana de abstração não ponha de imediato a consciência como elemento que toma a si mesma como objeto, a capacidade de conceituar é, pelo menos em princípio, capacidade exclusivamente humana. A oportunidade provocada pelo ser humano de reconhecer em objetos exteriores a sua causalidade interna e, a partir desta última, reconhecer relações com outros objetos naturais submetidos também eles a conexões causais, exhibe o particular caráter de poder fazer uso destas causalidades combinadas para a consecução da própria necessidade consciente, o que é, sem dúvida, o princípio a partir do qual a ciência tomada em si mesma evolui.

Dessa forma, é preciso que se diga que optamos por uma explanação assim extensa na medida em que ela é importante para que compreendamos o recurso usado por Marx, em termos teóricos, para sua análise do conteúdo da formação do capital, lembrando que a forte crítica desferida por ele

---

<sup>21</sup> Cf. Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 56-57.

à Economia Política Clássica, assim como à Filosofia, não poderia ser estruturada sem que esse respeito relativo à unidade interna da relação entre concretude e abstração ocupasse o lugar mais sólido e, portanto, central, da própria decomposição daquilo que forma o objeto, posto que essa crítica se desenvolve a partir de uma conexão muito segura entre objetividade, condicionamento da subjetividade, possibilidade e tendência. Em verdade, o trajeto percorrido pelo pensamento para compreender algo que esteja, inicialmente, entre a pura diferença dos elementos que têm predicados distintos e, posteriormente, o muito mais complexo conflito circunscrito na mais feroz contraditoriedade do presente, que é a oposição entre trabalho e capital, se sustenta no fato de que é papel do recurso abstrativo (posto que a dialética em si mesma é o próprio comportar-se do real, à revelia da ferramenta epistemológica desenvolvida para compreendê-lo) refletir sobre e unificar a simultaneidade de determinações que moldam processos sociais específicos e isso só pode ser feito se, agora como antes, o lugar das particularidades puder aparecer de maneira isolada, a fim de que se restabeleça o seu papel material no processo de desenvolvimento social como um todo. Então, *determinações-da-reflexão* são importantes não somente do ponto de vista da crítica da economia política, mas da sustentação antropogênica que faz da conceituação e do refletir a própria possibilidade de encarar qualquer sociedade, ancorada ou não no capital como relação social de produção, enquanto sociedade historicamente condicionada – e é por isso que *O capital* pode ser encarado ao mesmo tempo como sendo e não sendo um livro de economia.

É importante dizer, portanto, que Marx incorpora parte altamente significativa desse conjunto categorial, mas é verdade também que dá a ele um conteúdo absolutamente original. A forte percepção da relação entre identidade e não-identidade<sup>22</sup> percorre o conjunto de sua exposição e é

---

<sup>22</sup> Um bom exemplo tem a ver com a exposição a respeito dos valores relativo e equivalente da mercadoria, presente logo no primeiro capítulo do livro I de *O capital*. É possível notar a construção dessa identidade a partir da seguinte passagem de *A ciência da lógica*, o livro I da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “A diferença é: 1) Diferença *imediate* – a *diversidade* – em que os diferentes são cada um *para si* o que ele é, indiferente quanto a sua relação para com o Outro;

por meio desse princípio que, em larga medida, ele concebe a gênese das categorias com as quais ancora o conhecimento daquilo que é o conteúdo material da existência do ser social. E o ponto central desta originalidade certamente está na atribuição metódica que concede ao *trabalho*, que passa a figurar como categoria central no desenvolvimento de todo o seu sistema. A combinação entre o que Marx chama de *trabalho* nos *Manuscritos econômico-filosóficos* com a categoria *produção*, presente em *A ideologia alemã*, certamente será o ponto de partida para que se compreenda a crítica dirigida ao modo de produção capitalista, assim como a categorização central e persistente que é dada ao próprio *capital*. Reprodução conceitual e produção espiritual aparecem, tanto lá quanto aqui, como fundamentais para o entendimento da particularidade do trabalho, que não é sinônimo de pura elaboração de objetos, mas, em primeiro lugar, uma qualidade única na base humana de sedimentação social, uma vez que não existe trabalho sem abstração – ser genérico e individualidade se apresentam como resultantes da sociabilidade humana e *produção* e *trabalho* abarcam tanto a economia quanto a maneira segundo a qual a sociedade se desenvolve do ponto de vista da atividade reflexiva<sup>23</sup>. Já em *O capital*, nos primeiros parágrafos do capítulo referente à distinção entre o ‘processo de trabalho’ e o ‘processo de valorização’, este princípio se torna muito claro. A citação é longa e mais do que conhecida e utilizada, mas está no centro daquilo que queremos dizer quando afirmamos que o trabalho é, em realidade, um complexo vinculado à reflexão:

---

relação que portanto lhe é exterior. Por motivo da indiferença dos diferentes para com sua diferença, essa recai fora deles, em um terceiro [termo]: *no que compara*. Essa diferença exterior é, como identidade dos [termos] relacionados, a *igualdade*, e, como não-identidade deles, é a *desigualdade*”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, volume I (*A ciência da lógica*), São Paulo, Loyola, p.230, 2005. Colchetes da tradução brasileira ora citada.

<sup>23</sup> A respeito, confronte: Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. Op. cit., p. 17-18.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvencilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Marx, Karl. *O capital*. Op. cit., p. 255-256 (Colchetes da edição utilizada). É possível notar o quanto o tratamento dispensado por Lukács à categoria

A herança dessa investidura toda surge na forma segundo a qual Marx estrutura o conjunto desta sua exposição em *O capital*, notadamente o livro I, aquele publicado ainda em vida por ele<sup>25</sup>. E foi justamente

---

*trabalho* está centrado nesta reflexão de Marx. Há algo a se perguntar, porém: aparentemente, Lukács pensa a natureza do ponto de vista de sua causalidade interna, muda e, portanto, completamente exterior ao conjunto das teleologias humanas, que são capazes de criar algo a partir do próprio princípio daquela causalidade, sem necessariamente interferir nela – as teleologias criam novas objetividades, mas não novas realidades. O problema é: com o avanço das ciências físicas e nucleares, o ser humano já não está em condições de alterar o próprio conjunto daquela causalidade exterior, ou seja, não está em condições objetivas de criar novas realidades? Se a resposta à indagação for um “sim”, provavelmente teremos de rever aspectos da argumentação presentes em *Para uma ontologia do ser social*. Agora, voltando a Marx, no que diz respeito à especificidade dos processos de trabalho e processo de valorização, diz ainda o autor: “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe. Desse modo, este último se torna *actu* [em ato] aquilo que antes ele era apenas *potentia* [em potência], a saber, força de trabalho em ação, trabalhador. Para incorporar seu trabalho em mercadorias, ele tem de incorporá-lo, antes de mais nada, em valores de uso, isto é, em coisas que sirvam à satisfação de necessidades de algum tipo. Assim, o que o capitalista faz o trabalhador produzir é um valor de uso particular, um artigo determinado. 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, razão pela qual devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada”. Marx, Karl. Op. cit., p. 255 (Colchetes da edição utilizada).

<sup>25</sup> Diz Giannotti, muito acertadamente, que a dialética de Marx estará sempre “buscando *no concreto* uma negatividade capaz de transformar as oposições, em particular as lutas de classe, numa contradição em que um dos termos fosse capaz de sobrepujar o outro e, por fim, aniquilá-lo por completo, ainda que conservasse o conteúdo das partes. Esse é o sentido mais profundo da *revolução*. *O capital* não estuda a história da luta de classes, mas procura deslindar as articulações do modo de produção capitalista como um todo. Seu objetivo, seu projeto, é conduzir as diversas categorias geradas pelo desenvolvimento do comando do capital sobre o trabalho até aquela contradição máxima entre o capital social total e o trabalhador geral. Essa desenhará o campo de batalha em que os adversários, reduzidos às expressões mais simples, *poderiam* enfrentar o combate final em que eles mesmos

essa semelhança que tanto nos chamou a atenção: o mesmo respeito que vemos em Hegel na reprodução interna do percurso do objeto, revelada através de categorias lógicas sempre baseadas na efetividade do ser social, reaparece no cuidado dispensado por Marx às categorias econômicas, apresentadas num contínuo processo de preenchimento de novos conceitos ou categorias cujo papel fundamental na investigação é o de mostrar o lugar da força movente da sociedade moderna, a sociedade do capital – só que tanto “força movente” quanto “capital” são elementos cujos conteúdos estão constituídos a partir da montagem de seu próprio processo de condicionamento e determinação, no qual a especificidade do trabalho humano entra como parte ineliminável, porém com particularidades que não se repetem em qualquer outro momento histórico e nem exclusivamente de um ponto de vista da economia pura. Da mesma forma, a exposição lógica em *O capital* tem, no limite, uma função formal, ao contrário da percepção hegeliana, que subsume às categorias lógicas o próprio espírito criador da gênese do real. Mas se trata de uma ‘formalidade’ que auxilia na apresentação do problema e indica os caminhos para a sua solução, na medida em que há um contínuo ajuste explanatório entre o papel do elemento exposto e sua relação com o desenvolvimento do todo, estando um e outro sempre subsumidos à materialidade de um processo maior, que é obrigação da investigação científica expor.

Nesse sentido, a partir do cotejamento entre as contribuições de Hegel e Marx, foi possível notar também que muito do que é entendido como conclusão presente em *O capital* (que por vezes aparece ou é interpretada, por alguns estudiosos da obra de Marx, como dicotomia, economicismo ou aporia), pode não necessariamente ser verdadeiro do ponto de vista da própria pesquisa autônoma do autor da crítica da economia política, uma vez que uma leitura mais detida do livro nos obriga a empreender relações que nem sempre são óbvias se feitas a partir de um único ponto de partida

---

perderiam sua identidade e fechariam o processo de conformação do ser humano, que, por ser a história da servidão, se abriria como história da liberdade”. Giannotti, José Arthur. “Considerações sobre o método”. In: Marx, Karl. *O capital*. Op. cit., p. 68.

ou ponto de vista. Nesse caso, assim como o fazem Hegel e Marx quando empreendem as suas pesquisas, também *O capital* tem de ser compreendido a partir das conexões sugeridas em seu interior – e estas conexões só podem ser alcançadas na totalidade se acompanharmos rigorosamente o conteúdo e o percurso daquilo que as compõem. Em outras palavras, do ponto de vista tanto do conteúdo quanto do método, as abstrações<sup>26</sup> realizadas por Marx associam de forma mediada categorias que vão compondo o universo econômico representado pelo capital ao mesmo tempo em que remetem o leitor ao lugar ocupado por essa economia no conjunto do ser, ou seja, a particularidade da sociedade representada pelas determinações do processo de trabalho sob o capital. Todo e qualquer elemento isolado para análise nunca está, na verdade, solitário do ponto de vista da constituição do ambiente social como um todo, sendo que o isolamento só existe para que sua função e sua constituição sejam adequadamente reconhecidas enquanto partes componentes de um desenvolvimento maior. Se o capitalismo atingiu uma morfologia que o distingue de todo e qualquer sistema socioeconômico anterior, a exploração desta característica tem de ser conseguida a partir da gênese de cada um dos seus pontos constituintes e compreendida segundo a atual configuração.

Não é por acaso, portanto, que nas linhas de *O capital* sejam revelados elementos componentes de uma situação histórica que não necessariamente segue uma cronologia, mas aparecem segundo o seu papel na constituição daquilo que a sociedade do capital tem de novo. Se fizéssemos uma rápida comparação entre os escritos econômicos de Marx antecessores diretos de *O capital*, teríamos a oportunidade de ver o quanto evolui o conteúdo das

---

<sup>26</sup> “A verdadeira construção de *O capital* mostra que Marx lida decerto com uma abstração, mas evidentemente extraída do mundo real. A composição do livro consiste, precisamente, em introduzir continuamente novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consistem em revelar cientificamente as novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento em que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto centro motor primário do ser social”. Cf. Lukács, György. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p. 57.

categorias com as quais o autor trabalha<sup>27</sup>. Se fosse feita uma comparação a partir dos *Grundrisse*, passando pela *Contribuição à crítica da economia política* e, posteriormente, a primeira edição de *O capital*, seria possível vislumbrar o quanto a categoria *valor* ganha corpo e muda na medida em

---

<sup>27</sup> Após crítica severa a Böhm-Bawerk e Schumpeter a respeito do entendimento destes sobre a teoria do valor de Marx, e referindo-se ainda a outros intérpretes, diz Backhaus: “Quando se trata de expô-la [a teoria da forma do valor], a ela se referem de modo incompreensível, ou mesmo sem comentário algum. A má compreensão por parte dos intérpretes é tanto mais surpreendente na medida em que Marx, Engels e Lenin repetidamente indicaram a grande importância da análise da forma do valor [...] Os insuficientes estudos, porém, a respeito da análise da forma do valor não devem ser atribuídos apenas a uma certa e problemática inépcia dos intérpretes. Só se pode compreender direito a inadequação de sua exposição se partirmos da suposição de que Marx não deixou uma versão definitiva de sua teoria do valor-trabalho. Ainda que ele já a tivesse esboçado em *Para a crítica da economia política*, Marx se viu forçado a expor a análise da forma-valor em três outras versões, contrastantes, ‘porque também cabeças muito capazes não compreenderam totalmente a coisa, e então tinha de estar na exposição inicial algo que falta, especialmente na *análise das mercadorias*’ (Marx a Kugelmann, 13.10.1866, MEOC, XLII, p. 580). Uma segunda exposição, de todo nova, Marx apresenta em sua *primeira edição* de *O capital*. Todavia, enquanto essa estava ainda sendo impressa, Marx foi advertido por Engels e Kugelmann sobre a ‘dificuldade’ da análise da forma-valor, e foi por isso induzido a acrescentar como apêndice uma terceira exposição, agora já difundida. Uma quarta exposição, por sua vez distinta das precedentes, foi elaborada para a *segunda edição* de *O capital*. Mas, uma vez que nessa quarta e última versão as implicações dialéticas da problemática da forma-valor estavam cada vez mais atenuadas, e já na primeira edição Marx havia ‘divulgado o melhor possível [...] a análise da substância do valor’, deviam surgir relevantes diferenças de opinião acerca do que Marx queria designar com os conceitos de ‘substância do valor’ e ‘trabalho abstrato’ (Cf. a respeito desse debate as contribuições de O. Lendle e H. Schilar sobre a problemática da *Ware-Geld-Beziehung im Sozialismus* – a relação mercadoria-dinheiro no socialismo –, in ‘Wirtschaftswissenschaft’, IX, Berlin, 1961). Resta, portanto, a urgente necessidade (*desideratum*) de que os estudos marxistas reconstruam, partindo da exposição mais ou menos fragmentária e das numerosas observações específicas disseminadas por outras obras, o cerne da teoria do valor” (Backhaus, Hans-Georg. *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*. Op. cit., p. 80-81. Colchetes de nossa autoria).



que para o próprio Marx o seu significado vai ficando mais profundo e, ao mesmo tempo, visível. Correndo sempre o risco do erro, podemos afirmar que a designação de *valor de troca* constituindo-se na categoria *valor* só encontra robustez na edição de 1872 e mesmo a edição de 1867, a primeira, é ainda bastante distinta daquilo que conhecemos e reconhecemos como sendo o livro I de *O capital* – e isso acontece em virtude da nova noção presente em Marx do conteúdo daquilo que ele chamará de “tempo de trabalho socialmente necessário”, ou seja, uma descoberta que se desdobra na concepção absolutamente dialética a respeito do significado da circulação e, claro, da troca ancorada nas grandezas de valor. E “tempo de trabalho socialmente necessário” não pode se desvincular da unidade estabelecida entre *força de trabalho* (a mercadoria que gera valor, mas não é valor) e *trabalho abstrato*. Estas são categorias que vão se desenvolvendo a partir dos *Grundrisse*, ganham corpo em *Contribuição à crítica da economia política* e se desenvolvem por completo em *O capital*.

A leitura atenta nos faz ver que a insistência, logo nos capítulos iniciais, em confrontar duas mercadorias a partir da sua equivalência na comparação dos tempos de trabalho é na verdade a tentativa de mostrar que essa equivalência não se coloca diretamente e somente entre mercadorias qualitativamente distintas na troca direta entre uma e outra, e muito menos que cada uma é trocada a partir do cálculo referente ao gasto interno do tempo de trabalho necessário para a sua produção; ao contrário, é justamente a medida das grandezas de valor que nos faz ver que todas as mercadorias podem ser trocadas o tempo todo e que a referida medida do tempo de trabalho socialmente necessário é que garante a entrada na circulação de toda e qualquer mercadoria nova, posto que a lógica de incorporação dos tempos de trabalho é já parte componente de um sistema cujo fundamento está no surgimento, manutenção e determinação da produção a partir do já citado *trabalho abstrato*, ou seja, a constituição do processo de trabalho como sendo um processo não só unificado, mas também *único* do ponto de vista de sua qualificação interna, que é a possibilidade ilimitada da troca através da quantificação universal dos tempos de trabalho à revelia de sua qualidade concreta. A universalidade da troca dependerá não da circulação em si, mas da qualidade do processo produtivo: a unidade deste processo

inicia mesmo na produção, sendo a troca a forma efetiva através da qual a relação entre força de trabalho e trabalho abstrato funde a identidade do sistema a partir da possibilidade da riqueza se formar como combinação constituída, a um só tempo, entre trabalho livre e trabalho não pago.

Se a categoria *força de trabalho* não aparecesse como componente identitário da nova formação social, provavelmente Marx continuaria operando com outra identificação, aquela produzida entre valor de troca e preço, que está presente na primeira parte dos *Grundrisse*. Não é por acaso, portanto, que a categoria força de trabalho custa tanto a aparecer na exposição de Marx em *O capital*: a “demora” é justamente a maneira que o autor encontra para desmistificar o processo de troca como respondendo como elemento único e determinante à caracterização da singularidade em si mesma do sistema socioeconômico. “Pode-se virar e revirar como se queira, e o resultado será o mesmo. Da troca de equivalentes não resulta mais-valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor. A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum”<sup>28</sup>.

É preciso notar sempre que nas entrelinhas do texto de Marx é que aparece a novidade e especificidade do novo modo-de-produção, identidade que determina o processo de produção do capital como dependente da relação entre força de trabalho e trabalho abstrato. E isso é recorrente no autor: a marca do novo está no preenchimento constante das qualidades dos elementos que o caracterizam; uma definição só aparece (e é bom lembrar que o recurso a definições é muito pouco usado no conjunto de *O capital*) quando esse preenchimento já está suficientemente avançado para que compreendamos a totalidade do argumento<sup>29</sup>. Nesse sentido, é importante entender que a fragmentação da força de trabalho como propriedade do trabalhador livre é garantida por uma economia jurídica

---

<sup>28</sup> Cf. Marx, Karl. *O capital*. Op. cit., p. 238.

<sup>29</sup> Assim, por exemplo: “Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo”. Marx, Karl. Op. cit., p. 242. Colchetes da edição utilizada.

que estabelece o teor da relação como compromisso jurídico perfeito, ou seja, o confronto entre vontades iguais e soberanas. Sob a escravatura, não há como apropriar-se de excedente de trabalho produzido, uma vez que ali não há trabalho livre, ao contrário daquilo que acontece sob a economia do capital.

Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho [...]. No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais. A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente, de uma vez por todas, vende a si mesmo, transforma-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria. Como pessoa, ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, assim, como sua própria mercadoria, e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de

propriedade sobre ela<sup>30</sup>.

Em *O capital*, através de um exercício lógico, mas sem dúvida também histórico, Marx demonstra a novidade do momento econômico a partir de um processo que se consolida em função da profundidade e profusão da expropriação, que se torna cada vez mais universal, ao mesmo tempo em que se transforma, no tempo e no espaço, em um processo social absolutamente totalizante, moldando à sua forma o conjunto das relações humanas, seja em nível da abstração e do reflexo, seja em nível da organização social do processo de trabalho e produção material como um todo. E isso sem dúvida acontece em virtude da relação agora estabelecida entre o caráter da troca e o perfil da produção, tendo a força de trabalho criadora de valor como a força movente do modo de produção.

Não é a troca que cria a mais-valia, mas um processo graças ao qual o capitalista obtém *sem troca*, sem equivalente, gratuitamente, o tempo de trabalho cristalizado em valor. E esse processo não é nada além do gozo pelo capitalista do *valor de uso da força de trabalho*, que tem a qualidade de produzir valor bem além do seu equivalente de seu próprio valor de troca, de seus próprios gastos de manutenção, uma vez dado o nível determinado de produtividade do trabalho, sem o qual o modo de produção capitalista seria inconcebível<sup>31</sup>.

Da mesma forma (e aqui estamos ainda tratando do recurso expositivo), o uso, assim como o elevado nível, das abstrações desenvolvidas por Marx pode nos enganar com alguma frequência. Pode-se dizer que ao enveredar pela exposição daquilo que é o valor, Marx demonstra que a novidade é qualificada justamente pelo processo universal de expropriação e que, portanto, a realização do valor não está restrita ao 'chão de fábrica', mas à sua efetivação a partir do próprio processo de trabalho, que se transforma gradualmente em processo de valorização –

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 242-243.

<sup>31</sup> Cf. Mandel, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 86-87.

chega a ser redundante a exposição de Marx no que diz respeito ao processo de valorização do valor, sempre com o cuidado de mostrar quais esferas fora do ambiente fabril são atingidas pelo referido processo de produção e reprodução do valor, o que nos leva a entender que, para Marx, há uma distinção fundamental entre capital fabril e capital industrial. Igualmente, a circulação simples não necessariamente remete a tipos de intercâmbio restritos a sociedades econômica e politicamente rudimentares, mas é parte da demonstração de como se compõe o próprio processo de troca sob o capital constituído, considerando-se, em primeiro lugar a subordinação formal e, depois, a subsunção real do trabalho ao capital – a realização M-D-M e, posteriormente, D-M-D, já é uma forma de exposição da troca e reprodução universal, sob diferentes tipos de capital, efetivamente desenvolvidas nos livros II e III subsequentes, com especial ênfase para este último, onde as referidas abstrações virão a servir como base de uma exposição agora mais centrada em processos materiais dinâmicos e efetivos.

Por outro lado, e ao mesmo tempo, essa demonstração só pode ser feita (para que se conheça o processo no seu conjunto) se levarmos em consideração um artifício muito eficaz do qual Marx lança mão, que é o de ancorar a exposição em conceitos e categorias que sempre remetem à singularidade do processo, como se este último dependesse exclusivamente de atos individuais, numa relação de identidade e não-identidade – aliás, tal procedimento já estava presente na redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>32</sup> e é um dos componentes principais daquilo que estamos chamando aqui de *abstração*. Ao preocupar-se em denominar e dar conteúdo, sempre com muito critério, às categorias “mercadoria”, “trabalho”, “trabalho abstrato”, “trabalho concreto”, “valor”, “valor-de-uso”, “valor-de-troca”, “trabalho necessário”, “tempo de trabalho socialmente necessário”, “força-de-trabalho”, Marx na verdade retém a articulação interna de uma composição que não poderia ser reconhecida, ou melhor, compreendida de uma forma que não fosse através de sua

---

<sup>32</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004.

compartimentação conceitual, ao mesmo tempo em que respeita suas conexões: para absorver intelectual e reflexivamente o processo universal de produção econômica da própria humanidade, processo este que só existe e se mantém através de um complexo material de reprodução contínua, é preciso que cada elemento responsável pela hierarquia da referida reprodução seja conhecido segundo a sua função neste processo e, junto com isso, o papel que o qualifica para que desempenhe a referida função; se a identificação do sistema do capital depende de um tipo absolutamente novo de expropriação e esta expropriação depende de um tipo novo de detenção da propriedade, é preciso que se atente para a configuração de ambos, a fim de que se possa reproduzir conceitualmente a anatomia do sistema que eles agora definem. Nesse sentido, conta como elemento mais importante o trabalho como gerador de valor, na medida em que Marx percebe que a presença do dinheiro aumenta na circulação e este aumento nada tem a ver com a simples equivalência direta do processo de troca. Há um elemento que produz riqueza, mas não se configura como parte dela, a não ser enquanto força humana que produz valor sem ser valor.

Dessa forma, tudo o que está subordinado ao mundo do capital é algo maior e mais complexo do que aquilo que já foi ou aparentou historicamente, pois está baseado num sistema socioeconômico que revoluciona o tipo e a função da propriedade, o processo de organização do trabalho e a forma econômica de exploração de quem trabalha; ainda que sua nomenclatura permaneça, o trabalho não se identifica apenas com um processo direto de modificação da natureza, mesmo que, por óbvio, jamais tenha deixado de ser isso. Assim, todas as categorias elencadas acima têm um papel que somente se desenvolve a partir de uma nova forma e qualificação da divisão do trabalho, que deve ser perscrutada não do ponto de vista técnico, mas do ponto de vista da maneira atual de configuração do trabalho sob uma forma de exploração renovada, posto que está sob o condicionamento de uma forma revolucionária de relação social de produção.

A leitura possível é, portanto, a de que Marx está sempre tratando da composição do capital do ponto de vista de sua caracterização interna e parte considerável deste tratamento acontece a partir de argumentos que têm por função orientar a pesquisa tendo como ponto de partida aqueles elementos

que são componentes de um objeto extremamente complexo – e que precisa ser decomposto para que possa ser adequadamente compreendido. Pode parecer contraditório em princípio, mas como a tratativa científica marxiana não se separa jamais do próprio empreendimento cotidiano do processo de trabalho, do ponto de vista de sua totalização (ainda que submeta este processo a um exercício a um só tempo lógico e imanente, na medida em que o lugar das categorias tem de estar associado ao caráter específico da reprodução), o percurso traçado por Marx inibe toda e qualquer possibilidade de que aspectos paralelos da composição da realidade social tenham a mesma estatura definidora e determinante que tem o próprio capital, pois é este último que se encarrega agora de fundir em novas bases o ser social como um todo – mas essa opção de Marx não está, ao nosso ver, restrita a uma alternativa lógica deliberada e subjetiva; o capital tem mesmo esse poder de reidentificar e reconformar esferas inteiras cuja autonomia não necessitava ser posta à prova em sistemas socioeconômicos anteriores e é por conseguir traduzir isso em exposição científica que podemos afirmar que, em Marx, assim como também em Hegel, permanece como centro e acento da análise a constituição interna e desenvolvimento daquilo que é o objeto próprio da pesquisa científica, incluindo aí o lugar da formação da nova subjetividade que compreende a conformação igualmente recente e absolutamente desigual da objetividade que ajuda a contemplá-la e defini-la. É somente o processo de reprodução social no seu conjunto que nos permite olhar para trás e compreender aquilo que, nele, o distingue, a sua particularidade na comparação com aquilo que é conhecido, mas deixou de ser determinante.

Na verdade, as subjetividades são forçadas a contemplar a sua busca de reprodução da vida segundo a maneira como está agora conformada a nova organização econômica e a complexificação desta organização sem dúvida terá ressonância nas escolhas realizadas na esfera individual. Não há dúvida que a determinação material da vida condiciona em qualquer época histórica o conjunto das interpretações que correspondem à necessidade de dar respostas a cada problema que aparece e se reproduz no cotidiano (assim como a maneira de resolver estes problemas por meio da atividade prática), mas a sociedade do capital produz e passa a contar de tal maneira

com soluções mais abstratas e abrangentes, que a própria unidade entre burguês e cidadão é revertida do ponto de vista da serventia que cada um deles tem para a sedimentação eficaz daquela reprodução econômica. Em outras palavras, essa reprodução começa a habitar o pensamento sob a perspectiva da divisão do trabalho não puramente técnica, mas na abstração do lugar que o valor ocupa na realização do fenômeno ao qual cada ser humano tem pertencimento, ou seja, toda e qualquer esfera da vida buscará no esteio econômico a razão de ser de sua autonomia, identidade e legitimidade<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Por exemplo, no que diz respeito à produção da riqueza capitalista, na sua especificidade, a relação social de produção *capital* é o ponto de partida para que se compreenda o caráter dessa riqueza tendo o lucro como seu sinônimo, posto que “o surgimento da taxa de lucro como categoria econômica determinante não é nem uma lei mecânica, independente da atividade econômica dos homens, nem um produto direto dessa atividade. A transformação da mais-valia em lucro, da taxa de mais-valia em taxa de lucro, é na realidade uma consequência metodológica da dissolução, no Livro III, das abstrações formuladas no Livro I. Mas, como vimos que acontece sempre em Marx, quaisquer que sejam as abstrações e as posteriores concretizações, a mais-valia continua sendo a base, só que agora entra numa outra relação, igualmente real, sempre dependente da relação original. Enquanto a mais-valia é relacionada apenas ao valor da força-de-trabalho e, conseqüentemente, ao capital variável que a põe em movimento em sentido capitalista, o lucro – que imediatamente, mas só imediatamente – é idêntico à mais-valia em termos quantitativos – é relacionado também com o capital constante. Os atos singulares que realizam a produção, o consumo, etc., orientam-se, assim, em primeiro lugar, no sentido de aumentar o lucro. Ora, o desenvolvimento das forças produtivas, que necessariamente se manifesta inicialmente em pontos singulares, provoca em tais pontos a emergência de um superlucro, que naturalmente se torna a finalidade dos atos teleológicos dos produtores singulares; com efeito, dada a diminuição assim obtida do valor dos produtos, a mercadoria pode ser vendida acima do seu valor e, ao mesmo tempo, a um preço mais baixo que aquela dos demais produtores. Tão somente num estágio de desenvolvimento que permita a migração (relativamente) ilimitada do capital de um ramo para outro é que uma tal situação pode não conduzir a um monopólio duradouro; nesse estágio, ao contrário, ocorre um rebaixamento do preço ao nível da máxima diminuição de valor provocada pelo aumento da produtividade. Assim, por um lado, essa possibilidade de deslocamento do capital faz surgir uma taxa média de lucro e, por outro, no movimento desse



Falar da constituição do valor e quais as suas consequências para o modo de produção é então aquilo que se pode verificar na letra de Marx. Não é à toa que a primeira afirmação no conjunto das reflexões presentes em *O capital* se dirige não exatamente à mercadoria em si, mas à forma de aparecer da riqueza capitalista como “enorme coleção de mercadorias” – a mercadoria é o encaixe, a síntese que nos faz compreender o enquadramento da força de trabalho como motor universal produtor de valor e, por consequência, o lugar da riqueza nessa composição. E, mais do que isso, a intenção de Marx, já nos capítulos iniciais de sua exposição, é mostrar que sua tese não tem a ver com a apresentação de uma teoria geral dos preços, pois valor e preço não são a mesma coisa, ainda que, na troca, a forma preço apareça como realização possível do valor. O valor tem uma presença que o exime de quantificação, ao passo que o preço aparece como representação do primeiro na efetivação da troca. Justamente por ser algo efetivamente novo sob a forma de orientação econômica, é bastante difícil, às vezes, compreender no todo o que o valor significa – ele é objeto de abstração por ter um significado que precisa ser demonstrado e compreendido a partir do seu isolamento (demonstração analítica) com relação ao todo e é abstrato por ser uma relação social que não se resume à consecução e execução empíricas das etapas componentes do processo de trabalho. O valor não se define pela divisão técnica do trabalho social, mas condiciona e determina esta divisão em virtude da nova composição social do controle universal do processo de trabalho.

O valor não é contemplado por Marx, então, como algo vindo de fora da constituição da mercadoria, mas, ao contrário, ele é parte do produto justamente por causa da presença do trabalho abstrato, o qual é capaz de circunscrever a produção em termos de tempo de trabalho socialmente necessário, que age como princípio regulador do conjunto da produção de mercadorias. Nesse sentido, a determinação da esfera da produção particulariza a esfera da circulação como sendo, esta última,

---

último, verifica-se uma tendência à queda contínua, precisamente por causa do crescimento das forças produtivas”. Cf. Lukács, György. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Op. cit., p. 63.

o ponto realizador da vida do capital, do ponto de vista de sua reprodução. A produção se realiza na troca e a reprodução se torna possível porque a capacidade de trabalho não paga renova a cada vez o ciclo da produção de riqueza. Em outras palavras: essa realização tem a ver com a tríade *força de trabalho, trabalho abstrato e dinheiro*, sendo que a abrangência do capital enquanto relação social de produção só pode levar a efeito uma produção generalizada e, portanto, uma troca generalizada com tipos novos e inéditos de mercadorias porque o dinheiro é o espelhamento do valor; não é o dinheiro (o equivalente universal) que atribui preço à mercadoria, mas é a objetivação do trabalho na mercadoria e sua comparação a outros tempos de trabalho socialmente necessários, ou seja, grandezas de valor, que garante a igualdade no interior da troca, gerida por um processo produtivo que explora uma mercadoria que gera valor sem ser, ela mesma, valor, a mercadoria força de trabalho.

A primeira função do ouro é de fornecer ao mundo das mercadorias o material de sua expressão de valor ou de representar os valores das mercadorias como grandezas de mesmo denominador, qualitativamente iguais e quantitativamente comparáveis. Desse modo, ele funciona como medida universal dos valores, sendo apenas por meio dessa função que o ouro, a mercadoria-equivalente específica, torna-se, inicialmente, dinheiro. [...] As mercadorias não se tornam comensuráveis por meio do dinheiro. Ao contrário, é pelo fato de todas as mercadorias, como valores, serem trabalho humano objetivado e, assim, serem, por si mesmas, comensuráveis entre si, que elas podem medir conjuntamente seus valores na mesma mercadoria específica e, desse modo, convertê-la em sua medida conjunta de valor, isto é, em dinheiro. O dinheiro, como medida de valor, é a forma necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias: o tempo de trabalho<sup>34</sup>.

É, portanto, o tempo de trabalho socialmente necessário que se

---

<sup>34</sup> Cf. Marx, Karl. *O capital*. Op. cit., p. 169.

configura como substância do valor e dá às mercadorias o seu caráter de igualdade mediante as relações mercantis, caráter de possibilidade de troca a partir do conteúdo da grandeza de valor embutida nelas. É importante lembrar, por outro lado, que produção e circulação não são esferas separadas quando falamos do esquema de exposição proposto por Marx em *O capital*. Seria realmente muito difícil pensar na composição da esfera da produção sem levar em conta que ela se realiza na esfera da circulação de mercadorias – a própria produção pressupõe um termo de igualdade entre os seus fatores quando incorpora nela força de trabalho e dinheiro. E se a troca sob o capital não é necessariamente sinônimo de intercâmbio, é dela que depende o conjunto da sua reprodução do ponto de vista da concentração e centralização da própria valorização do valor. E isso não pode ser esquecido quando pensamos na relação estabelecida entre força de trabalho e trabalho abstrato: ainda que o tempo de trabalho socialmente necessário seja uma determinação do trabalho, e não diretamente da troca, é certo que a troca se apresenta no processo de produção como compra e venda de força de trabalho.

Na verdade, a reciprocidade entre produção e circulação aparece em Marx como mais um recurso de sua exposição, na medida em que a unidade do objeto só pode ser rompida para clarear eventuais classificações que existem justamente para confirmar a referida unidade. Por isso, estão novamente em pauta as determinações-da-reflexão<sup>35</sup> como ferramenta

---

<sup>35</sup> “Trata-se de um lugar comum a afirmação de que, para a ontologia marxista do ser social, cabe à produção uma importância prioritária; mas, não obstante estar correta em termos gerais, essa afirmação, precisamente por ter sido radicalizada nas formulações vulgares, muitas vezes obstaculizou a compreensão do autêntico método de Marx, levando a um falso caminho. Devemos caracterizar com maior precisão essa prioridade e compreender melhor o conceito marxiano de momento predominante no âmbito das interações complexas. [...] Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias, embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações com frequência muito intrincadas, são, todas elas, formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, compõem uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente

que servirá para mostrar o quanto a unidade entre produção e circulação é momento não só constitutivo, mas predominante da existência do próprio capital, e não somente do ponto de vista do referido par, mas incluindo também consumo e distribuição – a percepção científica do elemento exposto dependerá sempre da relação existente entre entendimento e razão, da forma como já apontamos antes, pois somente assim é possível compreender o quanto o papel da produção e reprodução econômica é formador do conjunto das esferas que compõem a própria existência humana. E por mais que a maturidade presente nas linhas de *O capital* seja identificada como legítima e definitiva na demonstração do *ethos* do novo modo-de-produção, a qualidade da demonstração já estava presente nos

---

enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser. Disso resultam duas consequências: por um lado, cada categoria conserva sua própria peculiaridade ontológica e a manifesta em todas as interações com as demais categorias, razão pela qual tampouco tais relações podem ser tratadas por meio de formas lógicas gerais; cabe compreender cada uma delas em sua peculiaridade específica; por outro lado, essas interações não são de igual valor, nem quando consideradas como pares nem quando tomadas em seu conjunto. Ao contrário, impõe-se, em cada ponto, a prioridade ontológica da produção enquanto momento predominante. Se agora, levando em conta o que acabamos de dizer, examinarmos isoladamente a relação ‘produção-consumo’, veremos que se trata de uma relação muito próxima das determinações de reflexão de Hegel. Essa afinidade metodológica resulta do fato de que, no nível do entendimento, essa interação aparece sempre, mas se apresentando ou como identidade abstraída ou como diversidade igualmente abstrata. Só na perspectiva da razão, que vê as interações concretas, é que esses dois pontos de vista podem ser superados. Mas a afinidade é apenas metodológica. Em Marx, domina o momento do ser: essas determinações são momentos reais de complexos reais em movimento real, e só a partir desse duplo caráter de ser (ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito de sua peculiaridade específica) é que podem ser compreendidas em sua relação reflexiva. Na dialética materialista, na dialética da própria coisa, a articulação das tendências realmente existentes, frequentemente heterogêneas entre si, apresenta-se como solidariedade contraditória do par categorial. Quando se afastam as determinações lógicas e se volta a dar seu verdadeiro significado às determinações ontológicas, efetua-se um imenso passo à frente no sentido da concretização desse complexo relacional uno e dúplice”. Cf. Lukács, György. *Para uma ontologia do ser social*. Op. cit., p. 329-331.

*Grundrisse* – texto no qual o papel da *mediação* aparecia de forma ainda mais incisiva do que no próprio *O capital*, o que reserva para aquela obra uma ligação quase umbilical com os desenvolvimentos teóricos presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Para ser mais preciso: é necessário ter em mente que o desdobramento do discurso de Marx está sempre fundamentado em elementos que não são autoreferenciados, mas estão coligados com a concepção que o próprio Marx tem de desenvolvimento e, conseqüentemente, sobre a consecução deste último do ponto de vista da unidade entre o trabalho e sua determinação pelo capital – o primeiro é ineliminável; o segundo deve ser objeto de supra-sunção. A chamada ‘crítica da economia política’ tem por objetivo programático a exposição desta relação do ponto de vista de sua inserção num panorama científico cuja última intenção está posta na capacidade de assegurar-se a retidão da própria continuidade da existência do ser humano. Ainda que o trabalho esteja submetido ao jugo do capital, a consciência dessa relação é ponto de partida para que a própria dominação seja suprimida, sendo que o teor da supressão se vincula à noção de que a produção não cessa na reprodução econômica da vida, mas se expande na direção do fundamento abstrato das representações que a acolhem e reproduzem. A cientificidade do método de Marx se apresenta em parte como momento de avaliação da potencialidade da subjetividade humana, na medida em que o percurso da objetividade do ser social está fortemente vinculado à produção e reprodução das próprias representações. Ao referir-se à consciência como experiência mediadora na relação estabelecida entre a circulação e o dinheiro, antes mesmo de fazer menção ao lugar da força de trabalho, Marx nos remete ao lugar ocupado por estas representações, estatuidando tanto o pensamento cotidiano como também a intervenção do direito na reprodução da vida. Na medida do possível trataremos dessa relação em trabalho diverso deste e, igualmente, voltaremos a comentar o cuidado reservado por Marx à exposição do capital como o representante, por definição, desta sociabilidade do presente, uma vez que o *valor* não deixou de ser, até agora, o elemento identitário do modo de produção predominante em termos globais.

## **Referências**

BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*. Roma, Editori Riuniti, 2009.

CESARALE, Giorgio. *Filosofia e capitalismo*. Roma, Manifestolibri, 2013.

FINELLI, Roberto. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino, Bollati Bolinghieri, 2004.

GIACOIA JR., Oswaldo. “Prefácio”. In: Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética. Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo, Boitempo, 2011.

GIANNOTTI, José Arthur. “Considerações sobre o método”. In: Marx, Karl. *O capital*. Livro I, São Paulo, Boitempo, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (mit den mündlichen Zusätzen). Frankfurt, Suhrkamp, 1986. (G. W. F. Hegel Werke, 3 v.)

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. São Paulo, Loyola, 1995-1998. 3 v.

\_\_\_\_\_. Quem pensa abstratamente? In: *Revista Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 69. Belo Horizonte, 1995, p. 235-240.

INFRANCA, Antonino & VEDDA, Miguel (Introduzione). In: Lukács, György. *Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo*, Milano: Edizioni Punto Rosso, 2015.

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

tomo I, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *Testamento político e altri scritti contro lo stalinismo*. Milano, Edizioni Punto Rosso, 2015.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de O capital*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

MARX, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim, Dietz, 1989-2001, MEGA II/5.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, Band 23, Buch I, Berlim, Dietz Verlag, 1962.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Livro I. São Paulo, Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2004.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética*. Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo, Boitempo, 2011.

RIVA, Tommaso Redolfi. Teoria crítica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx. In: *Consecutio Temporum* no. 5, Roma, 2013. Consultada em: [www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-](http://www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-)

backhaus-marx/.

VINCI, Paolo. *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*. Roma, Manifestolibri, 2011.

VANZULLI, Marco. *La critica tra scienza e politica*. Scritti su Marx. Roma, Aracne editrici, 2015.



# O MÉTODO SINTÉTICO DE MARX EM QUATRO ATOS: ELEMENTOS PARA UMA CONSTRUÇÃO CRÍTICA DO OBJETO TEÓRICO

*Hyury Pinheiro\**

## Introdução

A pergunta que ecoa ao fundo deste texto é: em que medida a discussão sobre o método da economia política em Marx, a despeito da sua aparente particularidade, nos ajuda a apreender uma realidade cuja aparência não coincida com sua essência? Tal pergunta se relaciona, em alguma medida, com a questão sociológica da construção do objeto de análise, discutida notadamente por Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2007), entre outros. Embora não se busque, aqui, identificar uma sociologia em Marx ou estabelecer um diálogo entre suas reflexões e as sociologias que se ocuparam com essa questão, o exercício que desenvolvemos tenta delinear uma interpretação sobre um modo teórico de apreensão *crítica* dos processos sociais que se dê nos termos de uma *construção sintética do objeto* seguida de sua *apresentação dialética*. Os elementos abordados nessa tentativa podem servir, assim, ao enriquecimento daquela reflexão sociológica mencionada, a qual, vale frisar, não será tratada aqui, mas em trabalho posterior. Por ora nos ocupamos tão somente do desenvolvimento teórico empreendido por Marx.

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH/Unicamp.

O argumento será exposto como segue: nos dois primeiros itens problematizaremos, a partir de Marx, a questão da inteligibilidade da sociedade civil, sendo que no primeiro apresentaremos um problema teórico dessa inteligibilidade, e, no segundo, a proposta marxiana para sua resolução; no terceiro item tentaremos estabelecer, em linhas gerais, a sistematização da crítica marxiana da economia política como uma peça em quatro atos, sendo os três primeiros referentes a organização do “enredo” (construção sintética do objeto), enquanto o quarto apresenta um desfecho não conclusivo (apresentação das contradições do objeto).

É preciso estabelecer, antes, uma pequena convenção. A presença de colchetes (“[]”) nas citações indica tanto uma modificação nossa na tradução utilizada, quanto uma adição nossa a ela. Sempre que ocorrer o primeiro caso, ele será acompanhado do trecho original entre parênteses, com base no qual aquela modificação foi concebida.

## 1. A problemática inteligibilidade da sociedade civil

Marx (1985: 129; 1961: 8) escreveu no prefácio de *Para a crítica da economia política*, de 1859:

Minha investigação [de 1843/44] desembocou no seguinte resultado: [1-] relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser [apreendidas] (*begreifen*) nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraizam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi [sintetizada] (*zusammenfaßt*) por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII; mas [2-] que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)<sup>1</sup> deve ser procurada na Economia Política. (Grifos nossos)

---

<sup>1</sup> Esse termo é traduzido tanto por *sociedade civil* como por *sociedade burguesa*.

É possível depreender deste trecho pelo menos dois níveis de análise: 1) as relações jurídicas e 2) as relações materiais da vida. Formalmente, é possível entender cada nível *por si mesmo*, como um complexo de elementos determinados e inter-relacionados que se dissolvem em uma aparência de totalidade e autonomia; tal aparência fornece, assim, uma unidade categórica por meio da qual o mundo social é tornado inteligível. O problema desse modo de entender está em atribuir a essa unidade categórica uma substancialidade que determina o sentido dos seus elementos constituintes ao invés de ser determinada por eles. Isso pode ocorrer na medida em que a demanda por inteligibilidade é alcançada mediante a identificação meramente formal entre o mundo fora da consciência e o mundo dentro da consciência, i.e., entre o sujeito e o objeto.

Por outro lado, pode-se apreender uma relação *efetiva e interdependente* entre os dois níveis ao considerar a- o enraizamento das relações jurídicas nas relações materiais da vida social, e b- a existência dessas relações materiais da vida social enquanto *totalidade* (sociedade civil), *una* e “*vital*”. Quando se pergunta pelo momento mais importante dessa interdependência, ela é imediatamente negada, pois, a vida das relações materiais consiste justamente na sua unidade social, i.e., na inter-relação sistemática dos seus elementos constituintes, o que não é efetivamente possível sem relações jurídicas que regulem e normatizem a sua vivacidade. Essa impossibilidade se explica pelo fato de que a vivacidade das relações materiais é contraditória: os indivíduos que compõem as relações sociais de produção vivenciam, no seu cotidiano, diversos embates produzidos, em larga medida, pelo próprio funcionamento da sociedade civil.

Por mais que a vida das relações materiais – ou a efetividade das relações sociais de produção – seja central para a compreensão da sociedade civil, entende-se que a afirmação de Marx – de que a anatomia da sociedade burguesa deva ser procurada na economia política – *não* elimina as relações jurídicas da análise social. Antes, essas relações, uma vez postas para a teoria social mediante a posição das relações sociais de produção, assumem para si, como seu conteúdo constitutivo, aquelas contradições que movimentam a sociedade civil, de modo que os dois

níveis existam em uma mesma circunscrição dialética. Nesse sentido, a economia política – disciplina que se configura historicamente como uma expressão teórica do funcionamento da sociedade civil – pode ser entendida como um acesso teórico privilegiado à totalidade do social, na medida em que ela tematiza suas contradições essenciais. Essa totalidade se torna, assim, algo *inteligível*.

A economia política tem por objeto, a despeito da definição “marginalista” (e pretensamente universal) de economia, as regularidades observáveis nas *relações sociais de produção*,<sup>2</sup> as quais englobam, segundo Marx (2011: 44), a produção, a distribuição, a troca e o consumo de bens econômicos articulados em um silogismo no qual “a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica”. Essas regularidades percebidas mediante os fenômenos podem ser expressas teoricamente na medida em que esse todo é desmembrado analiticamente. Com isso, produz-se categorias particulares mediante as quais aquelas regularidades podem ser

---

<sup>2</sup> Para Jevons (1996: 48), um dos principais autores da vertente marginalista da economia política, a ciência econômica deve ser uma ciência “*matemática, simplesmente porque lida com quantidades*”. A continuação da citação é bem interessante: “Onde quer que os objetos tratados sejam passíveis de ser *maior ou menor*, aí as leis e relações devem ser matemáticas por natureza. As leis usuais da oferta e da procura tratam inteiramente de quantidades de mercadoria procurada ou oferecida e expressam a maneira pela qual as quantidades variam em conexão com o preço. Em consequência desse fato as leis *são* matemáticas. Os economistas não podem alterar sua natureza recusando-se a assim denomina-las; seria como, se pudessem, tentar alterar a luz vermelha ao denomina-la azul”. A economia política clássica, por sua vez, não percebe a natureza das leis econômicas como *matemática*, mas como *humana*, a partir da qual as regularidades são postas. Assim, por exemplo, Smith (1977: 6) compreende a divisão do trabalho como a consequência de uma propensão à troca presente na natureza humana. A economia “marginalista” é, portanto, uma economia *neoclássica*, na medida em que estabelece as leis econômicas a partir não das “propensões humanas”, mas da observação matemática das quantidades de mercadoria, variação de preço, etc. Já a crítica da economia política de Marx nega ambas as correntes, tanto ao “historicizar” e desnaturalizar a “natureza humana”, como ao atribuir um fundamento social às relações quantitativas da economia.

abstraídas enquanto componentes de um sistema de classificação, o qual confere inteligibilidade analítica à “unidade viva” – leia-se *contraditória* – da sociedade civil.

Daí Marx afirmar que “a *anatomia* da sociedade civil deve ser procurada na economia política”. Ela realizou, durante seu processo histórico de formação e estabelecimento, sucessivas análises dessas relações materiais, fornecendo à consciência representações capazes de organizar intelectualmente os fenômenos observados nessa esfera (MARX, 2011: 54). O problema surge quando ocorre ao objeto de análise aquilo que Mefistófeles advertiu a um estudante: “Quem quer conhecer e *descrever algo vivo*, / procura primeiro *arrancar o espírito*, / assim tem em mãos *as partes* [do tal], / [mas] falta infelizmente o *vínculo espiritual (das geistige Band)*” (GOETHE, 2012: 68, tradução e grifos nossos). Isso é apontado por Marx (1967: 162) ao caracterizar o modo duplo e contraditório pelo qual Adam Smith apreende a economia:

[...] seu negócio [de Smith] era, de fato, um duplo. De um lado, a tentativa de penetrar na *fisiologia interna* da sociedade burguesa, de outro, entretanto, somente *descrever* em parte suas formas de vida que aparecem *externamente*, apresentar sua correlação que aparece *externamente* e ainda encontrar, em parte, nomenclatura para esses fenômenos e reproduzir, portanto, os *conceitos do entendimento* tão somente na linguagem e no processo de pensar. (Tradução e grifos nossos)

Tais são os lados *esotérico* e *exotérico* da ciência econômica smithiana, os quais ocorrem de modo independente um do outro. Falta ao exotérico, ou ao conhecimento externo, “o vínculo espiritual”, interno e organizador pelo qual seja possível acessar, mediante o externo mesmo, aquela “fisiologia interna”. A *exterioridade* do conhecimento político-econômico com relação ao seu objeto, como algo meramente descritivo, é, dessa forma, criticada por Marx tanto em Smith quanto em Ricardo (MÜLLER, 1982: 23). No posfácio à segunda edição de *O Capital*, Marx (2013: 90; 1953: 17) contrapõe a essa exterioridade uma *interioridade analítica*, ou seja, uma busca pelo que está *inscrito* no fenômeno ou

na regularidade empírica, ao afirmar que a “investigação tem de se apropriar da *matéria em seus detalhes*, analisar suas *diferentes formas de desenvolvimento* e rastrear seu *nexo interno* (*und deren innres Band aufzuspüren*)”<sup>3</sup> (Grifos nossos).

Veremos a seguir, com base no fragmento sobre *o método da economia política* (1857), o que significa isso. Antes de passar ao item seguinte, ressaltamos o “pertencimento” dos *conceitos do entendimento* (*Verstandesbegriffe*) a esse plano da *exterioridade*, da *descrição*, o qual não deve ser visto como um falso conhecer, mas sim como um conhecer *insuficiente*, justamente por faltar à descrição dos elementos o “*vínculo espiritual*”.

## 2. Uma inteligibilidade crítica da sociedade civil

O texto de Marx sobre o método da economia política de 1857, presente na introdução dos *Grundrisse*, nos possibilita pensar sobre a *interioridade analítica* que se contrapõe a uma forma de investigar *externa* ou *descritiva*. Ainda que não se trate de um texto acabado, no sentido de ter sido rigorosamente revisado pelo autor a fim de publicá-lo, e seja de difícil compreensão, ele nos fornece elementos que, agregados àqueles indicados no posfácio à segunda edição de *O Capital*, de 1873, constituem, em alguma medida, um “ponto de partida” para compreender o lado propositivo da crítica metódica de Marx.

---

<sup>3</sup> Destacamos aqui que a leitura da tradução em português pode dar margem à interpretação de que o “nexo interno” (*innres Band*, mesmo substantivo utilizado por Goethe na citação acima, *geistiges Band*) pertença à matéria (*der Stoff*), quando o pronome relativo *deren* (caso genitivo para feminino e plural) não deixa dúvida, nesse caso, que o “nexo” esteja relacionado com “suas diferentes formas de desenvolvimento”. Assim, o “espírito” da matéria estaria dado no “vínculo espiritual” ou no “nexo interno” das “suas diferentes formas de desenvolvimento”. Fica em suspenso, por ora, como essas formas podem ser conectadas “internamente” umas às outras.

Primeiramente, chamamos atenção para o fato de que a forma como Marx trabalha as *abstrações é suis generis* entre os economistas políticos de sua época – e, porque não, entre os cientistas sociais de modo geral. Isso significa que, ao ler Marx, não podemos tomar as suas categorias de modo unidimensional, nem esperar dele uma definição última para seus conceitos. Não há nada mais antagônico ao seu fazer teórico que a forma de um “manual” de economia política, de direito, etc. A noção de “nexo interno” é crucial para compreender a especificidade do seu *modo de investigação*. Explicamos.

Notamos em nossa dissertação (PINHEIRO, 2016) que há, no conjunto de críticas elaboradas por Marx, desde sua tese de doutorado em 1841 até o desenvolvimento dos *Grundrisse* em 1857, um movimento de problematização sobre o papel exercido pela abstração nas expressões teóricas da sociedade civil. Esse movimento não é uniforme. Ele apresenta, até pelo menos 1847 (*Miséria da filosofia*), um viés marcadamente *negativo*, de *desconstrução* das categorias abstratas explicativas do social, enquanto na década de 1850 essa negatividade *convive* com a busca positiva de sistematização da crítica<sup>4</sup>, ou seja, com a tentativa de *reconstruir*<sup>5</sup> criticamente um sistema de inteligibilidade da sociedade civil. Essa crítica implica, portanto, em apresentar, por meio de abstrações, uma interpretação do todo determinado e atual das relações materiais da

---

<sup>4</sup> Vale frisar que não há momento absoluto: tanto aquele marcadamente negativo possui sua positividade, na medida em que a desconstrução de determinadas abstrações aparece como meio para Marx pôr um novo conteúdo no debate (p. e. a propriedade privada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* ou a divisão do trabalho e as máquinas em *Miséria da filosofia*); como aquele marcadamente positivo possui sua negatividade, uma vez que a organização sistemática e imanente das categorias apresenta um conteúdo novo que acaba por negar outros sistemas (p. e. por fazer a distinção entre valor e preço, Marx pode argumentar as confusões que faz Ricardo entre valor e custos de produção, pondo em dúvida esse sistema).

<sup>5</sup> O termo *reconstrução* deve ser lido, aqui, de forma livre, sem carregar em si os sentidos atribuídos a esse termo a partir das transformações teóricas ocorridas no interior da teoria crítica frankurtiana (cf. BAYNES, 1989/1990; VOIROL, 2012) ou a partir de novas leituras de *O Capital* que têm surgido desde o início dos anos 2000 (cf. BIDEET, 2010).

vida, a qual negue a interpretação burguesa elaborada por meio da ciência econômica moderna.

Vale frisar que o movimento de desconstrução das abstrações empreendido por Marx permanece até o fim da sua vida, o que não redundava, todavia, em uma recusa do abstrair – como se isso fosse possível. O que muda é a *forma propositiva* mediante a qual essa negatividade aparecerá, na qual a abstração, ou o abstrair, terá um papel marcadamente *positivo*, no sentido de *posicionar* as categorias no interior de um sistema explicativo, determinando, assim, de modo relacional, o seu conteúdo. Essa forma só é possível, por sua vez, em função da crítica negativa às categorias econômicas empreendida anteriormente por Marx, a qual conferiu a ele o material para as *reconstruir* criticamente. Vejamos como se dá isso.

O material empírico, imediatamente sensível, jamais chega à nossa percepção tal como ele é. Ele sempre é uma *forma de aparecer* – um *fenômeno* - de algo que é em si. Aquilo que é em essência e aquilo que nos aparece não são idênticos, sendo necessário que se investigue a relação entre ambos, a fim de demonstrar cientificamente as *mediações* entre uma forma e outra de existência. Tal é o papel investigativo da ciência, a qual “seria supérflua se a forma de manifestação (*Erscheinungsform*) e a essência (*Wesen*) das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1985/86: 271; 1964: 825). Uma vez que essas formas são tornadas *mediatamente* coincidentes, impõe-se o desafio de expressar ou *apresentar* formalmente as sequências de mediações que nos leva das *formas de manifestação* ou de *aparição* até sua *essência*, conectando-as de modo necessário.

O “tornar coincidente” a forma de manifestação com a sua essência é realizado por meio do *modo de investigação* (*Forschungsweise*), enquanto o “expressar formalmente as sequências de mediações” que conectam uma forma a outra, por meio do *modo de apresentação* (*Darstellungsweise*) (MARX, 2013: 90; 1953: 17). Em nosso entender, o primeiro modo pode ser dividido em dois momentos, os quais já foram mencionados acima: o da *desconstrução*, de caráter negativo, desagregador e analítico; e o da *reconstrução*, de caráter positivo, agregador e sintético. Nos parece que o objeto do fragmento marxiano de 1857 seja, justamente, esse momento *reconstrutivo* do *modo de investigação*, ou seja, o modo pelo qual Marx terá



que rearticular as categorias analisadas de modo a expressar, em uma rede categorial, o conteúdo específico do novo modo de produção. Tentaremos apresentar, a seguir, esse momento em três atos.

Já o *modo de apresentação* entende-se aqui como um só momento a ser problematizado, em outra ocasião, a partir da relação de Marx com a *Lógica* de Hegel.<sup>6</sup> Nossa proposta de análise figura, assim, tal qual uma peça em quatro atos.<sup>7</sup> Os três primeiros atos constituem o desenvolvimento da trama ou a organização do enredo. O último ato seria, por sua vez, o desenrolar inteligível de toda a trama previamente organizada, demonstrando o nexos interno, ou o vínculo espiritual, ou o racional, ou o efetivo das categorias econômicas particulares: em suma, seria a apresentação das categorias a partir das suas posições em relação a si próprias.<sup>8</sup> Nesse sentido, Marx teria

---

<sup>6</sup> Essa é uma divisão analítica e válida para nossa apresentação, que toma por objeto central o *modo de investigação reconstrutivo* presente nessas formulações marxianas. Evidentemente que, mediante um estudo sobre o *modo de apresentação* em *O Capital*, teríamos a possibilidade de subdividi-lo em outros tantos momentos, dada a diversidade de questões teóricas, epistemológicas e ontológicas aí identificáveis (FLICKINGER, 1986; MÜLLER, 1982; VIEIRA, 2012). Mas, por ora, ele aparecerá aqui hipostasiado enquanto consequência do modo de investigação e não será tratado analiticamente, o que tentaremos empreender em outra ocasião.

<sup>7</sup> Utilizamos aqui a ideia de *peça de teatro* para tentar isolar analiticamente aquilo que entendemos como os momentos sistêmicos do método de Marx, a saber, o momento *reconstrutivo* do *modo de investigação* e o *modo de apresentação*. A sistematicidade corresponde à peça na medida em que ela apresenta elementos (personagens ou, no caso da pesquisa, *categorias*) que só podem ser postos para os seus outros, para si mesmos e para o enredo como um todo, formando, desse modo, uma inteligibilidade que confere unidade imanente aos diferentes conteúdos críticos obtidos mediante o processo de *desconstrução*.

<sup>8</sup> Outra analogia interessante seria a tapeçaria. Ao criar o tapete, o tapeceiro trabalha a face que fica escondida às vistas, a qual não exprime nitidamente – ou, muitas vezes, exprime distorcidamente – as formas postas na face normalmente apresentada. As formas que vemos no tapete é construída, portanto, no seu avesso, o qual nada mostra além de pontos que nós, leigos em tapeçaria, não compreendemos de imediato. É preciso que nós vejamos, diferentemente do tapeceiro, a face apresentada para compreender a não apresentada. A importância da face não

esolvido o problema teórico da desarticulação smithiana entre a análise *exotérica* e *esotérica* da sociedade civil ao empreender uma *reconstrução* das categorias econômicas em função das descobertas realizadas pela investigação crítica da economia política. Vejamos esses atos e como esse nexos interno é estabelecido.

### 3. Os quatro atos da crítica à economia política

De modo geral, a peça da crítica a economia política apresenta um sujeito que age. Esse sujeito não é nenhum indivíduo determinado, mas a *sociedade civil*, a *moderna sociedade burguesa* (MARX, 2010: 121). O ímpeto de sua ação, ao qual ele é sujeitado, não é mais um ímpeto do *Ancien Régime* que pode ser personificado na existência de imperadores e aristocratas determinados. É, antes, um ímpeto *moderno* e *impessoal* que assume a forma de estruturas “suprassensíveis-sensíveis”, para usar os termos de Marx (2013: 146), a saber, um complexo de estruturas abstratas que envolvem a produção de mais-valor e que se fazem sentir no cotidiano enquanto coerção social. Elas são reproduzidas por indivíduos inicialmente indeterminados e, por meio disso, os determinam e se personificam. É indiferente à ação do sujeito dessa peça quem são as pessoas que portam essas estruturas, *desde que as portem*. E portar as estruturas significa, para essas pessoas, assumir os papéis de trabalhador, capitalista, proprietário fundiário, etc.

A peça em questão é, portanto, uma denúncia da sociedade reificada, de uma ordem abstrata que usurpa a subjetividade daqueles que efetivamente agem e, por isso, *parece* ter vida própria e autônoma. Ao fim da peça descobrimos que essa “vida” vem da contradição entre capital e trabalho, na qual a subjetividade que emana do trabalho é tomada pelo

---

apresentada reside justamente no fato de ser por meio dela que acessamos o *como* foi produzido o tapete, ou, no nosso caso, o *como foi produzida a pesquisa*. Essa é a dificuldade de se compreender tanto os *Grundrisse*, momento em que os pontos estão sendo ordenados no lado avesso do tapete, como os escritos “negativos” (p. e. os *Cadernos de Londres* ou mesmo os *Manuscritos de Paris*), momento em que os pontos estão sendo concebidos.

capital que, por sua vez, se apresenta como o ímpeto da sociedade civil. Dito de outro modo, trata-se, aqui, de uma *teoria da alienação* (MÉSZÁROS, 2006). Veremos os atos que compõem essa peça por meio de *O método da economia política* (1857), de Marx. Ao apresentarmos os atos, apontaremos as suas aproximações com os “*momentos de todo e qualquer lógico-real*” de Hegel (1995: 159), sendo o “lógico-real” entendido aqui como *conceito*. Essa aproximação se justifica na medida em que, nesse fragmento, Marx já alcançou o conceito de capital em geral, tendo, portanto, um horizonte conceitual a partir do qual é possível a posição – ainda que inacabada – de uma rede categorial, tal como é desenvolvida nos *Grundrisse*. Se compreendemos que o “lógico-real” se trata de *ideia*, então, para Marx (2013: 90), ele nada mais é que “o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”.

### 3.1. Primeiro ato

O sujeito se apresenta de modo unidimensional e indiferenciado como *população*. Ao se colocar como “fundamento e sujeito do ato da produção social”, a empiria não nos permite duvidar da identidade entre seu ser e seu juízo sobre si mesmo. Mas essa “mônada” chamada população perde sua “substância” quando perguntamos pelas classes sociais que a compõem, e as classes sociais são, por sua vez, tão vazias quanto essa população se não consideramos os elementos sobre os quais elas se assentam, “o trabalho assalariado, o capital, etc.”. Essas bases pressupõem, ainda, “a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc.”. Temos, assim, uma “representação caótica do todo” a partir da qual não é possível afirmar nada com precisão, a não ser o caos mesmo (MARX, 2010: 109).

Ao trabalhar analiticamente esse todo, ou seja, *isolando* ou *abstraindo* as categorias mais simples, torna-se possível chegar a abstrações ainda mais refinadas (*dünnere Abstrakta*), de modo a alcançar as determinações mais simples das categorias. Aqui se passa como se o todo fosse dissolvido, restando apenas *determinações abstratas*. Hegel caracteriza esse momento como o *lado abstrato* da sua lógica ou lado do *entendimento*. Ele escreve: “O pensar enquanto *entendimento* (*Verstand*)

fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como se fosse para si subsistente e essente” (HEGEL, 1995: 159).

Portanto, ao fixar e isolar as determinidades – ou as qualificações de aspectos relativos a elementos abstratos, dentre os quais, a categoria – é possível trabalhar tanto as *diferenças* internas às categorias quanto aquilo que dentro delas existe em *comum*. Refinar as abstrações é, dessa forma, estabelecer *diferenças* e *identidades* entre esses elementos internos a partir da historicidade da categoria.<sup>9</sup> Por exemplo, a universalidade da *abstração dinheiro* nos permite pensá-la em diferentes momentos históricos, como de fato o dinheiro existiu nesses momentos, ainda que sob determinações diversas. Assim, o dinheiro pode ter existido como *meio de troca* tanto no

---

<sup>9</sup> “A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável (*verständige Abstraktion*), na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas” (MARX, 2011: 41; 1983: 20-21). Destacamos aqui dois elementos. 1- O termo “abstração razoável” seria melhor traduzido por “abstração do entendimento”, já que *verständlich* está relacionado ao *entendimento (Verstand)* e não a *razão (Vernunft)*. Isso importa na nossa leitura na medida em que distinguimos a abstração presente no movimento do concreto para o abstrato (abstração do entendimento) daquela abstração constitutiva do conceito, *reconstrutiva*, capaz de “transpor e traduzir” na cabeça o material enquanto síntese de múltiplas determinações. 2- Existe uma diferença entre determinação (*Bestimmung*) e determinidade (*Bestimmtheit*) na filosofia hegeliana que entendemos haver também em Marx. Enquanto a segunda conota a existência de “características definidoras” de algo, a partir do que podemos estabelecer diferenças “fixas” – qualidades - entre as coisas; a primeira conota a expressão do ser desse algo, aquilo que ele possui enquanto “vocação” e “potência”. Aqui vale a citação: “[...] pensar é a *Bestimmtheit* do homem, uma *Bestimmung* que pode ou não ser cumprida. A *Bestimmung* cumprida, conduta manifestamente racional, também é uma *Bestimmtheit*, mas somente em virtude de sua existência determinada e não em virtude de suas relações com o estado interior ou potencialidade” (INWOOD, 1997: 93).

Império Romano como na sociedade inglesa moderna, mas a sua *função de equivalente geral* só é constatada na modernidade (MARX, 2010: 115). Desse modo se estabelece uma determinidade que marca a especificidade do modo de produção capitalista.

Esse primeiro ato foi realizado historicamente, ainda que de modo parcial, pela economia política do século XVII. Ali, as investigações político-econômicas partiam, de modo geral, do Estado, da população, da nação, etc. enquanto seu ponto de chegada eram as categorias mais simples, como valor, dinheiro ou divisão do trabalho (MARX, 2010: 108-111). Com isso, explicava-se a sociedade mediante esses princípios abstratos, os quais residiriam no âmago de seu funcionamento, sendo imediatamente relacionáveis com os fenômenos econômicos. A parcialidade dessas investigações<sup>10</sup> reside na ausência de “refinamento” dessas abstrações. A busca de Marx por esse *refinamento* se pretende “imparcial” na medida em que 1- ele deve considerar outros momentos históricos para alcançar a especificidade do presente, e 2 - não considera a abstração alcançada como efetivamente natural e eterna, mas como passageira, natural apenas para a representação presente.

### 3.2. Segundo ato

A parcialidade da economia política do século XVII se torna dupla quando pensamos que, além de não tratar historicamente suas abstrações, ela não realiza a “viagem de retorno” ao concreto inicial ou à representação caótica do todo (MARX, 2010: 109). Entretanto, foi isso que a economia política posterior realizou: ela se elevou, a partir dos aspectos “mais ou menos abstraídos e fixados”, a sistemas econômicos que conectavam as categorias mais simples ao todo, construindo um caminho que partia do “trabalho, divisão do trabalho, as necessidades, o valor de troca, até

---

<sup>10</sup> Vale registrar que essa parcialidade é algo determinado historicamente, o que significa que sua causa não reside necessariamente na incapacidade teórica do economista, mas sim na sua posição social e na consideração historicamente unilateral e universal da forma de existência da *sua* sociedade, alimentada com suas contradições, conflitos e “soluções” historicamente específicos.

o Estado, o intercâmbio entre as nações e o mercado mundial” (MARX, 2010: 111). Tal é o caso de Smith (1977).

Por mais que esse caminho seja “o método manifestamente correto” (MARX, 2010: 111), Marx (1967: 162) critica Smith, conforme vimos anteriormente, pela dualidade do seu fazer teórico, ou seja, pelo esoterismo e exoterismo que convivem e independem entre si na sua teoria, o que limita o economista a uma *descrição externa* dos fenômenos empíricos.<sup>11</sup> Contra a exterioridade analítica dessa “viagem de retorno”, Marx (2010: 111) apresenta um caminho no qual “as determinações abstratas *conduzem à reprodução do concreto no plano do pensamento*” (grifos nossos). Em outras palavras, um caminho que reconstrói idealmente o concreto *mediante as determinações abstratas que o constitui*, haja visto o concreto ser definido como “concentração [ou síntese] de muitas determinações, logo, unidade do múltiplo” (MARX, 2010: 111).

Este ato é, portanto, o momento de reconstruir essa unidade a partir *de dentro*. Pelo tratamento dispensado à categoria “trabalho” no texto, percebemos que

[...] embora possuam validade em todas as épocas – em virtude justamente de sua abstração -, mesmo as *categorias mais abstratas*, na determinidade de sua abstração, são um produto de relações históricas (*historischer Verhältnisse*) e só possuem [sua] plena validade para [e no interior de] tais relações (*ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse*). (MARX, 2010: 119) (grifo nosso)

Isso significa que, a partir da *interioridade analítica* a que fizemos referência, é possível realizar uma nova concatenação das categorias mais abstratas entre si, tornando-as, assim, atualizadas do ponto de vista das relações históricas presentes. Essa concatenação é justamente a conexão entre elas determinada não por suas determinidades prévias e a-históricas,

---

<sup>11</sup> Aqui se faz particularmente interessante o juízo de Hegel (1995: 167) acerca da *lógica ordinária* que, em contraponto à *lógica especulativa*, exprime “[...] uma *história* de variadas determinações de pensamento reunidas, que em sua finitude [da *lógica do entendimento*] valem por algo infinito”.

carregadas estaticamente pela economia política burguesa através dos tempos, mas pelo posicionamento que cada categoria assume teoricamente no sistema econômico moderno, isto é, capitalista. A concatenação das categorias econômicas assim determinada expressa as especificidades do novo modo de produção, assim como ressignifica as “ruínas” subsistentes sobre as quais a sociedade burguesa se erigiu, ou seja, confere sentido presente às formas históricas pretéritas que permaneceram junto às mais recentes. Assim, podemos perceber as diferenças e identidades internas presentes em categorias como, por exemplo, a *renda fundiária*. Nela compreendemos, por sua posição subordinada ao capital no modo de produção capitalista, a sua especificidade moderna com relação ao tributo e ao dízimo, ao mesmo tempo que notamos aquilo que essas formas têm em comum, ou seja, as relações determinadas entre a riqueza e a terra.

O estabelecimento do “nexo interno” está, portanto, circunscrito ao modo como as relações sociais históricas conectam efetivamente essas categorias no seu tempo presente, o que confere o estatuto de *imanência* às *relações sociais*. Em Hegel, esse é o momento *dialético* por excelência – ou *negativamente-racional* – e que difere da *reflexão* em função da qualidade das conexões entre as determinações abstratas.

O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas. [...]. Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento (*Verstandesbestimmungen*) – das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um [conectar] (*Beziehen*) dessa última pelo qual ela é posta em relação (*Verhältnis*) – embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações-do-entendimento é exposta como ela é, isto é, sua negação. [...] O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito. (HEGEL, 1995: 162-163)

Essa longa citação é sintética desse segundo ato, dialético por excelência, e evidencia a questão do “nexo interno” necessário para a reconstrução racional do concreto. Na prática, isso significa que, uma vez estabelecidas por análise as determinações abstratas – ou “do entendimento” –, o processo de reconexão dessas determinações não conserva os valores isolados das abstrações, mas os nega, subsumindo-os a uma totalidade concreta. Essa totalidade ressignifica as “muitas determinações” no sentido de uma atualização determinada, conferindo a elas uma especificidade funcional que marca a diferença com relação à forma sob a qual elas se apresentavam em outro modo de produção ou momento histórico.

Assim, o personagem (ou a categoria) que, no ato anterior, se apresentava primeiro como uma “mônada”, que foi depois tornado complexo com suas várias determinações e determinidades e, em seguida, refinado ao serem fixados seus aspectos particulares em abstrações “do entendimento”, agora, no segundo ato, se vê ao lado de outros personagens que sofreram o mesmo processo. Esses personagens se conectam mediante seus aspectos mais refinados e de forma *necessária*, uma vez que se veem no interior do mesmo enredo, o qual nada mais é, por sua vez, que o resultado da rede formada por esses personagens em relação: o enredo é, portanto, ao mesmo tempo, causa e efeito daquelas conexões. É interessante notar, ainda, que, uma vez nele, as determinações válidas dos personagens que interagem são ressignificadas na totalidade das ações, negando o que eles seriam por si mesmos nas suas singularidades.

### 3.3. Terceiro ato

Uma vez estabelecido o chamado “nexo interno” das determinações abstratas, de modo a dissolver os valores que elas continham seja em outras configurações sociais e históricas, seja no seu isolamento abstrato, estabelece-se assim uma forma una e concreta de expressar esse todo (ou o enredo). No caso de Marx (2010: 123), essa forma é o *capital em geral*:

O capital é a força que tudo domina na sociedade burguesa. Deve constituir tanto o ponto de partida como o de chegada e sua exposição deve ser desenvolvida *antes* da propriedade fundiária.



Após a consideração particular de um e outra, é preciso considerar a *relação recíproca de ambos*. (Grifos nossos)

Percebemos que o capital expressa o todo na medida em que as formas que compõem o modo de produção capitalista estão subsumidas à sua forma de produzir, de modo que as categorias econômicas só são explicadas racionalmente se essa explicação demonstrar as formas pelas quais elas se relacionam com o capital. Assim, a ordem das categorias econômicas é “determinada pela relação que elas mantêm entre si, *na sociedade burguesa moderna*, precisamente o inverso do que parece ser a sua ordem natural ou a correspondente sucessão do desenvolvimento histórico” (MARX, 2010: 123, grifo nosso).

Se o sujeito é, como vimos, a sociedade moderna (MARX, 2010: 113), o capital aparece como o seu coração, sua vontade, seu ímpeto. Ainda que ele pareça existir autonomamente na forma da autovalorização (MARX, 2011: 243) – o que acaba por explicar as transformações dessa sociedade –, tal “autonomia” é resultado da usurpação que o capital realiza com relação ao trabalho, tomando deste a subjetividade que o anima (MARX, 2011: 232). Entretanto – e aqui reside uma diferença significativa entre Marx e Hegel – o capital não consegue subsumir o trabalho de forma completa, pois isso significaria acabar com o trabalho e, por conseguinte, acabar consigo mesmo enquanto movimento de autovalorização (MÜLLER, 1982; GRESPAN, 2002; RANIERI, 1997/98). Daí que a contradição entre capital e trabalho não se resolva e se torne, para Marx, a essência do modo de produção capitalista. Tal é, portanto, o enredo efetivo dessa peça, para o qual todos os personagens (ou as categorias) existem e agem.

Encontrar uma forma afirmativa de expressão, ao mesmo tempo concreta e abstrata, coincide com o terceiro lado do lógico-real hegeliano, a saber, o *especulativo* ou *positivamente racional*, sobre o que Hegel (1995: 167) afirma: “esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas *unidade de determinações diferentes*”. Teríamos aqui, em termos sociológicos, o momento final e sintético da construção do objeto de análise, efetivo e racional, diria Hegel.

### 3.4. Quarto ato

Aqui se expressa uma reviravolta na trama. O enredo não é tão harmônico e coeso como permitia esperar a “*unidade* de determinações diferentes”. A promessa especulativa não se cumpre tal qual foi anunciada pelo idealismo. O efetivo não consegue se identificar com o racional, pois o capital e o trabalho, enquanto polos contraditórios, não conseguem se afundar na “unidade da identidade e diferença”, ou no “*fundamento*” (HEGEL, 1995: 237), dadas as suas próprias condições materiais. O fato da contradição não se resolver especulativamente nega ao capital o caráter de universalidade que ele pretendia assumir no ato anterior, assumindo assim um caráter *particular*. Essa particularidade se contrapõe à particularidade da categoria “trabalho” sem poder se resolver no plano ideal, já que no material isso não ocorreu.

Portanto, tal contradição se constitui, para Marx, a essência do modo de produção capitalista e são as formas de manifestação dessa contradição que devem estar em causa, enquanto objeto de análise, no modo de apresentação. O ímpeto do sujeito, isto é, da sociedade civil, que pensávamos ser algo uno, racional e total, se mostra, na verdade, uma fratura tensa e conflitiva. O racional é, assim, nada mais que a aparência desse sujeito que, externamente, se mostra sereno e coerente, e internamente, inconstante e instável. Esse é o quarto ato da crítica à economia política, um ato final inconcluso que revela, efetivamente, o modo pelo qual a moderna sociedade burguesa existe, mas não o seu desfecho. No entanto, não trataremos desse ato nessa ocasião, deixando apenas sua indicação para trabalho posterior.

## 4. Considerações finais

Buscamos apresentar aqui uma breve reflexão sobre o método de Marx, em especial sobre o seu momento a que chamamos de *sintético*, isto é, o momento de sistematização das categorias ou de posição da rede categorial. A nebulosidade que envolve esse tema incita muitas pesquisadoras e pesquisadores a se debruçar sobre ele. Aqui tentamos

apenas sumarizar nossa visão sobre o assunto, pautando-nos em nossa dissertação de mestrado (PINHEIRO, 2016). A despeito das proximidades entre Marx e Hegel que acentuamos, vimos que há entre eles uma diferença significativa: a recusa, por parte de Marx, de subsumir o plano material (as relações sociais de produção) ao ideal (o sistema de inteligibilidade da sociedade civil). A análise social de Marx sobre a sociedade burguesa de seu tempo o levou a *desvirar* a dialética hegeliana, na medida em que percebeu que a contradição se tornava a sua essência, e a unidade, a harmonia racional, se tornava a sua aparência.

Uma vez que a resolução especulativa da contradição entre capital e trabalho é inadmissível ao chamado materialismo marxiano, podemos pensar que os momentos positivos e especulativos de *O Capital* – e que têm como pressuposto aquela contradição insolúvel – apresentam a sociedade capitalista na sua forma estranhada, na qual o capital subsumi completamente o trabalho, de modo que o trabalho passe a existir como *capital variável* na produção de riqueza, e a riqueza passe a existir tão somente sob a forma de *mercadoria*. Entretanto, a apresentação das determinações dessa sociedade estranhada nos leva às suas antinomias, as quais acabam por nos revelar o seu pressuposto, a saber, a violenta crueza da sua essência, qual seja, a contradição entre o capital e o trabalho no modo de produção capitalista.

Ao buscar apontar elementos para a compreensão de *O Capital*, cremos ter levantado, também, questões pertinentes ao problema da construção dos objetos sociológicos. Se por um lado é difícil captar o método de Marx, na medida em que essa captação exige da pesquisadora ou pesquisador uma certa familiaridade com as discussões filosóficas alemãs da primeira metade do século XIX, por outro lado, a questão do movimento que parte do concreto ao abstrato, e do abstrato ao concreto, permite a discussão de um fazer sociológico crítico, o qual não só negue dialeticamente o material empírico tal como ele nos aparece, mas que busque construir seu objeto a partir dos “nexos internos” e necessários desse material.

## Referências

### 1) *Obras de Karl Marx*

MARX, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Buch I. [1890].  
Berlin: Dietz, 1953.

MARX, K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. [1859]. In: MARX, K;  
ENGELS, F. *Werke*. Bd. 13. Berlin: Dietz, 1961.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Buch III. [1894].  
In: MARX, K; ENGELS, F. *Werke*. Bd. 25. Berlin: Dietz, 1964.

\_\_\_\_\_. Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”).  
Zweiter Teil. [1861/63]. In: MARX, K; ENGELS, F. *Werke*. Bd. 26.  
Berlin: Dietz, 1967.

\_\_\_\_\_. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. [1857/58]. In:  
MARX, K; ENGELS, F. *Werke*. Bd. 42. Berlin: Dietz, 1983.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política. [1859]. In: MARX, K.  
*Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São  
Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Tomo 2.  
[1894]. Editado por Friedrich Engels. São Paulo: Nova Cultural,  
1985/86.

\_\_\_\_\_. O método da economia política. Apresentação de João Quartim  
de Moraes e tradução de Fausto Castilho. In: *Crítica marxista*, n. 30,  
2010.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *O capital*: crítica da economia política. Livro I. [1890]. São Paulo: Boitempo, 2013.

## 2) Outros

BAYNES, K. Rational reconstruction and social criticism: Habermas's model of interpretive social science. In: *The philosophical forum*, New York, vol. XXI, n. 1-2, 1989/90.

BIDET, J. *Explicação e reconstrução do Capital*. [2004]. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C.; PASSERON, J.-C. *Ofício de sociólogo*: metodologia da pesquisa na sociologia. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FLICKINGER, H.-G. *Marx e Hegel*: o porão de uma filosofia social. Porto Alegre: L&PM: CNPq, 1986.

GOETHE, J. W. *Faust I und II*. [1808/1832]. Köln: Anaconda, 2012.

GRESPLAN, J. A dialética do avesso. In: *Crítica marxista*, São Paulo, v. 1, n. 14, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. v. 1. A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

- JEVONS, W. S. *A teoria da economia política*. [1871]. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em “O Capital”. *Boletim SEAF*, n. 2, Belo Horizonte, 1982.
- PINHEIRO, H. *Os antolhos da crítica social: um estudo sobre o papel da abstração na teoria crítica de Karl Marx*. Dissertação de mestrado. Campinas: [s.n.], 2016.
- RANIERI, J. Notas a respeito da concepção marxiana de método presente nos *Grundrisse*. In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 20/21, 1997/98.
- SMITH, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. [1776]. London: Encyclopaedia Britannica, 1977.
- VIEIRA, Z. *Catégories et méthode dans la théorie de la valeur de Marx. Sur la dialectique*. Tese de doutorado, Université Paris Ouest-Nanterre La Défense, 2012.
- VOIROL, O. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. In: *Novos estudos*, São Paulo, n. 93, 2012.

# **NOTAS SOBRE A TEORIA DO VALOR: UM BREVE PANORAMA SOBRE O VALOR EM SMITH, RICARDO, MARX E WALRAS**

*Antônio Pereira de Oliveira\**

## **Resumo**

Com o presente artigo temos a pretensão de discutir – em caráter exploratório – as teorias do valor contidas nas abordagens das escolas clássica e neoclássica e do pensamento marxista. Um estudo que está circunscrito aos autores Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx e Leon Walras. Dado a extensão e a complexidade do assunto examinado, os objetivos se restringem em apresentar de forma sucinta e panorâmica os nexos e os elementos centrais que estruturam as teorias do valor dos autores mencionados. Para realizar essa difícil tarefa recorreremos às obras dos próprios pensadores, onde nos deparamos com a construção dos seus respectivos modelos, e a uma bibliografia intermediária que nos forneceu orientações importantes tanto em relação ao contexto em que as obras foram escritas quanto em relação aonde deveríamos centrar os estudos, o que nos economizou um bom tempo. Esperamos com essa apresentação pelo menos três coisas: 1. Cumprir com parte de um plano mais amplo de estudo que envolve também, além das abordagens citadas, a economia ecológica; 2. Sistematizar, em parte, as reflexões do estudo que fizemos sobre o livro I de O Capital, na disciplina ministrada pelo professor Jesus Ranieri; e, 3.

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNICAMP e professor do Departamento de Ciências Sociais da UFAM, bolsista da FAPEAM.

Tornar público – para efeito de avaliação – a compreensão que chegamos dos modelos teóricos pesquisados, especificamente sobre a teoria do valor.

**Palavras-chave:** Trabalho; Trabalho contido; Trabalho Abstrato; Mais-valor; Utilidade.

## 1. Introdução

A noção ou conceito de valor constituiu-se e permanece na atualidade como objeto de exame e debate desde os filósofos gregos<sup>1</sup>. Porém, foi com o surgimento da moderna sociedade burguesa, marcada pelo desenvolvimento pleno da troca de mercadorias que esses estudos se converteram em modelos teóricos estruturados. Com o desenvolvimento do capitalismo ocidental, europeu, ocorrido primeiramente na Inglaterra, forjaram-se as primeiras teorias e o surgimento da economia política nas obras de Adam Smith, David Ricardo e outros expoentes.

Esses autores foram precedidos pelos fisiocratas, os quais, podemos afirmar, foram os precursores, sendo os primeiros a sistematizarem a discussão do valor, tomando o sistema econômico em seu conjunto sem, contudo, elaborarem uma teoria do valor. Partiam da premissa de que existe uma ‘ordem natural’ para a sociedade, à semelhança da ordem que rege a natureza física. Semelhante, porém distinta, uma vez que na natureza existe uma ordem objetivamente dada, enquanto que na sociedade, a ordem existe em razão dos seres humanos (NAPOLEONI, 2000). Para Napoleoni, “a possibilidade de afirmar uma ordem natural para a sociedade era surgida aos fisiocratas pela difusão da economia mercantil” e, assinala, “a fisiocracia identifica em um elemento da natureza econômica – ou seja, a transformação geral dos produtos em mercadorias – a base da constituição da ordem natural” (NAPOLEONI, 2000, p. 20). Embora tenha percebido a força do desenvolvimento do capitalismo, suas elaborações teóricas não

---

<sup>1</sup> “... esse buscar permanente [do valor] vem desde o pensamento grego clássico (Aristóteles), até as mais recentes contribuições como a teoria de preferência revelada, as tentativas neo-ricardianas, as formulações de tipo marxistas, a teoria dos jogos, etc.” (PAULO, 1984, p.113).



se desenvolveram a ponto de gerar uma teoria do valor, e, ainda situados no contexto de uma sociedade em que ainda predominava as atividades agrícolas conceberam a terra como geradora da riqueza.

Neste artigo, priorizamos os pensadores Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx e Leon Walras, com o intuito de apresentar um quadro em que se delineiem os elementos centrais que estruturam suas respectivas teorias do valor. Isso em si já constitui uma tarefa bastante difícil pela extensão e complexidade próprios do tema em questão. Para tanto resolvemos seguir uma apresentação por autores, cronologicamente ajustada aos contextos em que os mesmos elaboraram suas teorias.

Adam Smith, com “A Riqueza Das Nações” (1776), obra de economia política, apresenta na forma mais desenvolvida a sua teoria do valor. Uma obra que, como nos sugere Napoleoni (2000), se encontra no desfecho da transição de uma realidade substancialmente pré-capitalista para outra, substancialmente capitalista<sup>2</sup>. E, como assinala o autor acima mencionado, duas circunstâncias teriam colaborado para essa mudança de consideração daquilo que Smith vinha produzindo e apresentando nas Conferências de Glasgow<sup>3</sup>. A primeira circunstância refere-se a uma maior acuidade acerca da realidade econômica inglesa, marcada pela difusão e consolidação da indústria capitalista que transformava a totalidade da vida do país, onde o trabalho assalariado se tornava preponderante e intensificava-se o processo de concorrência, os quais vão refletir diretamente na análise de Smith, especialmente no que se relaciona às categorias trabalho contido, preço natural e preço de mercado. A segunda circunstância, diz respeito à influência exercida pelos fisiocratas, uma vez que o autor de A riqueza das nações teria, ao chegar à França<sup>4</sup>, encontrado “na teoria fisiocrática

---

<sup>2</sup> Ver Claudio Napoleoni. Smith, Ricardo, Marx: considerações sobre a história do pensamento econômico, 8ª Edição, São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 46-47.

<sup>3</sup> “No programa das conferências sobre filosofia moral apresentadas na Universidade de Glasgow, Smith subdivide a matéria de sua exposição em quatro seções: a teologia natural, ética, direito e economia política” (NAPOLEONI, 2000, p. 35).

<sup>4</sup> “[Deve] ser mencionado o contato, não isento de influências, mantido entre Smith e os fisiocratas durante sua viagem à França entre 1765 e 1766”

conceitos que certamente poderiam constituir o ponto de partida para uma elaboração sistemática dos instrumentos teóricos adequados àquela realidade” (NAPOLEONI, 2000, p. 47).

Ainda que sucintamente, a breve consideração sobre Adam Smith nos forneça a justificativa para o estudo da teoria do valor com base em sua obra principal, ou seja, uma obra de economia política em que os estudos que vinha fazendo anteriormente receberam novas inserções e aperfeiçoamentos nos conceitos e categorias explanadas e logicamente relacionadas.

David Ricardo distancia-se de seu predecessor, que ainda conservava alguns vestígios da sociedade mercantil, em vários aspectos de sua abordagem, e na obra *Princípios de Economia Política e Tributação*, a economia analisada é rigorosamente capitalista (NAPOLEONI, 2000, p. 80). Precisamos que esse fato tenha influenciado substancialmente a sua perspectiva, uma vez que a questão a qual se coloca recai justamente sobre a distribuição da riqueza numa sociedade capitalista. O enfoque dado por D. Ricardo revela como centro de sua preocupação o processo de distribuição da riqueza social entre o trabalhador, o capitalista e o arrendatário. Em vez de buscar saber o que gerava a acumulação de capital, estava mais interessado no processo de distribuição e, por meio dele ou em decorrência dele, estruturou o seu modelo teórico sobre o valor em franco diálogo com Smith, algumas vezes concordando outras refutando e mesmo superando-o.

Karl Marx aborda o problema sob uma perspectiva ampla e historicamente determinada, considerando as relações sociais de produção capitalista. E, como assinala Belluzzo (1998), simplesmente se pergunta em que condições o produto do trabalho humano assume a forma-valor. O *Capital* é a obra onde o pensamento do autor está desenvolvido plenamente sobre o tema. Nele, o capítulo “A mercadoria” constitui o ponto de partida. Marx ressalta logo no seu início, partir daquilo que aparece perante os olhos de todos. Diz ele: A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção

---

(NAPOLEONI, 2000, p. 47).

capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’. Ele parte da forma mais visível para, no processo de investigação, desvendar os mistérios que encerra essa forma-valor. No bojo da construção de sua teoria dialoga com as análises de seus predecessores no sentido mais amplo e no que tange ao valor-trabalho. Sob o método dialético trabalha as categorias valor de uso, valor de troca, trabalho abstrato, trabalho concreto, mais-valor. Como veremos mais a frente, Marx não apenas enfrentará às questões que careciam de respostas ou que não tinham sido plenamente desenvolvidas como procurará equacioná-las, no âmbito de sua abordagem teórica.

Por fim, examinamos a teoria neoclássica que, em função de sua amplitude, fundada em várias correntes e escolas, optamos por restringir à abordagem empreendida por Leon Walras acerca do valor. Esse autor, estrutura sua teoria do valor em sua obra seminal “Compêndio dos Elementos da Economia Pura”. Toma como tarefa inicial definir o caráter científico da economia política que, no seu entendimento, havia sido negligenciada pelos seus antecessores. Em função disso, desenvolve uma crítica contundente às definições do objeto e aos objetivos concebidos especialmente por Adam Smith, David Ricardo e Jean-Batiste Say. É importante recuperar essa controvérsia estabelecida por Walras sobre o método científico da economia política porque é por meio dele que o autor estrutura o seu modelo teórico de valor fundado na vontade do indivíduo e na satisfação de suas necessidades, no contexto da troca de mercadorias, em confronto direto com a teoria do valor-trabalho. Assim, de uma ciência pura, objetiva, de sua noção de riqueza social, escassez, necessidade e utilidade e da prevalência da vontade individual no âmbito da troca no mercado, o mesmo vai extrair a definição e a medida de valor e preço.

## **2. O Debate clássico sobre Valor**

Como parte da discussão pretendida nesse artigo, passamos a apresentar os elementos centrais que configuram a abordagem da escola clássica, especialmente Adam Smith e David Ricardo sobre a teoria do

valor. Em seguida, apresentaremos a formulação teórica do valor na concepção marxista. E, por fim, vamos explorar o mesmo tema na economia neoclássica, mais especificamente, na abordagem walrasiana.

Adam Smith em *A Riqueza das Nações* concentra e desenvolve a sua teoria do valor. Uma teoria que não apenas se contrapõe ao protecionismo mercantilista como sedimenta as bases do liberalismo econômico. Nessa obra o autor reúne os elementos básicos que constitui a economia política, uma vez que nela se encontra um conjunto de explicações que se transformam em um grande painel sobre desenvolvimento econômico e na defesa de uma determinada noção de riqueza.

Para Smith, a economia política é um ramo da “ciência do estadista ou legislador”, devendo ter dois objetivos: proporcionar mercadorias e rendas abundantes para o conjunto da população e fornecer para o Estado uma renda suficiente para os serviços públicos. No entanto, essa provisão abundante de mercadorias se insere numa lógica de regras privadas de conduta, não cabendo ao Estado senão zelar para que a concorrência entre os indivíduos e os capitais seja viabilizada. Mas, em que consiste e de onde provém essa riqueza? Já na sua *Introdução e Plano de Obras*, o autor expõe com clareza o seu entendimento:

O trabalho anual de cada nação constitui o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários e os confortos materiais que consome anualmente. O mencionado fundo consiste sempre na produção imediata do referido trabalho ou naquilo que com essa produção é comprado de outras nações. Conforme, portanto, essa produção, ou o que com ela se compra, estiver numa proporção maior ou menor em relação ao número dos que a consumirão, a nação será mais ou menos bem suprida de todos os bens necessários e os confortos de que tem necessidade. Essa proporção deve em cada nação ser regulada ou determinada por duas circunstâncias diferentes; primeiro, pela habilidade, destreza e bom senso com os quais seu trabalho for geralmente executado; em segundo lugar, pela proporção entre o número dos que executam trabalho útil e o dos que não executam tal trabalho (SMITH, 1996, p. 59).

Desse ponto de partida conceitual, podemos extrair pelo menos três aspectos que consideramos importantes no encadeamento de estruturação do modelo teórico do valor, presente em Smith: 1. a riqueza das nações consiste naquelas coisas úteis e necessárias de que ela dispõe, e somente o trabalho é capaz de proporcionar essas coisas; 2. a troca é o instrumento através do qual se obtêm as mercadorias necessárias; 3. a disponibilidade dos bens necessários é condicionada pela relação entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, além da eficiência do trabalho produtivo, pois, quanto maior o trabalho produtivo, maior será a acumulação de capital de uma nação.

Parece claro que em Smith o trabalho é a força produtiva geradora da riqueza social. E a divisão do trabalho é a causa da aceleração da produtividade na sociedade moderna. Por isso não é desprovido de sentido que esse tema apareça já no início de sua obra. Pois, constitui uma chave importante para o desenvolvimento da sua teoria do valor, a qual se estrutura a partir da noção de riqueza social, aumento da produtividade e da troca. Como ele bem salienta: “O maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é em toda parte dirigido ou executado parecem ter sido resultados da divisão do trabalho”. (SMITH, 1996, p. 65).

É também a divisão do trabalho considerada como responsável pelo bem-estar da população: “É a grande multiplicação das produções de todos os diversos ofícios – multiplicação essa decorrente da divisão do trabalho – que gera, em uma sociedade bem dirigida, aquela riqueza universal que se estende até às camadas mais baixas do povo” (SMITH, 1996, p. 70).

E, finalmente, é dela que advém a predisposição dos homens para a troca, a qual se origina, por sua vez, da busca individual do benefício que, para ele, decorre de um hábito natural. “Assim como é por negociação, por escambo ou por compra que conseguimos uns dos outros a maior parte dos serviços recíprocos de que necessitamos, da mesma forma é essa mesma propensão ou tendência a permutar que originalmente gera a divisão do trabalho” (SMITH, 1996, p. 74).

Percebemos assim a centralidade da noção de riqueza social, da divisão do trabalho e da troca na estruturação da sua teoria do valor,

como dissemos acima. Para ele: “Todo homem é rico ou pobre, de acordo com o grau em que consegue desfrutar das coisas necessárias, das coisas convenientes e dos prazeres da vida” (SMITH, 1996, p. 87). No entanto, no âmbito de uma sociedade em que a divisão do trabalho já está bastante desenvolvida, advoga que poucas são as necessidades que o homem consegue atender como produto de seu próprio trabalho. A maior parte dessas necessidades só podem ser atendidas como produtos das atividades de outros por meio da troca (SMITH, 1996, p. 87).

Como desdobramento dessas primeiras conclusões lógicas se configura uma questão central: qual o critério de medida para as trocas das mercadorias? Para ele, “... o valor de qualquer mercadoria, para a pessoa que a possui, mas não pretende usá-la ou consumi-la ela própria, senão trocá-la por outros bens, é igual a quantidade de trabalho que essa mercadoria lhe dá condições de comprar ou comandar” (SMITH, 1996, p. 87). Ou seja, o trabalho é, para Smith, a medida real do valor de troca de todas as mercadorias.

Convém lembrar oportunamente que no modelo teórico de Smith, valor comporta um duplo sentido, um quando expressa uma utilidade (valor de uso) e outro quando se relaciona a compra de um produto por dinheiro (valor de troca).

Importa observar que a palavra VALOR tem dois significados: às vezes designa a utilidade de um determinado objeto, e outras vezes o poder de compra que o referido objeto possui, em relação a outras mercadorias. O primeiro pode chamar-se “valor de uso”, e o segundo, “valor de troca”. As coisas que têm o mais alto valor de uso frequentemente têm pouco ou nenhum valor de troca; vice-versa, os bens que têm o mais alto valor de troca muitas vezes têm pouco ou nenhum valor de uso. Nada é mais útil que a água, e no entanto dificilmente se comprará alguma coisa com ela, ou seja, dificilmente se conseguirá trocar água por alguma outra coisa. Ao contrário, um diamante dificilmente possui algum valor de uso, mas por ele se pode, muitas vezes, trocar uma quantidade muito grande de outros bens (SMITH, 1996, p. 85-86).

Desse trecho de sua obra infere-se que o trabalho constitui valor de troca das mercadorias, uma vez que o valor de troca de uma mercadoria depende da quantidade de *trabalho comandado*, como consequência de que a quantidade de trabalho que determina o valor de uma mercadoria depende do *valor do trabalho* ou do salário. Nada mais explícito que as próprias palavras de Smith:

O trabalho foi o primeiro preço, o dinheiro de compra original que foi pago por todas as coisas. Não foi por ouro ou por prata, mas pelo trabalho, que foi originalmente comprada toda a riqueza do mundo; e o valor dessa riqueza, para aqueles que a possuem, e desejam trocá-la por novos produtos, é exatamente igual à quantidade de trabalho que essa riqueza lhes dá condições de comprar ou comandar (SMITH, 1996, p. 87-88).

De um modo geral, é possível afirmar que o pensamento de Smith sobre o valor comporta pelo menos duas dimensões e três temas distintos. Qual seja: a dimensão que ressalta o trabalho como medida de riqueza e a dimensão do caráter cooperativo de uma sociedade comandada pela divisão do trabalho, onde a troca dos produtos (mercadorias) ganha um novo significado, ou seja, a troca de trabalho por trabalho. Por conseguinte, se inserem os três temas, acima referidos: 1. Trabalho como substância do valor: reafirmando o caráter criativo do trabalho; 2. Trabalho como medida invariável do valor; e, 3. Trabalho comandado, onde o trabalho assume o lugar dos metais como medida de riqueza.

Não seria equívoco dizer que a ideia de trabalho comandado remete ao tema da riqueza e do poder nas sociedades mercantis<sup>5</sup> e constitui a essência da teoria do valor, uma vez que a divisão do trabalho e a troca fazem com que a sociabilidade, nessas sociedades, seja necessariamente obtida através da troca das mercadorias, ou seja, troca de trabalho por trabalho.

---

<sup>5</sup> “Riqueza é poder, como diz Hobbes. [Mas] O poder que a posse dessa fortuna lhe assegura, de forma imediata e direta, é o poder de compra; um certo comando sobre todo o trabalho ou sobre todo o produto do trabalho que está então no mercado” (SMITH, 1996, p. 88).

Entretanto, a despeito de se constituir como a primeira formulação sistemática em que o trabalho aparece como medida de valor, esse modelo teórico não consegue se desvencilhar de alguns problemas, os quais foram abordados tanto por David Ricardo quanto por Karl Marx, sob perspectivas distintas. Sendo que só em Marx será equacionado satisfatoriamente. Limitações essas que o próprio Smith havia se dado conta. Assim, diz ele:

... embora o trabalho seja a medida real do valor de troca de todas as mercadorias, não é essa a medida pela qual geralmente se avalia o valor das mercadorias. Muitas vezes é difícil determinar com certeza a proporção entre duas quantidades diferentes de trabalho. Não será sempre só o tempo gasto em dois tipos diferentes de trabalho que determinará essa proporção. Deve-se levar em conta também os graus diferentes de dificuldade e de engenho empregados nos respectivos trabalhos (SMITH, 1996, p. 88).

Para ele não consistia em tarefa fácil encontrar um critério exato para medir a dificuldade ou o engenho exigido por um determinado trabalho e, geralmente, no âmbito da troca considerava-se certa margem entre os dois fatores, mas sem que, para tanto, se constituísse medidas exatas. Além disso, com o desenvolvimento do comércio, a generalização do trabalho assalariado e o dinheiro tornando-se instrumento comum, a troca deixa de ser diretamente entre os produtos do trabalho. Ou seja, a troca entre os bens (produtos do trabalho) passa a se realizar, tendo como parâmetro a quantidade de dinheiro<sup>6</sup>. A despeito disso, após considerar a variação do valor das diferentes mercadorias, inclusive, do ouro e da prata, observa que só trabalho se mantém invariável:

Pode-se dizer que quantidades iguais de trabalho têm valor igual para o trabalhador, sempre e em toda parte. Estando o trabalhador

---

<sup>6</sup>“Ocorre, portanto, que o valor de troca das mercadorias é mais frequentemente estimulado pela quantidade de dinheiro do que pela quantidade de trabalho ou pela quantidade de alguma outra mercadoria que se pode adquirir em troca da referida mercadoria“ (SMITH, 1996, p. 89).



em seu estado normal de saúde, vigor e disposição, e no grau normal de sua habilidade e destreza, ele deverá aplicar sempre o mesmo contingente de seu desembaraço, de sua liberdade e de sua felicidade. O preço que ele paga deve ser sempre o mesmo, qualquer que seja a quantidade de bens que receba em troca de seu trabalho. Quanto a esses bens, a quantidade que terá condições de comprar será ora maior, ora menor; mas é o valor desses bens que varia, e não o valor do trabalho que os compra (SMITH, 1996, p. 89).

O trabalho é, portanto, o padrão último e real com base no qual se pode sempre e em toda parte estimar e comparar o valor de todas as mercadorias. Diz Smith, o trabalho é preço real das mercadorias; o dinheiro é apenas o preço nominal delas. Contudo, a partir disso, se estabelece uma nova contradição em relação ao próprio valor do trabalho, pois este também tem um preço real e um preço nominal. Sendo seu preço real a quantidade de bens necessários e convenientes que se permuta em troca dele; e que seu preço nominal é a quantidade de dinheiro. E, em decorrência disso ele assinala: “O trabalhador é rico ou pobre, é bem ou mal remunerado, em proporção ao preço real do seu trabalho, e não em proporção ao respectivo preço nominal” (SMITH, 1996 p. 90).

Outro problema presente na formulação smithiana e que parece ser parte dos limites desse modelo teórico do valor-trabalho é a falta de correspondência entre a quantidade de trabalho determinada para a produção de um bem e seu preço no quadro da relação de troca de uma sociedade capitalista, onde a existência da propriedade privada dos meios de produção encontra-se bem desenvolvida. Em outros termos, numa situação em que o produto do trabalho não pertence ao trabalhador e, seu preço, no mercado, não corresponde tão somente a quantidade de trabalho utilizada para a sua produção, corresponde também ao lucro e a renda da terra, gerando uma situação em que o salário (correspondente ao valor do trabalho) já não pode comprar o produto do trabalho.

Como ele equaciona essa questão? Trabalha com as categorias preço natural e preço de mercado, e as flutuações existentes e previsíveis numa economia desenvolvida se adequariam segundo a concorrência de mercado,

tendendo sempre em direção ao preço natural. Senão vejamos: “O preço de mercado de uma mercadoria específica é regulado pela proporção entre a quantidade que é efetivamente colocada no mercado e a demanda daqueles que estão dispostos a pagar o preço natural da mercadoria, ou seja, o valor total da renda fundiária, do trabalho e do lucro que devem ser pagos para levá-la ao mercado” (SMITH, 1996, p. 110).

Se Smith define a economia política como aquela cujo objetivo é propiciar mercadorias e rendas abundantes para a população e formar uma renda suficiente aos estados para os serviços públicos, para D. Ricardo, a economia política se define como uma ciência que se ocupa da distribuição do produto social entre as classes nas quais se acha dividida a sociedade<sup>7</sup>.

Essa mudança de perspectiva se expressa já no prefácio de *Princípios de Economia Política e Tributação*, quando D. Ricardo afirma:

O produto da terra – tudo que se obtém de sua superfície pela aplicação combinada de trabalho, maquinaria e capital – se divide entre três classes da sociedade, a saber: o proprietário da terra, o dono do capital necessário para seu cultivo e os trabalhadores cujos esforços são empregados no seu cultivo. Em diferentes estágios da sociedade, no entanto, as proporções do produto total da terra destinadas a cada uma dessas classes, sob os nomes de renda, lucro e salário, serão essencialmente diferentes, o que dependerá principalmente da fertilidade do solo, da acumulação de capital e de população, e da habilidade, da engenhosidade e dos instrumentos empregados na agricultura. Determinar as leis que regulam essa distribuição é a principal questão da Economia Política: embora esta ciência tenha progredido muito com as obras de Turgot, Stuart, Smith, Say, Sismondi e outros, eles trouxeram muito pouca informação satisfatória a respeito da trajetória natural da renda, do lucro e do salário (RICARDO, 1996, p. 19).

Da citação acima é possível extrair pelos menos duas situações que no nosso entendimento parecem básicas. Ou seja, uma é a sua busca de formulações de leis com vistas a explicar o funcionamento geral do sistema

---

<sup>7</sup> Ver Claudio Napoleoni, 2000, p. 79.

é, a outra, é a demonstração de que o problema da sua economia política se concentrava não na multiplicação da riqueza, como era em Smith, mas na questão da distribuição e, por meio dela, no valor. Como dito anteriormente, a sua mudança de enfoque muda também o desenvolvimento de seu sistema teórico.

No primeiro capítulo de os “Princípios de Economia Política”, seção sobre o valor, percebe-se que o caminho percorrido por D. Ricardo o leva permanentemente a uma consideração do valor formulada por Smith. É com base nesse diálogo crítico com o autor de “A Riqueza das Nações” que D. Ricardo vai seguir estruturando a sua concepção de valor.

Corroborando com o que foi dito acima, ao citar literalmente um trecho de a Riqueza das Nações, especificamente na parte que versa sobre valor de uso e valor de troca, discute sobre utilidade, riqueza, valor e medida de valor. Segundo D. Ricardo, a utilidade de uma coisa não é exatamente algo que possa se constituir como medida de valor, embora admita que a utilidade de um bem é essencial para a constituição do valor de troca. Prosseguindo em sua exposição, assinala que o valor de troca deriva de duas fontes: de sua escassez e da quantidade de trabalho necessário para obtê-los (RICARDO, 1996, p. 24). Porém, apenas algumas mercadorias teriam como fonte a escassez – aquelas as quais não podem ser aumentadas por meio do trabalho<sup>8</sup>. Em contrapartida: a “... maioria dos bens que são demandados é produzida pelo trabalho. E esses bens podem ser multiplicados não apenas num país, mas em vários, quase ilimitadamente, se estivermos dispostos a dedicar-lhes o trabalho necessário para obtê-los” (RICARDO, 1996, p. 24).

Se a maioria das mercadorias que são trocadas tem como origem de valor o trabalho, então em que sentido Ricardo se distancia de Smith? Qual a natureza dessa quantidade de trabalho que origina o valor das mercadorias? Além de não ter como centro de seus objetivos desvendar as origens da

---

<sup>8</sup> “Algumas estátuas e quadros famosos, livros e moedas raras, vinhos de qualidade peculiar, que só podem ser feitos com uvas cultivadas em terras especiais das quais existe uma quantidade muito limitada, são todos desta espécie” (RICARDO, 1996, p. 24).

riqueza, ele, movido pela explicação do processo da distribuição, estava interessado em explicar as variações do valor das mercadorias, ou seja, aquilo que poderia servir de base para dar sustentação à sua argumentação sobre a distribuição da riqueza. Por isso faz sentido a sua afirmação no início da seção I: “O valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra pela qual pode ser trocada, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção, e não da maior ou menor remuneração que é paga por esse trabalho” (RICARDO, 1996, p. 26).

Fica explícito então que na sua formulação o valor deve ser entendido como proporção da troca, que ele depende do trabalho contido na mercadoria e, finalmente, que o valor não depende da remuneração do trabalho, mas da quantidade de trabalho em si. Percebe-se assim, que a teoria do valor de Ricardo separa valor de distribuição, ou seja, o valor corresponde ao trabalho contido e não a sua remuneração em forma de salário.

Esse traço distintivo existente no modelo teórico de Ricardo em relação a Smith reaparece na crítica que faz sobre a ambiguidade refletida nas concepções de trabalho contido e de trabalho comandado. Com relação ao princípio do trabalho contido, o autor diz, corroborando com a citação anterior, que o mesmo pode ser perfeitamente aplicado às trocas capitalistas, pois o fato de parte do trabalho incorporado na mercadoria não voltar para quem a produziu não altera em nada o seu valor, porque esse valor depende sempre do tempo de trabalho necessário à produção da mercadoria. Dessa forma, o fato de o trabalhador nem sempre poder comprar o produto de seu trabalho (mercadoria) não consistia em um problema para a determinação do valor (trabalho contido), uma vez que esse problema se relacionava a distribuição do produto e não à determinação do valor. Essa controvérsia se explicita nesse trecho:

Adam Smith, que definiu com tanta exatidão a fonte original do valor de troca, e que coerentemente teve de sustentar que todas as coisas se tornam mais ou menos valiosas na proporção do trabalho empregado para produzi-las, estabeleceu também uma outra medida padrão de valor, e se refere a coisas que são mais ou menos valiosas segundo sejam trocadas por maior ou

menor quantidade dessa medida-padrão. Como medida-padrão ele se refere algumas vezes ao trigo, outras ao trabalho; não à quantidade de trabalho empregada na produção de cada objeto, mas à quantidade que este pode comprar no mercado, como se ambas fossem expressões equivalentes e como se, em virtude de se haver tornado duas vezes mais eficiente o trabalho de um homem, podendo este produzir, portanto, o dobro da quantidade de uma mercadoria, devesse esse homem receber, em troca, o dobro da quantidade que antes recebia (RICARDO, 1996, p. 25).

Percebe-se com algum grau de clareza que as categorias trabalho contido (quantidade de trabalho incorporado ao produto) e trabalho comandado (com poder de comandar ou comprar), para Ricardo, gera uma ambiguidade no modelo de Smith e torna-se fonte de incompreensão e confusão para se constituir um padrão de medida de valor. Contudo, embora D. Ricardo tenha percebido essa fragilidade nos parece correto afirmar que essa incongruência entre o conteúdo e a forma do valor só será resolvida com a teoria de Marx, especificamente com a discussão do trabalho abstrato.

Em que sentido podemos dizer que o trabalho constitui um padrão invariável de medida de valor? Aqui reside outro ponto entre D. Ricardo e Smith. No trecho a seguir podemos acompanhar a sua avaliação crítica sobre o princípio do trabalho, enquanto medida invariável de valor.

... se a remuneração do trabalhador fosse sempre proporcional ao que ele produz, a quantidade de trabalho empregada numa mercadoria e a quantidade de trabalho que essa mercadoria compraria seriam iguais e qualquer delas poderia medir com precisão a variação de outras coisas. Mas não são iguais. A primeira é, sob muitas circunstâncias, um padrão invariável, que mostra corretamente as variações nas demais coisas. A segunda é sujeita a tantas flutuações quanto as mercadorias que a ela sejam comparadas (RICARDO, 1996, p. 25).

Dessa forma chega a conclusão que o valor do trabalho se mostra tão variável quanto o valor de outra mercadoria qualquer, uma vez que

o preço dos bens de subsistência, com os quais são gastos os salários, sofre os mesmos efeitos que afetam a produção das mercadorias em geral. E, assim, sentencia:

Não é correto, portanto, dizer, como Adam Smith, que, ‘como o trabalho muitas vezes poderá *comprar* maior quantidade e outras vezes menor quantidade de bens, o que varia é o valor deles e não o do trabalho que os adquire’, e que, ‘portanto, o trabalho, *não variando jamais de valor*, é o único e definitivo padrão real pelo qual o valor de todas as mercadorias pode ser comparado e estimado em todos os tempos e em todos os lugares (RICARDO, 1996, p. 27).

Se não é correto afirmar que o valor trabalho seja variável, então, como Ricardo busca equacionar o problema? Ele retorna ao próprio Smith, ou seja, “que a proporção entre quantidades de trabalho necessárias para adquirir diferentes objetos parece ser a única circunstância capaz de oferecer alguma regra para trocá-los uns pelos outros” (RICARDO, 1996, p. 27) E, então, ele segue o seu raciocínio afirmando que a determinação do valor relativo das mercadorias ocorrerá pela quantidade comparativa que o trabalho produzirá e, negando, que seja pela quantidade de mercadorias entregue ao trabalhador em troca de seu trabalho (RICARDO, 1996, p.27).

No entanto, segundo o autor, é impossível existir tal medida porque não há nenhum bem que não esteja exposto às mesmas variações que as coisas cujo valor se pretende calcular, isto é, não há nenhum bem que não seja suscetível à necessidade de mais ou menos trabalho para a sua produção. Mesmo assim, o princípio do valor conforme o trabalho contido na mercadoria foi mantido, apesar de Ricardo não ter encontrado no mundo das mercadorias aquela que servisse de padrão invariável de medida.

A despeito de D. Ricardo não ter chegado a uma resolução definitiva das questões que pairavam sobre a medida do valor, acreditamos que pelos menos dois pontos podem ser creditados como sendo mérito seu: 1. Ao reafirmar a proposição da quantidade de trabalho necessária para produzir as mercadorias enquanto elemento regulador das trocas e determinante do valor das mesmas, o autor põe em questão os pressupostos da corrente de

pensamento econômico que pretendia transformar a utilidade e a lei da oferta e da procura em fontes básicas do valor. 2. Ao derivar as relações de troca das condições de produção, Ricardo esclarece que a diferença entre valor do trabalho e valor do produto do trabalho influi na distribuição do produto e não no seu valor e, com isso, fecha o espaço para possíveis explicações sobre a criação do valor no momento da distribuição da riqueza.

No prefácio do livro de Isaak Illich Rubin, “A Teoria Marxista do Valor”, Luiz Gonzaga de Mello Belluzzo, destaca um trecho do autor, onde o mesmo faz a distinção entre Karl Marx e os economistas clássicos:

... a atenção dos economistas clássicos e de seus epígonos se concentrou no conteúdo do valor, principalmente em seu aspecto quantitativo (quantidade de trabalho), ou no valor de troca relativo, quer dizer, nas proporções quantitativas da troca. Submeteram à análise os dois extremos da teoria do valor: o desenvolvimento da produtividade do trabalho e a técnica como causa interna da variação de valor, e as mudanças relativas do valor das mercadorias. Mas faltava a vinculação direta entre estes dois fatos: a forma do valor, isto é, o valor como a forma que se caracteriza pela coisificação das relações de produção e a transformação do trabalho social em uma propriedade dos produtos do trabalho (RUBIN, 1980, p. 11).

Com isso ele nos chama a atenção que, diferente dos pensadores da escola clássica, Marx não toma o valor como a essência da naturalidade da sociedade, mas sim como expressão de uma sociedade em que o indivíduo só existe enquanto produtor de valor de troca, anulando a sua existência natural. Em outros termos, Marx analisa o valor num quadro histórico de relações sociais especificamente capitalistas que transforma o produto do trabalho e o próprio trabalho em objetos, desprovidos de sua existência natural, apagando todas as suas propriedades específicas<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O objetivo último da ciência é compreender a economia capitalista como um todo, como um sistema específico de forças produtivas e relações de produção entre as pessoas (RUBIN, 1980, p. 14).

Sob esse novo enfoque – uma maneira distinta de abordar o problema, Marx se pergunta em que condições o produto do trabalho humano assume a forma-valor. Parte, portanto, do princípio de que o homem é quem produz a própria existência, sendo o trabalho o único meio de fazê-lo<sup>10</sup>. Nesse sentido, parte daquilo que está diante de todos, ou seja, a mercadoria. Assim, diz ele: “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. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 2013, p. 113).

Ao partir da mercadoria, Marx a define em sua dupla característica. Quais sejam? A de se constituir como “um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas” mais variadas (valor de uso). E, nessa condição, diz ele, “os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (MARX, 2013, p. 114). Porém, adverte Marx, no âmbito das relações sociais capitalistas, a riqueza social em forma de mercadoria, enquanto produto do trabalho humano, além de cumprir o papel de satisfazer as necessidades humanas, enquanto valores de uso, “constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais do valor de troca” (MARX, 114).

Prosseguindo em sua abordagem teórica, Marx analisa a relação de troca das mercadorias, verificando uma quantidade infinita de possibilidades desse intercâmbio, inclusive com proporções as mais diversas equivalentes. Como bem se pode ver:

Certa mercadoria, 1 quarter de trigo, por exemplo, é trocada por x de graxa de sapatos ou por y de seda ou por z de ouro etc., em suma por outras mercadorias nas mais diversas proporções. O trigo tem, assim, muitos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de seda e z de

---

<sup>10</sup> “Hilferding mostrou que a teoria do materialismo histórico e a teoria do valor-trabalho têm o mesmo ponto de partida: especificamente, o trabalho como elemento básico da sociedade humana, elemento cujo desenvolvimento determina, em última instância, todo o desenvolvimento da sociedade” (RUBIN, 1980, p. 13).



ouro etc., o valor de troca de um quarter de trigo, então x de graxa de sapatos, y de ouro etc. o valor de troca de 1 quarter de trigo, então x de graxa de sapatos, y de seda e z de ouro etc. tem de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca da mesma grandeza. (MARX, 2013, p. 114 e 115).

A partir daí Marx chega a duas conclusões importantes na sua análise, e que serve para sedimentar a sua teoria do valor. Ou seja, a primeira é “que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual”. A segunda, é que o valor de troca não pode ser mais que um modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo que dele pode ser distinguido. Inferimos daí que Marx parte da aparência, forma aparente do valor, expressa na troca das mercadorias, para buscar o seu conteúdo e, em última instância, a lógica das relações sociais de produção capitalista.

Como consequência da sua linha de análise, Marx nos leva a compreender que essa expressão de igualdade que se apresenta na troca das mercadorias só pode ocorrer pela abstração de todas as suas propriedades particulares, as quais só interessam para a satisfação das necessidades, como objetos úteis<sup>11</sup>. Mas essa abstração das especificidades não ocorre unicamente com o produto do trabalho, mercadoria, ocorre também com o próprio trabalho humano específico materializado no produto, o qual é também abstraído.

Então, não apenas a mercadoria tem uma dupla característica, mas o trabalho também sofre uma transformação. Como diz Marx: “Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil do trabalho neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, o trabalho humano abstrato” (M. 116).

---

<sup>11</sup> “Esse algo comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, a abstração de seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias” (MARX, 2013, p. 115).

Nesse momento, podemos dizer, Marx supera as dificuldades que os autores clássicos, especificamente Adam Smith e David Ricardo, haviam se envolvido sem, contudo, ter encontrado uma solução. Ou seja, ao perceber a dupla característica do trabalho presente na mercadoria, mas demonstrando que na troca, o que se apresenta é o trabalho abstrato, silenciando as características específicas e particulares do trabalho concreto, o confronto do trabalho com a mercadoria no processo da troca, não ocorre como trabalho individualizado, como uma grandeza física, natural que, em Adam Smith, por exemplo, se comparava ao salário. Podemos dizer ainda, com base nisso, que por essa maneira de enxergar, se coloca a possibilidade de explicar o mais-valor e, conseqüentemente, o processo de exploração.

Para Marx, no modo de produção capitalista não é o trabalho individualizado que se confronta com o capital, enquanto medida de valor, mas sim, o trabalho abstrato, igualado. Ou seja, não é o trabalho individual e sim o trabalho social. É esse trabalho que se pode dizer que é a medida de valor. É isso que possibilita a ele falar de uma substância do valor, distinguindo-se dos seus predecessores. Senão, vejamos:

Consideremos agora os resíduos dos produtos do trabalho. Deles não restou mais que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia [Gallerte] de trabalho humano indiferenciado, i. é., de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de eu em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado o trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias (MARX, 2013, p. 116).

Agora que se chegou ao elemento comum, a substância que possibilita medir os valores de mercadorias, Marx se pergunta: como medir essa grandeza de valor? Ou seja, como se pode medir a força de trabalho humana? Ele observa que o trabalho que serve de substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. Percebe-se que não se trata mais de uma medida a partir do trabalho individual, imediatamente física. Reconhece que são inumeráveis

as forças de trabalho individuais, porém, para ele: “Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média, portanto, na medida em que para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário” (MARX, 2013, p. 117).

Pode-se dizer que a distinção feita por Marx entre trabalho concreto e trabalho abstrato ocupa lugar central em seu modelo sobre a teoria do valor. Pois, para ele, o trabalho que assume valor de troca, é o trabalho igualado, destituído de qualquer vestígio específico, concreto de trabalho humano diferenciado. É a forma que o trabalho assume no interior de relações sociais capitalistas que possibilita medi-la socialmente pela sua quantidade de força de trabalho humana. Assim, “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com grau social médio de destreza e intensidade de trabalho” (MARX, 2013, p. 117).

### **3. A Escola neoclássica: a abordagem teórica walrasiana**

Rigorosamente, não podemos falar de uma única teoria neoclássica, uma vez que o seu surgimento, na segunda metade do século XIX, se deu com a formação de distintas escolas do pensamento econômico, em diferentes países<sup>12</sup>. O que, para estudá-la, não apenas a torna mais complexa como implica necessariamente em se fazer um recorte mais estreito para não se perder em generalizações desprovidas de conteúdo objetivo. Contudo, mesmo considerando a sua múltipla contribuição, distribuídas em diferentes ramos e tradições teóricas, é possível falar de um terreno comum, de um eixo analítico que a caracterize de maneira geral.

---

<sup>12</sup> “Essa teoria neoclássica em sentido amplo nasceu em diversos países, sob culturas econômicas algo diferentes, quase ao mesmo tempo – ou seja, na década de 1870. Entre os pioneiros acham-se Hermann Heinrich Gossen, na Alemanha; Carl Menger, na Áustria; Léon Walras, na Suíça; Stanley Jevons e Alfred Marshall, na Inglaterra” (PRADO, 2001, p. 11).

Os autores que criaram essa escola de pensamento econômico, “centraram sua análise num indivíduo genérico isento de relações sociais, que busca atender ao seu próprio interesse, e que se orienta invariavelmente por suas preferências subjetivas” (PRADO, 2011, p.11).

Considerando essa caracterização geral, priorizamos, para efeito desse estudo, o modelo analítico de Marie-Esprit Léon Walras<sup>13</sup>, especialmente nas seções I, II, e III, da sua obra *Compêndio dos Elementos da Economia Pura*, com o objetivo de expor as primeiras impressões, as quais fomos capazes de captar sobre a sua teoria do valor. Nas seções mencionadas o autor tece sua crítica à definição dos objetivos da economia política de Adam Smith, David Ricardo e de outros predecessores, apresenta a sua definição de ciência, discute os conceitos de riqueza social, utilidade e valor de troca, sendo está última, partir dos modelos bilateral e multilateral, e a sua teoria do equilíbrio geral.

A escolha do autor, entre tantos outros expoentes de igual envergadura, não é totalmente arbitrária se considerarmos a sua importância teórica de ter, por exemplo, enunciado “o princípio da utilidade marginal decrescente, segundo o qual quantidades sucessivas de um bem geram acréscimos de satisfação progressivamente menores ao consumidor” (WALRAS, 1996, p. 7). Além disso, a sua ligação com Vilfredo Pareto, principal divulgador de sua obra e seu sucessor na cátedra de Lausanne. Pareto desenvolveu o conceito de “eficiência social”, hoje muito em voga na economia neoclássica do bem-estar, como o “ótimo de Pareto”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Marie-Esprit Léon Walras nasceu em Évreux, departamento de Eure, na Normandia, em 16 de dezembro de 1834, filho de Antoine-Auguste Walras e de Louise-Aline de Sainte-Beuve. (...) era filho de um economista de certa importância, que se destacou por procurar no conceito de escassez a noção de valor econômico. Três anos após seu nascimento, o pai, Antoine-Auguste Walras (1801-1866), publicava *De la Nature de la Richesse et de l'Origine de la Valeur* (Évreux, 1837), que se insere entre as contribuições pré-marginalistas. (WALRAS, 1996, p. 5-6)

<sup>14</sup> Conceito segundo o qual diz que o “Ótimo de Pareto” ocorrerá quando existe uma situação (A) onde ao sair dela, para que “um ganhe”, pelo menos “um perde”, necessariamente.

O outro motivo de sua escolha, o qual se reveste de grande importância para o projeto de continuidade desse estudo, é o diálogo crítico que Nicholas Georgescu-Roegen, um dos principais criadores da atualmente denominada Economia Ecológica, manteve com a obra desse autor.

Walras, no que tange aos objetivos da economia política, já no início do *Compêndio*, na primeira seção e nas lições que seguem, desenvolve uma aguda crítica aos seus predecessores, especialmente a Adam Smith, David Ricardo e Jean-Batiste Say. Na sua busca de diferenciação e na pretensão de estabelecer uma objetividade científica, tendo como padrão as ciências físico-matemáticas, conclui ser preciso fazer uma distinção entre ciência, arte e moral<sup>15</sup>. Segundo ele, “os fatos produzidos no mundo podem ser considerados de duas espécies: uns tem origem no jogo das forças da natureza, que são forças cegas e fatais; outros têm sua origem no exercício da vontade do homem, que é uma força clarividente e livre” (WALRAS, 1996, p. 41). Uma distinção que tem importância central para o desenvolvimento da sua teoria do valor. Pois, ao estabelecer essa distinção, como nos chama atenção Prado (2007), classifica os fatos do mundo da observação e da experiência em fatos naturais e fatos humanitários. Sendo os primeiros inteiramente dependentes do jogo das forças naturais, cabendo apenas observá-lo; enquanto que os fatos humanitários dependem inteiramente das vontades humanas, as quais, considera “forças clarividentes e livres”. E justamente nessas forças, no comportamento dos indivíduos, movidos por escolhas subjetivas, que a economia política deve buscar algum nível de objetividade, para determinar o valor. Em outros termos, para Walras, o valor se define na relação de troca entre os indivíduos, os quais, a partir de suas necessidades e satisfação das suas necessidades, definem o valor de um bem, como veremos mais adiante.

Entretanto, para chegar a uma definição de valor, Walras, a partir da consideração dos fatos humanitários, propõe uma segunda distinção, a dos fatos que dizem respeito entre pessoas e coisas, próprios da ciência aplicada ou arte; e, aqueles fatos que fazem relação entre pessoas e pessoas, objeto da ciência da moral. É esse procedimento metodológico, na sua busca de

---

<sup>15</sup> Ver Marie-Esprit Leon Walras, 1996, p. 37-43.

definição do objetivo da economia política que o leva a sua definição de riqueza social e, conseqüentemente, de escassez, utilidade e satisfação. Assim diz ele: “Chamo de riqueza social o conjunto de coisas materiais ou imateriais (...) que são raras, isto é, que nos são, por um lado, úteis e que, por outro, existem à nossa disposição apenas em quantidade limitada” (WALRAS, 1996, p. 45).

Para ele aquilo que mesmo sendo útil se encontra em abundância tal como o ar atmosférico, a luz e o calor do sol, a água às margens dos lagos, dos rios e dos riachos não fazem parte da riqueza social, senão excepcionalmente (WALRAS, 1996, p. 46). Essa definição, evidentemente, foi pensada pelo autor na segunda metade do Século XIX, provavelmente, tivesse o autor vivido o final do Século XX e início do Século XXI, não considerasse tão excepcional a inclusão dos recursos acima no seu quadro de riqueza social.

Porém, a sua definição se reveste de importância central na formulação de sua teoria do valor na medida em que o mesmo vai definir os seres do universo em duas grandes classes: as pessoas e as coisas (WALRAS, 1996, p. 42). Conseqüentemente, pelo seu modelo teórico, na relação entre as pessoas e as coisas, os primeiros detêm a primazia de determinar a sua finalidade por serem dotadas de razão. O que não pode ocorrer quando se trata da relação de pessoas com pessoas, uma vez a mesma constitui uma relação fundada na vontade humana, o que estaria, segundo ele, no campo dos costumes. É exatamente nessa relação na apropriação da riqueza social (coisas limitadas) que se estabelece, a partir da necessidade, da utilidade e da busca da satisfação individual, a definição de valor. Em outros termos, é no âmbito da troca, que se define a partir das necessidades individuais e do julgamento subjetivo dos mesmos no interior dessa relação, mas cada um pensando na sua satisfação individual, que os valores são definidos.

Por isso faz sentido pensar o mercado como espaço apropriado onde o valor é definido, como bem diz o autor:

As trocas são feitas no mercado. Considera-se um mercado especial o lugar onde se fazem certas trocas especiais. Diz-se: o

mercado europeu, o mercado francês, o mercado ou a praça de Paris. O Havre é um mercado para o algodão e Bordeaux é um mercado para os vinhos; as feiras são um mercado para os frutos e legumes, para o trigo e cereais; a Bolsa é um mercado para os valores industriais (WALRAS, 1996, p. 48).

Donde se depreende a explicação das proporções relativas aos diferentes produtos no interior do mercado de trocas. Como chama atenção Walras (1996, p. 49): “Tomemos o mercado do trigo e suponhamos que em dado momento vejamos ai 5 hectolitros de trigo serem trocados por 120 francos ou por 600 gramas de prata ao título de 9/10; diremos: ‘O hectolitro de trigo vale 24 francos’”.

Para o autor, essa definição do valor do trigo, por exemplo, se caracteriza como um fato natural, uma vez que, segundo ele, esse preço do trigo, não resulta nem da vontade do vendedor, nem da vontade do comprador, nem de um acordo entre os dois. A impossibilidade de alterar o valor – por parte do vendedor – se dá justamente pela presença de concorrentes, os quais estariam propensos a venderem o mesmo produto por aquele valor.

É por isso que ao se perguntar de que natureza é o fato ‘um hectolitro de trigo valer 24 francos’? o mesmo responder com uma certeza de uma evidência indiscutível: “O fato do valor de troca toma, pois, desde que estabelecido, o caráter de um fato natural, natural em sua origem, natural em sua manifestação e em sua maneira de ser (WALRAS, 1996, p. 49). Considerando essa argumentação do autor poderíamos concluir erroneamente que no modelo walrasiano o valor de troca afigura-se como um fato natural. No entanto, Prado (2007, p. 3) nos previne que o método da economia política não é antes de tudo o método experimental, mas o método racional e assegura que o próprio Walras afirma que abstrai tipos ideais do mundo real, constrói então definições, teoremas e demonstrações para retornar à experiência “não para confirmar, mas para aplicar suas conclusões (PRADO, 2007, p. 3).

Por fim, para efeito de um melhor entendimento prático de como se processa a formação de valor, com indivíduos isolados buscando satisfazer

suas necessidades, parece nos ser útil recuperar a troca genérica em Walras, porém por uma versão mais simples, elaborada por Prado:

... duas pessoas, uma delas que possui o bem A e a outra que possui o bem B, estão em vias de fazer uma transação. Ao invés de examinar a troca como um fato objetivo posto pelo sistema econômico – pois, a ação do agente está de antemão estruturada –, ele a encara de um modo individualista e subjetivo: o possuidor de A, por exemplo, quer trocar  $x$  de A por  $y$  de B e, para tanto, sugere ao possuidor de B que eles podem eventualmente, se houver acordo, transacionar nessa proporção. Nos próprios termos da proposta – note-se –  $x$  de A figura como oferta e  $y$  de B figura como demanda. Se possuidor de B concorda em ofertar  $y$  de B para receber  $x$  de A, então a troca pode se efetivar. E a transação mercantil pode acontecer porque se configura – e essa leitura da troca é crucial para o argumento neoclássico – uma situação de equilíbrio. Eis que cada um deles, examinando em suas mentes as proporções de troca, foi capaz de escolher *ex-ante*, dentre as possíveis, aquela que se afigura, do seu ponto de vista individual, como mais adequada. Ao implementá-la na prática, ele se tornará mais satisfeito. O balanceamento do mercado é explicado, então, como algo que decorre de estados de equilíbrios individuais atingidos subjetivamente (PRADO, 2007, p. 4).

Esse trecho em que figura dois indivíduos estabelecendo uma relação de troca nos fornece um quadro mais nítido de como a teoria do valor de Walras se realiza, na prática, segundo os pressupostos desse autor. Percebe-se como a ideia de equilíbrio de mercado brota de decisões de indivíduos possuidores, os quais avaliam as proporções de suas respectivas trocas, em função de sua própria utilidade.

#### **4. Considerações finais**

É evidente que não podemos sequer cogitar em apresentar conclusões definitivas sobre tudo que foi apresentado. Trata-se de um assunto reconhecidamente complexo e bastante controverso. Não é



nenhuma novidade afirmar que muitas vezes esse tema foi abordado e reiteradamente tem se tornado objeto de estudo, inclusive com um escopo muito mais audacioso e realizado por pesquisadores de larga trajetória. Entretanto, considerando os modestos objetivos traçados, como expusemos no início: apenas expor os estudos que vem sendo empreendidos, com o intuito de organizá-los para se abrir a uma avaliação crítica. Acreditamos que sob esse aspecto chegamos a um resultado satisfatório. Delineamos os elementos centrais, cujos nexos, estruturados nas distintas abordagens, conformam a teoria do valor dos autores escolhidos.

Ressaltamos que nos três primeiros autores abordados o elemento comum é o trabalho enquanto substância. Porém, ainda assim, as diferenças se explicitaram no decorrer da apresentação. A dubiedade do trabalho contido e trabalho comandado em Smith, embora tenha servido como elemento invariável de medida de valor, se mostrou insuficiente para resolver os problemas no âmbito da economia capitalista. Já D. Ricardo, embora tenha identificado os problemas enfrentados pelo seu antecessor, demonstrando que o trabalho contido só pode ser a medida invariável de valor na medida em que for tratado enquanto valor relativo, de proporções da quantidade de trabalho em relação ao produto do trabalho. Ainda assim, o fez tratando o trabalho como uma grandeza física. Marx parece ter conseguido enfrentar corretamente o problema ao diferenciar valor de uso e valor de troca, assim como trabalho abstrato de trabalho concreto e encontrar a medida do valor não no trabalho enquanto atividade individual, mas enquanto atividade social.

O exame sobre a formulação de valor em Walras nos ajudou a perceber como o critério da origem de valor sai da esfera da produção para a esfera da distribuição. Além disso, transfere a objetividade para a vontade dos indivíduos, os quais subjetivamente orientados pela avaliação racional de suas necessidades e, a partir da satisfação dessas necessidades, são capazes de auferir valor aos bens, no âmbito da troca de mercado.

## Referências

- COUTINHO, M. *Adam Smith e o valor*. Literatura Econômica, v. 9, n. 3, p. 299-325, 1987.
- COUTINHO, M. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Editora Hucitec, 1993. 220p.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política; Livro I: o processo de produção do capital*, São Paulo: Boitempo, 2013.
- NAPOLEONI, C. *Smith, Ricardo, Marx: considerações sobre a história do pensamento econômico*. 8ª Edição, São Paulo: Paz & Terra, 2000.
- PRADO, E. F. S. *A ortodoxia neoclássica*. Artigo Publicado, Revista Estudos Avançados, 2001, p. 9-20.
- PRADO, E. F. S. *A abstração mercantil e a teoria neoclássica*. Artigo desenvolvido como parte de projeto temática da FAPESP: 2007.
- RICARDO, D. *Princípios de economia política e tributação*. Coleção os economistas, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- RUBIN, I. I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SMITH, A. *A Riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas; Volume I*, Coleção os economistas, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- WALRAS, M. E. L. *Compêndio dos Elementos da Economia Pura*. Coleção os economistas, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

# **SOBRE RIQUEZA E POBREZA NA SOCIEDADE DO CAPITAL: UMA ANÁLISE DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO- FILOSÓFICOS E DOS GRUNDRISSE<sup>1</sup>**

*Henrique Pereira Braga\**

## **Introdução**

O recente debate em torno do tema da desigualdade de riqueza e de renda trouxe para a esfera pública um fenômeno intrigante: a humanidade alcançou uma capacidade de produção invejável, gerando uma verdadeira profusão dos chamados “bens e serviços”, ao mesmo tempo em que declina, para muitos de seus singulares, as possibilidades de acessar o conjunto desses “bens e serviços”. Tal disparidade é, em geral, expressa pelo ritmo inferior do crescimento do seu poder de compra, quando comparado com o ritmo de crescimento do poder de compra dos extratos superiores de riqueza e de renda, evidenciando uma ampliação da pobreza – a despeito do

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Economia da Universidade Federal do Espírito Santo.

<sup>1</sup> O presente trabalho é versão ampliada de artigo apresentado no encontro “Marx e Marxismo 2017”, realizado em Niterói-RJ, que consolidou parte dos resultados da tese de doutorado defendida em janeiro de 2016 no Instituto de Economia da Unicamp, sob orientação do professor Plínio de Arruda Sampaio Jr., e que contou com um ano de doutorado sanduíche no exterior sob a supervisão do professor Moishe Postone, da Universidade de Chicago. Ambos os estudos foram financiados pela CAPES.

decréscimo do número absoluto de subnutridos e daqueles em condição de “extrema pobreza”.<sup>2</sup>

Amparado em amplo estudo da evolução patrimonial de diversas economias, além dos dados disponíveis, por exemplo, sobre distribuição de renda, distribuição salarial e crescimento econômico, tais conclusões abalaram as bases do pensamento social contemporâneo, alicerçado no dogma de que a promoção da concentração de riqueza e de renda seria o meio para o desenvolvimento econômico. O núcleo estruturante dessa crítica interna ao “neoliberalismo” reside menos na mobilização de volumosos dados e mais em dois conceitos, sem os quais o próprio tratamento dos dados seria inviabilizado: riqueza e pobreza. Dito de outra forma, a ontologia que informa tal crítica é estruturante de sua apreensão do mundo, uma vez que subjaz a qualquer ontologia uma concepção de como o mundo social opera para que seu modo de conhecer produza certa experiência socialmente compartilhada.<sup>3</sup>

Conceituados a partir do aparato empírico recolhido por meio de formulações próprias da “ciência econômica” – tais como seus conceitos de renda nacional, capital e salário, cujo ponto de partida é o individualismo metodológico<sup>4</sup> –, esses dois termos são figurados como, no caso da riqueza,

---

<sup>2</sup> Dois são os trabalhos sintéticos desse acúmulo: os livros de Thomas Piketty (2014) e Anthony Atkinson (2015). Tratam-se de pesquisadores gabaritados no assunto, sendo que o último pesquisou o tema por cerca de meio século. Uma síntese de outros autores que também apontam para essa questão encontra-se em Zygmunt Bauman (2015). Pode-se acessar uma crítica imanente dos escritos da ciência econômica sobre o tema em João Leonardo G. Medeiros (2013). Acerca do número de subnutridos e pobreza extrema, consultar FAO et al (2015) e World Bank (2016). Sobre esse último dado, a crítica de Michael Roberts (2017) é indispensável.

<sup>3</sup> Desenvolver a relação entre ontologia e conhecimento do mundo social foge ao escopo do presente trabalho. Contudo, recomenda-se a leitura de alguns textos basilares sobre o assunto: Gyorgy Lukács (2012, p. 45-74), Roy Bhaskar (2005, p. 27-71) e Mário Duayer (2012).

<sup>4</sup> Para uma apreensão crítica do conceito de “individualismo metodológico”, cf. Duayer et al (2001), Fernando Chafin & Conrado Krivochein (2011) e Medeiros (2013).

acúmulo de patrimônio capaz de prover certo rendimento monetário ao longo do tempo; e como, no caso da pobreza, insuficiência de renda para que se atinja determinado mínimo de consumo – estabelecido a partir do mapeamento conceitual-estatístico dos rendimentos de cada residência em determinado país.<sup>5</sup>

Embora importante para evidenciar a desigualdade na distribuição da riqueza capitalista, fornecendo uma parte substantiva do material descritivo, nota-se que a capacidade explanatória desse tipo de análise está confinada às regularidades empíricas que conseguem capturar, partindo das partes do conjunto social como representativas de sua totalidade. Nestes termos, as causas subjacentes à abundância em meio à pobreza são apresentadas como contingências, passíveis de políticas de ajuste distributivo, deixando de lado o próprio processo de produção do que seria distribuído. Em outras palavras, porque não capturam as estruturas sociais produtoras da abundância material em meio à profusa pobreza, tais teorias, embora apontem para uma das faces do problema, não dão conta de explicar sua origem e desenvolvimento como imanentes ao próprio processo social de produção regido pelo capital.<sup>6</sup>

Por essa razão, torna-se necessária a discussão da especificidade da sociedade estruturada pelo capital<sup>7</sup>, apreendendo o caráter de sua produção, distribuição, troca e consumo. Somente assim será possível realizar uma *crítica imanente* da natureza de sua riqueza e pobreza, permitindo compreender o amplo espectro de estatísticas, produzidas a partir de outros paradigmas, como modos de expressão do contraditório processo social de produção capitalista, ao invés de ser resultado de certa contingência, passível de solução sem que seja posto em questão o modo de produzir, distribuir, trocar e consumir estruturado pelo capital.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Cf. Piketty (2014) e Atkinson (2015).

<sup>6</sup> Sobre o tratamento reservado pela ciência econômica para a problemática da riqueza, cf. Duayer & Medeiros (2003) e Medeiros (2013).

<sup>7</sup> Sobre a necessidade de se atentar para a especificidade da sociedade estruturada pelo capital, cf. Postone (p. 17-18).

<sup>8</sup> Nesse ponto, vale notar que se entende por crítica imanente a forma de

Para realizar tal discussão, é incontornável a investigação do pensamento de Karl Marx (1818-1883). Intelectual alemão formado a partir de uma leitura rigorosa da filosofia clássica alemã – em especial Hegel e Feuerbach, mas não restrita a esses autores – combinada com extensa leitura dos autores da economia política, Marx elaborou<sup>9</sup>, em sua crítica da economia política, uma compreensão da sociedade do capital que apreende seus nexos causais, mostrando como suas partes componentes formam um conjunto irreduzível, seja às partes ou ao próprio todo, que, no caso da sociedade em exame, compõe um movimento contraditório, o qual reproduz tal sociedade ao mesmo tempo em que produz as condições materiais de superação.<sup>10</sup>

Tal movimento contraditório é expresso nos fenômenos cotidianos da sociedade do capital, sendo um deles a abundância material em meio à degradação do humano. Para explicar esse movimento, o autor desenvolve um aparato categorial no qual as categorias estranhamento e capital ocupam lugar de destaque, pelo menos para a apreensão da natureza da

---

investigação que busca apreender o desenvolvimento de determinada sociedade a partir de sua própria estrutura e procura encontrar nas contradições internas à sua própria estrutura as possibilidades de transformação social. As estruturas sociais, por seu turno, estão contidas, em diferentes graus e formatos, nas mais diversas formas de consciência dedicada ao seu exame, sejam apologéticas ou não, de modo que a investigação destas formas de consciência termina por explicar as suas existências nas sociedades das quais fazem parte ou continuam a proliferar, bem como funda e justifica nas próprias estruturas da sociedade criticada a forma de consciência crítica à sociedade existente. Por consequência, a crítica não se figura como uma crítica a partir “de fora” da sociedade, mas sim do interior desta sociedade, dos seus desdobramentos e, por isso, condicionadas ao ser social e às possibilidades de desenvolvimento deste ser. Sobre essa questão, recomenda-se: Postone (2003, p. 127-147; p. 216-225), Lukács (2012, p. 281-421), Bhaskar (2005, p. 28-78) e Duayer (2012).

<sup>9</sup> Conforme recorda José Chasin (2009, p. 39), Marx não realizou uma mera síntese dos autores representativos da “economia política”, mas conseguiu incorporá-los de forma a produzir uma teoria autônoma em relação a esses autores e capaz de dar conta dos elementos estruturais da vida social capitalista.

<sup>10</sup> Cf. Postone (2003, p. 37).

problemática da riqueza na sociedade capitalista – temática que atravessa a exposição, realizada em *O Capital – livro I*, da estrutura social regida pelo capital.<sup>11</sup>

Compreende-se, assim, que não se pode deixar de revisitar a maneira como as categorias estranhamento e capital estão articuladas na crítica imanente de Marx à sociedade capitalista, caso se deseje compreender a natureza da relação entre riqueza e pobreza nessa sociedade. Para tanto, o presente trabalho procura analisar os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (doravante, *Manuscritos*) e os *Esboços para a Crítica da Economia Política* (doravante, *Grundrisse* – como é amplamente conhecido). Tratam-se de escritos nos quais são encontradas tanto as formulações pioneiras dos conceitos de estranhamento e de capital, quanto expressam a “permanência na mudança” que ocorre no pensamento do autor, desde o seu primeiro encontro com a economia política até sua supressão das categorias desses autores.<sup>12</sup> E, por conseguinte, concentram o cerne de sua crítica à sociedade burguesa, permitindo qualificá-la de “capitalista”.

A reconstituição do conteúdo dessas categorias será efetuada por meio da exposição sintética dos resultados do estudo exegético desses

---

<sup>11</sup> Em *O Capital*, cabe recordar, além da “lei geral da acumulação capitalista” – na qual o autor aponta para o crescente empobrecimento relativo dos trabalhadores frente ao capital –, a seguinte passagem do primeiro capítulo: “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. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. (...) [os] valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais do valor de troca”. (Marx, 2013, p. 113-114)

<sup>12</sup> Sobre a rubrica de “economia política”, Marx abarca um vasto conjunto de autores que escreveram sobre as condições materiais necessárias à reprodução da vida social, com especial atenção para a produção, distribuição, troca e consumo do “excedente”. A título de exemplo, podemos listar os seguintes autores: William Petty (1623-1687), François Quesnais (1694-1774), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Thomas Malthus (1766-1834), Jean-Baptiste Say (1767-1862), Jean Charles Léonard de Sismondi (1773-1842), James Mill (1773-1836), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), John Stuart Mill (1806-1873).

escritos de Marx, tendo como fio condutor a relação entre riqueza e pobreza. Com isso, procura-se defender que a compreensão dos conceitos de estranhamento e de capital, bem como sua imbricação, alarga o entendimento da crítica de Marx ao capitalismo, evidenciando tanto as condições estruturais necessárias à sua superação quanto as relações sociais que devem ser abolidas para tal. O que permite uma compreensão do problema da abundância material em meio à profusa pobreza capaz de apontar para sua abolição por meio das próprias possibilidades constituídas pela sociedade capitalista.<sup>13</sup> Contrastando claramente com as visões utópicas (ou mitigadora) que emergem da “ciência econômica”.

A fim de cumprir com esse objetivo, o trabalho está dividido em duas partes, precedidas dessa introdução e sucedida de considerações finais. Na primeira seção, expõe-se a síntese de um estudo exegético dos *Manuscritos*, centrando a recuperação do argumento no próprio texto, de forma que as referências clássicas a esse escrito compareceram como suporte da exposição. Em seguida, realizou-se o mesmo movimento de exposição dos *Grundrisse*. Nos dois casos, procurou-se situar as obras no contexto em que foram escritas e, posteriormente, descobertas e publicadas.

## **Crítica da Economia Política – Ato I**

Sabe-se que a descoberta e a publicação dos *Manuscritos* na década de 1930 contribuiu para o desenvolvimento da teoria social ao longo do século XX, fornecendo poderosos argumentos para a crítica demolidora tanto do “marxismo oficial” proferido pela União Soviética, quanto das leituras positivistas da obra de Marx que se somavam ou se contrapunham a esse marxismo – que também era positivista. Tal importância pode ser atestada nos textos do filósofo húngaro György Lukács, do filósofo alemão Herbert Marcuse ou do psicanalista Erick Fromm – esses dois últimos,

---

<sup>13</sup> O que justifica, seguindo as palavras de Postone (2015, p. 4), a retomada da crítica de Marx ao capitalismo, uma vez que se trata de uma crítica “capaz de apreender o âmago de uma formação social que é produtora de uma dinâmica peculiar de identidade e não-identidade, de apontar para além de si mesma enquanto reafirma a si mesma”.



membros do que ficou conhecido como “Teoria Crítica da Escola de Frankfurt” –, para ficarmos em alguns exemplos.<sup>14</sup>

Datado de 1844, os *Manuscritos* são um conjunto de textos em que Marx esboça, apoiado em seus cadernos de fichamento – conhecidos como *Cadernos de Paris* – uma primeira crítica da economia política, além de avançar em sua crítica ao livro *Fenomenologia do Espírito* (1807), de Hegel. As partes que sobreviveram ao tempo avançam na percepção do autor, já anunciada nos *Anais Franco-Alemães* de 1843, de que, para a crítica ao estado burguês, era necessário, em primeiro lugar, criticar as condições materiais sobre as quais está assentado esse estado.

Os *Manuscritos* tinham esse objetivo, ressaltando-se que a crítica da vida social burguesa não envolvia apenas um escrutínio de sua “economia”, mas também de outros aspectos da vida social, que deveriam ser objeto de outros trabalhos. Ao final dessa empreitada, afirma o autor, seria possível ter uma compreensão do conjunto dessa vida social. Como se sabe, Marx não chegou a cumprir esse objetivo, passando a maior parte de sua vida entre a intervenção e análise política e a investigação da sua “Economia”.<sup>15</sup>

O escrito editado em 1930 começa com uma crítica à concepção da economia política sobre cada uma das três fontes da chamada “renda nacional”: o trabalho, o capital e a propriedade fundiária. Em seguida, o autor afirma que a economia política não explica justamente o condicionante social último para existência do trabalho assalariado e da propriedade privada, suas fontes da riqueza. Tal condicionante é, para Marx, o estranhamento (ou a alienação).<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> A esse respeito, cabe conferir os seguintes escritos: György Lukács (2007), Herbert Marcuse (1972) e Eric Fromm (1961).

<sup>15</sup> Trata-se do termo utilizado por Maximilien Rubel (1981) para se referir ao projeto de pesquisa de Marx em torno da crítica da economia política.

<sup>16</sup> Conforme observa Mészáros (1972), o termo estranhamento é sinônimo de alienação e expressa as palavras *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung*, sendo a última referente à prática da alienação (ou estranhamento). Entretanto, a tradução aqui utilizada dos *Manuscritos* diferencia o termo *Entäußerung* do termo *Entfremdung*, ao qualificar o primeiro como exteriorização e o segundo como estranhamento. O objetivo da diferenciação reside em atentar para a distinção

Ao afirmar ser esse o fundamento da sociedade burguesa, o autor passa o restante do manuscrito a demonstrar que esse fundamento resulta das próprias relações entre os humanos, ao contrário de ser resultado de relações divinas, de forma que sua superação passa por uma transformação das relações sociais de tal envergadura que o estranhamento não mais seja seu fundamento. Com isso, ele demonstra que o estranhamento está presente em todas as sociedades de classes. Em meio a essa demonstração e proposição de superação, o autor reforça seus argumentos, retoma pontos e apresenta fragmentos importantes para a compreensão do estranhamento.

De maneira sintética, esse fundamento pode ser explicado do seguinte modo: a cisão entre os humanos em classes sociais, nas quais se verificam, de um lado, os proprietários dos meios de produção e, do outro lado, os humanos na posição de trabalhadores, tem por fundamento o estranhamento, tanto dos proprietários quanto dos trabalhadores, frente aos resultados da sua atividade, ao ato de efetivação dessa atividade, ao gênero humano e para com cada um dos humanos. Assim, os humanos tomam os demais e a natureza como objetos exteriores e estranhos – i.e., somente como meios para a realização de determinada finalidade –, de forma que sua atividade ou a apropriação dos resultados da atividade, não contribui para o desenvolvimento de sua maestria (não é um fim em si mesma),

---

que há entre a exteriorização – objetivação proveniente da atividade do ser, que permanece “fora dele” – e o estranhamento – a não incorporação pelo ser humano dos resultados de sua atividade. Compreende-se que o objetivo dessa diferença reside em capturar um modo de trabalho no qual seus resultados são constituídos como objetos exteriores que não contribuem para o desenvolvimento das capacidades humanas, mas sim degrada os humanos. Esses dois momentos atuam em conjunto e são sinalizados na tradução utilizada com o termo *estranhamento*, *exteriorização* como o fundamento da sociedade burguesa. No presente trabalho, optou-se por manter o termo estranhamento, indicando seu conteúdo, para designar o fundamento da sociedade burguesa. Isso porque se objetiva uniformizar o texto e acompanhar a nomenclatura utilizada no debate corrente sobre a obra de Marx, que o intercambia por alienação. Essa escolha, contudo, não elimina o controverso debate em torno desses termos, bem como sua adequada tradução. A esse respeito, consultar Ranieri (2000; 2004), Ollman (1976) e José Paulo Netto (2015).

mas tão somente para seu desgaste (“desefetivação”) com o objetivo de produzir objetos para a fruição imediata por outro.<sup>17</sup>

Na sociedade em que a propriedade privada assume a forma de propriedade privada móvel<sup>18</sup> – passível de compra e venda – e o trabalho toma a forma de trabalho assalariado – compra e venda da capacidade de trabalho como meio de vida –, ocorreria, de acordo com Marx, o máximo desenvolvimento do estranhamento, uma vez que a degradação dos humanos na posição social de trabalhadores assalariados e o contraste de tal deterioração com a riqueza social por eles produzida seria de tal envergadura que marcaria a vida do trabalhador assalariado como vida para o trabalho. Tal posição social, por sua vez, explica, para Marx, porque o trabalho é estabelecido pela economia política como fonte de toda a riqueza, embora seja necessário que recebam apenas para a sua subsistência.<sup>19</sup>

Sua contraparte, os proprietários privados, seriam os possuidores dessa riqueza acumulada, da qual fruem na forma do *ter* e não na forma do *ser*<sup>20</sup>. Ou seja, não enriquecem a si mesmos, haja vista que se trata de um conjunto de objetividades externas e estranhas, mas sim enriquecem o próprio poder social constituído na forma do dinheiro que a tudo pode comprar.<sup>21</sup>

A abolição do estranhamento não significa, é importante indicar, a generalização da propriedade da abundância material *externa, estranha*

---

<sup>17</sup> Cf. Marx, (*Ibid*, p. 24-26; p. 80-83; p. 86-88; p. 90).

<sup>18</sup> Cf. Marx, (*Ibid*, p. 74-75).

<sup>19</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 23; p. 82-83).

<sup>20</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 108). Essa diferença é retomada por Fromm (1961).

<sup>21</sup> Tal enriquecimento do mundo objetivo, que se expressa num crescente poder do dinheiro, faz desse último o meio pelo qual se pode acessar às proezas humanas, fazendo do possuidor do dinheiro o efetivo proprietário de tais façanhas, mesmo que não possua nenhum dom, por si só. Parece, assim, que tem as propriedades desenvolvidas em seu próprio ser, quando não as possui. A esse respeito, ver Marx (2004, p. 108; p. 139-140; p. 159). Essa compreensão do dinheiro e sua relação com o estranhamento, cabe notar, será retomada quando o autor discute o fetiche da mercadoria e do dinheiro em *O Capital – livro I*, Cf. Marx (2013, p. 146-151; p. 163-167).

(alienada), à qual Marx denomina de “riqueza material coisal”. Ao contrário, a superação do estranhamento exige a apropriação dessa riqueza por meio do enriquecimento dos humanos – o gênero e seus singulares. O próprio processo de produção (ou as atividades que envolvam sua produção) deve ser constituído de forma a ampliar a maestria dos humanos, de maneira que as objetividades, embora sempre exteriores, não serão estranhas porque realizadas a partir da sua interiorização pelos humanos. Assim, a apropriação não é a socialização dos resultados da produção ou do controle do modo de produzir pelo estado, pois, tanto num caso com no outro, o que se universalizou foi o estranhamento.<sup>22</sup>

A superação dessa realidade social degradante para os humanos, seja porque têm sua vida transformada em trabalho seja porque seu horizonte é apenas o enriquecimento do mundo objetivo expresso no poder do dinheiro, exige, portanto, a superação do estranhamento por meio da apropriação da força social de produção constituída a partir dessa deterioração das relações sociais. Tal força que, aponta Marx, se constitui como “capital”.<sup>23</sup>

Nos *Manuscritos*, encontra-se exposto, portanto, o processo de produção da abundância material – denominada “riqueza material coisal” – como degradante dos humanos, de modo que o crescimento dessa riqueza constitui o cerne do empobrecimento da vida social humana, tanto porque sua parcela geradora desta riqueza cessa sua vida nesta produção quanto sua outra parcela tem uma relação estreita com essa riqueza.

Com o desenvolvimento do conceito de capital, nos *Grundrisse*, o autor qualificará que o estranhamento que ocorre na sociedade burguesa advém de uma relação social específica, apreendida por meio da categoria de “capital”. Com isso, o meio para a superação do estranhamento

---

<sup>22</sup> Esse é o núcleo da crítica do autor a Proudhon, cf. Marx (2004, p. 88). Ainda sobre esse ponto, cabe recordar a metáfora do casamento, utilizada pelo autor, para abordar a necessidade de uma transformação substantiva das relações sociais, não somente uma apropriação daquilo que é produzido de forma alienada, uma vez que superar o domínio dos homens sobre as mulheres não passa pela socialização das mulheres e sim por uma efetiva mudança do padrão de relação entre os dois. Cf. Marx (*Ibid*, p. 103-104).

<sup>23</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 80-81).

assume a necessidade de efetivação de outro modo de vida, no qual o desenvolvimento da individualidade humana seja o fundamento da riqueza, o que exige a abolição do capital.

## **Crítica da Economia Política – Ato II**

Entre janeiro de 1857 e maio de 1858, Marx se dedicou à escrita do rascunho de sua crítica à economia política. Realizada durante a noite, chegando a atravessar madrugadas, os manuscritos desse período mostram um intenso trabalho de elaboração, experimentação e avanço intelectual do autor. Seus resultados demonstram o progresso de Marx em sua crítica à economia política, além de explicitarem o método de exposição e de pesquisa do autor. Por essa razão, estes escritos são apresentados como o “laboratório”, no qual a crítica à economia política amadureceu.<sup>24</sup>

A decisão de empenhar tamanho esforço na elaboração de uma crítica à economia política surgiu com a deflagração da crise financeira internacional em 1856. Com essa crise, a crítica acurada do sistema de produção burguês, capaz de municiar a movimentação social em direção à superação dessa sociedade, fazia-se urgente. Mesmo ciente dessa urgência, Marx não pôde terminar seu trabalho para a publicação antes da crise arrefecer, sendo que o próprio desenrolar da crise não produziu a agitação social esperada pelo autor, a qual seus escritos buscavam influenciar.<sup>25</sup>

Dentre os impeditivos à redação e à publicação do trabalho estão diversos fatores que vão desde a penúria financeira pela qual passava sua família após o exílio em Londres, a partir de 1849, até às complicações de saúde, devido às longas jornadas de trabalho no museu britânico e em sua casa – tanto para pesquisa referente à sua crítica da economia política quanto para a escrita de diversos de seus artigos jornalísticos ou para enciclopédias, que constituíam sua fonte de renda, que também foi afetada

---

<sup>24</sup> Sobre esse escrito ser o “laboratório” de Marx, verificar Riccardo Bellofiore *et al* (2013, p. 1-16).

<sup>25</sup> Sobre este ponto, cf. Musto (2008, p. 159).

pela crise iniciada em 1856.<sup>26</sup> Somados a esses acontecimentos adversos para qualquer atividade intelectual, nota-se também a necessidade de aprofundar e desenvolver as categorias de sua crítica à economia política, bem como a sua forma de exposição.

O conjunto de textos que compõem esses manuscritos foi iniciado em Londres e finalizado em Manchester, durante viagem realizada por Marx para se recuperar de mais um problema de saúde. Não publicados em vida pelo autor, os pesquisadores responsáveis pela organização das obras completas de Marx na extinta União Soviética descobriram esses escritos entre 1925 e 1927, durante investigação para determinar o começo dos rascunhos de *O Capital*.<sup>27</sup>

Editados durante a década de 1930, o conjunto de manuscritos que resultaram do período de elaboração de sua crítica à economia política, denominados pelos editores de *Grundrisse*, foram publicados somente em 1939. Com o início da Segunda Guerra Mundial, porém, permaneceram desconhecidos dos leitores de Marx fora da União Soviética até sua publicação na Alemanha em 1953.<sup>28</sup>

Constata-se o impacto da publicação dessa obra nos leitores de Marx pelas diversas traduções e comentários<sup>29</sup> desse escrito a partir dos anos

---

<sup>26</sup> Além destas fontes de renda, Marx recebeu ajuda do amigo Friedrich Engels desde o começo da década de 1850. Para uma descrição detalhada da situação de Marx durante a primeira década de exílio em Londres, cf. McLellan (1973, p. 226-315).

<sup>27</sup> A respeito do local de escrita, verificar Musto (2008, p.157). Sobre a data da descoberta, cf. Musto (*Ibid*, p. 180).

<sup>28</sup> Sobre essas datas de edição e publicação ver Musto (*Ibid*, p. 180-181).

<sup>29</sup> Seguiram-se à publicação dos *Grundrisse* diversas interpretações que consideram esses escritos em sua integridade. A título de exemplo se destacam os debates surgidos na Alemanha, Rússia, Itália, França e Estados Unidos. No primeiro país os trabalhos mais expressivos, segundo Mohl (2008, p. 192-196), foram os de Alfred Schmidt, Jürgen Habermas, Roman Rosdolsky, Helmut Reichelt surgidos na década seguinte à publicação dos *Grundrisse* nesse país. Na Rússia, os anos de 1960 renderam, segundo Vasina (2008, p. 207), os trabalhos de Alexander I. Maluish e Vitali S. Vygodski. Nos anos de 1970, de acordo com Tronti (2008, p. 231-232), seguiram-se à tradução italiana – publicada por editor independente

de 1960, uma vez que se mostrou material fértil para a crítica radical às interpretações mecanicistas da teoria social crítica de Marx, veiculadas pelo marxismo oficial, proporcionando a oxigenação do debate em torno do pensamento do autor e dos rumos da sociedade contemporânea durante os anos de 1960 e 1970.<sup>30</sup> Em decorrência desse intenso debate, os *Grundrisse* se tornaram peça fundamental tanto das análises posteriores da obra de Marx quanto das teorias sociais que, inspiradas em seus escritos, almejavam compreender a dinâmica da sociedade capitalista e suas mudanças.<sup>31</sup>

Do ponto de vista da compreensão do pensamento de Marx, os esboços reunidos nessa obra proporcionaram material para a compreensão

---

do Partido Comunista Italiano – as investigações do grupo teórico-político *Operaismo* – as quais procuravam interpretar as mudanças no padrão taylorista-fordista de produção – e, já nos anos de 1980, publica-se o trabalho de Antonio Negri. A recepção francesa desse escrito ocorreu após sua tradução por uma casa editorial não vinculada ao Partido Comunista deste país, sendo que tomou contato, segundo Tosel (2008, p. 225), com o primeiro estudo minucioso do conjunto desses escritos por meio do italiano Antonio Negri, quando convidado por Louis Althusser para ministrar um curso sobre os *Grundrisse* em 1978 na École Normal Supérieure. Nos Estados Unidos, de acordo com Arthur (2008, p. 250-252), esses escritos receberam, após sua publicação integral em 1973, imediata apreciação crítica de Carol Gould, porém, dois anos antes, haviam recebido tradução parcial e apreciação crítica de David McLellan, bem como tinham sido introduzidos pelos estudos de Herbert Marcuse. Além disso, a publicação da tradução do trabalho de Roman Rosdolsky, em 1977, complementa a recepção e debate da obra neste país nos anos de 1970.

<sup>30</sup> A importância desse escrito para a crítica ao marxismo oficial pode ser constatada pelo fato relatado por Mohl (2008, p. 191): os *Grundrisse* não figuraram nas edições oficiais das obras completas de Marx até o ano de 1983 – seja em alemão ou em russo –, embora tenham sido traduzidos em edições independentes dos partidos comunistas de cada país para, seguindo Musto (*Ibid.*, p. 183), vinte e dois idiomas (inclusive Farsi) com mais de trinta e duas versões.

<sup>31</sup> Neste particular, destacam-se as interpretações inspiradas em Marx que procuram compreender as transformações no capitalismo a partir dos anos de 1970 por meio da discussão do lugar do trabalho nessa sociedade. Para uma síntese de parte significativa desse debate, cf. Marcelo Carcanholo & João L. G. Medeiros (2011).

da estreita relação entre os *Manuscritos* e *O Capital*, uma vez que explicita as mudanças e as continuidades do autor em sua crítica à economia política. Pelo menos dois aspectos dessa crítica de Marx podem ser destacados como pontos de contato entre esses escritos, mostrando a *unidade* do pensamento do autor em meio à sua incompletude. Trata-se do avanço do autor na compreensão do que a economia política denominava de “capital” e, por conseguinte, a qualificação de sua compreensão do *estranhamento* na sociedade burguesa.

Dividido em duas partes – a primeira dedicada ao “Dinheiro” e a segunda dedicada ao “Capital” –, os *Grundrisse* têm por fio condutor a demonstração de que a especificidade da sociedade burguesa está no seu processo de produção, norteador pela produção de determinada riqueza, de forma que as relações de troca são, nas mais variadas formas do dinheiro, adequadas a esse processo.

Ao iniciar pela polêmica com a economia política e com os socialistas franceses, seguidores de Proudhon, o autor procura demonstrar que as mudanças (ou reformas) sociais centradas somente na alteração da forma da troca (abolição do dinheiro, dinheiro trabalho, bônus horários etc.) não resolveriam as mazelas sociais produzidas pela sociedade burguesa. Isso porque, para Marx, o processo de troca centrado no dinheiro não caracteriza a sociedade burguesa. É seu componente importante, mas não constitui sua especificidade.<sup>32</sup>

Para delinear a característica específica à sociedade burguesa, Marx recorda que suas relações sociais (burguesas) são caracterizadas pela independência pessoal e pela dependência coisal. Ao contrário de ser uma sociedade baseada na dependência pessoal, em que nossa posição social é estabelecida a partir do grau de parentesco, dos preceitos religiosos e/ou do domínio direto sobre outros grupos sociais – por exemplo –, na sociedade burguesa são as relações entre os produtos dos trabalhos de cada produtor individual que medeiam nossas relações.<sup>33</sup> Assim, participa-se da produção social na proporção em que se contribui para essa produção (ou se apropria

---

<sup>32</sup> Cf. Marx (2011, p. 95).

<sup>33</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 104-107).



da produção de outro) – contribuição essa medida pelo tempo de trabalho consubstanciado nos valores de uso produzidos, pelos produtores privados, para a troca e expressa no quanto cada um “traz consigo no bolso”.<sup>34</sup>

Para a instauração desse padrão de relação social, Marx assinala a ocorrência de uma mudança substantiva nas relações humanas. Além do crescimento do comércio, da indústria, dos transportes, das comunicações etc. – em suma, do intercâmbio humano na forma do “negócio” –, verificou-se a expropriação dos humanos, na posição social de trabalhadores, dos meios de produção e dos meios de subsistência, marcado pela transformação da terra em propriedade privada móvel – isto é, passível de venda.<sup>35</sup>

Tal expropriação mudou radicalmente a natureza do intercâmbio humano, ao estabelecer as coisas resultantes do trabalho sobre coisas como o meio de acesso à produção social, relegou as relações pessoais ao segundo plano. Assim, os humanos são estabelecidos como independentes entre si – “livres e iguais” perante a lei – para trocarem suas coisas – mesmo que a única coisa que possuam seja a si mesmo, sua própria capacidade de trabalho, produzindo a coisificação dos humanos.<sup>36</sup>

A transformação nas relações humanas com a instituição do trabalho assalariado junto com determinado grau de intercâmbio humano caracteriza um processo social de produção que Marx procura apreender com a categoria de capital. Refutando a noção da economia política de que capital são as coisas que medeiam o processo de trabalho, Marx demonstra que o capital é o movimento contraditório da produção do “valor de troca” consubstanciado em valores de uso. Assim, o capital assume várias formas ao longo desse movimento, justamente por ser a reprodução do valor de troca que, enquanto tal, necessita da forma do uso para continuar a existir (mesmo que o uso seja representar valores de troca, como o dinheiro).<sup>37</sup>

Tal movimento de reprodução do valor de troca é explicado pela unidade entre o processo de produção e de circulação de mercadorias.

---

<sup>34</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 105).

<sup>35</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 215-216).

<sup>36</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 219-221).

<sup>37</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 211-213).

Nesse último, ocorre a troca entre iguais: o representante do capital se apropria da força de trabalho, que recebe o suficiente para se reproduzir na posição social de trabalhador.<sup>38</sup> Na produção, por seu turno, a relação de troca acontece no momento em que a força de trabalho é posta para trabalhar. Durante esse tempo, trabalha-se além do tempo necessário à sua reprodução – i.e., o valor de troca pelo qual foi contratada – resultando num tempo de trabalho excedente que é apropriado pelo capital, uma vez que tal tempo assume a forma de valores de troca consubstanciados em valores de uso.<sup>39</sup>

Vendidos, tais valores de troca devem novamente assumir a forma da força de trabalho e dos meios de produção, recompondo o movimento. Porém, o representante do capital que está atento a essa necessária unidade procura recompor o movimento, sempre que possível, em escala ampliada, pois sua participação na riqueza social advém do *quantum* de trabalho que “ele produz” frente ao *quantum* de trabalho produzido pelo conjunto social. Assim, para Marx, o enriquecimento ocorre por meio da crescente produção e realização de valores de troca consubstanciados em valores de uso, na qual seja ampliada a quantidade de valor a mais frente aos valores adiantados para a produção.

Justamente no movimento de contínua reprodução ampliada do valor de troca reside, nota o autor, a contradição desse processo de produção que abre a possibilidade para sua superação em direção à emancipação humana.<sup>40</sup> Pois, para ampliar o tempo de trabalho excedente em escala crescente, o capital engendra a elevação do intercâmbio humano, de forma a reduzir o tempo de trabalho necessário à reprodução da capacidade de trabalho frente ao tempo de trabalho excedente. Contudo, cada nova elevação do intercâmbio humano diminui um já reduzido tempo de trabalho necessário, provocando uma pequena elevação do tempo de trabalho excedente.<sup>41</sup> Por consequência, o crescimento da quantidade de

---

<sup>38</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 222).

<sup>39</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 251-252; p. 254).

<sup>40</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 255-256).

<sup>41</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 263-265; p. 269-270).

tempo de trabalho apropriada como excedente tende a ser cada vez menor e, na sociedade burguesa, não poderá ser nulo, haja vista que o crescimento do valor de troca ocorre sobre o trabalho vivo<sup>42</sup>.

A explicação de Marx para essa tendência reside na transformação histórica do modo de trabalho, na medida em que a elevação das “forças produtivas do trabalho” tem um salto vertiginoso com a passagem do processo de trabalho da manufatura para a grande indústria. Concomitante a esse salto, ocorreu o estabelecimento – por meio de intensa e sangrenta luta dos trabalhadores – do limite à jornada de trabalho diária.

Na manufatura, em linhas gerais, o ritmo de trabalho e a força da produção são ditados pelo próprio trabalhador, de forma que a elevação da redução do tempo de trabalho necessário à produção das mercadorias é dependente de sua destreza, da divisão do trabalho unilateral e maquinal e da organização do processo de trabalho.<sup>43</sup> Na grande indústria, grosso modo, o ritmo de trabalho e a força da produção são ditados pelo sistema de máquinas, de maneira que a divisão do trabalho manufatureira e seu princípio de organização são mantidos, porém, a força de trabalho é reduzida à posição de apêndice da máquina – i.e., mais uma de suas engrenagens de produção.<sup>44</sup> Como resultado, a redução no tempo de trabalho necessário à reprodução da capacidade de trabalho pode ser ampliada sem o limite natural da destreza da própria força de trabalho, expandindo o tempo de trabalho excedente por meio não apenas da contínua e extensa jornada de trabalho, mas também pelo aumento da sua intensidade, elevando sua produtividade.

Como o crescimento da riqueza social burguesa, sob a grande indústria, ocorre pela redução do tempo de trabalho necessário frente ao tempo de trabalho excedente, Marx nota que tal crescimento será cada vez menor porque acontece no interior da própria jornada de trabalho – que se encontra limitada. Por ser um limite, aliás, conquistado durante um longo processo histórico de luta dos trabalhadores, não há um impeditivo, *a priori*,

---

<sup>42</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 267).

<sup>43</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 486-488).

<sup>44</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 580-583).

à elevação da jornada de trabalho como forma de ampliar o excedente, de maneira que Marx, ao assinalar essa tendência ao decréscimo da produção de valor de troca, afirma apenas uma tendência geral da sociedade assim constituída.<sup>45</sup>

Apesar do substantivo crescimento da riqueza material, bem como do intercâmbio humano, o que se verifica é, portanto, o decréscimo da taxa de crescimento da riqueza social burguesa. O que marca uma contradição do seu processo de produção: constitui um potencial de produção que permitiria reduzir a jornada de trabalho ao mínimo de tempo de trabalho necessário para o conjunto social, mas essa potência não se efetiva, porque assume a forma capital, por meio do modo de trabalho que incorpora ao sistema de máquinas a divisão do trabalho manufatureira, constituindo

---

<sup>45</sup> Dada a relação entre o tempo excedente e o tempo necessário no interior de uma jornada de trabalho *inalterada*, pode-se sintetizar o efeito da ampliação das forças produtivas sobre o *acrécimo* de trabalho excedente por meio de uma sequência numérica, cuja soma é convergente. Supondo que  $x$  seja a parcela da jornada de trabalho dedicada ao trabalho necessário e  $y$  o quanto as forças produtivas multiplicam a capacidade de trabalho, tem-se que o primeiro termo da sequência pode ser expresso pela razão  $x/y$ , na qual a elevação da força produtiva do trabalho reduz a quantidade de horas necessária à reprodução da capacidade de trabalho. Essa redução implica o acréscimo ao tempo de trabalho excedente, uma vez que a jornada de trabalho é mantida constante. O termo seguinte, por seu turno, é o novo tempo de trabalho necessário dividido pelo quanto as forças produtivas multiplica a capacidade de trabalho. Cada novo termo, assim, será o termo anterior novamente dividido pelo efeito da elevação da força produtiva sobre a capacidade de trabalho. Nota-se que, *sob as estritas condições aqui desenvolvidas*, a crescente expansão das forças produtivas tende a produzir um *acrécimo* sempre menor no tempo de trabalho excedente. Para ser mais exato, um acréscimo que tende a zero. A soma dessa sequência numérica é, por isso, convergente. Isso não significa, cabe destaque, um menor trabalho excedente com a elevação das forças produtivas, mas sim um contínuo declínio do crescimento do trabalho excedente. Em *O Capital* essa tendência será elaborada com mais profundidade, em especial quando combinada à acumulação, produzindo a famosa “Lei geral da acumulação”. Sobre o comportamento da série numérica acima e para a demonstração dessa convergência, consultar N. S. Piskunov (1969, p. 710-714).

assim um processo de trabalho cujo caráter é ser meio para extração de *quantum* de trabalho.<sup>46</sup>

Em outras palavras, ao invés de libertar os humanos de jornadas de trabalho contínuas, extensas e intensas destinadas unicamente à reprodução de crescente valor de troca consubstanciado em valores de uso, o potencial produtivo constituído com o avanço da reprodução do capital mantem os humanos confinados a esse horizonte estreito de produção, degradando sua existência. Longe de estabelecer o efetivo desenvolvimento da individualidade humana, nota-se a redução do tempo dedicado a outros aspectos da vida humana, enquanto é ampliado o tempo de trabalho<sup>47</sup>, que pode ser notado hoje com o avanço, a passos largos, sobre o tempo de sono<sup>48</sup>.

O desenvolvimento da individualidade humana seria possível, para Marx, justamente pela apropriação do potencial produtivo engendrado pelo crescimento do intercâmbio humano. O que significa a constituição de um processo de produção cujo objetivo seja produzir tempo disponível para que os humanos pudessem desenvolver os mais variados aspectos de seu ser. Ou seja, uma vida social na qual a riqueza seja o desenvolvimento humano e a pobreza seja somente a ausência de intercâmbio entre os humanos, restando ao trabalho uma posição declinante no conjunto das relações sociais.<sup>49</sup>

Nota-se, assim, que, por meio da crítica à compreensão do dinheiro e do capital da economia política e seus críticos, Marx desenvolve a relação de troca centrada no dinheiro, figurado enquanto forma da riqueza social capaz de tudo adquirir, como oriunda de um específico processo de produção. Tal processo, por sua vez, decorre de um padrão de relação social em que os humanos são independentes uns dos outros e dependentes dos resultados de seus trabalhos, materializados em seus bolsos. Essa explicação é possível, cabe destaque, porque Marx expõe um conceito de

---

<sup>46</sup> Cf. Marx (*Ibid*, p. 119-120; p. 590-591).

<sup>47</sup> Aspecto já notado pelo autor nos *Manuscritos*, cf. Marx (2004, p. 81-83).

<sup>48</sup> Sobre esse assunto, ver Jonatahn Crary (2013).

<sup>49</sup> Cf. Marx (2004, p. 112-113; 2011, p. 591).

capital inteiramente novo que permite qualificar a sociedade burguesa de capitalista.

Do ponto de vista da compreensão da riqueza e da pobreza, nota-se que, nos *Grundrisse*, o autor explicita um processo social de produção de uma riqueza específica – valores de troca consubstanciados em valores de uso – de forma que a riqueza é, efetivamente, o conjunto dos valores produzidos em escala ampliada. Em outros termos, a riqueza social capitalista é o *quantum* de trabalho sempre em crescimento, de forma que a abundância material apenas significa riqueza na medida em que expressa e engendra *quantum* de trabalho em crescimento. Do contrário, não configura riqueza.

Há, assim, uma afirmação da duplicidade da riqueza social capitalista que não se encontrava nos *Manuscritos*. Além disso, o fundamento dessa riqueza é, de forma explícita e estrutural, o empobrecimento dos humanos que, confinados à relação de estranhamento, são degradados porque têm sua vida reduzida às jornadas de trabalho contínuas, extensas e intensas, bem como um horizonte de reprodução social enquadrado pelo movimento contraditório do processo de produção da riqueza social capitalista.

### **Considerações Finais: prelúdio ao terceiro ato**

Ao demonstrar que a categoria capital qualifica o estranhamento constitutivo da sociedade burguesa, permitindo nomeá-la de “capitalista”, Marx explicita que o movimento contraditório de reprodução da sua riqueza social capitalista está alicerçada sobre o empobrecimento do gênero humano, manifesto na vida confinada ao trabalho para muitos de seus singulares e na fruição na forma do *ter* – e não do *ser* – para o restante dos humanos. A riqueza social capitalista não é, portanto, apenas material, contabilizada na forma monetária, tampouco apenas dinheiro; mas sim a relação contraditória entre produção material e produção de “valor de troca”. Em uma palavra, “capital”.

Com essa compreensão da riqueza, Marx permite figurar a pobreza como degradação do humano, uma vez que, estranhado de suas próprias objetivações, o desenvolvimento de sua individualidade está restrito aos

aspectos relevantes para a produção da riqueza capitalista, não havendo tempo disponível, tanto para o conjunto dos singulares quanto para o gênero humano, para o livre desenvolvimento das suas individualidades.

Na medida em que as relações constitutivas do gênero humano negam o livre desenvolvimento da individualidade dos seus singulares, confina-os à experiência de oposição entre si e entre os demais seres, sejam os naturais sejam os inorgânicos, transformados em meios para um acúmulo material que oprime e degrada os singulares do gênero humano – enquanto o próprio gênero se desenvolve de forma “muda”.

Evidencia-se, assim, que Marx assenta na reprodução da estrutura social capitalista a explicação para a crescente produção de riqueza em meio à profusa pobreza, de forma que, a relação entre as categorias estranhamento e capital por meio da chave de leitura da problemática da riqueza, expressa o fundamento da complexa sociedade dominada pelo capital. O que, por fim, pavimenta o terreno para uma reinterpretação do papel dessas categorias em *O Capital*, à luz da problemática da riqueza.

Para os leitores de Marx, contudo, fica evidente que, nos *Manuscritos* e nos *Grundrisse*, ainda não está assentada a teoria social crítica do autor, tal como se encontra em *O Capital – Livro I*, ao menos no que diz respeito à dinâmica temporal subjacente à produção da riqueza social capitalista. Tal diferença é notável quando se tem em mente a categoria valor.

Enquanto nos *Manuscritos* essa categoria não figura, nos *Grundrisse* ela ainda não assumiu o conteúdo que possui no livro publicado, sendo ainda idêntica à categoria “valor de troca”. Como resultado dessa identidade, a exposição da origem do mais-valor carece, nesse esboço, do valor como categoria social total que emerge da diferença substantiva no interior do próprio trabalho assalariado – trabalho concreto e trabalho abstrato – que, com o desdobrar das formas de crescimento do mais-valor, explicita o lugar de primazia de um tempo histórico, o tempo abstrato – i.e., um tempo uniforme, contínuo e homogêneo –, na constituição das relações humanas sob a égide do capital.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Sobre a relação da categoria valor com uma forma específica de tempo, cf. Postone (2003, p. 186-225; p. 286-306). Em especial, notar o conceito de

Analisar a contribuição de *O Capital* para a compreensão da relação entre a abundância material e a profusa pobreza é, contudo, tarefa para outro trabalho de síntese, para o qual o presente trabalho mostrou ser incontornável a compreensão dos conceitos de estranhamento (alienação) e capital. Assim, consideram-se os aspectos referentes ao desenvolvimento do gênero humano e da individualidade de seus singulares, ao modo de produção da vida social capitalista e suas específicas relações de produção, distribuição, troca e consumo, e ao caráter estratificado e estruturado do mundo social, que limita a apreensão de seu funcionamento por parte das formas de conhecimento que não se aventuram para além das regularidades apreendidas pelos sentidos. Pontos esses desconsiderados no atual debate acerca da problemática da riqueza.

## Referências

ARTHUR, Christopher J. “USA, Britain, Australia and Canada”. *Karl Marx’s Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 249-256.

ATKINSON, Anthony B. *Desigualdade: o que pode ser feito?* São Paulo: Leya, 2015.

BELLOFIORE, Riccardo, STAROSTA, Guido, THOMAS, P. D. (ed.) *In Marx’s laboratory: Critical interpretations of the Grundrisse*. Leiden: Brill, 2013.

BHASKAR, Roy [1979]. *The Possibility of Naturalism: a philosophical critique of contemporary human sciences*. London: Routledge, 2005.

---

“treadmill effect”, que permite expressar o tempo histórico do capital como um “movimento do tempo, ao invés do movimento no tempo”, tornando essa temporalidade constitutiva da dominação social capitalista.



BAUMAN, Zygmunt. *A riqueza de poucos beneficia todos nós?* Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

CARCANHOLO, Marcelo D. & MEDEIROS, João Leonardo G. “Trabalho no Capitalismo Contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho”. *Revista Outubro*, São Paulo, n. 20, p. 171-197. 2012.

CHAFIN, Fernando V. & KRIVOCHEIN, Conrado. “Contribuições à crítica do individualismo metodológico na economia”. *Revista Nexos Econômicos*, Salvador, v. 5, n. 9, p. 35-58, dez. 2011.

CHASIN, José [1995]. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CRARY, Jonathan. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London: Verso, 2013.

DUAYER, Mário; MEDEIROS, João Leonardo G.; PAINCEIRA, Juan Pablo. “A Miséria do Instrumentalismo na Tradição Neoclássica”. *Estudos Econômicos*. Instituto de Pesquisas Econômicas, São Paulo, v. 31, n. 4, p. 01-61. 2001.

DUAYER, Mário & MEDEIROS, João Leonardo G. “Miséria brasileira e macrofilantropia: psicografando Marx”. *Revista de Economia Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 237-262, jul./dez. 2003.

DUAYER, Mário. “Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho”. *Revista Em Pauta*, Rio de Janeiro, v.10, n.29, p. 35-47. 2012.

FROMM, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1961.

- FAO, IFAD and WFP. 2015. “The State of Food Insecurity in the World 2015”. *Meeting the 2015 international hunger targets: taking stock of uneven progress*. Rome, FAO. Disponível em <<http://www.fao.org/3/a-i4646e.pdf>>. Acessado em 31/07/2017.
- LUKÁCS, Gyögy. “O Jovem Marx”. Trad. José Paulo Netto. In: *O Jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 121-202.
- \_\_\_\_\_. [1971]. *Para uma Ontologia do Ser Social – I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARCUSE, Herbert [1932]. “The Foundation of Historical Materialism”. In: *Studies in Critical Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1972. Disponível em <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/historical-materialism/> acessado em 11/07/2017.
- MARX, Karl. [1844]. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. [1857-58]. *Grundrisse: esboço da crítica da economia política*. Trad. Mário Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1867]. *O Capital: para crítica da economia política*. Trad. Rubens Endeler. São Paulo: Boitempo, 2013. Volume I.
- MCLLELAN, David. *Karl Marx: his life and thought*. New York: Harper & Row, 1973.
- MEDEIROS, João Leonardo. G. *A Economia diante do horror econômico*. Niterói: EduFF, 2013.

- MÉSZÁROS, István [1970]. *Marx's Theory of Alienation*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- MOHL, Ernest T. "Germany, Austria and Switzerland". *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 189-201.
- MUSTO, Marcello. "Dissemination and reception of the Grundrisse in the world: introduction". *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 179-188.
- NETTO, José Paulo. "Apresentação". *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- OLLMAN, Bertell [1971]. *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- PISKUNOV, N. *Differential and Integral Calculus*. Moscow: MIR Publishers, 1969.
- POSTONE, Moishe [1993]. *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. "The task of critical theory today: rethinking the critique of capitalismo and its futures". In: DAHMS, Harry F. (ed.). *Globalization, Critique and Social Theory: Diagnoses and Challenges*. Published online: Emerald, 2015. (Current Perspectives in Social Theory, Volume 33). Disponível em <http://dx.doi.org/10.1108/S0278-120420150000033001> acessado em 31/07/2017.
- RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 a ideologia alemã*.

2000. 258 p. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000203844>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

---

\_\_\_\_\_. “Sobre os Chamados Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx”. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ROBERTS, Michael. “Bill Gates and 4bn in poverty”. *The Next Recession (blog)*. 05/04/2017. Disponível em <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/04/05/bill-gates-and-4bn-in-poverty/> acessado em 31/07/2017.

RUBEL, Maximilien. *Rubel on Karl Marx: Five Essays*. Trad. Joseph J. O’Malley e K. W. Algozin. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981.

TOSEL, André. “France”. *Karl Marx’s Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 223-228.

TRONTI, Mario. “Italy”. *Karl Marx’s Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 229-235.

VASINA, Lyudmila L. “Russia and the Soviet Union”. *Karl Marx’s Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London: Routledge, 2008. p. 202-212.

WORLD BANK. 2016. Poverty and Shared Prosperity 2016: Taking on Inequality. Washington, DC: World Bank. Disponível em <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/25078/9781464809583.pdf> acessado em 31/07/2017.

# **A ATUALIDADE DA TEORIA DO FETICHISMO EM TEMPOS DE ACUMULAÇÃO PREDOMINANTEMENTE FINANCEIRA: IMPACTOS SOBRE A CLASSE TRABALHADORA<sup>1</sup>**

*Livia de Cássia Godoi Moraes\**

A teoria do fetichismo de Karl Marx é negada ou diminuída por muitos teóricos, até mesmo alguns autodenominados marxistas. Para nós, entretanto, avançar nos estudos da teoria do fetichismo é primordial para a compreensão do modo de produção capitalista, especialmente na sua fase mais recente, de acumulação predominantemente financeira. O tema da financeirização foi central para o desenvolvimento da minha tese, sob orientação do professor Jesus Ranieri. Fazia-se, mais do que necessário, ler *O Capital* de “cabo a rabo”. Quando Iraldo Matias, colega de doutorado e também orientando de Ranieiri, me procurou com a proposta de conversarmos com Jesus sobre fundarmos um grupo de estudos de *O Capital*, concordei imediatamente.

Obviamente que a leitura do grupo não atendia aos prazos da tese, o que me obrigou a, paralelamente, fazer a leitura individual e a leitura coletiva. A leitura coletiva era de uma riqueza indescritível e proporcionava

---

\* Doutora em Sociologia na UNICAMP, sob orientação do Prof. Dr. Jesus Ranieri, Docente do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Política Social e Coordenadora do PIBID/Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo.

<sup>1</sup> Parte dessa análise foi anteriormente apresentada em Moraes (2016).

os alicerces necessários para eu seguir com a leitura individual. Por vezes, alguns acompanhavam na edição da *Civilização Brasileira*, outros, na edição da Abril Cultural<sup>2</sup> e, havendo divergência na tradução, Ranieri buscava diretamente na edição do livro em alemão. Sou imensamente grata por todo o conhecimento produzido naquela pequena sala de diretor de centro do IFCH, onde mal cabiam as inúmeras cadeiras, mas sobravam solidariedade e vontade de conhecer mais a obra de Marx.

A análise que proponho para este livro aproxima o tema da financeirização, ao qual tenho me dedicado desde o doutorado, ao fetichismo e ao trabalho abstrato, que fizeram parte dos nossos debates no grupo de estudos de *O Capital*, entre os anos de 2009 e 2012, no IFCH/UNICAMP<sup>3</sup>. O primeiro ponto que abordaremos neste capítulo é o fato de que, em nossa leitura, não há rompimento entre a teoria da alienação<sup>4</sup> e a teoria do fetichismo em Marx. Conforme explicitaremos, há mais continuidades que descontinuidades nas análises marxianas.

O segundo ponto sobre o qual discorreremos é a estreita relação entre a teoria do fetichismo e a categoria de trabalho abstrato. Com isso, queremos ratificar que o fetichismo tratado por Marx é de caráter histórico e tem particularidades que o engrandecem e dão centralidade no modo de produção capitalista.

Seguidamente, abordamos como o fetichismo se manifesta e avança em sua relevância concreta e teórica ao longo do desenvolvimento

---

<sup>2</sup> A primeira edição de “O Capital” da Editora Boitempo não havia sido publicada ainda.

<sup>3</sup> Faz-se necessário dizer que, atualmente, participo do grupo de estudos Dinheiro Mundial e Financeirização, registrado no CNPq, sob coordenação do Professor Doutor Paulo Nakatani, que foi meu supervisor de pós-doutoramento na Universidade Federal do Espírito Santo. Dito isto, se faz necessário dizer que parte das discussões realizadas neste capítulo é fruto dos estudos feitos nesse outro espaço, em que também *O Capital* e outros livros de Karl Marx têm sido estudados.

<sup>4</sup> Chamamos de “teoria da alienação” porque é a assim que a maioria dos autores aqui citados denomina tal debate, entretanto, adiante observamos as considerações de Ranieri (2001) quanto às especificidades de alienação e estranhamento.

capitalista, do fetichismo da mercadoria ao fetichismo do capital fictício. Para tanto, há uma seção que aborda o fetichismo da mercadoria e o fetichismo da mercadoria-dinheiro.

A próxima seção, apresenta uma análise do capital portador de juros, que Marx já aborda no terceiro livro de *O Capital*, e algumas hipóteses nossas a respeito do fetichismo do capital fictício, como sendo a forma mais avançada e aprofundada de fetichismo no modo de produção capitalista.

Por fim, avançamos para o concreto e os impactos dessa relação de financeirização e fetichismo sobre a classe trabalhadora em geral e, em especial, as particularidades brasileiras.

## **Alienação, Estranhamento e Fetichismo em Marx**

A análise marxiana que primeiro toca na questão da economia política de forma mais sistemática encontra-se nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Há, na abordagem teórica daquele momento, na obra de Marx, uma centralidade da teoria da alienação. Vásquez (2011) explica que, quando Marx fala em alienação nos *Manuscritos de 1844*, está tratando de alienação como essência humana alienada.

Aqui cabe delinear a distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) nos escritos de Marx, conforme Ranieri (2001, p. 7):

[...] aparentemente, a noção que Marx tem de alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) é distinta da de estranhamento (*Entfremdung*). A primeira está carregada de um conteúdo voltado à noção de atividade, objetivação, exteriorizações históricas do ser humano; a segunda, ao contrário, compõe-se dos obstáculos sociais que impedem que a primeira se realize em conformidade com as potencialidades do homem, entaves que fazem com que, dadas as formas históricas de apropriação e organização do trabalho por meio da propriedade privada, a alienação apareça como um elemento concêntrico ao estranhamento. Na verdade, [...] a partir do momento em que se tem, na história, a produção como alvo da apropriação por parte de um determinado segmento social distinto daquele que

produz, tem-se também o estranhamento, na medida em que este conflito entre apropriação e expropriação é aquele que funda a distinção socioeconômica e também política entre as classes.

Há que se destacar, entretanto, que essência humana para Marx é prática e histórica, ou seja, tem existência social. Não é uma essência destacada da realidade concreta, portanto, não é uma abstração. A essência humana que é alienada do homem é o trabalho como atividade criadora, consciente e livre, na qual o homem se afirma e se reconhece. O trabalho próprio da sociedade capitalista é o trabalho estranhado, atividade em que o homem nega a si mesmo (Vásquez, 2011, p. 406). Conforme Marx (2004, p. 81): “[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio”.

Portanto, não há separação entre essência e existência. Tal afirmativa fica mais clara em *A ideologia alemã* (2007 [1846]). Nessa obra de Marx e Engels, o elemento histórico é central: como os homens desenvolvem suas atividades a partir de determinadas condições materiais, independentemente de suas vontades. Ou, como está explícito na famosa frase de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (2011 [1852]): “Os homens fazem a própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25).

Vásquez (2011) aponta para o fato de que, na relação entre subjetividade e objetividade, o elemento subjetivo se destaca na obra de 1844. Na medida em que analisa o não reconhecimento do trabalhador com o produto de seu trabalho, com o processo de trabalho, na relação com outros homens e com o ser genérico, Marx está apontando para o elemento subjetivo, ainda que sua teoria da alienação não se reduza a esse aspecto. Conforme Kosik (2002, p. 189) explica, “a economia [...] é a unidade objetivada e realizada de sujeito e objeto, é atividade prática objetivada do homem”. Nessa relação imbricada de sujeito e objeto, “não se desenvolve apenas a riqueza social, mas ao mesmo tempo também as qualidades e



faculdades subjetivas dos homens” (KOSIK, 2002, p. 189-190). Ranieri (2014, p. 273) realiza a leitura de Marx nesse mesmo sentido:

[...] não é possível decifrar Marx sem acompanhar as incursões feitas por ele na articulação entre a atividade econômica propriamente dita e a forma como ela se repõe em necessários aspectos da vida cotidiana, que fazem com que esta mesma atividade não seja, no limite, meramente econômica, [...] na medida em que a totalidade do engendramento da vida é o que importa para determinar o seu elo presente mais forte: o valor-trabalho.

Dentro do processo de desenvolvimento capitalista, os homens (e mulheres), expropriados de seus meios de produção, produzem para outrem. Assim, o produto de seu trabalho se lhe defronta hostilmente. O processo de trabalho, que, em sua natureza, é um processo de objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade, tem uma quebra nesse segundo momento, na medida em que o produto que resulta da utilização prática de suas capacidades físicas e mentais lhe aparece como sendo de outrem. E, se o resultado do trabalho lhe é estranho, também o é o processo de produzir. A atividade de produzir se volta contra ele, porque não pertence a ele. Não pertence a ele porque pertence a outro. Sua atividade não é livre, mas está sob a violência e jugo de outro homem, o qual também lhe é estranho. E, por fim, a elaboração desse mundo objetivo e a prática ativa de construção desse mundo são a objetivação da vida genérica do homem, uma vida que envolve ser social, ser orgânico e ser inorgânico. Entretanto, quando se lhe arranca essa relação direta com a natureza, extirpa-se dele também a sua vida genérica (MARX, 2004; MÉSZÁROS, 2006).

Como discurremos, a relação subjetiva que se estabelece na constituição de relações estranhadas na sociedade capitalista não retira a objetividade da análise, tanto que um elemento concreto apresenta-se como muito relevante nos Manuscritos de 1844: a propriedade privada. É importante ressaltar que, para Marx, a propriedade privada resulta do trabalho estranhado, que se apresenta como exterior ao indivíduo que o executa, e exerce dominação sobre ele. De tal feita, a relação que

fundamenta a existência do ser social, qual seja, a relação do homem com a natureza e com outros homens via trabalho, acontece na forma de trabalho estranhado no modo de produção capitalista, ou seja, a expropriação dos seus meios de trabalho é fortalecida pela propriedade privada desses meios por outro homem, o capitalista, aquele que enriquece em detrimento da miserabilidade do trabalhador.

Vemos, portanto, que a alienação – em os Manuscritos de 1844 – não se reduz ao comportamento do trabalhador concreto, empírico, em relação a seus produtos, seu trabalho e outros homens, mas, sim, expressa, por sua vez, o fato objetivo da depauperação física e moral do trabalhador, a transformação deste em mercadoria, a exploração do trabalhador na medida em que produz para outro, assim como a separação do trabalhador de seus produtos e condições de trabalho (VÁSQUEZ, 2011, p. 423-4).

Portanto, subjetividade e objetividade estão entrelaçadas na obra de Marx, mas nos *Manuscritos de 1844*, o acento está na subjetividade. Já em *O Capital* (1867), o acento na objetividade é maior. A alienação que era central nos Manuscritos dá lugar ao fetichismo econômico na obra mais maturada e completa de Marx, *O Capital*.

É possível dizer que a teoria da alienação que aparece nos *Manuscritos* se centra no homem enquanto indivíduo concreto, já a teoria do fetichismo econômico é toda pautada nas relações sociais historicamente determinadas. A obra que intermedia com grande importância tal maturação teórica é *A Ideologia Alemã*. Essa produção já aponta para o elemento social como base concreta para a análise teórica.

Em *A ideologia alemã*, o estranhamento não se reduz à relação do indivíduo com o produto, com outros homens e com a vida genérica, ela é fundada em uma relação econômica: a divisão social do trabalho. Cada vez mais a história também é apresentada como elemento primordial de investigação. Parte-se da sociabilidade do trabalho, em que a cooperação é elemento central, até chegar à divisão do trabalho que divide estrutural e hierarquicamente a sociedade em duas classes fundamentais: burgueses e proletários.

Em *O Capital*, Marx continua a apontar a relação do trabalhador com o produto do seu trabalho, mas sua análise avança na relação entre totalidade e particularidade, em seu caráter socio-histórico. O primeiro capítulo é todo dedicado ao produto do trabalho, porém na forma característica que assume dentro do contexto em que é generalizada uma forma determinada e concreta de produção, a produção via trabalho abstrato, cujo produto assume uma forma predominante na sociedade: a mercadoria. O produto como mercadoria é objetivação de uma determinada relação social, que se manifesta como coisa exterior e exerce poder sobre os trabalhadores em atividade, aparece como algo misterioso, enigmático e torna naturais relações que são socialmente construídas. “O produto do trabalho torna-se, assim, um fetiche, e o fenômeno de transformação desse produto em algo enigmático, misterioso, ao adotar a forma de mercadoria; é o que Marx chama de *fetichismo da mercadoria*” (VÁSQUEZ, 2011, p. 428).

Segundo Rubin (1980, p. 73), “o fetichismo não é apenas um fenômeno da consciência social, mas da existência social”. Com isso não queremos afirmar que a consciência social se restrinja ao âmbito da superestrutura, e de forma alguma queremos diminuir a relevância da teoria da alienação de Marx na totalidade da sua obra, nem no que diz respeito à sua análise derradeira da produção capitalista, *O Capital*. Mesmo porque foi a concepção de alienação e estranhamento no âmbito do trabalho que o levou à análise da teoria do valor e, portanto, da sociedade de classes.

Feita esta breve apresentação e ratificação de que há mais elementos de continuidade que de descontinuidade entre teoria da alienação e teoria do fetichismo em Marx, passaremos adiante à defesa de que sem a noção de trabalho abstrato seria impossível uma teoria crítica do fetichismo econômico.

## **Fetichismo e Trabalho Abstrato**

Um elemento bastante ignorado por estudiosos não-marxistas e até mesmo marxistas é a diferença entre valor e valor de troca. Sem a dimensão qualitativa do valor não é possível entender a teoria do fetichismo. É a

teoria do valor-trabalho que nos permite compreender que por trás da forma mística e aparençial da realidade, há formas sociais historicamente determinadas.

Marx explica já no primeiro capítulo de *O Capital* que toda coisa útil deve ser considerada sob um duplo ponto de vista: o da qualidade e o da quantidade. Para ele, descobrir esses múltiplos aspectos é um ato histórico. Um dos aspectos por ele abordado é o valor de uso, que está diretamente relacionado com a qualidade do produto. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza. No caso da forma da sociedade a ser estudada, a capitalista, o valor de uso não é somente valor de uso, ele é também o suporte material do valor de troca (MARX, 2013, p. 114).

Enquanto os valores de uso se relacionam diretamente com a qualidade, os valores de troca pautam-se na quantidade: “a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 2013, p. 114). No caso dos valores de troca, ocorre uma abstração dos valores de uso. Ao prescindir do valor de uso dos corpos das mercadorias, de sua utilidade concreta, resta nelas apenas a propriedade de serem produtos do trabalho.

A produção de valores de uso é feita por um trabalho que tem caráter útil nele representado, ou seja, diferentes formas concretas de trabalhos. Na relação de troca em que todos os trabalhos são reduzidos a trabalho humano igual, Marx denomina este tipo de trabalho de *trabalho humano abstrato*, na medida em que é abstraído o caráter útil dos trabalhos: “deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio” (MARX, 2013, p. 116). A essa substância social que lhes é comum, Marx denomina valor. Assim, abstraindo-se o valor de uso dos produtos do trabalho, obtém-se o valor, o qual se manifesta na forma de valor de troca.

Dito de outra forma: para se realizar uma troca, deve haver algo comum de mesma grandeza em duas coisas diferentes. O elemento comum que se apresenta na troca de mercadorias é, portanto, seu valor. O valor

de troca é tão somente o modo necessário de expressão ou forma de manifestação do valor, que representa sua grandeza. Mede-se a grandeza da substância formadora de valor pela quantidade de trabalho contida na mercadoria. E, para medir a quantidade de trabalho, se utiliza seu tempo de duração.

Já dissemos que valor é substância social de uma “geleia de trabalho humano indiferenciado”, isso quer dizer que o que constitui a substância dos valores é o trabalho humano igual, dispêndio de força humana abstraída de seu caráter concreto. “A força do trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inúmeras forças de trabalho individuais” (MARX, 2013, p. 117). Desse modo, na teoria do valor de Marx o que se leva em conta é a força de trabalho social média. Assim, não é força de trabalho individual que mede a grandeza do valor, mas o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir o valor de uso sob condições normais.

Ratifica-se aqui o que abordamos na primeira seção deste artigo: a relevância dada às relações sociais em *O Capital*. O indivíduo reforça sua condição de ser social. Por outro lado, o trabalho continua a ter centralidade assim como na teoria da alienação dos *Manuscritos de 1844*. A inovação que aparece em *O Capital* diz respeito ao duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias.

O trabalho cujo produto é um valor de uso, Marx denomina trabalho útil ou trabalho concreto, cuja atividade produtiva é adequada a um fim. Na sociedade cujos produtos assumem, de forma geral, a condição de mercadorias, a produção está condicionada a uma divisão social do trabalho, e o valor das mercadorias representa apenas dispêndio de trabalho humano. Assim a mercadoria é objeto útil e também suporte de valor, cuja substância é o trabalho humano abstrato.

O valor de troca, que é a manifestação da grandeza de valor é que permite acessar o valor em sua dimensão qualitativa, porque “na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural” (MARX, 2013, p. 125), como é o caso da objetividade dos corpos das mercadorias.

Lembre-mos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua *objetividade de valor é puramente social* e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar *numa relação social entre mercadorias* (MARX, 2013, p. 125, grifo nosso).

Assim, concordamos com Kohan (2013, p. 492) quando afirma que as noções de trabalho socialmente necessário e trabalho abstrato em sua dimensão especificamente qualitativa são noções fundamentais para expor a relação entre trabalho abstrato e coisificação dos nexos entre os sujeitos, própria da teoria do fetichismo.

Lembremos que a lei do valor não está descolada da realidade concreta, ela não tem raiz puramente gnosiológica, ela está amarrada à ontologia do ser social. A lei do valor se impõe como “cega necessidade”, conforme explica Kohan (2013).

Com o desenvolvimento histórico, as relações sociais se autonomizam, ao ponto de parecer tomarem vida própria. A sociabilidade se torna cada vez mais indireta, mediada por coisas, por mercadorias, por dinheiro. Ocorre uma coisificação das relações sociais.

Marx já iniciara este debate, sem ainda construir uma teoria do fetichismo, em *A ideologia alemã*:

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria as nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e

que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Esse poder exterior que coisifica e personifica as relações sociais que Marx chama de fetichismo é o que permite, por exemplo, a construção de uma análise de lucro médio ou tempo de trabalho socialmente necessário, porque é o social que explica as relações, e só a partir do social é possível desmistificar o fetiche e compreender as contradições da realidade concreta. “Não há emancipação sem conhecer todas as conexões de reprodução do capital enquanto processo social total” (RANIERI, 2014, p. 263).

Obviamente que quando falamos sobre trabalho abstrato não estamos negando o indivíduo, afinal a noção de trabalho abstrato pressupõe gasto de energia física e intelectual de diversos indivíduos, mas o trabalho abstrato é social e histórico, peculiar da sociedade mercantil, porque está pautado em um particular tipo de sociabilidade que o trabalho humano adota mediante relações mercantis. Numa sociedade em que se generaliza a mercadorização das coisas e das pessoas, as coisas ganham personificação e as relações sociais são coisificadas. Isso não ocorre por erro de percepção, é a realidade que se mostra invertida. Não se trata tão somente de falsa consciência, a objetividade das relações concretas tem impactos sobre as subjetividades dos seres sociais, na medida em que esses enxergam a realidade social como externa a eles, como se tivessem vida própria. Os sujeitos potencialmente livres se veem sem alternativas, e a lei do valor se impõe sobre eles como cega necessidade.

Todas as atividades humanas, a própria vida humana, estão submetidas à ditadura de um fantasma. Somos, todos, seus escravos, e o mais extraordinário de tudo é que, apesar disso, acreditamos que, com o funcionamento do mercado capitalista, nos está garantida a liberdade. Sentimo-nos livres. E parece que o somos, mais do que qualquer sociedade anterior (CARCANHOLO, 2011, p. 88).

Aqui fica candente o por que do paralelo que faz Marx do fetichismo econômico com o fetichismo da religião, na medida em que os sujeitos

colocam Deus ou os deuses como algo externo a eles e que se impõem como forças exteriores sobre eles, quando, na verdade, na sua análise, são criações dos próprios homens. A criação domina a criatura. Da mesma forma, os produtos resultantes dos trabalhos (trabalho abstrato) dos homens, as mercadorias, se impõem sobre eles e os dominam. Ainda que sempre haja espaço para a contradição e, portanto, para resistência, a derrota do fetichismo só pode ser social. É impossível que ocorra individualmente.

### **Fetichismo da Mercadoria e Fetichismo do Dinheiro**

Conforme já explanado, a relação do sujeito com o produto do seu trabalho é algo que Marx vinha debatendo desde suas obras de juventude. Em os *Manuscritos de 1844* a análise é mais centrada no indivíduo, e dela decorre uma teoria da alienação. Em *O Capital*, o produto do trabalho aparece como exterior e exercendo domínio sobre seus produtores, mas isso advém de relações sociais mercantis consolidadas, em conformação com uma teoria do fetichismo.

Não à toa, o primeiro capítulo de *O Capital* é “A mercadoria”. Já afirmamos que as mercadorias são, ao mesmo tempo, objetos úteis e suportes de valor. Portanto, mercadoria é unidade contraditória de valor de uso e valor. Mercadoria, assim, não é qualquer bem, ela é historicamente determinada, porque o produto do trabalho só é transformado em mercadoria em uma época em que o trabalho despendido na produção de alguma coisa útil é apresentado na forma de sua qualidade “objetiva”, como seu valor (MARX, 2013, p. 137). O caráter místico da mercadoria não está, desse modo, no seu valor de uso, mas no fato de que seu valor carrega em seu fundamento o trabalho abstrato. As relações sociais de produção são apresentadas como naturais, como propriedade das coisas. As coisas parecem relacionar-se entre si à margem dos produtores. O valor parece naturalmente inerente à mercadoria, quando, em realidade, é social e historicamente determinado. Tudo que é natural independe da ação dos seres humanos, o que, como vimos, não é o que ocorre na produção capitalista:



[...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2013, p. 147).

O fetichismo é anterior ao capitalismo, mas adquire um novo sentido no modo de produção capitalista. Ele se generaliza nas relações sociais que se tornam fortemente mediadas pela mercadoria.

A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma sociedade em que ela aparece episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa. Pois o conjunto dos fenômenos, subjetivos e objetivos, das sociedades em questão adquire, de acordo com essa diferença, formas de objetividade qualitativamente diferentes (LUKÁCS, 2003, p. 195).

Um dos fatores qualitativamente diferentes, por exemplo, é o fato de que, na sociedade capitalista, a satisfação de necessidades não ocorre de maneira direta, mas pela troca. Nessa mediação está presente o trabalho abstrato e, portanto, o valor, no qual se encontra o segredo da questão do fetichismo. O valor somente se realiza nas trocas, e é nas trocas que os valores são equiparados na forma expressa do valor de troca.

Com isso, temos que o trabalho humano abstrato e o valor são sociais, mas se manifestam como algo natural, de modo que faz parecer que o fetichismo da mercadoria é eterno. Está claro, entretanto, que as mercadorias não atuam no mercado por elas mesmas, que precisam que as pessoas as produzam e as levem ao mercado de trocas. O que acontece é que a relação entre as pessoas é mediada pelas mercadorias. Desse modo, é possível afirmar que o fetichismo não é um problema de conhecimento, mas de condições reais, criadas na relação entre seres reais e concretos, que ao serem estabelecidas, fazem obscurecer as verdadeiras causas do fetiche, apresentando-o como eterno.

Independentemente da forma como as pessoas pensam, elas atuam como produtores de mercadorias. Isso se dá porque, para a leitura marxista, o real e sua infinita riqueza de movimentos são irreduzíveis à consciência como um todo (KONDER, 2009, p. 39) ou, como afirma Lukács (2013), o espelhamento na consciência nunca é idêntico à realidade. Destarte, a identidade sujeito-objeto nunca será total e definitiva.

Sendo assim, as pessoas não se dedicam às trocas porque são conscientes do valor do trabalho abstrato, mas o inverso: ao realizar as trocas, realizam (sem se darem conta) a relação entre mercadoria e valor, relação sobre a qual não são conscientes. Trata-se de uma *abstração real*: não é uma abstração do pensamento, mas uma abstração pautada nas relações concretas das pessoas, as quais abstraem os valores de uso de suas mercadorias para equipararem reciprocamente suas diversas mercadorias enquanto valores, expressas na forma de valores de troca. Isso ocorre ainda que não o saibam (BRUSCHI et al., 2013, p. 65).

Lukács (2003 [1923]), em *História e Consciência de Classe*, mesmo antes da publicação dos *Manuscritos de 1844*, que só ocorreu em 1932, já fazia um debate profundo que conectava a teoria da alienação com a teoria do fetichismo a partir da ideia de reificação na sua análise entre sujeito e objeto na sociedade capitalista. Ele explicava que só a universalidade da forma mercantil faz com que as relações entre as pessoas tomem o caráter de coisa, de uma objetividade fantasmagórica, que oculta a essência fundamental da relação entre os homens. Ou seja, o fetichismo da mercadoria é próprio do capitalismo moderno (LUKÁCS, 2003, p. 194). Portanto, não é eterno, pode ser superado com a destruição do modo de produzir capitalista.

Todo capitalista quer que sua mercadoria seja o equivalente geral que facilite e potencialize os processos de trocas. O dinheiro resolve essa contradição. O dinheiro resulta do processo que já vinha sendo constituído pelos possuidores de mercadorias, sem que tivessem consciência disso.

As pessoas usam dinheiro todos os dias, isso não quer dizer que saibam o que seja o dinheiro, nem de onde surgiu. Assim, o fetiche do dinheiro é uma espécie de evolução do fetiche da mercadoria. Parece

que existe algo que, por sua natureza, por propriedades intrínsecas, seja dinheiro. Na realidade, é o fato de que todas as mercadorias têm seus valores representados em uma determinada terceira mercadoria que faz com que essa mercadoria se transforme em mercadoria-dinheiro.

Não é o dinheiro o fundamento das trocas das mercadorias, mas o fato de que o trabalho abstrato possui a capacidade de permitir a troca de mercadorias de valores equivalentes que faz com surja o dinheiro na condição de equivalente universal. Desempenhar a função de equivalente universal é algo especificamente social, que encontra representação, por exemplo, no ouro. O dinheiro é a forma de manifestação necessária do valor das mercadorias. Assim que se configura o dinheiro como *medida de valor*.

O dinheiro, além de medida de valor, funciona também como *padrão de preço*, como é o caso de “uma onça de ouro”, em que um determinado peso de ouro serve de unidade de medida a ser utilizada como unidade de preço. A forma valor simples só atinge a forma preço através de uma série de metamorfoses, o que, entretanto, não exime o preço de diferir do valor (MARX, 2013, p. 143). A forma mercadoria-simples é o germe da forma dinheiro.

Marx avança da troca simples ou intercâmbio de produtos (M-M<sup>5</sup>) para chegar na análise da circulação de mercadorias (M-D-M<sup>6</sup>). Em um primeiro momento, Marx explica que toda compra é, ao mesmo tempo, uma venda, mas quando intervém o dinheiro, um momento e outro não necessariamente coincidem. O fato de que as mercadorias saem da circulação na troca, mas o dinheiro permanece e circula, faz parecer que as mercadorias circulam porque o dinheiro, como *meio de circulação*, circula. Entretanto, o dinheiro só se move porque as mercadorias estão sendo trocadas. O dinheiro aparece nesse movimento como sujeito, enquanto as relações entre as pessoas desaparecem. O dinheiro não aparece apenas como sujeito, ele exerce um poder sobre os indivíduos, os quais ficam apagados no movimento, quando, na verdade, o movimento do dinheiro

---

<sup>5</sup> Mercadoria por mercadoria.

<sup>6</sup> Mercadoria – dinheiro – mercadoria.

não é mais que o movimento formal das mercadorias. E as mercadorias não existiriam não fosse o trabalho abstrato.

Várias mercadorias cumpriram a função de dinheiro ao longo da história, tais como o sal, o gado, o ouro. O ouro, entretanto, se destacou como equivalente universal, principalmente porque uma quantidade pequena de matéria física durável, com possibilidade de uniformidade e divisibilidade, podia cumprir as funções requeridas. Seu valor de uso não entra em conflito com sua função econômica de dinheiro, podendo ser utilizado como meio de circulação sem colocar em risco o consumo e a produção (NAKATANI; GOMES, 2011, p. 106).

As moedas de ouro se desgastam e continuam circulando, isso leva a uma contradição entre seu nome e a quantidade de ouro que expressa por esse nome, melhor dizendo, entre medida de valor e padrão de preço (NAKATANI; GOMES, 2011, p. 113). Com o tempo e o desenvolvimento do mercado mundial, a moeda de ouro foi sendo substituída por outros signos de valor: metal, papel, cheque e, hoje, cartões de crédito e até dispositivos tecnológicos de celular. O dinheiro funciona como signo de si, garantido pelo Estado. Esse processo de autonomização possibilita o entesouramento, bem como a utilização do dinheiro como *meio de pagamento*.

A relação entre vendedor e comprador se transmuta na relação entre credor (prestamista) e devedor. Dito de outra forma: a mercadoria não necessariamente precisa ser paga com o dinheiro, ela pode ser paga com um título da dívida. Nesse sentido que o dinheiro não é mais meio de circulação, é meio de pagamento. O dinheiro ganha cada vez mais relevância no processo de circulação das mercadorias, porque, assim como ocorre no entesouramento, o dinheiro é o fim último da venda. O devedor tem que vender para conseguir o dinheiro que vai fazer desaparecer o título da dívida, que não era senão promessa de pagamento futuro. Nesse desenvolvimento, as possibilidades de crises se acentuam.

Assim, chegamos à principal propriedade do dinheiro no momento histórico em que vige o modo de produção capitalista: o dinheiro que funciona como *capital*. O dinheiro como capital se caracteriza por uma

mudança na forma da circulação. Na circulação simples de mercadorias (M-D-M), o objetivo último é a mercadoria, enquanto na circulação de capital (D-M-D<sup>7</sup>), o objetivo último é o dinheiro na forma de capital, e mais, na forma de valor valorizado (D-M-D<sup>8</sup>).

O fetiche da mercadoria dinheiro se torna mais forte nesse desenvolvimento, na medida em que os produtores ficam completamente obscurecidos da percepção sensível dos observadores da circulação. Parece apenas que se compra uma mercadoria mais barata e se vende mais cara, quando há, na verdade, uma única mercadoria que possui a qualidade de ser fonte de valor: a mercadoria força de trabalho.

Força de trabalho é a capacidade física e mental de trabalhar. Para continuar existindo, o trabalhador precisa de meios de subsistência como alimentação, moradia, roupas, educação e outros elementos histórico-morais. O valor da força de trabalho está diretamente relacionado ao tempo de trabalho socialmente necessário para a sua (re)produção. Como já abordamos, as outras mercadorias também têm seus valores relacionados ao tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção.

Conforme já dissemos também, não necessariamente o preço de uma mercadoria é igual ao seu valor. O preço da mercadoria força de trabalho é pago com o salário na forma de dinheiro. Entretanto, valor da força de trabalho e salário não são a mesma coisa. É por via da exploração do trabalho que o D, na circulação de capital, se transforma em D'. Exploração significa que o trabalhador trabalha mais tempo que o necessário para a sua reprodução e o capitalista se apropria desse tempo de trabalho excedente. A esse excedente apropriado pelo capitalista, Marx chama de mais-valor. Então, podemos dizer que a mercadoria força de trabalho tem a capacidade de criar valor, de valorizar valor, via mais-valor absoluto, mais-valor relativo e mais-valor extraordinário (MARX, 2013).

O mais-valor absoluto está relacionado à extensão da jornada de trabalho, via prolongamento da sua duração, sem mudança nas forças produtivas. Já o mais-valor relativo está relacionado à redução do

---

<sup>7</sup> Dinheiro – mercadoria – dinheiro.

<sup>8</sup> Dinheiro – mercadoria – dinheiro acrescido.

valor da força de trabalho por meio da elevação da força produtiva do trabalho, a qual encurta o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução da força de trabalho, alterando a proporção entre a parte da jornada relacionada ao trabalho necessário e a parte da jornada relacionada ao tempo de trabalho excedente. A queda no valor da força de trabalho ocorre quando o aumento da força produtiva afeta ramos da indústria cujos produtos compõem as mercadorias necessárias à reprodução da força de trabalho. Quando o desenvolvimento da força produtiva é feito por um capitalista ou grupo de capitalistas, ou seja, quando conseguem inovar antes dos demais do mesmo ramo, e colocam o valor individual de uma mercadoria abaixo do valor social, conseguem extrair mais-valor extra ou extraordinário.

O valor das mercadorias é inversamente proporcional à força produtiva do trabalho, e o mesmo vale para o valor da força de trabalho, por ser determinado pelos valores das mercadorias. Já o mais-valor relativo, ao contrário, é diretamente proporcional à força produtiva do trabalho (MARX, 2013, p. 393).

O fetiche da mercadoria e da mercadoria-dinheiro, presentes na circulação de capital que valoriza valor (D-M-D'), velam materialmente o caráter social dos trabalhos e as relações sociais entre os trabalhadores, obscurecem a existência do trabalho abstrato que fundamenta as relações reificadas.

Com essa explanação, queremos ratificar o caráter social do fetichismo, a relevância do trabalho abstrato para a análise da fetichização das mercadorias e o quanto a objetivação das relações sociais explicam a coisificação, enquanto expressões da existência concreta. Não se trata de uma mera ilusão da consciência, ainda que a subjetividade seja de extrema relevância para a compreensão da teoria do fetichismo. Com isso, passamos ao debate da financeirização e do ápice do fetichismo na sociedade capitalista.

## Fetichismo e Financeirização

Desde o início do artigo, temos dito que há mais continuidade que descontinuidade entre a teoria da alienação e a teoria do fetichismo em Marx. Isso fica ainda mais evidente na primeira frase do capítulo XXIV de *O Capital*, quando Marx afirma: “É no capital portador de juros que a relação capitalista assume sua forma mais exterior e mais fetichista” (MARX, 2017, p. 441). O fetichismo não descarta a alienação, mas a reforça, porque o ser social é ser social e é também indivíduo, vive objetivação e subjetivação (estranhada) no mesmo processo.

Se até aqui estivemos falando de circulação de mercadorias (M-D-M) e circulação de capital (D-M-D’), temos no capital portador de juros a relação D-D’, dinheiro que gera mais dinheiro. Na fórmula do capital portador de juros some a mediação tanto do processo de produção quanto do processo de circulação.

O capital aparece como fonte misteriosa e autocriadora de juros, de seu próprio incremento. [...] No capital portador de juros, portanto, produz-se em toda a 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 (MARX, 2017, p. 442).

Assim como ocorre com a força de trabalho, o valor de uso do capital portador de juros é criar valor. Vimos que, no desenvolvimento da forma dinheiro, surgem as figuras do prestamista e do devedor. Quando o credor empresta dinheiro, ele espera receber de volta mais dinheiro, na forma do juro.

E por que Marx denomina capital portador de juros e não dinheiro portador de juros? Porque o dinheiro emprestado assume a função de capital ao ser investido produtivamente para valorizar valor. E, conforme já demonstrado, valor se valoriza através da exploração da força de trabalho e

extração do mais-valor. Parte do mais-valor aplicado produtivamente pelo devedor retorna ao credor sob a forma de juro.

Se no processo de reprodução do capital a forma-dinheiro é um mero momento de transição, no mercado monetário, a forma-dinheiro é primordial. “Assim, criar valor torna-se uma qualidade do dinheiro tanto quanto dar peras é uma qualidade da pereira” (MARX, 2017, p. 442). O fetiche está exatamente no fato de que toda a mediação é escamoteada, mediação onde o segredo do fetiche se revela: no trabalho abstrato.

O capital portador de juros resolve o problema do limite da jornada global de trabalho. Quando se empresta dinheiro sob um prazo de pagamento, não está se restringindo ao trabalho presente, é vendida a promessa de trabalho futuro. O fetiche do capital portador de juros coloca o dinheiro como sujeito de todas as relações de produção de riqueza do mundo. Nos títulos da dívida estão presentes as promessas de trabalho vivo sob o jugo do trabalho morto, do desenvolvimento das forças produtivas e sua força avassaladora sobre a força de trabalho presente e futura, dos trabalhadores e dos filhos dos trabalhadores.

“Mas no modo de produção capitalista e no caso do capital, que é sua categoria dominante, sua relação de produção determinante, esse mundo encantado e distorcido se desenvolve com força ainda maior” (MARX, 2017, p. 889). Assim, o capital fictício assume a condição de ser o mais profundo e enigmático fetiche (CARCANHOLO, 2011, p. 95).

Não há uma definição, em *O Capital*, do que seja o capital fictício, mas há pistas. Carcanholo e Sabadini (2015, p. 128) explicam que “o capital fictício nasce como consequência da existência generalizada do capital portador de juros, porém é o resultado de uma ilusão social”.

Apesar do capital portador de juros esconder suas mediações, ele tem um caráter complementar e dependente do capital produtivo, pois somente na produção é possível extrair o mais-valor que volta parcialmente na forma de juros para o credor. Se esta forma já aparece como mistificadora, o capital fictício dissimula ainda mais o processo real de valorização do capital, porque, por ser mais desmaterializado, passa a imagem de que o capital se valoriza autonomamente (CARCANHOLO; SABADINI, 2015, p. 129).



Marques e Nakatani (2009) explicam que há três grandes formas de capital fictício: o capital bancário, a dívida pública e o capital acionário. Os bancos se desenvolvem com o comércio de dinheiro. Quando se generaliza a função de banqueiro, surge a principal função dos bancos comerciais: a criação secundária de moeda por meio do dinheiro de crédito privado dos bancos. Desse desenvolvimento é que surge o capital fictício bancário. Ao depositarmos dinheiro no banco, pensamos estar depositando apenas dinheiro, mas, o que é dinheiro para nós, é capital em potencial para o banqueiro, de forma que esse dinheiro passou a ser utilizado como capital portador de juros. O que acontece na atualidade, com a existência de milhares de agências bancárias pelo mundo é que as corporações bancárias recebem os depósitos, mas fazem empréstimos muito acima do valor depositado. Esses empréstimos sem lastro real é que Marques e Nakatani denominam capital fictício.

A dívida pública existe há centenas de anos, desde a formação dos Estados Nacionais, a burguesia em consolidação fazia empréstimos aos Estados e recebia títulos da dívida a serem cobrados com juros futuramente. O que acontece na fase atual do capitalismo, altamente financeirizado, é que há negociação desses títulos no mercado secundário e, para além dos empréstimos para investimentos, especula-se com os juros dos títulos, transformando uma grande parte deles de capital a juros em capital fictício (MARQUES; NAKATANI, 2009). No Brasil, somente em 2015, até 31 de dezembro, a dívida consumiu 962 bilhões de reais, cerca de 42% do gasto federal anual (AUDITORIA CIDADÃ DA DÍVIDA, 2015).

No caso das ações, existe uma substância por trás da negociação das ações das empresas na bolsa de valores, seu patrimônio. Mas as ações constituem capital fictício porque representam duplicação da riqueza: de um lado como patrimônio da empresa, de outro como valor do patrimônio, além do fato de que muitas vezes ocorrem valorização das ações nas bolsas de valores além do correspondente ao patrimônio e lucros, não havendo, por trás disso, substância real correspondente (CARCANHOLO; SABADINI, 2015).

Em resumo, o capital fictício tem como origem três fontes:  
a) a transformação em títulos negociáveis do capital ilusório,  
b) a duplicação aparente do valor do capital a juros (no caso das

ações e dos títulos públicos) e c) a valorização especulativa dos diferentes ativos (CARCANHOLO; SABADINI, 2015, p. 131).

O mistério que envolve o capital fictício é ainda maior do que os fetiches anteriores, porque ele é sempre real e fictício ao mesmo tempo. Para aquele que, do ponto de vista individual, detém um papel com promessa de pagamento futuro, ele tem algo real, ainda que não venha a se realizar. Ele pode, inclusive, fazer negócio com esse papel. Mas do ponto de vista da totalidade, como já apresentamos, não há riqueza real para boa parte desses papéis com promessa de pagamento, não tem substância, é fumaça, é evanescência.

### **Financeirização, fetichismo e impactos sobre a classe trabalhadora**

Tendo explicado a dialética *real e fictícia* do capital fictício, avançamos para o impacto deste, e o fetichismo que seu movimento engendra, para a classe trabalhadora. É preciso ter claro que por trás do capital fictício e das promessas de rentabilidade e juros futuros, há uma pressão imensa para aumento da taxa de exploração do trabalho, seja para que os trabalhadores realizem depósitos bancários, seja para que continuem pagando altos impostos que garantam o *superávit* primário e o andamento dos títulos da dívida do Estado, ou seja porque o aumento da taxa de lucro das empresas é chamariz para venda de ações na bolsa de valores.

As relações sociais fetichizadas se alimentam de irracionalidade, mistificação e coisificação (KOHAN, 2013). O trabalho alienado – na forma de trabalho abstrato – portanto, estranhado, não some dessa análise, mas é fundamental para que o fetichismo aumente sua dimensão e poder na sociedade contemporânea, especialmente de acumulação predominantemente financeira.

A crise capitalista, com sua expressão financeira em 2007/2008, tem imposto duros encargos sobre a classe trabalhadora. Vale lembrar que a intensificação da financeirização, ou seja, a aposta crescente no capital fictício em detrimento do capital produtivo e da produção de riqueza real,

advém das decisões políticas tomadas a partir da crise estrutural do capital da década de 1970. Como já explicamos, a autonomia do capital fictício não é total, mas relativa: não finda a necessidade da produção de mais-valor e, portanto, do trabalho abstrato. Pelo contrário, as medidas de austeridade e os governos autoritários demonstram a necessidade de retirada de direitos trabalhistas via (contra)reformas. Este tem sido o tom das políticas que “vão solucionar” a crise.

O dinheiro (em suas expressões mais abstratas, inclusive *bitcoin*) aparece como sujeito de todas as relações. É como se políticas que restringem os gastos sociais e alimentam a especulação fossem garantir que dinheiro gerasse dinheiro, magicamente. As políticas de saúde, de educação e de assistência social aparecem como as grandes vilãs da crise, ao passo que o pagamento de juros e amortização dos títulos da dívida pública, a grande resolução. As inversões e as irracionalidades são frutos do fetichismo que garante a não compreensão das mediações.

Se até cinquenta anos atrás, os trabalhadores e as trabalhadoras sabiam exatamente quem eram seus patrões, hoje, com fusões e aquisições nas bolsas de valores, com fundos financeiros e de pensão como compradores de ações, com a possibilidade de compra-las e vende-las da noite para o dia, perde-se a perspectiva de contra quem lutar, material e concretamente. Pelo contrário, sob o ideário neoliberal, os/as trabalhadores/as se sentem corresponsáveis pelo lucro. Ou porque se sentem “colaboradores” ou porque se caracterizam mesmo enquanto empresários, via pejotização, ou pelo termo que vem ganhando força, uberização das relações de trabalho. Há casos em que a relação com o superior hierárquico é via aplicativo de celular tão somente, invisibilizando quem lucra com seu trabalho.

Individualmente, a solução aos trabalhadores e trabalhadoras parece ser investir na bolsa de valores, comprar títulos da dívida, contratar um fundo de pensão privado. Perde-se a dimensão da totalidade, de que a especulação em torno da acumulação financeira só existe assentada sobre o trabalho abstrato. Alguém pagará essa conta, porque dinheiro não gera dinheiro por mágica. Recordemos: a única mercadoria capaz de valorizar valor é a força de trabalho.

No Brasil, o fetichismo garantiu a força do discurso das “medidas necessárias” para acabar com a crise, cujo *slogan* do presidente Michel Temer (2016-) explica bem: “não pense em crise, trabalhe”. Desde que tomou a presidência, o governo Temer já aprovou o congelamento dos gastos sociais por 20 anos, via PEC 55<sup>9</sup>; a Reforma do Ensino Médio, que prevê a (re)produção de força de trabalho a baixos custos para o mercado; a Lei da Terceirização, que permite a terceirização da atividade fim e rebaixa o nível salarial da classe trabalhadora; e, mais recentemente, aprovou a Reforma Trabalhista, que possibilita o aumento da taxa de lucro com enorme intensificação do uso da força de trabalho e perdas de direitos trabalhistas, com a modificação em cerca de duzentos artigos da CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas). Pretende, ainda, aprovar a Reforma da Previdência. Tais medidas políticas alimentam o endividamento público, ao mesmo tempo em que fazem crescer o endividamento individual do trabalhador/da trabalhadora. O Ministério da Educação já foi autorizado a realizar empréstimo de US\$ 250 milhões junto ao Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (Bird) para implementação da reforma do ensino médio (CRAIDE, 2017), o que significa relações creditícias com pagamentos de juros e contrapartidas políticas. O cenário que se desenha, com relações sociais fetichizadas, dificulta a percepção de que mais capital fictício significa mais promessa de trabalho abstrato e estranhado futuro. A miserabilidade intelectual, a decadência ideológica, o irracionalismo e o obscurantismo brotam dessas relações materiais, reais e concretas, também miseráveis.

Todo esse desenvolvimento que intentamos abordar nessas breves páginas só reforçam a conexão, e continuidade com descontinuidades, portanto, relações contraditórias, entre teoria da alienação e teoria do fetichismo. São, entretanto, tais contradições reais e concretas que podem engendrar processos de resistências no movimento histórico.

---

<sup>9</sup> Projeto de Emenda Constitucional que, na Câmara dos Deputados, teve a numeração 241, no Senado passou a 55. Foi aprovada como Emenda Constitucional 95/2016.

Com o debate apresentado, não pretendemos dar por concluída a análise, pelo contrário, queremos apenas apresentar indicações para estudos posteriores sobre fetichismo e financeirização, mesmo porque estamos em pleno movimento histórico, especialmente desde a crise de 2007/2008, e as análises marxianas e marxistas ficam muito mais claras quando feitas *post festum*.

### **Alguns apontamentos finais**

O capítulo procurou demonstrar a relevância da teoria do fetichismo para a compreensão do modo de produção capitalista como um todo, mas também buscou avançar para uma análise mais contemporânea, na tentativa de pensar o fetichismo em tempos de financeirização crescente.

Ficou candente na análise o quanto a teoria do valor é primordial para pensar os enigmas que ocupam a realidade e compreensão da realidade pelos indivíduos nela inseridos. Ainda que ratifiquemos a necessidade de propor novos elementos para a teoria marxiana do valor, ficou claro o quanto o trabalho abstrato e a sociedade de classes têm centralidade para a análise.

Rechaçamos a ideia de que a teoria da alienação é algo superado pela obra madura de Marx em detrimento de sua obra de juventude. Ademais também negamos qualquer corte epistemológico. Assim como a totalidade é primordial no método marxiano, pensar a obra de Marx como totalidade também o é. Nesse sentido, procuramos apresentar a teoria da alienação como fundamental para a construção marxiana de uma teoria crítica do fetichismo econômico.

Por fim, por mais difícil que seja tentar compreender o processo de financeirização recente, cujos elementos se autonomizam (ainda que relativamente) e se desmaterializam como nunca antes na história do desenvolvimento capitalista, ratificamos a importância do fetichismo bem como do trabalho estranhado como elementos enraizados nas relações sociais desse contexto histórico presente, em que a teoria do valor continua aparecendo como cega necessidade, independente de nossas consciências sobre tais movimentos contraditórios e dialéticos.

Com isso, chegamos à conclusão de que o fetichismo, por mais força e relevância social que tenha, não é natural e nem eterno, pode ser derrotado, com a emancipação humana, ou seja, de todo estranhamento, por parte dos trabalhadores e das trabalhadoras, com o fim revolucionário da sociedade de classes e do modo de produção capitalista.

## Referências

- AUDITORIA CIDADÃ DA DÍVIDA. *Dividômetro*, 2015. Disponível em <<http://www.auditoriacidadada.org.br/>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2016.
- BRUSCHI, Valeria et al. *PolyluxMarx*. Cidade do México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2013.
- CARCANHOLO, Reinaldo. Sobre o fetichismo. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Capital: essência e aparência*. Vol. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- \_\_\_\_\_; SABADINI, Maurício. Capital fictício e lucros fictícios. In: GOMES, Helder (org.). *Especulação e lucros fictícios*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- CRAIDE, Sabrina. MEC poderá pedir empréstimo ao Bird para reforma do ensino médio. *Agência Brasil*, 18 de julho de 2017. Disponível em <<http://agenciabrasil.etc.com.br/educacao/noticia/2017-07/mec-podera-pedir-emprestimo-ao-bird-para-reforma-do-ensino-medio>>. Acesso em 22 de julho de 2017.
- KOHAN, Néstor. *Fetichismo y poder em el pensamento de Karl Marx*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARQUES, Rosa Maria; NAKATANI, Paulo. *O que é capital fictício e sua crise*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MORAES, Livia de Cássia Godoi. Apontamentos sobre fetichismo em tempos de financeirização. Anais do 4º Encontro Internacional e 11º Encontro Nacional de Política Social. Vitória: Programa de Pós-Graduação em Política Social/UFES, 2016. Disponível em <<http://periodicos.ufes.br/EINPS/article/view/12973>>. Acesso em 12 de julho de 2017.

- NAKATANI, Paulo; GOMES, Helder. O dinheiro: natureza e funções. In: CARCANHOLO, Reinaldo. (Org.). *Capital: essência e aparência*. Vol. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- RANIERI, Jesus. *A câmara escura*. Alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.
- \_\_\_\_\_. Método e representação: o dinheiro como expressão conceitual da forma de ser do capital. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.



# O PENSAMENTO DE MARX, DO MARXISMO E O MUNDO TROPICAL

*Luiz Fernando de Souza Santos\**

O presente texto parte da seguinte hipótese: o pensamento marxiano foi objetado, impactado, pelo encontro do pensamento alemão com o mundo tropical. Tal ponto de partida coloca o desafio de desnaturalizar as críticas dos ditos autores dos estudos pós-coloniais, que veem o pensamento marxiano e o marxismo, ao se encontrarem com o mundo além da Europa, como expressão de exercícios de eurocentrismo do pensamento social. Nesta visada, Marx é apontado como um autor eurocêntrico, cuja crítica do capital, ao se endereçar aos países do dito terceiro mundo, coloca este numa posição subordinada e cronologicamente, culturalmente, determinado pelo mundo europeu. Para uma contraposição às críticas pós-coloniais, em primeiro lugar, analisarei autores contemporâneos que a estas têm se oposto. Em segundo lugar, farei uma incursão pela contribuição de autores latino-americanos e/ou que tomaram o pensamento deste continente em sua vertente marxista e assinalaram o movimento no pensamento de Marx que indica um ir além de concepções eurocêntricas e que, inclusive, fez incursões pela Ameríndia. Num terceiro momento, desenvolverei uma análise em torno do Capítulo V, de *O Capital*, na qual assinalarei momentos em que considero que a escrita de Marx tem presente, expressa,

---

\* Professor do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

os impactos que o mundo tropical produziu no pensamento alemão. Por fim, brevemente procurarei matizar o sentido que atribuo à expressão *marxismo*, o que considero, pode oferecer uma chave para a apreensão de correntes que reproduzem esquemas interpretativos eurocêntricos e outras que tomam o mundo tropical em sua originalidade e a partir daí desenvolvem uma crítica numa angulação dos subalternos.

## 1. O marxismo e as polêmicas dos estudos pós-coloniais

Iniciemos com as respostas em torno das condições do encontro da tradição marxista com um lugar periférico. Para tal, tomo como ponto de partida a contribuição da chamada teoria pós-colonial. Um dos expoentes desse filão teórico, Dipesh Chakrabarty (2008), compreende que a história como discurso elaborado no interior do universo acadêmico sobre o terceiro mundo tem a Europa como o sujeito teórico a partir do qual a história das outras civilizações e de outros territórios pode ser analisada. A história da Índia, China, África, etc., se explica, desse modo, como variação do desenrolar da história europeia. Isso teria rebatimento nos procedimentos das ciências sociais, que ambicionam dar conta de explicar toda a humanidade, o que resulta em uma narrativa portadora de uma entelúquia de toda a razão, a própria Europa. Somente o continente europeu é a potência e a finalidade do pensar. O restante, os povos de outros territórios, são variações empíricas “que da cuerpo a un esqueleto teórico que es substancialmente ‘Europa’” (p. 60). Entre outros pensadores, Karl Marx expressaria os elementos eurocêntricos que a crítica da teoria pós-colonial denuncia e se propõe a superar. Segundo a visada pós-colonial, a categoria *capital*, no pensamento do filósofo alemão, possibilita a apreensão da história por uma angulação filosófica e universal na qual o uso do prefixo *pré* (pré-burguês, pré-capital) dá indicações de uma relação cronológica e teórica em que a Europa seria a forma histórica mais desenvolvida e complexa, enquanto as outras regiões só teriam apreendido a sua essência, o sentido de suas histórias, sempre em referência ao universo europeu. Em Marx, particularmente n’*O Capital*, volume I, uma filosofia da história hegeliana atravessa sua crítica da economia política a delimitar que o

movimento do espírito, no caso de Hegel, ou o movimento do capital, no caso marxiano, culminam com a Europa. Chakrabarty até propõe que, onde Marx usa as categorias *capital* ou *burguês*, as mesmas sejam substituídas por *Europa* ou *européu* e ter-se-á o desvelamento da entelúquia da razão ocidental. Todavia, em que pese o eurocentrismo de Marx, o seu pensamento, ressalta Chakrabarty, se movimenta para além do capital e das formas jurídicas centrais ao liberalismo. Isso posto, a crítica marxiana ainda permanece relevante e tem centralidade numa história escrita a partir de uma angulação pós-colonial ou pós-moderna. Num outro artigo, em que faz um balanço da história dos *subaltern studies*, Chakrabarty (2000) lembra que estes, em oposição às narrativas das elites sobre a Índia, sejam elas indianas ou britânicas, constroem uma leitura a partir dos debaixo na estratificação social, do povo. E nessa construção anti-elitista da história, o marxismo é fonte de inspiração primeira. Procura-se evitar o que assinalam como as “leituras stalinistas deterministas de Marx” (p. 14) por meio de uma apropriação das análises de Gramsci que, em seu conceito de *hegemonia*, dá suporte para uma leitura dos subalternos, geralmente interpretados como pré-políticos em uma visada elitista e eurocêntrica.

Os estudos que procuram fazer a crítica das contribuições dos teóricos dos pós-colonialismo podem ser agrupados em dois conjuntos. Por um lado, há aqueles que fazem a crítica do sentido do uso do termo pós-colonial face aos limites objetivos postos no contexto de emergência do mesmo e, por outro lado, há aqueles que focalizam a crítica em suas leituras tendencialmente dispostas a rejeitarem Marx e os marxismos.

Graham Huggan (1996) é um representante do primeiro conjunto de críticas. De acordo com esse autor, é paradoxal que o termo pós-colonial tenha ganho espaço de circulação num tempo fundamentalmente colonial.

Vivemos em tempos neocoloniais, não pós-coloniais. Intervenção militar dos EUA no Golfo e no Nordeste da África; dependência estrutural no Caribe e América Latina; continuidade da opressão racial e lutas entre facções na África do Sul, em grande parte da Ásia, do Pacífico e do Oriente Médio; as hegemonias globais exercidas por empresas multinacionais e indústrias da informação; o favorecimento de nações por meio de tratados

e blocos comerciais que reforçam divisões econômicas; uma variedade de lutas internas tacitamente apoiada pelas antigas potências imperiais; grande difusão da corrupção em regimes autocráticos patrocinados em todo o chamado Terceiro Mundo; aumento da violência étnica em todos os lugares, inclusive na Europa: tudo isso são lembranças indesejadas de um diagnóstico de Fanon de que o colonialismo não chegou ao fim com a declaração de independência política ou com a retirada simbólica da última bandeira europeia (HUGGAN, 1996, p. 19)<sup>1</sup>.

Além disso, é imanente ao termo “pós-colonial” a presença de uma indeterminação temporal e espacial, pois não fica claro quando teve início e se terá um fim, como um ciclo que termina, qual o lugar dos centros e das periferias colonizadas, que partes do mundo são afetadas ou não pela herança colonial. Absortos com a análise estrutural do poder colonial, os teóricos dos estudos pós-coloniais têm descuidado dos detalhes históricos e das especificidades culturais, o que traz risco de reduzir suas análises às formas textuais e estetizadas de resistência<sup>2</sup>. Não seria tudo isso, indaga

---

<sup>1</sup> We live in neocolonial, not postcolonial, times. US military intervention in the Gulf and the Horn of Africa; structural dependency in the Caribbean and Latin America; continuing racial oppression and factional strife in South Africa, much of Asia, the Pacific, and the Middle East; the global hegemonies exercised by multinational companies and information industries; favoured nation treaties and trade blocs that reinforce economic divides; a variety of internecine struggles tacitly supported by the former imperial powers; widespread corruption in sponsored autocratic regimes across the so-called “Third World”; rising ethnic violence everywhere, including in “Fortress Europe”: all of these afford unwanted reminders of Fanon’s dictum that colonialism doesn’t come to an end with the declaration of political independence, or with the symbolic lowering of the last European flag. (Tradução livre do autor).

<sup>2</sup> Sobre esse aspecto, um outro autor assinala que ele é expressão da crise política: a estetização da política constitui uma resposta recorrente às crises de democracia. O entusiasmo pelo local e pelas proximidades, a busca das origens, o acúmulo ornamental e o simulacro de autenticidade revelam, de fato, a angústia diante da incerteza da ação política (BENSAÏD, 2008, p. 25).

Huggan, porque o pós-colonialismo seria expressão, tal qual nos usos do termo “pós-modernismo”, de um exercício intelectual sob riscos de um vazio de sentido, de uma questão eternamente aberta ou de uma fadiga intelectual? O autor lança ainda outra questão: não seriam, de forma inadvertida, os estudos, pós-coloniais neocoloniais ou adeptos do exótico ao lidarem com outras culturas? A resposta a essa pergunta pode ser afirmativa no caso de outras culturas e a alteridade serem referidas como forma de capitalização simbólica na luta que travam como intelectuais da periferia no interior das grandes universidades ocidentais. Desse modo, suas críticas se restringiriam aos limites que resguardem o status que passaram a deter.

Considero que há uma série de debates possíveis a serem travados a partir do conteúdo de críticas como as observadas em Huggan, e que têm como endereço a teoria pós-colonial. Todavia, se faço referência a esse tipo de polêmica aqui, é apenas para sinalizar sua existência, pois não compõe efetivamente preocupação do estudo que me propus a desenvolver. Passo então, a abordar as críticas à teoria pós-colonial que procuram ressaltar suas insuficiências em relação à forma como apreendem Marx e Engels e os marxismos quando estes dirigem a reflexão às regiões periféricas do mundo.

Nessa angulação crítica, uma obra publicada recentemente (em 2013), *Postcolonial Theory and Specter of Capital*, do indiano Vivek Chibber, é particularmente interessante para os fundamentos da presente pesquisa. Esse autor lembra que entre as virtudes que se atribuem à teoria pós-colonial encontra-se sua natureza inovadora face à teorização da modernidade contemporânea, especificamente no trato com o não-Occidente, e de se constituir no novo exercício de crítica radical. É apresentada diversas vezes como herdeira da tradição iluminista, mas sem seus vícios e limites. A teoria que melhor representa esses vícios e limites e, por isso, o alvo da crítica pós-colonial, é o marxismo, que vê como teoria determinista, teleológica eurocêntrica e reducionista. As raízes para os limites do marxismo e de outras correntes herdeiras do Iluminismo, segundo os representantes dos *subaltern studies* – corrente dos estudos pós-coloniais que Chibber efetivamente analisa –, residem no abismo

estrutural existente entre o Ocidente e o Oriente que inviabiliza qualquer possibilidade de elaboração de um quadro analítico universal. Essa é a base para que o pensamento ocidental seja acusado de paroquial, inflexível, incapaz de apreender as especificidades das civilizações fora do eixo europeu.

Chibber apresenta quatro proposições que tem o objetivo de pôr em questão os argumentos dos *subaltern studies*. A primeira, é que a universalização é um fato incontornável e que impõe seu projeto de modernidade, sua dinâmica, às nações colonizadas sem diferenças essenciais com o Ocidente, ou se existem, não ocorrem nos termos postulados pela teoria pós-colonial. O capitalismo atinge a franceses, alemães e indianos indistintamente. A segunda proposição ressalta que a universalização do capitalismo não implica numa homogeneização das formas de poder político, da cultura e da vida social. Ao contrário, historicamente o capitalismo tem se realizado por meio de diversas formas políticas e culturais, e quando necessário, produz heterogeneidades. A terceira proposição assinala que a universalização do capital esbarra em fatos universais da psicologia humana, que explicam as resistências que os subalternos impõem ao avanço dos processos de exclusão, exploração do trabalho, de coerção, típicos do capitalismo. A quarta proposição ressalta que as categorias globalizantes do pensamento iluminista podem muito bem apreender os desdobramentos universalistas do capital e que, pois, são fundamentais para a análise deste. Chibber então, extrai dessas quatro proposições o fundamento para rejeição da acusação imputada ao marxismo de ser eurocêntrico:

Se essas quatro proposições são verdadeiras, isso significa que pelo menos algumas das teorias europeias, o marxismo em particular, não precisam ser matizadas com o eurocentrismo simplesmente porque se originaram no Ocidente. A dinâmica que colocam no centro do seu quadro é, na verdade transcultural, comum ao Oriente bem como ao Ocidente. Assim, a teoria marxista pode estar errada, mas não porque é eurocêntrica (CHIBBER, 2013, p. 285)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> If these four propositions are true, it means that at least some of the European

Chibber observa também que, uma das características do marxismo ao longo século XX diz respeito ao desenvolvimento de uma reflexão oposta àquela de que lhe acusa a teoria pós-colonial. Desde a Revolução Russa de 1905, grande parte dos estudos marxistas se dirigem para a busca em compreender os aspectos particulares do desenvolvimento capitalista em sociedades não-ocidentais. Isso é bem distinto da visada que procura imputar ao marxismo um olhar que se dirige para o mundo não-ocidental como uma experiência anacrônica face ao desenvolvimento capitalista nos países centrais; mundo este fadado a desaparecer diante dos avanços do capitalismo sobre seus territórios e do cumprimento, por parte dessas nações, das etapas de desenvolvimento daquele. Na verdade, há uma proliferação na tradição marxista de estudos que sinalizam numa outra direção.

Se elaborarmos uma lista das principais inovações teóricas na tradição marxista depois da morte de Marx, veremos que muitas delas são tentativas de teorizar o capitalismo em configurações outras: na primeira metade do século, havia a teoria de Lênin sobre o imperialismo e o “elo mais fraco” e sua análise da diferenciação de classe agrária; havia o trabalho de Kautsky sobre a questão agrária; a teoria de Trotsky do desenvolvimento desigual e combinado; a teoria de Mao sobre a Nova Democracia; a distinção de Gramsci entre a legitimidade do Estado na Europa Ocidental e na Oriental. Todas essas eram tentativas de entender a reprodução social em partes do mundo onde o capitalismo não estava funcionando exatamente da maneira que Marx descreveu em *O Capital*. Nos anos da Nova Esquerda, apareceram a teoria da dependência, a teoria dos sistemas-mundo, o trabalho de Cabral sobre o caminho revolucionário Africano, a teoria da articulação dos modos de produção, os debates em torno dos

---

theories, Marxism in particular, need not be charged with Eurocentrism simply because they originated in the West. The dynamics that they place at the heart of their framework are in fact crosscultural, common to East as well as West. Hence, Marxist theory may be wrong, but not because it is Eurocentric. (Tradução livre do autor).

“modos de produção” indianos – e a lista prossegue. (CHIBBER, 2013, p. 292)<sup>4</sup>.

Se há equívocos nos estudos desses diversos representantes do marxismo, e eles existem, e se podem ser criticados por várias razões, no entanto, argumenta Chibber, esses equívocos e razões não podem ser pelos motivos alegados nos estudos subalternos. Essas reflexões marxistas foram desenvolvidas numa direção que rejeita justamente as características que buscam lhe imputar: de serem eurocêntricas, etapistas, teleológicas, deterministas.

## **2. Marx e os marxismos na periferia latino-americana.**

Esses debates sobre o marxismo e a periferia do mundo capitalista, sobre seus desencontros e inadequações, e sobre a viabilidade dessa tradição teórica para compreender as especificidades de nações fora do grande centro europeu, também ocorreram no continente latino-americano. José Aricó (2009) e Bruno Bosteels (2013), cujas linhas gerais de pensamento passaremos a seguir a refletir, apresentam argumentos sobre os problemas presentes no encontro do pensamento de Marx com a América Latina que

---

<sup>4</sup> If we draw up a list of the main theoretical innovations to come out of the Marxist tradition after Marx’s death, we see that many of them are attempts to theorize capitalism in backward settings: in the first half of the century, there was Lenin’s theory of imperialism and the “weakest link” his analysis of agrarian class differentiation, Kautsky’s work on the agrarian question, Trotsky’s theory of uneven and combined development, Mao’s theory of New Democracy, Gramsci’s distinction between state legitimacy in Eastern and Western Europe. All of these were attempts to understand social reproduction in parts of the world where capitalism was not working in exactly the way Marx described it in *Capital*. In the years of the New Left, there came dependency theory, world-systems theory, Cabral’s work on the African revolutionary path, the theory of the articulation of modes of production, the Indian “modes of production” debate—and the list goes on. (Tradução livre do autor).



lidam com as discussões que observamos até aqui na teoria pós-colonial e seus críticos.

Ao ter que discorrer sobre Simon Bolívar, Marx, segundo Aricó, tratou-o de modo bastante depreciativo: o “canalha mais brutal, covarde e miserável” (Marx, Apud Aricó, p. 97). Essa visada em torno de Bolívar seria um desdobramento de uma apreciação política de Marx, que vê no mesmo os traços típicos do autoritarismo bonapartista que observava na França. Mais ainda: essa apreciação seria a expressão da incompreensão sobre a América Latina e o seu movimento histórico efetivo. Isso se explicaria pela presença marcante de uma compreensão hegeliana do processo histórico. Aricó lembra que há no raciocínio hegeliano a compreensão de que a história seria a manifestação da “racionalidade do vir a ser” (p. 104) e que, pois, os povos com destino histórico seriam aqueles capazes de elaborar a síntese das diversas formas particulares e contingentes que emergiram ao longo do desenrolar da história. Não é o caso dos povos latino-americanos, presos do acaso e das contingências. Mergulhados na irracionalidade, esses povos seriam “sem história”. O caráter depreciativo da abordagem de Marx sobre Bolívar seria, então, um desdobramento de um acento hegeliano que o levaria a considerar os feitos deste como consequência da contingência, de acontecimentos fortuitos, no qual há a ausência de uma perspectiva fundada na luta de classes que seja a fonte de sentido dos processos latino-americanos. Sem essa fonte, “Marx se viu obrigado recolocar a noção, sempre presente no fundo do seu pensamento, de ‘povos sem história’” (p. 105-106). Essa disposição marxiana em relação a Bolívar repercutirá entre os americanistas soviéticos e se desdobrará, na primeira metade do século XX, numa caracterização negativa, pela Terceira Internacional, das lutas pela independência no continente latino-americano.

Desse tipo de abordagem pode-se facilmente concluir, como o fizeram os teóricos dos estudos pós-coloniais, que se está diante de um Marx, com rebatimentos no marxismo, fundamentalmente eurocêntrico. Todavia, José Aricó aponta numa outra direção. Ao tratar das falácias em torno de uma disposição eurocêntrica em Marx, Aricó registra que este, ao chegar a Londres, passará a refletir de forma mais constante sobre o mundo não-europeu. Os acontecimentos que sacudiram a Europa entre os

anos de 1848 a 1850, levaram o pensador alemão a ter como ponto de partida a compreensão de que a Inglaterra seria o elo central, o demiurgo, do cosmos burguês (p. 93). Mas, a partir de 1850, os estudos de Marx passam a se desdobrar em três grandes linhas: a análise da sociedade capitalista, o mercado mundial e as relações diplomáticas internacionais, que se articulam no esforço para uma interpretação da vida econômica que passa a reger a vida moderna. É aí que o mundo além da Europa ganha maior frequência nas reflexões marxianas, que dilatam assim o já referido cosmos burguês.

No entanto, observa Aricó, a formação do movimento socialista no século XIX se inspirou em obras de Marx e Engels que, cada uma a seu modo, se envolveram com a tese presente em *O Capital* de que a região industrialmente mais desenvolvida é a chave para a interpretação do futuro das menos desenvolvidas. Desse modo, o *Manifesto do Partido Comunista*, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, *O Capital*, Tomo I, e o *Anti-Düring* apenas reforçariam a ideologia que esses movimentos socialistas irão denominar de “marxismo” (p. 48-50) e que compreendia o desenvolvimento econômico como um movimento que levaria inevitavelmente os diversos países a percorrerem o mesmo percurso histórico até as formas mais desenvolvidas. Quando são publicadas as obras de Marx e Engels que ampliam o escopo de suas abordagens do capitalismo para uma escala mundial, em que a Irlanda, Rússia, Espanha, entre outros, passam a ter um lugar mais importante no conjunto de suas reflexões, vão encontrar um ambiente ideológico e cultural no qual o marxismo “não estava preparado para compreender a sua verdadeira significação” (p. 49).

Essa disposição do marxismo, se refletida em relação à América Latina, é acentuada ainda, como observado acima no tratamento dispensado a Simon Bolívar, pelo “desencontro”, pela “omissão”, pela “ausência” de reflexão, pelo “descuido”, de Marx com esse continente<sup>5</sup>. Ao lidar com outras regiões além da Europa Ocidental ou daquelas representativas das formas clássicas das revoluções burguesas, no entanto, Marx ampliará

---

<sup>5</sup> As adjetivações para caracterizar a relação de Marx com a América Latina foram todas cunhadas por José Aricó.

o cosmos burguês numa direção em que percebe que é próprio do capitalismo uma história que se desenvolve de modo desigual e descontínuo. Dessa forma, conforme Aricó,

[...] torna-se seriamente enfraquecida a ideia de um epicentro da revolução que daria sentido ao conjunto do movimento social de libertação dos explorados, o qual, conseqüentemente, começa a ser percebido e revalorizado pela positividade de sua posição excêntrica ao proletariado europeu ocidental” (p. 76).

Isso implica, para Aricó, que o eurocentrismo em Marx está superado na medida em que o mesmo evita pensar a emancipação dos povos dominados nos limites exclusivos do desenvolvimento capitalista e de uma classe revolucionária operária homogênea. Assim, em relação à América Latina, estão dadas no pensamento marxiano as premissas para pensar sua autonomia, e que é um engano considerar o desencontro desse com aquela em razão dos componentes eurocêntricos que lhe seriam imanentes (p. 78-79). Porém, não é dessa forma que o movimento socialista expresso na II Internacional e na III Internacional, compreenderão os povos na periferia do capitalismo e da revolução bolchevique. O que sobressairá é um Marx com uma visada teleológica da história, bem ao estilo da reflexão que vê na anatomia do homem a explicação para a do macaco, e na qual a Europa é a expressão do vir-a-ser das outras regiões. O que soa paradoxal, se lembrarmos que a revolução bolchevique ocorreu em solo russo, e no qual Marx também viu as marcas de uma história não-linear, desigual, não evolucionista e não-etapista. Sobre a Rússia, na *Carta à Redação da Otechestvenye Zapiski*, de 1877, Marx assim se posiciona:

Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica (MARX e ENGELS, 2013, p. 69).

Mas, se as premissas fundamentais para uma análise do capitalismo, considerando-o em termos históricos descontínuos bem diferentes de uma filosofia geral da história de acento teleológico, podem ser encontradas em Marx, por que, quando se deteve sobre a América Latina, é possível perceber um desencontro? Por que, para ficarmos nos termos de Aricó, Marx não prestou atenção ou foi em certa medida indiferente ”diante da natureza específica, própria das sociedades latino-americanas no mesmo momento em que empreendia a complexa tarefa de determinar a especificidade do mundo asiático ou, mais exatamente, as formações não capitalistas típicas” (p. 34)?

Há uma determinação histórica a ser levada em conta no que diz respeito à relação entre o pensamento de Marx e a América Latina. Trata-se, segundo Aricó, do seu *antibonapartismo*, que o levou a fazer uso da noção hegeliana de *povos sem história* – que como observamos já estava superada em sua análise ampliada do cosmos burguês, na qual havia a consideração da história descontínua do capitalismo – para suas considerações sobre o continente em questão. Em 1851, Marx publica *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, obra que dá conta de explicar as “circunstâncias e condições que permitiram a um personagem medíocre e grotesco desempenhar o papel de herói” (MARX, 2011, p. 18). Essa personagem, Carlos Luís Napoleão Bonaparte, Napoleão III, a quem Marx também chamou de aventureiro de “traços triviais e repulsivos” (Idem, p. 27), será responsável por lançar a França na disputa pela hegemonia entre as nações capitalistas europeias sobre aquelas que desencadearam o processo de independência no continente latino-americano, e se libertaram politicamente de Espanha e Portugal. Para se contrapor à noção de “hispanidade”, que servira de argamassa ideológica das metrópoles ibéricas, Napoleão III procurará legitimar sua política externa para as nações do continente americano evocando uma suposta missão que fora destinada aos franceses de proteger as sociedades latinas. Num cálculo ideológico que dá fundamento à estratégia francesa de poder político, econômico e cultural sobre as ex-colônias espanholas e portuguesas, é então que será ressaltado o caráter latino das mesmas. Essas nações disputadas pela França, no esforço para romper com o passado colonial e de resistir aos avanços dos Estados Unidos, vão assumir essa

designação de “latinas”. É nesse contexto que Aricó empreende o esforço de situar o desencontro de Marx com a América Latina. A indiferença, o descuido, de Marx no que tange aos países latino-americanos e que se expressa bem no tom depreciativo que usa ao se referir a Simon Bolívar, mais do que a uma disposição eurocêntrica, assinala Aricó, decorre de sua rejeição ao projeto bonapartista.

Pitirim A. Sorokin, em *Achaques y Manias de la Sociologia Moderna y Ciencias Afines* (1964 [1956]) já chamava a atenção para um fenômeno que pode ajudar a explicar a disposição dos *sulbatern studies* e das reflexões de José Aricó relativas à forma como Marx teria sido apreendido nas sociedades na periferia do capitalismo, particularmente, a América Latina. Trata-se do que Sorokin cunhou por “complexo de descobridor”, que nada mais é do que a pretensão de sociólogos do seu tempo de terem pela primeira vez determinado descobertas científicas fundamentais no campo da sociologia. Tudo o que fora produzido anteriormente, segundo os jovens sociólogos, não teria passado de exercícios filosóficos de gabinete, e que, pois, nada de efetivamente importante teria sido descoberto pelas gerações que os precederam. Como “novos colonos” do conhecimento, só reconhecem a autoridade científica do seu próprio grupo, de sua própria geração, e só citam autores passados para reafirmarem a densidade de suas descobertas científicas. Com isso, deixam de perceber que

todos estos ‘descubrimientos modernos’ se hicieron hace mucho tiempo, y en las obras de los pensadores anteriores estaban mejor analizados, más adecuadamente comprendidos y incluso formulados con más precisión que en las recientes obras (SOROKIN, (1964 [1956]), p. 22).

Ao assinalar de modo peremptório uma determinação eurocêntrica em Marx na sua abordagem da periferia do capitalismo, como nos parece ser o caso da teoria do pós-colonialismo, ou a presença, ainda que ressalte sua condição de posicionamento político, de um antibonapartismo em José Aricó como chave para compreender o desencontro com a América Latina, esses debates parecem apresentar elementos desse *complexo de descobridor*.

Em relação a Aricó, mais preciso que lhe atribuir esse *complexo de descobridor*, nos parece adequado recorrer às reflexões de Bruno Bosteels (2013) que analisou seus argumentos sobre o desencontro de Marx com a América Latina. Para esse autor, a reflexão de Aricó deve ser compreendida menos no gosto pelas inovações e descobertas e mais no fato do que considera característico da história dos conceitos, a saber, que em diversos estudos sobre política, arte ou cultura há a presença de um *não-dizer* que é resultado de omissões propositais ou de deslizamentos inconscientes (p. 13). Em Marx mesmo, nesse desencontro com o continente latino-americano, há, conforme o raciocínio de Aricó, esse *não-dizer* que estaria assentado no antibonapartismo do pensador alemão. Residiria aí a origem da ausência, da omissão, de uma abordagem outra da América Latina que já existiria em potência na visada marxiana sobre o desenvolvimento histórico como não-linear. Citando Álvaro García Linera, Bosteels ressalta que Aricó exercita também o *não-dizer* ao ignorar que as omissões de Marx em relação a esse continente decorrem efetivamente da escassez de informações deste sobre as lutas de resistência das sociedades indígenas e, acrescentemos, dos escravos trazidos da África e dos estratos brancos empobrecidos que foram mandados para cá. Além disso, tais lutas não estariam generalizadas por todo o continente no momento em que Marx desenvolveu suas reflexões sobre o mesmo. Assim, não é a uma posição política antibonapartista ou a uma angulação filosófica hegeliana que vê a América Latina como lugar de *povos sem história*, que se deve atribuir os fundamentos dessa “lógica de desencontro”. Dessa forma, o não-ver, o não-dizer, marxiano é antes uma consequência de um não-ver, não-dizer, de Aricó quando analisa o primeiro. “El terreno en el que Aricó nos coloca no es el de la realidad ni el de las herramientas de Marx para comprender esta realidad sino más bien el de la realidad que Aricó cree es y de las herramientas que Aricó cree son las de Marx” (García Linera, Apud Bosteels, p. 16).

Por fim, nesse balanço das discussões sobre o encontro de Marx e do marxismo com as sociedades não-ocidentais, fora do eixo europeu, uma outra contribuição considero fundamental, a saber, as reflexões de Jean Tible (2013) sobre o encontro de Marx com uma América ameríndia. Esse autor toma como fio condutor de suas análises a relação íntima, em Marx,

entre as lutas e a teoria. A potência e a especificidade de seu pensamento residem no contato efetivo com as lutas de seu tempo. A partir dessas, pode-se observar a crítica e as viradas teóricas promovidas pelo filósofo alemão, que ocorrem por sua imanência nas contradições do presente, numa oposição à disposição de um conhecimento que se coloca como neutro, distante e externo aos fenômenos que observa. Já na primeira metade dos anos de 1840, quando rompe com os novos hegelianos de esquerda, “Marx diz não querer antecipar dogmaticamente o novo mundo, mas encontrá-lo a partir da crítica do antigo” (TIBLE, 2013, p. 17). Esse ainda é um debate interno ao pensamento europeu daquele período, mas já contém uma premissa importante para o encontro do ponto de vista marxiano com as sociedades não-ocidentais, inclusive as ameríndias, que é o cultivo de uma reflexão não-dogmática. Isso, de acordo com Tible, propiciará que a recepção das descobertas antropológicas se faça acompanhar de um forte impacto em Marx. Assim, ao fazer anotações sobre os estudos de Lewis Morgan sobre as sociedades iroqueses e outros povos tribais, esse autor tem contato efetivo com organizações societárias sem classes que, conforme infere Tible, são pensadas em suas implicações revolucionárias e repercutem no seu modo de pensar. Engels, numa carta enviada à Kautsky em abril de 1884, assim explicita o impacto desse encontro:

Para nossa visão global, penso que essa coisa tem uma importância especial. Morgan nos permite olhar para as coisas a partir de novos pontos de vista, fornecendo-nos com a história pretérita delas uma base que nos faltava (ENGELS In: Marx & Engels, 1979 [1888-1887], p. 142)<sup>6</sup>.

Essa disposição não-dogmática, aberta para se deixar envolver pelo novo e a partir dele pôr o pensamento em movimento por uma angulação nova, se desdobra num conjunto de contribuições do marxismo para

---

<sup>6</sup> Für unsre Gesamtanschauung wird das Ding, denke ich, besondere Wichtigkeit haben. Morgan erlaubt uns, ganz neue Gesichtspunkte aufzustellen, indem er uns mit der Vorgeschichte eine bisher fehlende tatsächliche Grundlage gibt. (Tradução livre do autor).

pensar as sociedades indígenas na América Latina. Tible nos lembra a contribuição de Rosa Luxemburg que, visando a crítica do capitalismo, no livro *Introdução à Economia Política* utiliza grande parte de suas reflexões para dar conta dos impactos das descobertas antropológicas relativas às sociedades indígenas. O mesmo ocorre com o pensamento de diversos autores da tradição marxista, que encontrarão nos povos indígenas a inspiração para pensar a sociedade sem classes posta no horizonte do comunismo. Conforme Tible, a partir do continente latino-americano, Mariátegui escreverá uma página essencial do encontro do marxismo com os povos ameríndios. Ao trabalhar a questão indígena como elemento fulcral no debate marxista no continente, o pensador peruano rejeita o ponto de vista eurocêntrico e também aquele que se prende ao excepcionalismo das sociedades ameríndias. Dessa forma, promove uma espécie de indigenização do pensamento de Marx para o marxismo latino-americano, pois não se deixa levar de modo exclusivo pela perspectiva europeia, uma vez que se permite, no encontro com a questão indígena, inquietar e pensar teoricamente fora dos quadros de um pensamento dogmático.

### **3. E o mundo tropical impactou O Capital, de Marx**

Nesta seção, avanço por um breve olhar sobre como a escrita marxiana em torno de uma crítica da economia política burguesa não passou ao largo, imune, às exigências de delimitação conceitual face as notícias que chegam das áreas fora do espaço europeu. Compreendo que o objetivo primeiro de Marx era a mobilização de categorias ontológicas que atendessem às exigências do desenvolvimento da referida crítica. Todavia, como desdobramento do seu método de investigação e de exposição, a apreensão do capital como totalidade implicou considerar o “mais além”, aquilo que lhe é exterior, o outro<sup>7</sup>. E ante esta exigência, o rigor com a

---

<sup>7</sup> Essa é uma discussão posta por Enrique Dussel, em “A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse” (2012), em que o autor aponta três maneiras de exterioridade, do mais além, em relação ao capital. A primeira seria uma exterioridade por “anterioridade histórica”, relativa as formas comunitárias, extracapitalistas, de relação econômica; a segunda, uma exterioridade “abstrata



precisão conceitual do autor não pôde se esquivar dos impactos provocados pelas regiões tropicais.

Na obra *O Capital - capítulo V: o processo de trabalho e o processo de valorização* (2013), percebo as marcas desse encontro com o Novo Mundo na exposição marxiana sobre o trabalho como um processo a ser considerado “independentemente de qualquer forma social determinada” (p. 255). Marx inicia a análise assinalando que o ponto de partida essencial, é que o trabalho é um processo que determina a relação metabólica do homem com a natureza – entendida esta última como sua própria corporeidade e a natureza que lhe é exterior e objeto de sua ação. Mas, essa atividade, para corresponder ao significado categórico de trabalho, já não é determinada por uma disposição instintiva, animal, de seu agente. O trabalho é relativo exclusivamente ao homem que, além de sua corporeidade, coloca em movimento uma vontade em relação a um fim. Esta vontade, por sua vez, ao lado do objeto e dos meios de trabalho, compõe os momentos simples desse processo. Ao discorrer sobre os objetos de trabalho preexistentes, Marx assinala o seguinte:

A terra (que do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos de trabalho preexistentes. Assim é o peixe, quando pescado e separado da água, seu elemento vital, ou a madeira que se derruba na *floresta*

---

essencial”, na qual o trabalho vivo é o outro do capital, um outro que se encarna como outra classe que não a burguesa, como nação periférica da África, Ásia e América Latina, ante as nações centrais do modo de produção capitalista; e, a terceira, seria uma exterioridade relativa ao trabalhador que foi posto à margem do mundo do trabalho na ordem do capital, aquele que se encontra nas fileiras do “exército industrial de reserva”, que formam uma massa de pobres ao redor do planeta, “a ‘superpopulação’ marginal, em especial nos países periféricos e menos desenvolvidos, frequentemente um joguete dos populismos, [e que] é produto da lógica do capital, da racionalidade do capital” (p. 323).

*virgem*<sup>8</sup> ou o minério arrancado de seus veios (p. 256)<sup>9</sup>.

Nessa passagem e ao longo da primeira seção desse capítulo V de *O Capital*, podemos perceber os impactos no pensamento ocidental do encontro com o continente americano, e que a tradução para o português obstaculiza a apreensão. É que traduzir *urwald*, do alemão, para “florestas virgens”, comporta uma grande imprecisão e silêncios sobre as exigências que as regiões tropicais ameríndias impuseram ao pensamento europeu para expressá-las. *Urwald* não é uma palavra que se encontra na língua alemã antiga (*alterdeutsches*). Para o europeu, a experiência concreta com o meio natural até o encontro com o Novo Mundo são os bosques já profundamente antropizados, que em alemão são expressos por *wald* e/ou *wälder* (a partir daqui só me referirei à primeira), palavras que sempre carregam o sentido de florestas marcadas pela intensa atividade humana. Quando Marx trabalhou como jornalista na Gazeta Renana e escreveu sobre o conflito com lenhadores no Vale de Mosela, ou quando, no capítulo sobre a acumulação primitiva, em *O Capital*, comenta sobre as florestas de caça que foram reservadas para o lazer dos nobres, nesses dois momentos entendo que o argumento marxiano se vale do sentido posto em *wald*: trata-se de ambientes de indisfarçável impacto humano.

No entanto, com a divulgação na Europa, ao longo do século XVIII, das “descobertas” resultantes das viagens dos naturalistas, os conceitos do pensamento ocidental para se referir ao homem e a natureza são profundamente abalados. Buffon, De Paw, Spix e Martius, Von Humboldt, entre outros, trazem notícias de um mundo que não se deixa apreender

---

<sup>8</sup> Grifo meu.

<sup>9</sup> Die Erde (worunter ökonomisch auch das Wasser einbegriffen), wie sie den Menschen ursprünglich mit Proviant, fertigen Lebensmitteln ausrüstet, findet sich ohne sein Zutun als der allgemeine Gegenstand der menschlichen Arbeit vor. Alle Dinge, welche die Arbeit nur von ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Erdganzen loslöst, sind von Natur vorgefundne Arbeitsgegenstände. So der Fisch, der von seinem Lebelement, dem Wasser, getrennt, gefangen wird, das Holz, das im Urwald gefällt, das Erz, das aus seiner Ader losgebrochen wird (Das Kapital, Erster Band, Buch I, p. 193).

pelo sentido dado em *wald*. Segundo Hans Crhistoph Buch, em *'No One Wanders under Palm Trees Unpunished.'* *Goethe and Humboldt* (2012), Humboldt retira a ideia de uma floresta primordial do tempo e a insere no pensamento em termos antigos: “A floresta primitiva (em alemão ‘*urwald*’) é vista como um mundo antigo de um tempo pré-histórico, como um mundo onde o tempo está suspenso” (p. 285)<sup>10</sup>. Mary Louise Pratt, em *Humboldt e a Reinvenção da América* (1991), assinala que, efetivamente, o que Humboldt promove em seus trabalhos sobre o mundo tropical, é uma articulação entre a exposição científica e uma estetização de raízes românticas em torno do sublime. Nesse mundo a grandeza da natureza evoca uma pretérita comunhão entre o meio natural e a vida espiritual do homem (p. 155). Esse é um ambiente harmônico, não-alienado, porém, desprovido de homens (o que é um paradoxo, posto que a alienação é um produto de relações histórico-sociais). É a ausência de humanidade, exceto do viajante que narra sua potência, que permite à natureza desenvolver suas forças. Desse modo, em Humboldt tempo e espaço se excluem mutuamente no mundo tropical. “A ciência natural cataloga o mundo como natureza e especificamente não a cataloga como história” (PRATT, p. 156).

A natureza encontrada no continente americano, portanto, não tem paralelo no imaginário do europeu oitocentista e para designá-la, ao fim desse século e no XIX, passa-se a observar o uso da palavra *Wald* acrescido do prefixo *ur-*, que dá o sentido de primordial, intocado, original. As florestas tropicais americanas, desse modo, estão na gênese da palavra *Urwald*<sup>11</sup>. Quando Marx, pois, faz o uso da mesma é para se referir a uma fonte de objetos de trabalho preexistentes que não se confunde com os bosques de Mosela ou aqueles destinados ao descanso e diversão dos nobres ingleses. Não há nada parecido, em *O Capital*, com uma visada homogeneizante do espaço, como os críticos do pós-colonialismo o acusam. O processo de

---

<sup>10</sup> The ‘primeval forest’ (in German ‘*urwald*’) is viewed as an ancient world of prehistoric time, as a world where time is arrested. (Tradução livre do autor).

<sup>11</sup> Para essa discussão em torno das palavras *Wald*, *Urwald* e do prefixo *r-*, foram consultados *Alterdeutsches Wörterbuch* (1882), de Oskar Schade, e a *Deutsches Wörterbuch* (1954), de Jacob Grimm e Wilhelm Grimm.

trabalho, a relação metabólica do homem com a natureza, são pensados nessa obra diante de múltiplas espacialidades e formas de organização da vida econômica, política e social, que o encontro com o Novo Mundo tornou incontornável pensar.

Observo ainda que, traduzir *Urwald* por “florestas virgens” deve ser acompanhado, além da análise do contexto de emergência dessa palavra no pensamento alemão, por uma reflexão sobre o sentido particular com que a mesma é apreendida por Marx, pois, me parece que é bem distinto do significado dado pelas ciências da natureza, particularmente daqueles ramos de estudos ecológicos. Nas ciências ecológicas *Urwald* tem o sentido de natureza intocada, virgem, a ser protegida da presença humana. Lembro que esse significado, conforme podemos verificar em Antônio Carlos Diegues, na obra *O Mito Moderno da Natureza Intocada* (2000), já estava presente no romantismo alemão, e sofrerá pelas ciências da natureza uma redução que compreende um estado de oposição absoluta entre o homem e o meio natural; redução esta que dará fundamento para as políticas de proteção do ambiente que surgirão no século XIX a privilegiar a criação de áreas protegidas com a retirada dos homens, ainda que esses digam respeito às sociedades ameríndias, presentes no continente há milhares de anos antes da chegada do europeu<sup>12</sup>. Em Marx, no entanto, conforme pode-se observar na passagem transcrita acima, *Urwald* é fonte onde o homem encontra objetos preexistentes de trabalho. Mesmo que não tenha os efeitos de antropização dos bosques europeus, na arguição marxiana *Urwald* já pressupõe a presença do sujeito cujo trabalho é um pôr teleológico. Entendo, inclusive, que aí reside uma das chaves que explicam o interesse de Marx pelos estudos etnológicos de Morgan, do qual, segundo Jean Tible (2013, p. 53-57), extrairá imensas passagens sobre a organização social, política

e econômica de povos tribais do continente americano, os iroqueses em particular, e que irão compor os seus *Cadernos Etnológicos*.

---

<sup>12</sup> Vimos anteriormente que Humboldt foi o precursor dessa chave que pensa a natureza, particularmente o mundo tropical, sem a consideração da presença humana.

Por fim, o capítulo em questão, de *O Capital*, nos permite mesmo dizer que, a Terra (*Erde*), como totalidade que comporta todos os objetos do trabalho, mesmo nos lugares em que não sofreu a intervenção humana, tem o seu sentido dado por essa presença, por esse “animal que faz ferramentas” (Marx, 2013, p. 257). Uma terra virgem (*Jungfräuliche Erde*) só é possível através de um exercício de abstração, de reconstrução histórica, até os tempos primeiros, quando o trabalho que se realiza como posição de finalidade concreta a toma pela primeira vez como objeto.

Desse modo, já na crítica da economia política desenvolvida por Marx, encontram-se elementos que infirmam as acusações de uma leitura eurocêntrica, dogmática, homogeneizadora, quando este reflete sobre o continente americano. O significado que há em *Urwald* e na distinção feita entre *Erde* e *Jungfräuliche Erde*, na análise marxiana, entendo, mesmo, que contribuem para o fundamento do processo de indigenização do pensamento marxista na América Latina, conforme visto anteriormente ao nos referirmos à Mariátegui.

#### **4. Considerações finais: o marxismo e seus múltiplos**

O exposto até aqui sobre as polêmicas em torno do encontro ou desencontro entre a produção marxista, e do próprio Marx, e a periferia do capitalismo, especialmente a América Latina, nos permite melhor problematizar o que significa dizer que há uma corrente intelectual que é definida como *marxista*. E podemos dizer que, embora se reconheça a existência dessa tradição de pensamento, isso não pode nos levar a confundi-la com um todo homogêneo tal qual podemos encontrar em certas disciplinas do campo das ciências exatas e da natureza, que compartilham métodos, técnicas e a ambição pela manipulação e controle matematizável dos fatos. Fico, como ponto de partida, com a contribuição do pensamento latino-americano:

Falar hoje de marxismo é mencionar, simbolicamente, uma pureza inexistente, exceto no dogma, ou então uma referência

histórica comum para penetrarmos no mundo contraditório dos marxismos reais, ou seja, uma metáfora polêmica para expressar a necessidade de confrontar o pensamento de Marx com a diversidade dos movimentos históricos constituídos em seu nome (ARICÓ. 1982, p. 39).

Se observarmos os balanços feitos sobre a história do marxismo, veremos que desde seus fundadores Marx e Engels, essa é marcada por um movimento dinâmico originado do confronto entre a teoria e a inserção de ambos nas lutas de seu tempo histórico. Desde seu início, pois, como nos lembra Perry Anderson (1979) essa é a história de uma corrente de pensamento que se desenvolve de modo irregular e complexo, marcada por diversas metamorfoses.

É Perry Anderson, na citada obra *Considerações sobre o marxismo ocidental*, ao lado de David McLellan, em *Marxism after Marx* (1979) e Martin Jay, em *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas* (1984), que nos servem de fonte para, por meio da história do marxismo, assinalarmos seu caráter múltiplo e polimorfo.

Em David McLellan, percebe-se um marxismo de Engels, os revisionistas (Kautski, Bernstein), os radicais (Mehring, Liebknecht, Parvus, Pannekoek, Radek e Rosa Luxemburgo), o austro-marxismo (Adler, Renner, Otto Bauer e Hilferding), os russos (Plekhanov, Lênin, Trotsky), o stalinismo, o marxismo entre as duas grandes guerras mundiais (Lukacs, Korsch, Gramsci), o maoísmo, o marxismo na América Latina, a Escola de Frankfurt, o materialismo existencialista, o marxismo estruturalista, o marxismo britânico e o marxismo nos Estados Unidos. Perry Anderson, por sua vez, apresenta dois grandes tipos: o Marxismo Clássico, em que se encontram Marx e Engels, Labriola, Mehring, Kautsky, Plekhanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Hilferding, Trotski, Bauer, Preobajenski, Bukharin, e o Marxismo Ocidental, do qual fazem parte Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefévre, Adorno, Sartre, Goldmann, Athusser e Colletti. Martin Jay, que se propôs a elaborar uma topografia do marxismo ocidental, inspirado na contribuição anterior de Perry Anderson, lembra que esse é marcado por acirradas disputas pela definição de seus contornos e caracteres mais decisivos. A publicação dos

escritos de juventude de Marx e os Grundrisse provocaram a descoberta de um Hegel radical que causou um grande impacto nas fileiras do marxismo ocidental expresso por um léxico marcado pelas categorias de alienação, mediação, objetificação e reificação. A cultura passou a ser um campo de preocupação característico, em oposição ao fatalismo economicista da II Internacional e ao vanguardismo da III Internacional. Outro elemento característico dessa corrente dentro do marxismo, é que seus principais representantes nasceram ou migraram para a Europa Ocidental onde amadureceram intelectualmente. O marxismo ocidental tem uma localização geográfica bem marcada e que revela uma certa determinação eurocêntrica nos seus membros, sejam eles hegelianos ou anti-hegelianos. Penso que esse último aspecto, face aos debates entre os teóricos do pós-colonialismo e os seus críticos acima registrados, merece ser melhor explorado. Que correntes no interior do marxismo podem ter acentos mais eurocêntricos? Quais aquelas em que atribuir essa disposição efetivamente se constitui num exercício de não-ver daqueles que compreendem o marxismo como um todo homogêneo, teleológico, e tomam, assim a Europa como o espelho do amanhã para as nações fora desse eixo? Para o pensamento marxista latino-americano, que se forma numa resistência ao eurocentrismo e ao excepcionalismo das formas sociais do continente, que correntes do pensamento marxista europeu serão tomadas como interlocutores privilegiados? Como essas diferenças marcantes entre o marxismo ocidental e aquele das outras correntes assinaladas por McLellan, Anderson e Jay, determinarão a recepção e o debate em torno desses variados marxismos no âmbito do marxismo da América latina, especialmente no marxismo brasileiro? A indicação de tais questões, todavia, é apenas para sinalizar o quão complexo é o ambiente em que ocorre o estudo aqui desenvolvido. Todavia, essas perguntas não são para serem respondidas aqui. São formuladas à espera de desdobramentos em pesquisas futuras. Estarão presentes de forma transversal, mas não terão a centralidade que só uma outra pesquisa, com um objeto outro, poderia aprofundar.

## **Referências**

- ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOSTEELS, Bruno. *El Marxismo en América Latina: nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/ Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2013.
- BROWN, Paul. 1985. This thing of darkness I acknowledge mine: The tempest and the discourse of colonialism. In: DOLLIMORE, J.; SINFIELD, A. *Political Shakespeare: new essays in cultural materialism*. Ithaca: Cornell University Press.
- BUCH, Hans Christoph. 'No One Wanders under Palm Trees Unpunished.' Goethe and Humboldt. In: CLARK, Rex e LUBRICH, Oliver. *Cosmos and Colonialism: Alexander von. Humboldt in Cultural Criticism*. New York: Berghahn Books, 2012.
- CHAKRABARTY, Dipesh. La Poscolonialidad y el artificio de la historia. In: *Al Margen de Europa: pensamento pós-colonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2008, p. 57-80.
- \_\_\_\_\_. Subaltern Studies and Postcolonial Historiography. In: *Nepantla: Views from South Journal*, 1:1. Durham (EUA): Duke University Press, 2000, p. 9-32.
- CHIBBER, Vivek. *Postcolonial Theory and Specter of Capital*. London; New York: Verso, 2013.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.



GRIMM, Jacob e GRIMM, Wilhelm. Deutsches Wörterbuch. *Leipzig*: Verlag S. Hirzel, 1971. Disponível em: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>. Acesso em: 02 de set. de 2015.

HUGGAN, Graham. *The Neocolonialism of Postcolonialism: a Cautionary note*. Links & Letters 4, 1997, p. 19-24.

MCLELLAN, David. *Marxism After Marx*. New York: Harper & Row, 1979.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política (livro I)*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital, Erster Band, Buch I, Werke 23*. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

\_\_\_\_\_. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. Briefe (April 1883 – Dezember 1887), *Werke 36*. Berlin: Dietz Verlag, 1979.

PRATT, Mary Louise. Humboldt e a Reinvenção da América. In: *Estudos Históricos*, vol. 4, nº 8. Rio de Janeiro, 1991, p. 151-165.

SCHADE, Oskar. *Altdeutsches Wörterbuch, Zweiter Band*. Halle (Alemanha): Buchhandlung des Waisenhauses, 1882.

SOROKIM, Pitirim A. *Achaques y Manias de la Sociologia Moderna y Ciencias Afines*. Madrid: Aguilar, 1964.

TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

# TRABALHO E HABITUS: CATEGORIAS ONTOLÓGICAS SOB A LUZ DA TEORIA MARXIANA<sup>1</sup>

*Tábata Berg*

*Objeto!* Pavoroso! Não há nada mais condenável, mais profano, mais massivo que um objeto – à bas o objeto! Como poderia a absoluta subjetividade, em carne e osso; o amor, que é o primeiro a ensinar de verdade ao homem a crer no mundo objetivo fora dele, que não apenas faz do homem um objeto, mas também um objeto do homem? [...] o amor é um materialista acrítico e acristão. (MARX, Karl. **A sagrada família**)

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 forma de objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática, não subjetivamente. (MARX, Karl. **Ad Feuerbach**)

Dessacralizar o sagrado sem estagnar no mero desencatamento do mundo, conferindo potência ao gênero humano é, provavelmente, uma das contribuições mais ricas e capazes de ultrapassar os limites do tempo deixada pela monumental obra marxiana. Esse artigo propõe compilar

---

<sup>1</sup> Agradeço aos colegas do grupo de estudos de *O Capital* por dividirem de forma generosa e bem humorada suas interpretações e inquietações, linha a linha. Sem as quais a leitura dessa obra, tão importante e atual, seria, todavia, bem menos profícua. Esse artigo é, em grande medida, resultado dessa imersão coletiva em *O Capital*.

alguns dos argumentos sobre os quais vimos nos debruçando e que tem sido animados por esse, digamos, *espírito objetivo* do *materialista acrítico* e *acristão*. György Lukács e Pierre Bourdieu; dois autores que são disputados, majoritariamente, em vertentes do pensamento social historicamente antagônicas, em diálogo, despídos de suas auras sacras, têm nos fornecido substratos teóricos privilegiados para pensarmos a ontologia do ser social. Propomos estabelecer um *diálogo crítico* entre algumas obras de “juventude” e “maturidade” desses dois autores com objetivo de apontar brevemente alguns elementos intrínsecos ao seguinte argumento: trabalho e habitus constituem-se nas obras de “juventude” e “maturidade”, respectivamente de Lukács e Bourdieu em categorias ontológicas. Ou seja, enquanto categorias que concentram os momentos da exteriorização e interiorização, compreendidos por Marx e, posteriormente, por Lukács como momentos originários da forma ser social.

Apesar de serem disputados por correntes divergentes Lukács e Bourdieu se debruçaram sobre várias questões e inquietações comuns. Por exemplo: a relação subjetividade/objetividade, consciência/reificação, a questão das classes sociais, a crítica ao pensamento científico; tão caras às nossas argumentações. E outras tantas, a partir das quais poderia se estabelecer conexões férteis, mas que não serão objetos desse artigo, por exemplo, a crítica literária e artística.

Essa proximidade das questões que enfrentaram é, a nosso ver, um importante elemento de diálogo, todavia, a razão determinante que levou a elegermos os dois autores se deve ao fato de ambos terem enfrentado em suas teorias sociais, cada um ao seu modo, a relação sujeito/objeto buscando pensa-la para além das oposições e trazendo à luz o lugar da consciência nessa relação, sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta. Ambos trataram a subjetividade como um elemento imprescindível à compreensão das relações sociais, porém compreendendo-a a partir de uma perspectiva materialista. Ou seja, em seu caráter ativo, mas profundamente determinada pela objetividade<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Destacamos, contudo, que esse é um dos grandes temas da filosofia e do pensamento social. A relação sujeito/objeto recebeu, assim, diversas interpretações

Todavia, no caso da teoria social de Pierre Bourdieu, especificamente da teoria do habitus, a afirmação da centralidade da consciência e seu caráter ativo é controversa. Isso porque, tornou-se comum reconhecer na obra bourdiesiana uma praxiologia fundada na inconsciência e, portanto, na passividade do sujeito perante as estruturas ou mesmo na ausência deste. Ainda que esta seja uma leitura possível de sua obra, não é a única possível. Essa leitura, que perpassa algumas das interpretações oficiais da obra de Bourdieu, teve consequências científicas e políticas aparentemente opostas, mas meritórias dessa “*anamnese da origem*”, para usarmos a expressão bourdiesiana.

Em um extremo, houve uma apropriação do aparato conceitual ligado aos objetos “simbólicos” descolados da relação com a materialidade, mas fundada na inconsciência e na ausência do sujeito – muita inspirada na teoria dos jogos de Wittgenstein –, difundida em conceitos bourdiesianos tais como violência simbólica, bens simbólicos, *doxa*. Esta conferiu uma autonomia absoluta ao âmbito do simbólico, inexistente no conjunto da obra bourdiesiana, como consequência, a *dominação simbólica* e, portanto, a luta para superá-la, vem sendo tratada à revelia da luta contra a dominação econômica e à revelia do próprio dominado, imerso nas estruturas inconscientes. No outro extremo, uma leitura mais próxima ao estruturalismo, ainda que tenha o mérito de não desconsiderar o aspecto material da dominação, superestimou o tema da *reprodução*; eternizando as análises contextuais (por exemplo, a reprodução no sistema educacional), concebeu e disseminou uma noção de habitus baseada na imutabilidade e na inconsciência exacerbada, contribuindo para uma concepção que beira a bestialização da classe dominada.

O nosso estudo da gênese da teoria do habitus apontou para a centralidade da consciência e seu caráter ativo na formação conceitual deste (Ver BERG, 2016). Contudo, não ignoramos o fato de que, com

---

ao longo do século 20. Gramsci, Adorno, Benjamim, E. P. Thompson, Raymond Williams, entre outros. Escolhemos nos debruçar sobre as categorias trabalho e habitus, respectivamente, em György Lukács e Pierre Bourdieu, pois percebemos no diálogo entre essas um espaço profícuo de contribuição para o avanço da compreensão da relação sujeito/objeto na teoria social contemporânea.

a consolidação da teoria do habitus (a partir do final da década de 70) a consciência tenha se tornado um elemento cada vez mais opaco, sendo em alguns casos expurgado completamente desta noção bourdieusiana – tentamos exemplificar esse processo, privilegiando, no entanto, aqueles momentos em que, mesmo opaca e implicitamente, a consciência se mantém presente, tal como nas noções de consciência prática, sentido prático e racionalidade prática, conhecimento prático, ação simbólica, entre outros. Em sua obra *Esquisse d'une Théorie de la Pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972), Bourdieu começa a fundamentar algumas dessas noções. O que torna cada vez mais sublimada, a presença da consciência em seu arcabouço teórico, inclusive na noção de *habitus*. Todavia, somente a partir de sua obra *Le sens pratique* (1980) há uma consolidação da base teórica que as fundamentam.

Nesse sentido, uma perspectiva teórica nos inspira. Podemos dizer que Lukács e Bourdieu compartilharam, pelo menos, parcialmente, de um conjunto referencial que traz a questão da subjetividade para o centro das análises estruturais, o qual Merleau-Ponty definiu em seu *As aventuras da dialética* (1955/2006) por marxismo ocidental. Se é Lukács com seu *História e Consciência de Classe* quem inaugura essa vertente do pensamento marxista, trazendo a questão do sujeito para o cerne das análises do capital e do seu processo de superação. Tal como aponta aquele autor:

[...] o que Lukács quer preservar – e que seus adversários atacam – é um marxismo que incorpora a consciência à história sem fazer dela um epifenômeno, é o miolo filosófico do marxismo, seu valor cultural, em suma sua significância [...]. (Merleau-Ponty, 1955/2006, p. 46).

Bourdieu, por sua vez, se concentrou em construir uma teoria social capaz de apreender o processo de formação das práticas; no qual, por um lado, estas aparecem sempre determinadas pelas condições *materiais de existência*, por outro não são reproduções mecânicas destas. A formação das práticas, que encontra seu cerne no *habitus*, é, acima de tudo, produção

de “história a partir da história”. Bourdieu consolidará sua teoria do *habitus* duas décadas após a publicação de *As aventuras da dialética*, todavia, sua obra contém aquele esforço crítico o qual Ponty considerou imprescindível e percebia como elemento fundamental do marxismo ocidental: “Para superar o cientificismo sem cair aquém da ciência, para manter o direito relativo do pensamento objetivo sem cair no objetivismo [...] já se faz necessária uma crítica difícil.” (Idem, p. 46).

Apontaremos algumas dessas aproximações e distanciamentos do marxismo ocidental, tendo como ponto nodal a influência que a filosofia kantiana teve sobre esta, enquanto importante lente de leitura e interpretação da obra de Marx<sup>3</sup>. E em que medida essa presença aguça ou entrava a constituição de trabalho e *habitus* enquanto categorias ontológicas.

Reforçamos que essa apreensão nos parece fundamental, isso pois, por um lado a preponderância do logicismo sobre o movimento do real termina por desefetivar seu caráter ativo, por outro a lógica é um momento fundamental e está no fundamento do ser. Deste modo, esse acento no caráter lógico característico do marxismo ocidental traz, ao mesmo tempo, uma potente percepção ontológica.

A influência da filosofia crítica na obra *História e Consciência de Classe* do “jovem” Lukács é uma característica explícita e já muito debatida, já em sua obra de “maturidade”, esse é um aspecto bastante controverso, o próprio Lukács acredita ter superado em sua ontologia aquela tendência logicista presente em sua “juventude”. Todavia, ainda que tenha buscado se afastar dos herdeiros dessa tradição, damos destaque a Escola de Frankfurt, que manteve o diálogo crítico com esta. Nossos estudos de sua ontologia têm apontado para a presença da filosofia kantiana na construção da categoria trabalho – apesar de sua consciente busca por superá-la<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Sabe-se que uma das especificidades do que conhecemos por “marxismo ocidental” deve-se justamente a influência, um tanto quanto ambígua, da perspectiva kantiana.

<sup>4</sup> Antonino Infranca, em seu livro *Trabalho, Indivíduo, História*, defende a tese de que o trabalho se configuraria na obra de Lukács em uma categoria universal, no sentido kantiano. Vejamos essa afirmação e as consequências que o autor retira desta no trecho a seguir: “O ser social, sujeito da ética, é universal na medida

No caso da teoria bourdieusiana, a influência da filosofia kantiana – que também conta com o esforço deliberado em superá-la – salta aos olhos. Podemos encontrar nas três obras de “maturidade” *La distinction: critique sociale du jugement* (1979), *Le sens pratique* (1980) e *Méditations pascaliennes* (1997), o esforço em trabalhar respectivamente as três grandes críticas kantianas: do julgamento, da razão prática e da razão pura. Vale ressaltar que Lukács na “maturidade” se dedicou a fundamentar o trabalho enquanto uma categoria ontológica. No entanto, o “jovem” Lukács em *História e Consciência de Classe* e Bourdieu não partem dessa perspectiva. Enquanto que para Lukács de “juventude” a questão ontológica não é sequer explicitamente colocada, Bourdieu, no conjunto de sua obra, adota posturas bastante contraditórias em relação a questão do ser. Por vezes, rechaça elementos ontológicos – mas sempre se opoñdo à ontologia metafísica, tal como concebida por Heidegger –, por outras, trabalha explicitamente com eles, como em *Meditações Pascalianas*, buscando historicizá-los, preenchendo-os de conteúdo concreto (esforço que tem proximidades e distanciamentos com a busca lukacsiana em sua Ontologia).

---

em que se baseia em uma categoria também universal, a saber, o trabalho. Esse novo sujeito social, por ser universal, não apresenta mais características de classe: não existe um ser social burguês ou proletário. A ética lukacsiana mostra-se tão universal quanto a kantiana, ainda que não seja categórica. Lukács assinala a indispensável relação com Kant para qualquer um que se proponha definir uma nova ética” (INFRANCA, 2014, p. 18) e segue citando um trecho extraído da Estética de Lukács “Na disposição moral faz-se presente, de um lado, uma intenção de universalidade – foi Kant quem elaborou teoricamente e de modo mais eficiente esse seu caráter –, e, uma vez que a tendência a transcender a particularidade imediata do sujeito deve permanecer, no entanto, no âmbito da disposição interior da subjetividade, torna-se evidente que a intenção deve se voltar, com maior ou menor clareza, para aquilo que está em conformidade com o gênero humano.” (In: Idem, p. 18). Não compartilhamos da radicalidade da tese de Infranca, mas sua conclusão da influência de Kant no desenvolvimento da categoria trabalho nos parece bastante pertinente.



Ao trazermos esses elementos temos como intuito apontar, sob uma perspectiva diferente – conferindo um lugar significativo ao caráter ativo da consciência –, questões que nos possibilitem refletir sobre a gênese da relação sujeito/objeto, assim como o desdobramento dessa relação sob uma forma social determinada (o modo de produção do Capital), a forma estranhamento (MARX, 2004/1844)<sup>5</sup>. Isto é, queremos compreender a partir dos momentos da exteriorização e interiorização alguns elementos do que Lukács chamou por posições primárias e secundárias da constituição do ser social (LUKÁCS, 2013/1968).

Elencamos as possíveis categorias trabalho e habitus como fios condutores de nossa pesquisa, a qual esse artigo apresenta considerações parciais, pois, a nosso ver, estas concentram a questão do lugar da consciência na teoria social destes autores, ou, para começarmos a apontar os pressupostos que perpassam nossa pesquisa: trabalho e habitus concentram a relação entre a subjetividade (consciência) e objetividade (ser), do ponto de vista de uma ontologia *materialista do ser social*.

Dito isso, queremos apontar algumas conexões internas às categorias das quais estamos partindo. Para tanto, começaremos apontando algumas características do fundamento teórico sobre o qual nossa pesquisa tem se estruturado: a ontologia materialista do ser social. É Lukács, em uma releitura da obra marxiana, quem desenvolve a noção de uma ontologia do ser social, de uma ontologia marxista. Ontologia – que, na história do pensamento filosófico e social, tem abordagens bem diferenciadas, algumas ancoradas na metafísica –, do ponto de vista do materialismo marxista, é percebida como o estudo dos desdobramentos reais e objetivos do ser, dos quais a especificidade do *ser social* é o momento privilegiado.

Assim, ao pressupormos uma ontologia do ser social, buscamos compreendê-lo em sua processualidade concreta. Em uma contínua concreção temporal entre passado, presente e futuro. Isto é, para além de suas “*entificações*”. Em outras palavras, buscamos apreender o que Lukács chamou por “*essência da realidade*” (1968/2010), não enquanto essência

---

<sup>5</sup> Partimos da distinção feita por Jesus Ranieri entre *Entäusserung* e *Entfremdung*. Para maiores detalhes ver RANIERI, 2001.

imutável (muda), mas como resultado da relação dialética entre formas e conteúdos. Entre aqueles conteúdos permanentes da sociabilidade humana, todavia, sempre modificados por suas formas determinadas <sup>6</sup>.

Trabalho e habitus são categorias fundamentais à compreensão da concreção temporal do ser social. Vejamos passagens emblemáticas e dissonantes dessa concreção temporal nos dois autores retirados de obras de “maturidade”.

A história não é aqui, porém, um simples saber, mas *esclarecimento* dos motivos trazidos na práxis enquanto passado, daquelas forças motoras do passado que, ao dar expressão plástica à relação presente dos seres humanos com sua própria generidade, poderiam ser mais eficazes que os simples fatos do presente. Os conteúdos de uma tal consciência histórica – enquanto forças motrizes da práxis – têm, por isso, sua capacidade para essa ação dinâmica no fato de que tais conteúdos iluminam a generidade humana como processo [...]. Movido por tais motivações (frequentemente não expressas, que permanecem inconscientes, mas orientadas a um fim), esse passado é igualmente submetido a transformações ininterruptas [...].” (LUKÁCS, 1984/2010, p. 110. Grifos nossos).

E,

as práticas não se deixam deduzir nem das condições presentes que podem parecer tê-las suscitado nem das condições passadas que produziram o habitus, princípio durável de sua produção. [...] O “*inconsciente*”, que permite fazer a economia dessa relação, não é jamais, com efeito, senão o *esquecimento da história que a própria história produz* ao realizar as estruturas objetivas que engendra nessas quase-natureza que são os habitus. *História incorporada*, feita natureza, e, por isso, esquecida como tal, o habitus é a presença operante de todo o passado do qual é produto: no entanto ele é o que confere às práticas essa

---

<sup>6</sup> Tanto Lukács quanto Bourdieu se colocam, de maneiras particulares, a questão da “essência da realidade” e ambos o fazem se opondo à dúplice constatação kantiana: o caráter incognoscível da coisa em si e a pureza das formas.

*independência relativa* em relação às determinações exteriores do *presente imediato*.” (BOURDIEU, 1980/2009, pp. 92-93. Grifos nossos).

Ambos vêm na concreção temporal o caráter de processualidade da práxis/prática. Todavia, onde Lukács vê esclarecimento, Bourdieu vê esquecimento. A concreção temporal traz para os dois autores a relação entre consciência/inconsciência, imediatismo/mediação, atividade/passividade.

As noções de ontologia e de categoria, sob a perspectiva que estamos compreendendo-as, encontram-se fundamentalmente imbricadas. Vejamos por quê.

Lukács, tanto na “juventude” quanto na “maturidade”, apropriou-se da noção de categoria marxiana expressa na seguinte passagem: “[...] as categorias expressam formas de ser, determinações da existência [...]” (MARX, 2011, p. 59). Sendo as categorias *formas de ser e a ontologia o estudo do desdobramento real, objetivo, do ser* (no nosso caso, do ser social), se buscamos apreender tais desdobramentos, é preciso elencar aquelas categorias que expressam tal movimento. Portanto, esse trabalho pretende contribuir na compreensão das *especificidades dos desdobramentos e movimentos reais do ser social*. Partindo dessa perspectiva ontológica materialista do ser social, por que optar por trabalho e habitus como categorias privilegiadas para apreensão dos momentos da exteriorização e da interiorização<sup>7</sup>?

---

<sup>7</sup> Vale ressaltar que há uma diferenciação entre categorias ontogenéticas, isto é, categorias que estão na gênese do ser social e possuem conteúdos permanentes e inelimináveis – trabalho e habitus, ainda hipoteticamente, seriam não somente categorias ontológicas, mas ontogenéticas –, e categorias ontológicas, que abarcam tanto as categorias ontogenéticas, quanto aquelas que sendo desdobramentos do ser social, são fundamentais para compreendê-lo em uma *forma social determinada*, mas possuem conteúdos transitórios e superáveis, tais como as categorias classe, valor e estranhamento. Todavia, neste artigo não nos ocuparemos dessa distinção.

## Exteriorização ativa: a categoria trabalho

O trabalho parece uma categoria muito simples. A representação do trabalho nessa universalidade – como trabalho geral – também é muito antiga. Contudo, concebido economicamente nessa simplicidade, o “trabalho” é uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa simples abstração. (MARX, Karl. **Grundrisse**)

O trabalho concentra o momento da exteriorização. Três elementos apreendidos a partir da obra de “maturidade” de Lukács *Para uma ontologia do ser social*, mas em conexão com as noções de práxis e mediação desenvolvidas em *História e consciência de classe*, assim como com a teoria do habitus bourdieusiana apontam para o caráter ontológico dessa categoria. São eles:

Trabalho enquanto posição primária/fundante da relação sujeito/objeto; A centralidade da consciência no ato laborativo. Trabalho como modelo da práxis. Lukács extrai do item *O processo de trabalho*, capítulo 5 de *O Capital* (Marx), as principais pistas para o desenvolvimento destes três elementos. Logo, faremos um breve diálogo entre esse item e a maneira como foi apreendido por Lukács, a nosso ver. Vejamos a passagem a seguir:

Considerando que *nos ocupamos do complexo concreto da sociabilidade como forma de ser*, poder-se-ia legitimamente perguntar por que, ao tratar desse complexo, colocamos o acento precisamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado neste processo e salto da gênese (*Genesis*). A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, *um caráter puramente social*; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído [...] Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, *um claro caráter de transição*: ele é, *essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza* [...] (LUKÁCS, György, 1968/2013, pp. 43-44. Cotejamento ao original em Alemão. Grifos nossos).

Ele completa citando Marx, vejamos a passagem marxiana na íntegra:

O processo de trabalho, como expusemos em seus momentos simples e abstratos, é *atividade orientada a um fim* – produção de valores de uso – *apropriação do elemento natural para a satisfação das necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana* e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, *comum a todas as suas formas sociais*. (MARX, Karl, 2013, p. 261. Grifos nossos).

Ao compreendermos o trabalho como categoria ontológica/ontogenética do ser social, o fazemos em referência ao “*complexo concreto da sociabilidade enquanto forma de ser*”<sup>8</sup> ou, nas palavras marxianas, enquanto “*perpétua condição natural da vida humana [...] comum a todas as suas formas.*” Isto é, compreender o trabalho em seu caráter ontológico/ontogenético, nada mais é que apreendê-lo em sua universalidade intrínseca ao ser social, enquanto conteúdo permanente e ineliminável da sociabilidade em sua processualidade concreta, sendo este, portanto, comum a todas as formas de *sociedade*.

Nessa passagem há um elemento imprescindível ao nosso argumento: o lugar privilegiado da categoria trabalho no *salto da gênese*. Ao propor compreender o trabalho a partir desse lugar, Lukács parte da prerrogativa do salto da gênese, isto é, o trabalho ocupa um lugar privilegiado na gênese da relação sujeito/objeto que só pode ser reconstruída por meio da abstração, por constituir-se em um salto histórico, em suas palavras “O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal [...]” (p. 43). Ele esclarece que mesmo com as tentativas de se reconstruir em

---

<sup>8</sup> Ao pressupormos uma ontologia do ser social, na qual o trabalho é percebido como a categoria primária, uma importante questão método-gnosiológica é pano de fundo: estamos compreendendo o ser social em sua processualidade concreta, em seu “*é*” e em seu “*dever*”. A noção de *ser* remete, na história da filosofia – com suas diversas vertentes –, a esta totalidade processual.

laboratório tais condições, o salto propriamente permanece inatingível, pois é impossível a reconstrução dos dois determinantes que fundam a particularidade do ser social, a *essência do trabalho*: a luta pela existência (*Dasein*) e seu caráter de autoatividade (*Selbsttätigkeit*). Aqui temos a relação dos dois momentos fundamentais, objetividade e consciência.

Avancemos, por conseguinte, ao primeiro elemento; o trabalho como posição primária/fundante da relação sujeito/objeto. Vejamos:

É verdade que o trabalho e todas as formas de práxis dele diretamente originadas exercem desde o começo efeitos retroativos complexos sobre o trabalhador, sobre o ser humano praticamente ativo, transformando sua atividade em outra sempre mais ampla e ao mesmo tempo mais diferenciada e consciente, fazendo com que a relação sujeito – objeto se torne cada vez mais forte e, simultaneamente, de forma mais intensa, uma categoria dominante da vida humana. (LUKÁCS. György, 2010, p. 82).

Percebemos a categoria trabalho como gênese e protoforma dessa relação. Desse modo, compreendemos o trabalho como a categoria que inaugura, a partir de uma posição teleológica<sup>9</sup>, ou seja, enquanto autoatividade, a relação sujeito/objeto; pois, o processo de exteriorização e objetivação, rompe com a causalidade muda da natureza, com seu determinismo biológico. Ao romper com as cadeias causais a partir de um “pôr teleológico”, uma “atividade orientada a um fim”, coloca em movimento novas cadeias causais e funda a relação objetividade/ subjetividade. Ou, nas palavras de Lukács: “[...] É Preciso ficar claro, para nós, que todo pôr teleológico deve ter como pressuposto e consequência o surgimento da dualidade sujeito-objeto, que só é possível, como ser, coexistindo” (LUKÁCS, 2010, p. 80).

O objeto posto em movimento por este sujeito que se constitui no próprio movimento é um objeto, uma objetividade, qualitativamente diferente do objeto mudo, da objetividade natural. Com a relação sujeito/

---

<sup>9</sup> Voltaremos a essa questão mais adiante.

objeto surge uma objetividade transpassada pela consciência, uma objetividade que mesmo cristalizada carrega a marca da autoatividade humana, isto é, não somente a reprodução cega de suas condições, mas as condições de possibilidade de criação dos meios dessa reprodução<sup>10</sup>.

Buscamos avançar na compreensão das conexões entre a relação teleologia/causalidade e sujeito/objeto. Mas, é importante ressaltarmos, a relação sujeito/objeto (e o processo de exteriorização) não pode ser reduzida a essa categoria (nem temos por pretensão aprofundar o amplo debate para além da sua conexão com a categoria trabalho no qual se encontra inserida), o próprio Lukács acentua, como vimos, que o trabalho é o lugar privilegiado à compreensão de sua gênese, justamente por ser privilegiada não é a única categoria fundamental na gênese e desenvolvimento desta. Vejamos:

É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, *tem caráter de complexo*, isto é, que suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a *inextricável imbricação em que se encontram as categorias decisivas*, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho e mostra que *aí surgem novas relações da*

---

<sup>10</sup> Esse é um aspecto muito importante, isso pois, com o habitus esse debate se torna mais complexo. Em alguns momentos da obra de Bourdieu não há distinção entre a objetividade natural e objetividade resultante da autoatividade. Vejamos essa indistinção presente na passagem a seguir: “Ao escapar à alternativa das forças inscritas no estado anterior do sistema, no exterior dos corpos, e das forças interiores motivações surgidas, no instante, da decisão livre, as disposições interiores, *interiorização da exterioridade*, permitem que as *forças exteriores* sejam exercidas, mas segundo a *lógica específica dos organismos* nos quais estão incorporadas, de maneira durável, sistemática e não mecânica [...]” (BOURDIEU, 1980/ 2009, p. 90. Grifos nossos). Diferentemente de outros momentos de sua obra, por exemplo, nos textos sobre a Argélia, aqui, Bourdieu com os termos “exterior”, “exterioridade”, “lógica específica dos organismos” termina por não diferenciar essas duas dimensões da objetividade.

*consciência com a realidade [Wirklichkeit]* e, por isso, consigo mesma etc. (Idem, p. 41. Grifos e acréscimos no original nossos).

Estamos tomando a relação sujeito/objeto como ponto de partida, pois esta nos auxilia a não perder de vista o objetivo amplo sobre o qual o presente artigo nos traz alguns elementos: trazer à luz o lugar da consciência nessa relação, sem, com isso, conferir-lhe autonomia absoluta. Em outras palavras, que a análise do nosso objeto nos possibilite avançar na compreensão do caráter ativo – ainda que profundamente determinado – da consciência nessa relação. Ao mesmo tempo, tal relação possibilita estabelecermos um diálogo mais amplo, especialmente levando em consideração a peculiaridade do nossa base teórica: tanto em Lukács de “juventude” quanto em Bourdieu o trabalho não foi percebido enquanto categoria ontológica, todavia, ambos trouxeram seu aspecto criativo e fundamental para a compreensão das práticas; a percepção do trabalho enquanto atividade objetiva, concreta lhes é central, logo, repleta de pistas ontológicas. De tal modo para apreendê-las, por exemplo, nas categorias práxis e mediação (no “jovem” Lukács) e *habitus* (em Bourdieu), sem imputar ao pensamento do “jovem” Lukács e a teoria social de Bourdieu, partir da relação sujeito/objeto é um recurso analítico importante.

Em *História e Consciência de Classe*, o trabalho ainda não configura uma categoria explicativa central. Ainda que, como aponta Ricardo Antunes, nestes textos já esteja presente “o sentido central e emancipador” da “categoria trabalho como criador de valores socialmente úteis, em contraposição à coisificação que caracteriza o trabalho assalariado, criador de valores de troca.” (ANTUNES, 1996, p. 98). Destacamos algumas das questões que nos levaram a incorporar o “jovem” Lukács e sua obra *História e Consciência de Classe* em nosso recorte.

Embora o trabalho enquanto categoria ontológica não esteja explicitamente presente em sua “juventude”, a nosso ver, implicitamente, as principais questões que nortearam o seu desenvolvimento são esboçadas nesta obra de forma rica – ainda que as contradições, algumas apontadas pelo próprio Lukács, não possam ser ignoradas, sendo elas mesmas fontes ambíguas de avanços e retrocessos desta obra. Duas categorias desenvolvidas em *História e Consciência de Classe*, por vezes,



dialeticamente relacionadas, por outras, em relação de exterioridade, são cruciais para tanto: a categoria *práxis* e a categoria *mediação*.

Elencamos *práxis* e *mediação*, pois culminam da inquietação que parece perpassar toda a obra lukacsiana e que resultará no desenvolvimento efetivo da categoria trabalho: a relação sujeito/objeto. Esta dualidade, assim como as questões que a constituem, nos parece ser a tensão fundamental sobre a qual Lukács funda o marxismo ocidental. É a partir das tentativas de compreender as questões inerentes a esse dualismo que conferimos certa unidade (sempre ressaltando os momentos de rupturas) ao pensamento lukacsiano. Em resumo: *práxis* e *mediação* são categorias que esboçam uma tentativa preliminar de compreender a relação entre subjetividade e objetividade na formação do ser social.

Assim, optamos por incorporar *História e Consciência de Classe*, por um lado, por compreendermos *práxis* e *mediação* enquanto gêneses não explícitas e assistemáticas de sua percepção ontológica, ainda que profundamente marcadas por uma tendência epistemológica (BERG, 2016). E, por outro, em função de o autor estabelecer uma relação genética entre *práxis* revolucionária, *mediação* e proletariado, conectando, portanto, ainda que de forma bastante abstrata, as pistas ontológicas esboçadas nas categorias *práxis* e *mediação* às condições de existência da classe que trabalha, abrindo assim a possibilidade de compreendermos a forma estranhamento a partir do sujeito desse processo.

Esse é um aspecto importante, porque, ainda que na maturidade Lukács avance radicalmente na apreensão ontológica da categoria trabalho, a explicitação dessa relação genética entre o aspecto ontológico do trabalho e o ser social da classe que trabalha não será tão explícita como no jovem Lukács. Essa relação genética, a qual Bourdieu também nos dará importantes pistas, é central ao nosso debate, já que permite tanto estabelecer algumas pontes entre o trabalho percebido enquanto posição primária e o trabalho na sua configuração capitalista, quanto confere centralidade ontológica ao sujeito que trabalha: à classe trabalhadora<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Defendemos a centralidade dessa relação entre trabalho enquanto categoria ontológica e ser social da classe que trabalha. No entanto, ainda que este trabalho

Todavia, essas categorias aparecem através do diálogo crítico com a filosofia moderna, fortemente marcado pela crítica à filosofia kantiana – em particular, à questão da coisa em si – e pela incorporação da dialética hegeliana. Elas surgem, à primeira vista, de um debate que se restringe muito ao âmbito da filosofia. Ou seja, de um debate que pode culminar, em grande medida, na pura escolástica, e que, portanto, encontra dificuldades de radicalizar-se por não se ancorar na realidade efetiva, cujos efeitos podem englobar desde uma percepção idealista da realidade, como Lukács enfatizou posteriormente – especialmente, em relação à categoria práxis “Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo em um conceito idealista.” (2003/1967, p. 17) –, até em uma supressão epistemológica dos elementos ontológicos, tão combatida pelo autor desde a juventude.

Mas, se levarmos em consideração as conclusões presentes em sua obra de maturidade (já, em parte, esboçadas na “juventude”), o debate escolástico está sempre, em alguma medida – por mais complexas que sejam as mediações – em referência dialética à sua forma originária: o trabalho. Desta forma, optamos por não tomar o logicismo, efetivamente presente nestes textos de “juventude”, como um entrave à compreensão dos desdobramentos ontológicos também efetivos que estes nos trazem; mas por apreender a gênese desses elementos que se consolidaram em sua noção ontológica do trabalho.

Passemos ao segundo elemento cujo presente trabalho espera desenvolver: a centralidade da consciência no ato laborativo. Vejamos a citação lukacsiana a seguir:

Vale dizer que, enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu

---

não pretenda aprofundar tal relação, tomamos por referência as análises realizadas por Ricardo Antunes e seu grupo de pesquisa a respeito da mesma. Dessa forma, a relação entre ontologia do trabalho e ser social da classe-que-vive-do-trabalho é imanente ao argumento desenvolvido neste artigo.

ponto de partida *num ato de consciência*. A teleologia, ao contrário, por sua própria natureza, é uma *categoria posta*: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa *consciência* que estabelece um fim. Pôr, neste caso, não significa simplesmente assumir conscientemente, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, *a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico*. Assim, *o pôr tem, nesse caso, um ineliminável caráter ontológico*. Em consequência, a concepção teleológica da natureza e da história, significa não somente que estas têm uma utilidade, direcionamento para um fim, mas também que a sua existência [*Existenz*] e o seu movimento, tanto no processo global como nos detalhes, devem ter um autor consciente. (LUKÁCS, 1968, p. 14. Grifos nossos. Tradução nossa com cotejamento às traduções para o português).

E ainda a citação marxiana que lhe inspirou:

Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, *ele modifica*, ao mesmo tempo, *sua própria natureza*. *Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio*. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [*tierartig*], do trabalho. *Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem*. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente [*Kopf*] antes de construí-la na cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na *representação* [*Vorstellung*] do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que *já existia idealmente*. (MARX, pp. 255-256. Acréscimo de termos no original e grifos nossos).

A consciência é a categoria central a partir da qual este artigo se desenvolve; elemento comum tanto ao habitus, quanto ao trabalho. Partimos da definição marxiana de *consciência*, isto é, *uma consciência*

*prática ou consciência da práxis* “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX, 1846/ 2007, p. 35). Assim, trazer a consciência para o centro das determinações objetivas não é trazê-la enquanto consciência transcendental e contemplativa, capaz de apreender de fora a totalidade dessas determinações, não é a consciência de Descartes do “*Cogito ergo sum*” – segundo Marx, possível somente a partir da divisão entre trabalho material e espiritual. É a consciência imediata e efetiva, no entanto, ativa e criadora. Profundamente imbricada aos momentos de (não) consciência.

Mesmo sendo a consciência categoria central para se pensar trabalho e habitus, no conjunto das obras de Lukács e Bourdieu, o sentido conferido a esta categoria tende a uma abstração demasiada, no caso de Lukács, e a uma excessiva facticidade empírica, no caso de Bourdieu. Como já apontamos, a inspiração marxiana da definição de consciência é motor do nosso trabalho. Destacamos, contudo, que também encontramos nas obras de E. P. Thompson, em particular *A Formação Da classe Operária Inglesa* uma definição, também de inspiração marxiana, que tem iluminado o caráter determinante desta à compreensão de trabalho e habitus. Thompson compreende que há **formas de consciência**, esse sentido, ao estabelecer uma relação dialética entre forma e conteúdo, capta a essência do movimento que a consciência funda nas categorias trabalho e habitus, indo no cerne de suas determinações. Vejamos:

Num determinado sentido podemos descrever o radicalismo popular daqueles anos (1820) como uma cultura intelectual. A consciência articulada do autoditada era sobretudo uma consciência política. [...] Assim, a partir de sua experiência própria e com o recurso à sua errante e arduamente obtida, os trabalhadores formaram um quadro fundamentalmente político da organização da sociedade. Aprenderam a ver suas vidas como parte de uma história geral de conflitos [...] (THOMPSON, 1987, p. 304).

A consciência é o elemento ativo da constituição do trabalho enquanto categoria ontológica do ser social<sup>12</sup>. Isto é, a partir deste **caráter ativo** da consciência, de seu caráter posto (pôr teleológico), que o trabalho pôde romper com a objetividade muda, com o princípio do automovimento da causalidade, neste primeiro momento, puramente natural (sem nunca conseguir superá-lo completamente); inaugurando a relação sujeito/objeto. Vejamos como Lukács retira essa conclusão do exemplo da casa, sugerido por Aristóteles:

[...] um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade [*Wirklichkeit*] material, insere na realidade [*Wirklichkeit*] de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo. Tudo isso é mostrado muito plasticamente pelo exemplo da casa, utilizado por Aristóteles. A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira, etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma nova objetividade [*gegenständlichkeit*] inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode-se “deduzir” uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas. (LUKÁCS, 1968, p. 53).

Ao propormos avançar na explicitação da centralidade da consciência na categoria trabalho é preciso avançar na compreensão de

---

<sup>12</sup> Há em *Para uma ontologia do ser social*, um jogo de palavras que Lukács utiliza conscientemente para expor a categoria trabalho, o qual já está presente desde *História e Consciência de Classe* e que ilumina as questões importantes aqui levantadas. Nesse jogo, de inspiração marxiana, encontramos de um lado as noções de *Objekt*, *Realität*, *Existenz*, causalidade, natureza, de outro, encontramos *Gegenstand*, *Wirklichkeit*, *Dasein*, teleologia, homem. É o trabalho, através de um pôr teleológico, que retira o objeto estático (*Objekt*) e o transforma em objetividade transpassada pela subjetividade humana. É pela mão do trabalho que uma existência muda, a realidade natural, todavia, repleta de potencialidades, pode se tornar efetividade, existência processual.

outra importante dualidade fins/meios, etc. Vejamos essa relação explícita na passagem a seguir:

Separar os dois atos, isto é, o *pôr dos fins* e a *investigação dos meios*, é da máxima importância para compreender o processo de trabalho, especialmente quanto ao seu significado na ontologia do ser social. E exatamente aqui se revela a inseparável ligação daquelas categorias, causalidade e teleologia, em si mesmas opostas e, que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente. Investigar os meios à realização do pôr do fim deve implicar em um conhecimento objetivo [*eine objektive Erkenntnis*] da causação interna [*Verursachung*] destas objetividades [*Gegenständlichkeiten*] e processos inclusos, sem o qual a finalidade posta em movimento não é capaz de se realizar. No entanto, o pôr do fim e a investigação dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural [*Naturwirklichkeit*] permanecer como tal, o que ela é em si, um sistema de complexos cuja legalidade continua em plena indiferença no que diz respeito às aspirações e pensamentos humanos. Aqui a investigação tem dupla função: cobre, por um lado, aquilo que em si governa os objetos em questão, independente de toda consciência, por outro lado, descobre aquelas novas combinações e novas possibilidades de função. (LUKÁCS, 1968, pp. 53-54. Tradução nossa, cotejamento com a tradução da Boitempo).

Vejamos como Bourdieu confere centralidade à consciência em seus textos de juventude:

A consciência do desemprego estrutural pode inspirar as condutas e determinar as opiniões sem aparecer claramente aos espíritos que ela assombra e sem alcançar formular-se explicitamente. E isso, especialmente em relação às categorias mais desfavorecidas, o subproletariado das cidades e os camponeses proletarizados. Também, antes de descrever as formas e a degradação da consciência do desemprego (e da consciência da dominação colonial que lhe é solidária), trata-se de determinar como, implícita ou explícita, ela *dirige as*

*condutas e anima os pensamentos.* (BOURDIEU, Pierre, p. 268. Tradução nossa, grifos nossos).

Bourdieu, assim como Lukács (tanto na “maturidade” quanto na “juventude”), percebe esse caráter mediador e, por isso, determinante, que tem a consciência em relação às práticas, sempre em referência às condições objetivas, neste caso: o desemprego estrutural. E destacamos, de antemão, que a noção bourdiesiana de consciência compartilha duas importantes similitudes com a noção marxiana (que é nosso pressuposto): a consciência – como mediadora – só pode ser apreendida em seu caráter prático e pode também aparecer em sua forma *não explícita*: “*a consciência da situação de classe pode ser também, sob outro ponto de vista, uma inconsciência dessa situação.*” (BOURDIEU, 1979, p. 133)<sup>13</sup>.

Ressaltamos, ao defender a centralidade da consciência na constituição do trabalho enquanto categoria ontológica e, portanto, como caminho para a apreensão ontológica da relação sujeito/objeto, não estamos defendendo uma percepção idealista do trabalho, ou sobrepondo o sujeito ao objeto, nem mesmo desconsiderando a primazia das condições materiais de existência (defendida tanto por Lukács quanto por Bourdieu); mas destacando o caráter propulsor – ativo – que a consciência teve no salto entre o ser puramente natural e o ser social, na gênese da relação sujeito/objeto e que se mantém nas práticas, mesmo naquelas mais cotidianas, tal como aponta Bourdieu. Em suma, a consciência enquanto elemento ativo é o que distingue o trabalho em sua forma exclusivamente humana das formas naturais (MARX, 2013).

O terceiro elemento, referente à categoria trabalho, que estamos investigando é: o trabalho enquanto modelo da *práxis*. Podemos intuí-lo a partir do início da citação marxiana anterior: “*Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza*”. Neste sentido, o trabalho de Pierre Bourdieu tem sido inspirador. Seus estudos de “juventude” realizados na Argélia foram a primeira base a uma compreensão da relação entre

---

<sup>13</sup> Voltaremos nesse aspecto ao falarmos do habitus.

o trabalho (enquanto atividade concreta do homem sobre a natureza) e as práticas, antes mesmo de termos contato com a ontologia lukacsiana 14<sup>14</sup>. Portanto, ainda que a concepção lukacsiana do trabalho enquanto *protoforma da práxis* seja o fundamento teórico deste terceiro elemento, tomaremos o trabalho de Bourdieu como guia<sup>15</sup>, buscando, contudo, o diálogo com aquele. Vejamos a seguinte citação:

*A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social, por um dever que se impõe a todo homem respeitoso de sua honra, diante de si mesmo e diante do grupo, a despeito de toda consideração de rentabilidade e rendimento; de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da produtividade e da rentabilidade. Para os subproletariados das cidades e para os camponeses proletarizados dos acampamentos, a atividade torna-se simples ocupação, forma de fazer qualquer coisa ao invés de nada, por um lucro ínfimo ou nulo: ela não pode, portanto, ser interpretada completamente, nem em relação à lógica do interesse e do lucro, nem em relação à lógica da honra; à maneira das formas ambíguas da Gestalttheorie, ela pode fazer-se objeto de duas leituras totalmente diferentes [...] Mas, a ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias: a fidelidade ao real contraditório interdita a escolha entre os aspectos contraditórios que são o real. (BOURDIEU, Pierre. Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle em*

---

<sup>14</sup> Aspecto desenvolvido em nosso artigo *A família batalhadora in: Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* (2010)

<sup>15</sup> Dizer que o trabalho, ao modificar a natureza, modifica também a natureza humana, é compreendê-lo enquanto protoforma do processo de interiorização, isto é, do habitus. Bourdieu vai conferir, especialmente na “juventude”, ao trabalho o caráter de modelo do habitus. Por isso, partir de sua pesquisa para compreender esse terceiro elemento é fundamental à compreensão das conexões que estamos buscando compreender entre as categorias trabalho e habitus; entre exteriorização e interiorização.



*Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964, p. 163. Tradução nossa, grifos nossos).

O *trabalho* é para Bourdieu o elemento objetivo – *atividade real* de produção e reprodução da vida dos homens – em torno do qual as disposições e as práticas se organizam. Assim “A sociedade tradicional tem o trabalho por uma função social”<sup>16</sup> enquanto que “de acordo com a economia capitalista, o trabalho tem por função primária procurar um rendimento em dinheiro, e obedece, portanto, à lógica da produtividade e da rentabilidade”, ambos são modelos das disposições (*habitus*), portanto, das práticas, orientando de forma particular a percepção dos trabalhadores.

Desta forma, para o subproletariado, o trabalho aparece em sua forma de “desemprego estrutural”, sendo experienciado como “mera ocupação”, mas não menos importante no condicionamento das disposições e práticas:

O desemprego assombra as consciências no verdadeiro sentido. Ele dirige as condutas, orienta as opiniões, inspira os sentimentos. E, contudo, ele escapa frequentemente à percepção da Clara consciência e a tomada do discurso sistemático. Ele é o *centro ausente* em torno do qual se organizam os comportamentos, o ponto de fuga virtual da visão de mundo. (BOURDIEU. 1963. Idem: p. 303. Tradução nossa, grifos nossos).

O trabalho é este elemento real. A forma que ele adquire em cada sociedade expressa, objetivamente, a relação entre condições materiais de existência, consciência e práticas/disposições. Ele possui, especialmente

---

<sup>16</sup> A categoria trabalho teve, desde os primeiros estudos de Bourdieu, grande centralidade explicativa, ela prepondera como o elemento central de condicionamento do conjunto das práticas sociais. Mas, é importante frisarmos, Bourdieu não percebe o trabalho, explicitamente, de forma ontológica, ainda que, como já destacamos, essa percepção seja deduzida por nós a partir de seus trabalhos etnográficos de “juventude”. A definição de trabalho, presente nas obras de Pierre Bourdieu, é resultado de uma conjunção entre as definições presentes em Marx, Weber e Durkheim, e, ainda assim, não podemos falar em uma definição, mas em definições que variam, assim como a teoria do *habitus*, ao longo da construção do pensamento bourdieusiano (BERG, 2016).

nas obras de “juventude” de Bourdieu, uma função de *protoforma (modelo)* de todas as demais práticas sociais, sua forma – pré-capitalista, capitalista, desemprego estrutural – condiciona, pela mediação da consciência (*habitus*), as práticas, orientado todas as relações com o mundo.

Em suas pesquisas de “juventude”, o trabalho tem claramente esse caráter de modelo do *habitus* e, portanto, das práticas. Porém percebemos que nas obras de “maturidade” esse aspecto se dilui na teoria dos campos, com exceção da divisão sexual do trabalho que preserva o caráter de modelo das práticas.

### A interiorização ativa: categoria *habitus*

Os homens fazem história, mas não a fazem segundo sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas em circunstâncias imediatamente encontradas no plano da subjetividade. (MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**)

Em relação ao *habitus*, o escolhemos, pois intuímos que, para além de um *conceito sociológico*, este configura-se em uma categoria ontológica, pois o percebemos também como conteúdo universal, permanente e ineliminável de *mediação* entre a *posição primária do trabalho* e as posições secundárias – por exemplo, a classe, estranhamento, etc.. Nas palavras de Bourdieu, “o *habitus* é a mediação universalizante” (BOURDIEU, 1972/2000, p. 176).

O *habitus* concentra o momento da interiorização/incorporação. O compreendemos como a possível categoria que concentra o 2º momento expresso na passagem “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, *ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.*”<sup>17</sup> Em outras palavras, a possível categoria *habitus* pode nos ajudar a apreender o momento da interiorização – da modificação da “sua

---

<sup>17</sup> Ou, ainda, podemos compreendê-lo como a forma incorporada, ou seja, a forma referente ao sujeito, da citação com a qual abrimos o tópico.

própria natureza” –, momento simultâneo à exteriorização, no entanto, específico.

Contudo podem questionar com bastante coerência: Sendo o *habitus* uma categoria universal, constitutivo de todas as classes e frações de classe, inclusive daquelas que não têm no trabalho sua condição de existência, por exemplo, a burguesia, como podemos pressupor sua ontogênese<sup>18</sup> na categoria trabalho? Para responder, nos apropriaremos da seguinte passagem bourdieusiana na qual ele denuncia o “grande recalque” típico da escolástica – “trabalho simbólico”:

[...] ao preço de refugar para o mundo inferior da economia o aspecto econômico dos atos e das relações de produção propriamente simbólicos, os diferentes universos de produção simbólica puderam se constituir como micro-cosmos fechados e separados, onde se realizam ações simbólicas por inteiro, puras e desinteressadas (do ponto de vista da economia econômica), fundadas na recusa ou no recalque da parte de trabalho produtivo por elas requerido. (BOURDIEU. *Pierre. Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2007, p. 30).

Destarte, ao fazermos a ontogênese da categoria *habitus* percebemos que o trabalho assume caráter recalcado, especialmente, mas não só, em relação às condições de classe que, por se apropriarem do trabalho alheio, podem parecer não ter suas práticas e, portanto, seu *habitus* geneticamente vinculados a esta categoria (BERG, 2016). Propomos compreender o *habitus* como uma categoria universal de mediação referente ao sujeito entre o trabalho como posição primária (como tentamos expor ao falarmos do trabalho enquanto modelo da práxis) e as práticas.

Pierre Bourdieu iniciou a construção de sua teoria do *habitus* a partir do trabalho etnográfico que realizou na Argélia, interessado particularmente nas revoltas a favor da independência argelina e de sua relação com o socialismo. Sua principal preocupação era compreender as condições econômico-sociais nas quais a consciência de classe poderia surgir como

---

<sup>18</sup> Termo utilizado por Bourdieu repetidas vezes.

um elemento revolucionário; mais especificamente, se havia condições de possibilidade do subproletariado e o camponês proletarizado argelino constituir-se em sujeito revolucionário. Bourdieu estava analisando uma sociedade que, na década de 60, ainda era colônia francesa; a colonização foi fator determinante para a entrada da lógica capitalista numa sociedade, até então, pautada em uma economia tradicional. Ele ressalta que, diferentemente da sociedade europeia, cujo processo de construção do modo de produção capitalista e adaptação ao mesmo foi relativamente longo, o colonialismo impõe bruscamente, e de forma exógena, essa lógica às colônias. A relação entre a consciência, as práticas e as contradições objetivas específicas da lógica colonial será, portanto, o ponto de partida para reconstruirmos a gênese da possível categoria habitus. Vejamos a seguinte citação:

Tudo se passa como se as condições materiais de existência exercessem sua influência sobre as atitudes e, particularmente, sobre a atitude em relação ao tempo, ou seja, sobre a atitude econômica, pela mediação da percepção que tem os sujeitos. Em efeito, porque é circunscrita pela necessidade econômica e social, o campo dos possíveis varia de acordo com o campo de possibilidades efetivas. A atitude econômica de cada sujeito depende de suas condições materiais de existência, pela mediação do porvir objetivo do grupo do qual ele faz parte ou, mais precisamente, pela mediação da consciência, implícita ou explícita, que ele toma deste porvir objetivo. (BOURDIEU, Pierre. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton & Co, 1963, p. 346. Tradução nossa).

Nela, Bourdieu estabelece a primazia das condições materiais de existência – condições econômicas e sociais – sobre a consciência (habitus) e as práticas. Em resumo: o habitus (em sua gênese) e, conseqüentemente, as práticas estão sempre, para Bourdieu, ancorados nas condições materiais de existência e só podem ser compreendidos em referência a elas. No entanto ele explicita que essa relação não pressupõe, de forma alguma, um reflexo mecânico, onde o habitus e as práticas seriam determinações diretas da condição objetiva. Esse caráter não mecânico só pode dar-se

por meio da mediação ativa da consciência. Constituindo-se, assim, no elemento de mediação da relação sujeito e objeto.

Ressaltamos, todavia, que Bourdieu não adota, na totalidade de sua obra, a noção de *sujeito*; estando presente em seus textos de “juventude” (os quais tomamos como gênese da teoria do *habitus*), mas sendo abandonado na “maturidade” em detrimento da noção de agente. No entanto, a última é construída a partir do debate intenso com a relação sujeito/objeto, tal como foi empreendida por parte do pensamento filosófico. Vejamos a seguinte passagem de *Meditações pascalianas* (1997):

Não é mais possível contentar-se em buscar no “sujeito”, tal como ensina a filosofia clássica (kantiana) do conhecimento [...] as condições de possibilidade e os limites do conhecimento objetivo. É preciso buscar no objeto construído pela ciência (o espaço social ou o campo) as condições sociais de possibilidade do “sujeito” e de sua atividade de construção do objeto [...].(BOURDIEU. Pierre. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 146).

Neste trecho, por exemplo, Bourdieu opõe-se ao sujeito contemplativo kantiano, fazendo uma crítica muito próxima àquela feita pelo “jovem” Lukács. Já foi mencionado em nossa introdução que a centralidade que estamos conferindo a consciência é controversa. Sua ausência é largamente defendida, podemos encontrar essa percepção, por exemplo, na reconstrução feita por Sérgio Miceli das noções de *habitus*, campos e prática em seu artigo *Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura*. O autor percorre de forma muito interessante a construção do *habitus* (privilegiando os textos sobre o *habitus* intelectual). Vejamos a seguinte citação, na qual ele situa um dos primeiros esboços desta noção:

Num rechaço explícito da abordagem sartriana, nucleada na tomada de consciência, por parte do sujeito criador, da verdade objetiva de sua condição de classe, Bourdieu refutava o trabalho da consciência e elegia o *habitus* como princípio unificador e gerador de todas as práticas. O artigo definia o *habitus* como

‘o produto da interiorização das estruturas objetivas’, lugar geométrico de uma determinação, a qual plasma o futuro objetivo e as esperanças subjetivas, amarrando quaisquer práticas no âmbito de uma carreira ajustada às estruturas objetivas. (MICELI, Sérgio. 2003, p. 65).

Miceli privilegia dois elementos dessa primeira constituição do habitus: o caráter determinante da posição material e política e o rechaço da tomada de consciência. Todavia, como tentamos mostrar, se a preponderância das condições materiais de existência como condicionante do habitus é uma característica explícita nos textos de juventude de Pierre Bourdieu, o mesmo não pode ser dito sobre o segundo elemento, a consciência em um sentido mais amplo e a tomada de consciência no sentido político aparecem como elementos fundantes desse primeiro esboço de Habitus.

Miceli continua sua reconstrução de modo a demonstrar que o habitus, ao longo da obra de Pierre Bourdieu, vai perdendo esse primeiro elemento, o caráter determinante das condições materiais e políticas de existência, todavia, o segundo elemento permanece intrínseco à noção. Vejamos como ele percebe esse processo em mais dois momentos da obra bourdiesiana. No início da década de 80, com *O Senso Prático*:

A única saída (praxeológica) seria conciliar ambas as tendências, ou seja, tomar como objeto não apenas o sistema de relações objetivas, mas também as relações dialéticas entre elas e as disposições estruturadas, nas quais as primeiras se atualizam e que tendem a reproduzi-las. Dito de outro jeito, Bourdieu assinala os limites do ponto de vista objetivista e objetivante, inclinado a captar as práticas pelo aspecto externo, como algo pronto, em lugar de construir o princípio gerador de tais práticas em meio ao movimento de sua constituição. A dupla pretensão teórica consistiria em repor o conhecimento sobre seus alicerces, mostrando, em cada caso, de que maneira os modos de conhecimento se impõem ao preço de silenciar ou excluir as condições, sociais e teóricas, capazes de esclarecer suas questões fundamentais. (Idem, pp. 69-70).

E na década de 90:

Por meio desses mecanismos e mediações, Bourdieu logra efetuar uma aproximação heurística entre a ilusão ficcional e a ilusão coletiva, ao contrastar a evasão romanesca dos personagens, recusa de levar a sério o real, à imersão de todos nós nos jogos do mundo social. Ou melhor, ao mostrar que a “realidade” em relação à qual poder-se-ia mensurar todas as ficções também não consegue escapar ao referente universalmente garantido de uma ilusão coletiva. Nesse sentido, a força persuasiva da ficção apóia-se na mobilização de invariantes estruturais – as vicissitudes enfrentadas pela posição de herdeiro ou, de modo mais geral, os problemas transicionais da adolescência, por exemplo –, os quais servem de lastro às relações de identificação entre o leitor e o personagem, sem dúvida um dos fundamentos do caráter atemporal atribuído pela tradição literária a certas obras e figuras romanescas, como Dom Quixote e Emma Bovary, entre outros.” (Idem, p. 76).

É interessante que, ao excluir a presença da consciência, o autor termine por perceber a obra de Bourdieu e a noção de habitus a partir de um movimento que vai da preponderância das determinações materiais de existência, passa pela dialética entre as estruturas e termina na preponderância da determinação simbólica. Ainda que, de modo geral, esse movimento perpassa a definição de habitus, quando percebemos a presença da consciência a leitura do movimento vai no sentido oposto à reconstrução feita por Miceli.

Bourdieu estabelece uma relação genuinamente dialética entre as condições materiais de existência, consciência (*habitus*) e práticas, criando um primeiro esboço da categoria *habitus*.

Ocorre nas obras de “maturidade” de Bourdieu uma sublimação crescente na teoria do habitus da consciência. E, concomitantemente, sua substituição por uma apreensão mais corporal dessa noção, habitus enquanto hexis “A hexis corporal é a mitologia política realizada, incorporada, tornada disposição permanente, maneira durável de se portar, de falar, de andar, dessa maneira, de sentir e pensar.”, acompanhada, por vezes, de

uma aproximação da noção de inconsciente, inicialmente, durkheimiana, e posteriormente, mais próxima da psicanálise.

A consciência, que na gênese constituía um momento fundante do habitus, tende a ser tratada cada vez mais de maneira exterior a este. Nunca ausente, mesmo de modo negativo, percebemos dois movimentos em sua apropriação sublimada. Intrinsecamente ao habitus, a consciência torna-se essa presença ausente, sendo diluída nas noções de conhecimento prático, racionalidade prática e sentido prático. Exteriormente, permanece sendo positivamente tratada, isto é, como elemento ativo da prática, todavia, não mais como fundamento da teoria do habitus. A consciência, em sua positividade, se torna para Bourdieu contingência, tal como nas noções de ação simbólica e ação política.

É preciso esclarecer, contudo, que, para Bourdieu, a consciência só pode ser apreendida a partir do seu caráter *prático* e, portanto, material – este é um aspecto bastante próximo à noção de conhecimento prático do proletariado, no “jovem” Lukács. Esta é outra importante característica da gênese do habitus. Ele não é uma estrutura ideal, nem mesmo puramente mental; antes, encontra-se inscrito, assim como o caráter ativo da consciência que lhe é intrínseco, na objetividade dos corpos, das práticas. Ao compreender a consciência (*habitus*) enquanto mediadora entre a objetividade do mundo e a objetividade das práticas (objetividade do sujeito/agente), o autor tem por pretensão romper com a percepção dualista entre sujeito e objeto, matéria e espírito, forma e conteúdo, teoria e prática.

Em resumo, desde sua gênese, o *habitus* tem por pretensão compreender a relação sujeito/objeto para além dos pares de oposição – culminando, por vezes, na supressão total dessas dualidades.

É preciso adentrarmos em como Bourdieu compreendeu esse caráter mediador do habitus. Vale ressaltar que *mediação* é uma categoria fundamental para Bourdieu, toda a sua teoria se funda a partir da busca pela mediação entre objetividade e subjetividade. O habitus é justamente a categoria que concentra tal caráter.

O *habitus* é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita ou sem intenção significativa de um agente singular sejam todavia “sensatas”, “razoáveis” e



objectivamente orquestradas e com que a parte das práticas que permanece obscura aos olhos dos seus próprios produtores seja o aspecto através do qual são objectivamente ajustadas às outras práticas e às estruturas cujo princípio da *sua produção é ele próprio produto*. (BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. 1972/2000, p. 176. Grifos nossos).

Mas Bourdieu tende a não compreender sujeito/objeto (essa tendência se fortalece a partir do final dos anos 70), subjetividade/objetividade como complexos distintos de um todo, tal como compreendeu Lukács na “maturidade” através da categoria trabalho. Deste modo, ele tende a eliminar não somente sua oposição, mas sua dualidade – aproximando-se da concepção de sujeito/objeto idêntico no “jovem” Lukács, podendo culminar nas mesmas antinomias em que este caiu e eliminando o aspecto ativo da mediação<sup>19</sup>.

A empreitada teórica bourdiesiana tem por princípio método-gnosiológico explícito a supressão destas oposições. A mediação tende a adquirir, dessa forma, uma concepção particular. Se, por um lado, Bourdieu busca a objetividade da subjetividade, ao mesmo tempo em que ressalta os elementos subjetivos que compõem a objetividade das coisas – projeto que ele denominou por “*materialismo generalizado*” (BOURDIEU, 1980/2009), e que não se opõe substancialmente ao projeto lukácsiano; por outro, a distinção entre as perspectivas que se consolidaram no pensamento dos autores começa a se delinear na medida em que Bourdieu tende a sobrepor a noção de *habitus* como um mecanismo de mediação à noção de *habitus* como um elemento ativo de mediação.

Ou seja, quando Bourdieu compreende o *habitus* enquanto um mecanismo que une e (*in*)*distingue* a objetividade dos corpos (do sujeito/ agente) da objetividade das coisas. Quando Bourdieu radicaliza essa tendência, essa indistinção leva a mediação inerente ao *habitus* a adquirir um caráter de imediatismo.

---

<sup>19</sup> A respeito dessas antinomias ver Berg, 2016.

Os esquemas do habitus, princípios de visão e divisão de aplicação muito geral, como produto da incorporação das estruturas e tendências do mundo a que se ajustam ao menos grosseiramente também permitem adaptar-se incessantemente a contextos parcialmente modificados e construir a situação como um conjunto dotado de sentido, numa operação prática de antecipação quase corporal das tendências imanente do campo e das condutas engendradas por todos os habitus isomorfos com os quais, como numa equipe bem treinada ou numa orquestra, estão em comunicação imediata pois lhes são espontaneamente concedidos. (BOURDIEU, 1997/2007. p. 170)

Para Bourdieu, a mediação possui essa duplicidade: ao mesmo tempo em que há uma ampliação de sua concepção por meio da relação entre *objetividade subjetiva* e *subjetividade objetiva*, sua demasiada identidade pode levar a mediação a ser percebida enquanto um mecanismo mudo, que transpassa igualmente sujeito/agente e objeto. E que, como apontamos também não diferencia as objetividades.

Em seus textos de “juventude” encontramos a gênese das duas concepções, tal como podemos apreender da citação: “ambiguidade não está na apreensão do objeto, ela está no objeto mesmo [...] para apreender adequadamente uma realidade objetivamente contraditória deve-se recorrer a duas grades contraditórias.” (BOURDIEU, 1964).

Encontramos na gênese da teoria do habitus importantes elementos já delineados, todavia, é a partir da sistematização desta categoria que podemos compreendê-los em seu *caráter unitário* e, assim, objetivamente, apreendê-lo como categoria ontológica que concentra o processo de interiorização. Sendo assim, a categoria de mediação entre a posição primária do trabalho e as posições secundárias – no nosso recorte, a forma estranhamento. Logo, sem a sistematização do *habitus*, as disposições podem ser concebidas como percepções aleatórias. Vejamos esse caráter mediador unitário expresso na citação abaixo:

*Habitus* é, com efeito, *princípio gerador de práticas* objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas [...]

*Necessidade incorporada*, convertida em disposição geradora de *práticas sensatas* e de percepções capazes de fornecer sentido às práticas engendradas, ele realiza uma aplicação sistemática e universal, estendida para além dos limites do que foi diretamente adquirido [...] *estrutura estruturante* que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também *estrutura estruturada* [...]. (BOURDIEU. Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 1979/2007, pp. 162-163).

Nesta passagem, as principais características que deduzimos da gênese da teoria do *habitus* permanecem presentes. A saber: o *habitus* enquanto mediador entre objetividade e as práticas, seu caráter determinado pelas condições materiais de existência, “estrutura estruturada”, porém, ativo, “estrutura estruturante”. No entanto, nesse momento já podemos perceber a sobreposição que apontamos anteriormente presente na seleção dos termos princípio e estrutura.

Bourdieu consolida a teoria do *habitus* fazendo uma dura crítica à noção de estética pura **kantiana**. Ele demonstra que a apropriação desta noção pelo discurso artístico/cultural legítimo, não só consagra a concepção de sujeito contemplativo (como demonstra o “jovem” Lukács), como é transformada em instrumento de dominação simbólica, legitimando e perpetuando uma forma específica de dominação material. Vejamos a seguinte citação:

Segundo a teoria estética, o desprendimento e o desinteresse constituíram a única maneira de reconhecer a obra de arte pelo que ela é, ou seja, autônoma, *selbständig*; ao contrário a „estética“ popular ignora ou rejeita a recusa da adesão „fácil“ e dos abandonos „vulgares“ [...] ela (a estética popular) apresenta-se como o exato oposto da estética kantiana [...] a estética pura enraíza-se em uma ética ou, melhor ainda, no ethos do distanciamento eletivo às necessidades do mundo natural e social [...] a disposição estética como princípio de aplicação universal, leva ao limite a denegação burguesa do mundo social. Compreende-se que o desprendimento do olhar puro não possa ser dissociado de uma disposição geral em relação ao mundo

que é produto paradoxal do condicionamento exercido por necessidades econômicas negativas [...]” (Idem, p. 11).

Ao apropriar-se da *estética pura* de Kant, desmistifica Bourdieu, a teoria estética ignora que tanto as formas artísticas (as obras de arte) como os sujeitos que se apropriam dela estão sempre em referência a um conteúdo histórico, especificamente, a uma determinada condição de classe. Assim, o “olhar puro” é uma construção histórica – uma relação particular entre forma e conteúdo – e não uma forma atemporal pura. É uma construção burguesa, determinada por sua condição específica de classe, que, ao ascender como a única forma legítima de produção/apropriação artística, condena toda e qualquer outra forma à barbárie. Com a estética burguesa, o olhar contemplativo – o sujeito contemplativo – ascende como o único legítimo. Explicitando as condições nas quais essa legitimidade é produzida e desmistificando seu caráter naturalizado, Bourdieu consolida sua teoria do *habitus*. Vejamos:

[...] estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes **lógicas** que organiza a percepção do mundo é, por sua vez, **o produto da incorporação da divisão em classes sociais**. (Idem, p. 164).

Percebemos nessa passagem uma importante pista ontológica na definição de *habitus*: o *habitus* possibilita uma apreensão gnosiológica do mundo (conhecimento e classificação do mundo), contudo, essa forma específica de conhecer o mundo é condicionada por condições materiais de existências também específicas, assim, todo sistema classificatório, gnosiológico, **tem uma ontogênese real, histórica e material**.

Sendo assim, o “olhar puro”, tal como o “sujeito contemplativo”, não pode ser verdadeiramente apreendido a partir de uma apreensão lógica, formal; mas somente a partir do desvelamento de suas fundamentações ontológicas. Neste caso, uma condição de classe que por se apropriar do trabalho de outra classe – a classe trabalhadora – só pode conceber o

mundo (como mostra Lukács) a partir de uma perspectiva contemplativa. Temos na definição de habitus o cerne da crítica ao logicismo kantiano.

Assim, sendo o habitus “lei imanente”, princípio universal e universalizante, sua forma é sempre produto da história. Segundo Bourdieu: “[...] nas relações de produção, a posição orienta as práticas por intermédio, principalmente, dos mecanismos que presidem o acesso às posições, além de produzirem ou selecionarem determinada classe de habitus.” (Idem, p. 97).

## Referências

ANTUNES, Ricardo. (Org.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.

\_\_\_\_\_. *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BERG, Tábata. *Trabalho e Habitus: um diálogo entre os “jovens” Lukács e Bourdieu*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: ZOUK, 2006.

\_\_\_\_\_. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Mouton, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Célibat et condition paysanne*. In: *Études Rurales*, 1962.

\_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Contrafogos: táticas para resistir à invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse algériennes*. Org: Tassadit Yacine. Paris: Seuil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Genebra: Librairie Droz. 1972.
- \_\_\_\_\_. *Images d'Algérie: une affinité élective*. Paris: Actes Sud, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Lagage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le Bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn*. Paris: Seuil, 2002. 1964.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- \_\_\_\_\_. O camponês e seu corpo. In: *Revista de Sociologia e Política*, n. 26, p. 83-92, Jun. 2006.
- \_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo*. Estruturas econômicas e estruturas temporais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1963.

BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Mouton.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

HEGEL: G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: texto completo, com adendos e orais*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft I (werke 8)*. Frankfurt: Suhkamp, 1986.

INWOOD, Michael. Tradução: Álvaro Cabral. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

INFRANCA, Antonino. *Trabalho, Indivíduo, História*. São Paulo: Boitempo, 2014.

KANT, Immanuel. *A crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Ad Hominem; Viçosa: UFV, 1999.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Budapeste: Luchterhand, 1968.

MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MICELI, Sergio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. In: *Tempo Social*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 63-79, apr. 2003. ISSN 1809-4554. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12394>>. Acesso em: 11 sep. 2017. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702003000100004>.

RANIERI, Jesus. *A câmara escura: Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

SOUZA, Jessé. *Os Batalhadores Brasileiros: Nova classe média ou Nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Paz e terra, 1987.



# O VALOR ECONÔMICO NA *ONTOLOGIA* LUKÁCSIANA

*Murillo van der Laan\**

O presente artigo tem o intuito de dialogar criticamente com a perspectiva de valor econômico proposta por György Lukács e sua interpretação da teoria do valor-trabalho marxiana. Já de início, ressaltamos que nossas conclusões até o momento são provisórias, sobretudo por se concentrarem em uma leitura do capítulo *O Trabalho* de *Para uma ontologia do ser social*, além de algumas incursões em outros momentos dessa obra e no ensaio *O processo de democratização*, de 1968.

Seguiremos também comentários como os de Antonino Infranca, Sérgio Lessa, Ronaldo Vielmi Fortes, Ana Selva Albinati e Mariana Alves de Andrade. A nosso ver, essas são contribuições importantes para o entendimento das colocações de Lukács sobre a questão do valor. Todavia, nos afastamos delas na medida em que não problematizaram criticamente a categoria de valor econômico da *Ontologia*.

Para uma leitura mais distanciada dos argumentos de Lukács, nos aproximaremos das breves colocações críticas de Peter Hudis e da incisiva crítica de István Mészáros. Quanto a essas últimas, apresentaremos também algumas diferenças menores. Ademais, recorreremos a momentos da obra de Marx e Engels e a comentadores clássicos e contemporâneos para subsidiar nossa interpretação.

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas.

A reflexão desenvolvida aqui é que a concepção de valor econômico em Lukács é fecunda uma vez que permite uma articulação entre objetividade e subjetividade no plano das valorações econômicas. Através, sobretudo, de um desenvolvimento das colocações de Marx sobre o trabalho e a práxis, a interpretação na *Ontologia* chega a concepções que, a nosso ver, auxiliam a elucidar, ou mesmo complementar, a perspectiva marxiana. Todavia, a leitura peculiar realizada por Lukács da teoria do valor-trabalho – utilizando-se, ademais, de um recurso metodológico apoiado na troca de mercadorias –, acaba por generalizar para as diversas formações sociais três aspectos específicos da produção capitalista: 1) o caráter *compulsório* da redução do tempo de trabalho; 2) a opacidade das valorações no âmbito econômico; 3) o tempo de trabalho socialmente necessário. Subjacente a essas generalizações está uma interpretação peculiar da teoria do valor-trabalho que não encontramos em outras leituras, clássicas ou contemporâneas. A nosso ver, ela pode comprometer não apenas a compreensão das formações sociais pré-capitalistas, mas também a própria ideia de emancipação humana.

No desenvolvimento de nossa argumentação começaremos com algumas considerações gerais sobre a ontologia de Lukács; em seguida, indicaremos nossa leitura da análise lukácsiana do valor de uso e do dever-ser; apresentaremos então a perspectiva de valor econômico e argumentaremos sobre aquilo que consideramos ser problemático nas generalizações que são imputadas a essa categoria; na sequência trataremos daquilo que consideramos ser os aspectos fecundos do valor econômico proposto por Lukács; por fim, apresentaremos nossas conclusões.

## **Aspectos gerais da ontologia lukácsiana**

O projeto ontológico avançado por Lukács na última década de sua vida propunha o delineamento de uma ciência fundamental capaz de mediar criticamente as diversas atividades científicas. Seria uma ciência chave, sempre aproximativa, que teria como objeto “o que existe realmente” e assumiria a tarefa de “investigar o ente com a preocupação de compreender

o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior” (LUKÁCS, 1969, p. 15).

“O que existe realmente” significa aqui uma tomada de posição realista diante do mundo e do conhecimento. Isto é, uma defesa da capacidade da cognição humana, já em suas primeiras manifestações no trabalho, de captar minimamente – e sempre de maneira aproximativa – as determinações do real. É assim que Lukács, defendendo que Marx inaugurou uma nova ontologia, interpreta a asserção desse de que “as categorias são formas do ser, determinações da existência”<sup>1</sup>. Isto é, elas existem objetivamente fora da consciência e seria possível – mesmo inevitável – reproduzi-las de diversas formas na mente humana. Contra os tipos de formalismos exacerbados e de logicismos diversos – como os de cunho neopositivista<sup>2</sup> – é a este primado da objetividade que a cognição humana deve se submeter ao agir no mundo. Assim, Lukács posiciona-se contra uma ruptura absoluta entre a realidade e o conhecimento e o encerramento em si mesmas da lógica ou da gnoseologia. Enquanto instrumentos para o conhecer e o agir humano, elas devem estar a serviço de uma ontologia crítica e realista.

Não nos cabe aqui retomar as complexas análises lukácsianas sobre os rumos da filosofia e da ciência. Importa-nos que essas breves considerações já nos indicam o caminho tomado por Lukács para sua concepção sobre as valorações humanas. Não se trata de qualquer tipo de perspectiva apriorística, logicista, etc., mas de um esforço em captar o problema do valor no interior mesmo das atividades humanas e de sua relação efetiva com o entorno objetivo.

Por outro lado, esse entorno é delineado na *Ontologia* “em seus diversos graus” e buscando “as diversas conexões em seu interior”, ressaltando concomitantemente o caráter radicalmente histórico do

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, LUKÁCS, 2010, p. 367–368; 1984, p. 311.

<sup>2</sup> Para Lukács, o neopositivismo seria a forma mais pura de uma teoria do conhecimento fundada sobre si mesma, uma vez que rechaça qualquer perspectiva ontológica e julga a validade das asserções por sua forma, a partir de critérios imanentes à consciência. Isto reduziria a teoria do conhecimento a uma mera técnica de regulação da linguagem (LUKÁCS, 2012, p. 61; 1984, p. 358).

desenvolvimento ontológico. As valorações aparecem na *Ontologia* mediadas por esse desenvolvimento e pelas conexões entre os diversos graus do ser. Para a apreensão dessa processualidade Lukács, apoiando-se em Marx, utiliza-se de procedimentos genéticos e abstrativos-sistematizantes para delinear as diversas categorias e suas articulações.

Assim, o primado da objetividade ganha concreção quando pensado dentro do desenvolvimento processual que resulta na divisão do ser em três grandes esferas: ser inorgânico, ser orgânico e ser social. Essas possuem descontinuidades, mas também continuidades incontornáveis entre elas. São as interações no interior do ser inorgânico que dão lugar ao ser orgânico e dessas emerge, por sua vez, segundo Lukács, o ser social. O salto ontológico de uma esfera a outra implica “carregar” as categorias da esfera precedente e ao mesmo tempo ir além delas. Isto é, se a reprodução biológica figura como uma novidade frente ao mundo inorgânico, ela só pode se efetivar através de interações internas e externas com esse. Da mesma forma, se o ser social é marcado, como veremos, pela novidade dos atos teleológicos, ele só pode ter continuidade a partir da interação premente e incontornável com as esferas precedentes<sup>3</sup>.

Ao longo da *Ontologia*, por vezes de maneira esparsa, Lukács apresenta-nos um conjunto de categorias que emergem historicamente e se manifestam em concordância com o próprio desenvolvimento do ser. Através de procedimentos como os mencionados acima, ele procura indicar a gênese, atuação, complexificação e possível desaparecimento das diversas categorias, em consonância com as particularidades das esferas ontológicas. Esse movimento realiza-se no interior da totalidade do ser – que Lukács designa como um complexo de complexos – e que atende, segundo a *Ontologia*, a um ordenamento apoiado em prioridades ontológicas. Isto é, as categorias e determinações do ser não estão dispostas e hierarquizadas de maneira arbitrária (baseado em critérios lógicos, gnosiológicos, valorativos, etc.), mas, sem que se oblitere uma interação autêntica entre

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, LUKÁCS, 2012, p. 27; 1984, p. 326-327; LESSA, 1995, p. 22-23.

elas, possuem uma existência apoiada em precedentes ontológicos que atuam de maneira incontornável sobre as categorias “posteriores”<sup>4</sup>.

Assim, como indicamos, o ser orgânico, a despeito de uma esfera ontológica qualitativamente nova, apenas se reproduz em conexão interna e externa com as determinações do ser inorgânico; o ser social, por sua vez, desenvolve-se somente apoiado nas duas esferas anteriores. Essa prioridade ontológica se faz presente, também, no interior das esferas ontológicas delineadas por Lukács, de maneira que a discussão do valor e do valor econômico aparece apenas no interior dessas intrincadas conexões ontológicas.

O espaço aqui impede uma apresentação mais demorada da argumentação presente na *Ontologia*. Todavia, adiantamos que, ao voltar sua atenção ao ser social, Lukács separa analiticamente o complexo do trabalho. A despeito desse só se realizar, efetivamente, em conjunto com outros complexos do ser social, Lukács o caracteriza como fenômeno originário [*Urphänomen*] e como modelo do ser social<sup>5</sup> [*Modell des gesellschaftlichen Seins*], uma vez que é ele o responsável pela tarefa premente da reprodução biológica dos indivíduos. Enquanto uma categoria de “transição” entre o ser biológico e o ser social, o trabalho seria um momento “metodologicamente vantajoso” para a reflexão sobre a práxis (LUKÁCS, 2013, p. 44; 1986, p. 10). Já aqui emerge a articulação, inédita até então, entre teleologia e causalidade. De um lado a consciência humana capaz de objetivar fins previamente ideados, de outro a causalidade natural entendida como “princípio de automovimento que repousa sobre si próprio” (LUKÁCS, 2013, p. 48; 1986, p. 13)<sup>6</sup>.

A articulação entre esses dois momentos, por intermédio da objetivação dos fins previamente ideados, jamais se transforma em qualquer tipo de identidade entre teleologia e causalidade. Sujeito e

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, LUKÁCS, 2012, p. 307; 1984, p. 582. “Posteriores” aqui não indica necessariamente uma relação cronológica, mas de fundamentação necessária.

<sup>5</sup> Sobre as designações do trabalho na *Ontologia*, ver Infranca (2014, p. 26).

<sup>6</sup> Ver também LESSA, 2013, p. 61; FORTES, 2011, p. 43.

objeto permanecem entes distintos. Todavia, por meio das relações entre ambos, nexos radicalmente novos são inseridos na realidade. Mais uma vez, há todo um intrincado caminho discutido por Lukács na *Ontologia*. Não obstante, para que possamos passar ao problema do valor, aqui destacamos apenas que através da atividade de espelhamento, o sujeito da práxis é capaz de reproduzir, minimamente, as determinações do objeto e vislumbrar as possibilidades inscritas na causalidade para a satisfação de uma determinada necessidade. Tais possibilidades demandam decisões entre as alternativas presentes em todo processo de objetivação. A escolha entre essas, por sua vez, implica em processos de valoração e que o sujeito do trabalho comporte-se de uma maneira determinada para a consecução de suas finalidades. Implicam, portanto, valor e dever-ser.

### **O dever-ser e o valor**

Ao discutir as possibilidades inscritas no real e a decisão entre as alternativas que se colocam no trabalho, Lukács vislumbra as primeiras manifestações da liberdade no ser social. Não obstante, sua argumentação volta-se a um momento que poderia parecer oposto a liberdade, mas que encontra-se necessariamente articulado a ela na *Ontologia*: o *dever-ser* [*Sollen*]. Tal articulação assenta-se no fato de que a decisão alternativa implica em um comportamento determinado daquele que realiza a posição teleológica, uma vez que a satisfação do fim requer que cada passo realizado pelo sujeito relacione-se com a verificação de como (e se) ele favorece a obtenção daquilo que foi previamente ideado<sup>7</sup> (LUKÁCS, 2013, p. 98; 1986, p. 61).

Há aqui, comparado às esferas inferiores do ser, uma mudança com relação à temporalidade das interações ontológicas. No ser orgânico, por exemplo, o passado determina o presente: “também a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado”, diz Lukács, “decorre da necessidade causal, na medida em que as propriedades produzidas no organismo por

---

<sup>7</sup> Ver, também, ALBINATI, 2014, p. 126; LESSA, 2013, p. 110; FORTES, 2011, p. 102; ANDRADE, 2016, p. 176.

seu passado reagem a tal transformação, conservando-se ou destruindo-se”. Obviamente, essa relação tem continuidade no ser social. Todavia, ela se faz presente junto a uma mudança qualitativa introduzida pela emersão da teleologia que coloca um fim previamente ideado. O comportamento do sujeito é, então, determinado por esse pôr do fim, pelo futuro. O dever-ser, para Lukács, refere-se a esse agir conduzido pelo que foi previamente ideado (LUKÁCS, 2013, p. 98-99; 1986, p. 60-61).

No caso do trabalho, o dever-ser dirige-se ao metabolismo entre o ser humano e a natureza e articula-se às demandas decisivas colocadas pela causalidade, junto à constituição dos fins, a busca dos meios, o reflexo, etc. próprios da posição teleológica. Nessa relação específica, Lukács sublinha o aspecto determinante da objetividade exterior ao sujeito:

quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos, etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo; esta, segundo sua essência, se funda na própria existência natural do objeto, dos meios, etc. do trabalho. Se quisermos conceber corretamente o lado do dever-ser que, no trabalho, age sobre o sujeito, modificando-o, é preciso partir dessa objetividade reguladora (LUKÁCS, 2013, p. 104; 1986, p. 66).

A partir desse aspecto decisivo da causalidade diante do sujeito que realiza a posição teleológica, o dever-ser influencia tanto o comportamento humano no trabalho quanto o comportamento do sujeito para consigo mesmo. Ademais, ele “desperta” e “promove” predicados nos seres humanos que podem ser importantes também para as práxis mais desenvolvidas. Todavia, Lukács ressalta apenas a possibilidade, ainda que grande, de que isso aconteça e não qualquer certeza de que as mudanças

do sujeito impulsionadas pelo dever-ser no trabalho afetarão imediata e necessariamente a totalidade do indivíduo (LUKÁCS, 2013, p. 104-105; 1986, p. 66-67).

A investigação genética dessa categoria contrasta tanto com as abordagens idealistas como com aquelas do “velho materialismo” anterior a Marx. O modo como Lukács analisa o dever-ser já no momento originário do trabalho procura não perder de vista suas manifestações mais simples, que estão articuladas à totalidade do ser social e, ao mesmo tempo, demarcar a novidade qualitativa da categoria no âmbito do ser social<sup>8</sup>.

As aproximações ao problema pelo idealismo analisam, de modo lógico ou gnosiológico, essas relações a partir de suas manifestações “mais desenvolvidas, mais espiritualizadas”. Dessa maneira o dever-ser já presente nas atividades mais elementares do metabolismo entre sociedade e natureza não está apenas obliterado nas reflexões idealistas – junto com o complexo de mediações até as atividades mais espiritualizadas –, mas é também concebido, por vezes, de maneira antitética às suas manifestações mais desenvolvidas. O resultado é que se constrói “artificialmente, uma esfera desprovida de raízes do dever-ser (do valor), que em seguida é posta em confronto com um – presumido – ser meramente natural do homem, embora este último, do ponto de vista ontológico objetivo, seja tão social como a primeira” (LUKÁCS, 2013, p. 100; 1986, p. 63).

Já o “velho materialismo”, ou “materialismo vulgar” é responsável por interpretar essa esfera de problemas a partir do modelo da “pura necessidade natural”, ignorando o papel efetivo do dever-ser no ser social (LUKÁCS, 2013, p. 100; 1986, p. 63).

Para Lukács, portanto, o dever-ser emerge já naquela práxis que ele considera originária no ser social: o trabalho. Refere-se à orientação para o futuro colocada pelo pôr do fim previamente ideado. Nesse caminho, pauta-se pela objetividade diante da qual deve atuar e que determina tanto o comportamento do sujeito na objetivação do fim, quanto o comportamento desse para consigo mesmo. Por outro lado, como outras categorias da ontologia lukácsiana, apresenta uma heterogeneidade tal que se relaciona

---

<sup>8</sup> Ver também ALBINATI, 2014, 126-137.



se transforma a partir dos complexos diversos em que se faz presente no interior do ser social, conservando, todavia, essa orientação para o futuro.

Ligada de maneira indissolúvel ao dever-ser está *o valor* [*Wert*]. Na práxis do ser social, aquilo que determina o comportamento futuro do sujeito só o faz porque o que se pretende objetivar é de alguma forma valioso. Por outro lado, o valor só pode se realizar se puder ativar naquele que irá trabalhar o dever-ser como “princípio orientador da práxis” (LUKÁCS, 2013, p. 106; 1986, p. 68).

Não obstante a íntima imbricação dessas duas categorias, os momentos em que atuam em um mesmo complexo são, em certa medida, distintos: por um lado o valor age predominantemente sobre o pôr do fim e também na avaliação daquilo que foi objetivado, já o dever-ser, por outro, desempenha o papel de regulador do próprio processo (LUKÁCS, 2013, p. 106; 1986, p. 68)<sup>9</sup>.

Considerado o valor enquanto categoria que atua no pôr do fim e na avaliação do produto final do trabalho, a questão que se abre para Lukács é se a definição daquilo que é valioso, realizada pelo sujeito da práxis, é objetiva ou apenas subjetiva: “o valor” – pergunta ele – “é uma propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecido – de maneira certa ou errada – ou ele surge como resultado de tais atos valorativos?” (LUKÁCS, 2013, p. 106; 1986, p. 68).

E para responder e problematizar essa questão, ele volta sua atenção para o que entende ser a forma elementar das valorações: o valor de uso. Mesmo nesse caso, onde a relação é mais próxima da existência natural, e “ineliminável”, Lukács considera, por um lado, que o “valor não pode ser obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto” (LUKÁCS, 2013, p. 106-107; 1986, p. 68). Por outro, não se trata simplesmente de “atos subjetivos” (LUKÁCS, 2013, p. 108; 1986, p. 70).

É do encontro entre a teleologia e a causalidade natural que emergem as valorações relacionadas ao pôr do fim e à avaliação daquilo que foi objetivado, expressas no valor de uso. A despeito de existirem casos-limite

---

<sup>9</sup> ALBINATI, 2014, p. 126; FORTES, 2001, p. 101; LESSA, 2013, p. 114; ANDRADE, 2016, 180-181.

onde este não se refere imediatamente ao trabalho – como “o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta, etc.”, citados por Marx n’*O Capital* (MARX, 2013, p. 158) –, as valorações emergem no interior das relações concretas do trabalho.

O valor não se faz presente na natureza – uma vez que aí não há teleologia alguma –, mas essa última determina necessariamente os processos valorativos que resultam no valor de uso. Conforma-se, assim, uma “objetividade social” (LUKÁCS, 2013, p. 107-108; 1986, p. 69-70), uma relação concreta de utilidade ou inutilidade na busca da satisfação de uma determinada necessidade através da posição teleológica<sup>10</sup>. E essa, por sua vez, inevitavelmente tem de se referir à causalidade natural existente. Daí a resposta de Lukács à sua pergunta inicial ressaltando o valor de uso como expressão de uma relação objetiva: “o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso” (LUKÁCS, 2013, p. 108; 1986, p. 70).

Ademais, para Lukács, do ponto de vista filosófico, a correta interpretação das valorações depende de uma correta análise do trabalho e de seu papel no salto qualitativo que caracteriza o ser social. Não há na natureza qualquer referência à utilidade ou não das coisas, apenas o dever outro. A articulação dessa com o pôr teleológico nas diversas imagens de mundo concebe a categoria do valor de distintas formas. Perspectivas ontológicas fundadas, por exemplo, em uma definição teleológica da realidade encontram o valor e a existência mesma dos objetos em uma relação com um criador transcendente (LUKÁCS, 2013, p. 108; 1986, p. 70).

Por outro lado, a oposição que emergiu desde o Renascimento a essa concepção teológica das valorações colocou peso, segundo Lukács, na dimensão subjetiva do processo valorativo. Seu desenvolvimento alcançará o “ápice filosófico” nas tentativas de fundamentação econômica

---

<sup>10</sup> LESSA, 2013, p. 115-116; FORTES, 2011, p. 111-112; ANDRADE, 2016, p. 182-183.

da questão do valor, realizada pelos fisiocratas e economistas ingleses do século XVIII e, sobretudo, por Bentham (LUKÁCS, 2013, p. 109-110; 1986, p. 71).

Ademais, tanto posições que atribuem uma relevância autônoma apenas aos valores “sutilmente espirituais”, como aquelas que dão preponderância em demasia às questões “imediatamente materiais”, como em certa medida o faz o utilitarismo, perdem de vista uma concepção unitária do valor e, com isso, acabam desconsiderando sistemas de valor que são socialmente reais (LUKÁCS, 2013, p. 110; 1986, p. 71). Um caminho alternativo a essas duas posições, segundo Lukács,

só pode ser oferecido pelo método dialético. Somente por meio desse método se pode evidenciar que a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já traz em si as suas categorias decisivas – e por isso o seu nascimento significa um salto no desenvolvimento –, mas que essas categorias, de início, apenas estão presentes em si, e o desdobramento do em-si ao para-si deve ser sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico. Essa superação do em-si através da sua transformação em para-si contém as consistentes determinações do anular, conservar e elevar a um nível superior, que parecem excluir-se mutuamente no plano da lógica formal. Por isso é necessário também, ao comparar as formas primitivas com as superiores do valor, ater-se a esse caráter complexo da superação (LUKÁCS, 2013, p. 110; 1986, p. 72).

A gênese do valor, portanto, para Lukács, está conectada à relação causal concreta que se apoia na satisfação de uma determinada necessidade. É dentro dessa relação que o valor de uso pode ser demonstrado como “objetivamente existente” (LUKÁCS, 2013, p. 111-112; 1986, p. 73). Todavia, essa constatação é apenas o ponto de partida para sua análise dialética do valor: nem aqueles mais complexos podem ser reduzidos às relações do valor de uso, nem essas últimas podem ser completamente apagadas da análise das valorações mais elaboradas.

## O valor econômico

O passo subsequente da argumentação de Lukács é a introdução da categoria valor econômico [*ökonomischen Wert*]. Trata-se de um processo valorativo que, do modo como entendemos sua caracterização na *Ontologia*, diz respeito à regulação do tempo de trabalho no ser social. Estamos, portanto, diante de um momento mais complexo que o anterior. Lukács, a nosso ver, procura mostrar que, apresentando certa continuidade com o valor de uso, tal processo valorativo possui uma objetividade própria que não é simplesmente redutível ao pôr subjetivo do valor. O valor de uso manifesta-se no encontro entre teleologia e causalidade natural e aí pode ser demonstrada a sua objetividade. O valor econômico, por sua vez, apresenta uma dimensão objetiva apoiada nessa relação com o valor de uso, mas também em uma outra que se configura a partir das relações sociais que se estabelecem entre os seres humanos para a realização do metabolismo com a natureza e ligam-se ao controle do tempo desse processo.

O modo como Lukács delinea essa caracterização e os resultados aos quais chega, todavia, parecem-nos ao mesmo tempo fecundos e problemáticos. Todavia, antes de passarmos às nossas considerações sigamos, claro, a argumentação da *Ontologia*.

Ao procurar demonstrar a objetividade do valor econômico, Lukács recorre ao exemplo, “em sua forma mais geral”, da simples compra e venda de mercadorias, presente na seção “*A metamorfose das mercadorias*”, d’*O Capital*. Seu intuito é “indicar metodologicamente o tipo e a orientação das mediações e realizações”. Os atos econômicos do exemplo citado implicam uma configuração tal da divisão do trabalho onde a atividade de um determinado indivíduo possuidor de mercadorias se tornou unilateral, em contraste com a diversidade de suas necessidades. Esse indivíduo, portanto, assim como os outros proprietários de mercadorias, precisa recorrer ao mercado para a satisfação de suas necessidades. As compras e vendas que assim se estabelecem são “objetivamente interdependentes”, uma vez que à compra realizada corresponde uma venda. Não obstante, elas podem se separar porque como indicou Marx: “ninguém precisa comprar apenas pelo fato de ele mesmo ter vendido”. E, ainda com Marx,

“dizer que esses dois processos independentes e antitéticos formam uma unidade interna significa dizer que sua unidade interna se expressa em antíteses externas [...] tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade” (MARX, 2013, p. 187; LUKÁCS, 2013, p. 112-113; 1986, p. 74).

Desse exemplo, Lukács abstrai o caráter complexo, sintético e também objetivo que a totalidade das relações sociais assume, mas também que essa totalidade é resultado de pores teleológicos singulares e das alternativas escolhidas e realizadas. As diversas valorações que pautam as decisões de compra e venda, na troca simples de mercadorias, podem resultar, através da objetivação dos atos singulares, em crises que se colocam objetivamente contra muitos dos próprios compradores e vendedores.

A complexidade desse momento frente aquele do valor de uso é evidente. Ainda assim, a objetividade dos processos valorativos se verifica pela síntese dos diversos atos, que subjaz à valoração e às decisões dos indivíduos<sup>11</sup>. Do modo como compreendemos as colocações de Lukács, é dessa síntese que as valorações econômicas devem partir e a elas que devem se reportar para a verificação do sucesso ou insucesso de uma determinada objetivação, ainda que os sujeitos não sejam capazes de avalia-la adequadamente:

[A totalidade processual] a partir de certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares – que operam os pores e decidem entre as alternativas – de maneira tão imediata, de tal modo que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com segurança absoluta, como acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender corretamente as consequências de suas próprias decisões. Como poderiam, pois, seus pores de valor constituir valor econômico? O próprio valor está presente objetivamente e é exatamente a sua objetividade que determina – mesmo que objetivamente não

---

<sup>11</sup> FORTES, 2011, p. 118; ANDRADE, 2016, p. 186-187.

com a certeza adequada e subjetivamente sem uma consciência adequada – os pores teleológicos singulares, orientados para o valor (LUKÁCS, 2013, p. 113; 1986, p. 74-75).

Ademais, atrelada a essa objetividade do valor econômico está uma tendência à redução do tempo de trabalho. “A divisão do trabalho” – diz Lukács – “mediada e posta em marcha pelo valor de troca, produz o princípio do governo do tempo [*Beherrschung der Zeit*] através de seu melhor aproveitamento interno”. E apoia-se na seguinte citação dos *Grundrisse* para sustentar sua posição:

economia de tempo, a isto se reduz, afinal, toda a economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente o seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como o indivíduo singular tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planejada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva [*gemeinschaftlichen Produktion*<sup>12</sup>] (MARX, 2011, p. 119-120).

Para Lukács, Marx se refere aqui à “lei da produção social” [*Gesetz der gesellschaftlichen Produktion*], que é resultado da síntese dos diversos

---

<sup>12</sup> Tanto a tradução italiana quanto a brasileira que se popularizou na Internet antes da publicação integral da *Ontologia* realizam uma identificação entre os termos “*gemeinschaftlichen Produktion*” e “*gesellschaftlichen Produktion*”, designando ambos como “produção social” (“*produzione sociale*”, em italiano) (LUKÁCS, S/D, p. 37; 1981, p. 86-87). Como fica claro nas citações acima, a editora Boitempo corrigiu as passagens utilizando, respectivamente, “produção coletiva” e “produção social”. Também a versão inglesa do capítulo do trabalho deixa clara essa distinção: “*communal production*” e “*social production*” (LUKÁCS, 1980, p. 83-84). Como procuraremos demonstrar abaixo, a tradução precisa desses dois termos é importante para que se torne claro que se tratam de momentos de abstração distintos.

atos teleológicos, mas que retroage sobre os indivíduos, que devem se adequar a tal lei “sob pena de ruína” (LUKÁCS, 2013, p. 113-114; 1986, p. 75). Essa lei se expressa através do valor econômico:

economia de tempo, no entanto, significa simultaneamente uma relação de valor [*Wertverhältnis*]. Já o trabalho simples, orientado apenas para o valor de uso, era um submetimento da natureza pelo homem, para o homem, tanto em sua transformação de acordo com suas próprias necessidades como na aquisição do domínio sobre seus instintos e afetos puramente naturais e, por meio destes, da inicial formação de suas faculdades especificamente humanas. A orientação objetiva da legalidade econômica para a economia de tempo produz diretamente a divisão ótima do trabalho, isto é, dá origem, cada vez, a um ser social com um nível de socialidade sempre mais pura (LUKÁCS, 2013, p. 114; 1986, p. 75).

Uma primeira dificuldade na interpretação da argumentação de Lukács, a nosso ver, é compreender como ele delimita a categoria de valor econômico. Como dissemos anteriormente, ela refere-se na *Ontologia* a regulação do tempo de trabalho no ser social. Todavia, ao tentar demonstrar o processo de complexificação do valor – que iniciou-se no valor de uso e agora volta-se ao movimento do valor econômico – Lukács recorre “metodologicamente” à troca simples de mercadorias e afirma que “a partir de um certo nível” os valores no âmbito econômico já não são adequadamente apreensíveis pelos indivíduos. Na sequência, após referir-se à divisão do trabalho mediada pelo valor de troca, e ao melhor aproveitamento do tempo, Lukács utiliza-se de uma passagem de Marx onde este refere-se às características gerais de toda economia, mas no interior de uma discussão sobre a produção coletiva, que nada tem a ver com valores de troca. Isso torna-se claro logo na sequência do trecho dos *Grundrisse* utilizado por Lukács, onde Marx afirma:

economia de tempo, bem como distribuição planejada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva. Permanece lei até mesmo em grau muito mais

elevado. Todavia, isto é essencialmente distinto da mensuração dos valores de troca (trabalhos ou produtos de trabalho) pelo tempo de trabalho (MARX, 2011, p. 119-120).

Mais problemático ainda, como procuraremos argumentar, é que Lukács conclui essas passagens afirmando que os indivíduos precisam se adequar a essa lei “sob pena de ruína”.

Diante desses momentos distintos, como localizar o valor econômico? Por que Lukács, que reivindica o método genético para a análise das categorias, ao refletir sobre os movimentos de complexificação do valor, salta do valor de uso para a troca simples para daí abstrair as “mediações” e “realizações” do valor econômico?

Enquanto categoria geral que remete ao tempo e à organização do metabolismo entre sociedade e natureza, o valor econômico é, ou deveria ser, uma categoria trans-histórica. Não seria, apenas, uma determinação do valor de troca, mas assumiria as mais diversas formas, nos diferentes períodos<sup>13</sup>. A referência à troca simples de mercadorias justifica-se, a nosso ver, por ser ela um momento mais explícito desse controle do tempo e, como Lukács procura argumentar, determinar um “melhor aproveitamento” dele. Todavia, o desvio do método genético para a análise dessa troca é sintomático de uma interpretação que, a nosso ver, Lukács realiza de Marx e que termina por transformar relações trans-históricas em a-históricas. Isto é, ao voltar-se para afirmações marxianas muito abstratas que se referem a determinações de todas as formações sociais, mas que se manifestam historicamente das mais diversas formas, Lukács imputa a elas características que são típicas da produção de mercadorias.

No capítulo da *Ontologia* sobre Marx é possível encontrar, ao mesmo tempo, tanto essa referência ao valor econômico enquanto presente em todas as formações sociais como elementos do que consideramos uma

---

<sup>13</sup> Salvo engano, a despeito de não utilizarem o termo “trans-histórico”, o entendimento do valor econômico enquanto tal parece ser também o das leituras de Ronaldo Vielmi Fortes (2011, p. 116) e de Mariana Andrade (2016, p. 185-189), além de ser possível, a nosso ver, inferir a mesma consideração a partir das considerações de Antonino Infranca, que veremos mais abaixo.



distorção dessa categoria que a leva para uma a-historicidade. Ao comentar a relação entre valor econômico e demais valores, Lukács afirma:

em tais situações, torna-se explícita a diversidade verificada entre o valor econômico e os demais valores: estes [os demais valores] pressupõem sempre a socialidade, seu caráter de ser já existente e em desenvolvimento, ao passo que o valor econômico não somente gerou originariamente a sociabilidade como também a produz ininterruptamente e volta sempre a reproduzi-la de modo ampliado. Nesse processo de reprodução, o valor econômico adquire continuamente figuras novas, podendo inclusive surgir formas categoriais inteiramente novas. [...] Suas formas fundamentais, no entanto, conservam-se essencialmente as mesmas nesse constante processo de transformação (LUKÁCS, 2012, p. 410-411; 1984, p. 679).

E sobre essas formas fundamentais que se conservam, em uma nota ao fim desse trecho, diz Lukács: “em *O capital*, Marx mostra como o tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] permanece essencialmente idêntico nas mais diversas formações” (LUKÁCS, 2012, p. 411; 1984, p. 679). Aqui, por um lado, a análise lukácsiana indica o valor econômico como relação trans-histórica e nesse sentido argumentaremos que ela parece-nos fecunda e mesmo uma contribuição para as colocações marxianas. Não obstante, ao determina-la a partir de uma generalização do tempo de trabalho socialmente necessário – que é, a nosso ver, característica do capitalismo – ele a transforma em uma categoria a-histórica. Tal generalização ocorre não apenas com o tempo de trabalho socialmente necessário, mas também, e ligado a essa, com a imputação ao valor econômico de uma compulsoriedade da redução do tempo de trabalho e uma opacidade das valorações econômicas. Ao fim e ao cabo, Lukács acaba generalizando a própria lei do valor-trabalho para todas as formações sociais.

## A compulsoriedade da redução do tempo de trabalho

É certo que a citação dos *Grundrisse* mobilizada por Lukács deve ser interpretada como uma indicação de Marx sobre uma tendência trans-histórica da redução do tempo de trabalho. Não obstante, ela também deve ser entendida, simultaneamente, como organização do tempo de trabalho<sup>14</sup>. Esse último sentido parece-nos ser o fundamental do trecho dos *Grundrisse*. Isso porque, a despeito da *possibilidade* da redução do tempo de trabalho e de sua importância para a sociabilidade humana, afirma-la como princípio trans-histórico é pressupor algo que, em última instância, precisa ser explicado. Ainda que Lukács indique um conjunto de categorias presentes no trabalho imediato (espelhamento, valorações, dever-ser, etc.), relacionados à cognição dos objetos, às decisões na execução do trabalho e a um controle dos seres humanos sobre seus próprios impulsos, é a forma em que a organização do tempo se efetiva que, a nosso ver, é o decisivo para mobilizar essas relações no sentido de uma redução do tempo de trabalho. Tal organização, todavia, é diversa nos diversos períodos históricos e não implica necessariamente tal redução.

Enquanto constatação de que todas as sociedades precisam organizar e distribuir seu tempo para satisfazer suas necessidades, a lei mencionada por Marx parece-nos evidente. Em outros momentos ele se posicionou indicando sua trivialidade, e descrevendo-a como “natural”, sem mencionar, todavia, uma tendência à redução do tempo de trabalho e ressaltando a importância decisiva de se ater às formas com que ela se manifesta. Na carta de 11 de julho de 1868 à Ludwig Kugelmann, Marx escreve:

Qualquer criança sabe que uma nação morreria se parasse de trabalhar não direi por um ano mas por algumas semanas. Sabe igualmente que as massas de produtos correspondentes a diferentes massas de necessidades requerem massas diferentes e quantitativamente determinadas do trabalho social total. É self-evident que esta necessidade de repartição do trabalho

---

14 Ver, por exemplo, STAVROS, 2014, p. 13-14.

social em proporções determinadas não pode de modo nenhum ser suprimida por *uma forma* determinada da produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] mas apenas pode alterar o seu modo de aparecimento. Leis da natureza [*Naturgesetze*] não podem de modo nenhum ser suprimidas. Aquilo que em situações historicamente diversas se pode alterar é apenas a forma pela qual essas leis se impõem. E a forma pela qual essa repartição proporcional do trabalho se impõe numa situação social em que a conexão do trabalho social se faz valer como troca privada de produtos do trabalho individual é precisamente o valor de troca desses produtos.

A ciência consiste precisamente em desenvolver como a lei do valor se impõe (MARX, 2017; 1974, p. 553).

Aqui, ainda que se mencione tais momentos mais gerais das economias nas diversas formações sociais, não há uma indicação sobre uma tendência trans-histórica de redução do tempo de trabalho. Todavia, mesmo que insistíssemos nessa lei, ela não significa, a nosso ver, uma configuração tal, onde a redução do tempo de trabalho se impõe aos indivíduos de maneira que estes devem se adequar a ela “sob pena de ruína”. Essa compulsoriedade é uma determinação, a nosso ver, do capitalismo, mas não pode ser estendida, por exemplo, a uma sociedade emancipada, aquela à qual Marx refere-se no próprio trecho mobilizado por Lukács.

## **A opacidade dos valores no âmbito econômico**

A questão da opacidade subjacente à caracterização que Lukács faz do valor econômico também contrasta, a nosso ver, com os posicionamentos de Marx. Logo acima nos referimos à síntese entre as diversas posições teleológicas dos indivíduos no âmbito econômico. Elas fundamentam a objetividade das valorações que aí ocorrem, mas dentro de uma totalidade processual que “a partir de certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares”; estes se orientam pelo valor não mais com a “segurança absoluta” e também “na maior parte dos casos” sem conseguir “compreender corretamente as consequências de suas próprias decisões”. Sob essas condições, as relações do valor econômico que

orientam o dever-ser dos homens, produzem a “divisão ótima” do trabalho, ainda que isso não seja claro aos próprios sujeitos envolvidos no processo.

Mais uma vez, a representação abstrata do movimento do valor econômico feita por Lukács nos coloca diante de certas dificuldades de interpretação: o que significa exatamente “a partir de certo nível”, referindo-se ao desenvolvimento da totalidade processual, não nos é inteiramente claro. Em todo caso, a redução do tempo de trabalho continua a se impor, a despeito da avaliação que os indivíduos fazem dela. No capítulo sobre Marx da *Ontologia*, ao comentar, por outra via, tal tendência, Lukács afirma: “a constatação da objetividade desse desenvolvimento, sua plena independência em relação à atitude avaliativa dos seres humanos, é uma importante marca da essência ontológica do valor econômico e das tendências de sua explicitação” (LUKÁCS, 2012, p. 344; 1984, p. 617).

Para nós, também aqui manifestam-se as consequências do processo de abstração que Lukács realiza a partir das relações de troca das mercadorias e atribui à categoria do valor econômico. É sob tais condições que o encontro dos produtores privados no mercado desenvolve a divisão do trabalho. A realização do valor-trabalho, a confirmação da validade social do tempo de trabalho despendido privadamente, ocorre apenas *post festum*, e a divisão do trabalho que se desenvolve a partir dessa relação, junto à redução do tempo de trabalho, acontece “por trás das costas” dos produtores. No entanto, essa relação não pode ser generalizada para a categoria trans-histórica do valor econômico.

Na seção d’*O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria, que historicamente é muito cara a Lukács, Marx se posiciona, do modo como o entendemos, de maneira distinta ao que é colocado na *Ontologia*. Nos exemplos de Robinson em sua ilha, do feudalismo, da família patriarcal camponesa e da associação de indivíduos livres, o caráter imediatamente social que fundamenta as relações de trabalho é distinto daquele fetichista que ocorre pela mediação do trabalho abstrato presente na troca de mercadorias. Nos primeiros casos, as relações dos seres humanos com a distribuição de seu trabalho e com os produtos deles são mais claras aos sujeitos envolvidos – “transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição”, no caso da associação de humanos livres –,

enquanto no segundo, no capitalismo, o caráter indiretamente social fundamenta o fetichismo atribuído às mercadorias, sobretudo ao dinheiro. A possibilidade de superação dessa última relação, afirmada por Marx, também deixa clara como ela se torna apreensível aos sujeitos envolvidos no processo produtivo:

o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado (MARX, 2013, p. 154).

A nosso ver, portanto, o decisivo para a opacidade das valorações econômicas, para não compreensão adequada das avaliações que pautam a regulação do tempo de trabalho é o caráter *post festum* do mercado capitalista, algo que não se verifica nas demais formações sociais. Mais ainda, não nos parece correta a afirmação de que haja aqui uma tendência que se imponha e que é marcada pela “plena independência em relação à atitude avaliativa dos seres humanos”.

Seguindo a própria argumentação de Lukács, parece-nos possível chegar a uma conclusão distinta. Como vimos, sua intenção é demonstrar a continuidade da objetividade também no valor econômico. Enquanto categoria voltada à organização do tempo de trabalho, que realiza o metabolismo entre natureza e sociedade, o valor econômico depende da capacidade humana de produzir o necessário para a satisfação das múltiplas necessidades sociais. Todavia, depende também, pelo que já argumentamos, da forma em que o tempo de trabalho e os produtos do trabalho são distribuídos. A nosso ver, essas formas de fato se estabilizam em uma objetividade que ultrapassa a mera perspectiva individual. Todavia, ela não é necessariamente opaca aos indivíduos, nem impermeável às valorações e nem carrega uma necessidade de redução do tempo de trabalho. Enquanto objetividade social, ela é uma “segunda natureza” e, como Lukács em outro

momento explica, essa depende principalmente das posições teleológicas voltadas não ao ser inorgânico ou orgânico, mas à consciência de outros seres humanos (LUKÁCS, 2012, p. 151-153; p. 110-112).

A reprodução e a transformação das formas de organização do trabalho, assim, tanto pauta as atividades valorativas no âmbito econômico, quanto depende da continuidade dessas no plano individual. Do modo como entendemos, portanto, qualquer asserção sobre a redução do tempo de trabalho é dependente de tais formas e das valorações que as acompanham. E, mais uma vez, dada a diversidade histórica dessas, não podem ser generalizadas como legalidade trans-histórica. Sobretudo, essa é uma questão decisiva para a perspectiva de emancipação humana, uma vez que a organização do tempo e da distribuição dos produtos do trabalho depende da abertura dessas para o “controle consciente e planejado” dos seres humanos livremente associados do qual fala Marx. Isso nos parece contrastar com uma legalidade opaca voltada à redução do tempo de trabalho a qual estariam subsumidos os indivíduos e que seria plenamente independente das valorações deles.

## **O tempo de trabalho socialmente necessário**

Pelo que viemos argumentando a relação entre a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho e a opacidade das valorações são marcas da produção de mercadorias e, mais precisamente, do mercado capitalista, mas não devem ser generalizadas para além dessa formação. Elas se expressam, ademais, pela mediação de uma outra categoria que, a nosso ver, também é generalizada indevidamente na *Ontologia*: o tempo de trabalho socialmente necessário.

Mencionamos anteriormente a interpretação de Lukács do primeiro capítulo d’*O Capital* onde estaria indicado que o “tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] permanece idêntico nas mais diversas formações”. Não obstante, quando Marx refere-se às produções pré e pós capitalistas, na seção apontada por Lukács, ele menciona tempo de trabalho [*Arbeitszeit*] e não tempo de

trabalho socialmente necessário. Trata-se de uma distinção que, a nosso ver, tem bastante importância.

Na produção realizada por produtores privados de mercadorias a validação *post festum*, na própria troca, que mencionamos anteriormente, não se efetiva pelo tempo de trabalho efetivamente gasto na criação de um valor de uso mas, em termos gerais, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. Isto é, pela média social de destreza e de intensidade na execução de um trabalho. Essa média se estabelece no mercado através das trocas e “se impõe com a força de uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém” (MARX, 2013, p. 150). É essa média social que empurra os produtores privados a buscarem a redução do tempo de trabalho efetivamente gasto nas mercadorias – o que pode dar a eles vantagens nas trocas – e que leva à redução da própria média “por trás das costas dos produtores”.

A despeito de assumir sua forma desenvolvida apenas em *O Capital*, a distinção entre tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário aparece, em seus aspectos embrionários, já na *Miséria da filosofia*. Nessa obra, Marx criticou a posição de Proudhon que afirmava, a partir da concepção do trabalho como fonte de valor, que o “valor constituído” de uma mercadoria era determinado pelo tempo de trabalho empregado em sua produção. Todavia, o processo de troca capitalista se configuraria a partir de uma distorção dessa determinação do valor. Com isso, os trabalhadores receberiam apenas uma parte do preço da mercadoria e não o valor de seu trabalho. A solução de Proudhon para resolver tal distorção seria a alteração das relações de troca capitalistas para que os trabalhadores passassem a receber o equivalente “justo” de seu trabalho, através de bônus-horário, onde constariam as horas trabalhadas. Seria necessário, assim, um substituto do dinheiro metálico, que não poderia, por sua vez, desempenhar essa função de representação das horas trabalhadas. Os bônus-horário seriam então trocados por bens, nos quais estariam contidos a mesma quantidade de trabalho desempenhada pelo trabalhador<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Ver HUDIS, 2012, p. 95.

Marx critica Proudhon por tentar utilizar o aspecto central do capitalismo, a determinação do valor pelo trabalho, como o elemento de distinção de uma sociedade “justa” pós-capitalista. Mais ainda, a despeito de aceitar o trabalho como fonte de valor, não considera que seja o tempo de trabalho de fato despendido na produção de uma mercadoria o determinante de seu valor, mas sim o “o mínimo de tempo no qual ela pode ser produzida, e este mínimo é constatado pela concorrência” (MARX, 1985, p. 68). Como dissemos, essa será uma ideia desenvolvida posteriormente através do tempo de trabalho socialmente necessário. Já aqui, todavia, Marx considera que com o estabelecimento, através da competição, desse tempo mínimo necessário para a produção de um bem, os trabalhadores são forçados a ele se submeter independente de suas necessidades ou capacidades. Segundo Marx,

tomar apenas a quantidade de trabalho como medida de valor, sem levar em conta a qualidade, supõe que o trabalho simples se tornou o fulcro da indústria. Supõe que os trabalhos são equalizados pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõe que os homens se apagam diante do trabalho; supõe que o movimento do pêndulo tornou-se a exata medida da atividade relativa de dois operários, da mesma maneira que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não há por que dizer que uma hora de um homem equivale a uma hora de outro homem; deve-se dizer que um homem de uma hora vale tanto como outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada – quando muito, é a carcaça do tempo. Não se discute a qualidade. A quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não resulta da justiça eterna do Sr. Proudhon; muito simplesmente, é um fato da indústria moderna (MARX, 1985, p. 58).

A passagem dos *Grundrisse* utilizada por Lukács, que mencionamos acima, insere-se no desenvolvimento dessas discussões e na crítica de Marx à proposta de reforma bancária feita pelo proudhoniano Alfred Darimon. Pouco antes do trecho citado por Lukács, aparece pela primeira vez, segundo Hudis (2012, p. 109), a distinção de Marx entre trabalho indiretamente social e trabalho diretamente social, fundamentando a



discussão sobre a produção comunal. As perspectivas de emancipação de caráter proudhoniano, na medida em que mantém as relações de produção e buscam apenas mudar aspectos da troca dos produtos não podem oferecer uma saída real para o capitalismo. Mantidas as relações de produção desse, impõe-se o trabalho socialmente necessário que subsume os indivíduos a seu imperativo. Dessa maneira, o trabalho social continua a ser realizado indiretamente, pela mediação das trocas.

A produção comunal, ao contrário, assume o caráter diretamente social e o distribui a partir das capacidades e das necessidades qualitativas dos indivíduos livremente associados e não pela imposição do tempo de trabalho socialmente necessário. Ainda que os aspectos dessa formação social só possam ser delineados por Marx de maneira muito geral, ela não se apoia em uma redução do tempo de trabalho, ao qual os indivíduos têm de se submeter sob pena de perecimento, como afirma Lukács. Mesmo que tal redução seja importante para o desenvolvimento social dos indivíduos, ela deve estar submetida ao controle consciente deles.

Assim, a nosso ver, a relação necessária entre compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, opacidade dos valores econômicos e a imposição de um tempo de trabalho socialmente necessário ocorre certamente no capitalismo, mas não pode ser generalizada para as demais formações sociais. Sobretudo, não pode ser imputada como uma legalidade à qual os indivíduos estariam subsumidos em uma produção comunal. Até onde avançamos em nossas reflexões, portanto, concordamos com a incisiva crítica de Mészáros. Segundo ele, a leitura dos *Grundrisse* realizada por Lukács

altera radicalmente o significado original da ideia marxiana de produção e consumo comunais, assim como o uso correspondente do tempo em um sentido qualitativo/liberador, em contraste com a imposição quantitativa tirânica exercida sobre os produtores, que é inseparável da relação-valor. Para Marx, o uso qualitativo do tempo na forma comunal de intercâmbio reprodutivo representa o nível historicamente atingível e, nas fases mais avançadas do socialismo, o único e absoluto modo de mediação dos produtores associados (MÉSZÁROS, 2006, p. 872).

Todavia, gostaríamos de apresentar aqui algumas pequenas diferenças com relação à posição de Mészáros sobre o valor econômico na *Ontologia*. Sua caracterização das considerações que aqui nos ocupamos diz que o trecho dos *Grundrisse*

contradiz diretamente a alegação de Lukács, para quem o princípio da “economia de tempo” é produto do *valor de troca*. Na visão de Marx, o princípio em questão tanto precede como sobrevive ao domínio do valor de troca, afirmando sua própria validade, ainda que de formas *qualitativamente* diferentes, sob *todas* as formas de produção, inclusive sob o sistema *comunal* (MÉSZÁROS, 2006, p. 871).

Pelo que procuramos argumentar anteriormente, a nosso ver, Lukács também entende o princípio da “economia de tempo” como um princípio trans-histórico que se estende a todas as formas de produção. Em outros momentos da *Ontologia* que citamos acima ele se posiciona mais explicitamente sobre isso. Desde nosso ponto de vista, sua referência “metodológica” ao valor de troca se justificaria por ser esse um momento mais explícito em que o controle e a redução do tempo de trabalho ocorrem. Mas a partir daí, as “mediações” e “realizações” abstraídas acabam transformando em a-histórico o valor econômico. De fato, como mencionamos, é confusa a justaposição feita por Lukács, sem maiores considerações, das diferentes formações sociais – referindo-se simultaneamente ao valor de troca e à produção coletiva. Não obstante, ela não seria um problema justamente porque Marx, a despeito de tratar da produção comunal, refere-se a um princípio trans-histórico de redução do tempo de trabalho. O crítico, como mencionamos, é que logo na sequência da passagem de Marx, Lukács apresenta sua interpretação dessa lei trans-histórica como uma lei à qual os indivíduos têm de se adequar “sob pena de ruína”.

Por outro lado, Mészáros afirma:

a linha de argumentação de Lukács tende a eliminar a distinção qualitativa feita por Marx entre produção social e comunal (sendo esta “*gemeinschaftliche*” ou “não *post festum* social”) e a

subsumir a última à primeira . Em outras palavras, a abordagem de Lukács é caracterizada por uma tendência a subsumir o sistema comunal à forma de produção social que permanece sempre sujeita e dominada pelos limites da relação-valor (MÉSZÁROS, 2006, p. 870).

Do modo como entendemos, não se trata exatamente de uma distinção entre produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] e comunal [*gemeinschaftlichen Produktion*]. Para nós, Lukács não se distancia muito de Marx quando diz que este refere-se a uma lei da produção social. Esse momento mais abstrato, trans-histórico, aparece na carta à Kugelmann que citamos anteriormente – sem a menção a uma necessária redução do tempo de trabalho. O termo produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] é uma abstração que diz respeito à produção humana em sociedade e a lei que Marx indica – descrita na carta como uma “lei natural” [*Naturgesetz*] – refere-se apenas ao fato de que essa produção necessariamente tem de organizar o trabalho entre as diferentes atividades. Como o próprio Mézáros compreende, a forma historicamente determinada com que isso é feito, todavia, é de fundamental importância para a distinção entre as diversas formações sociais. Não obstante, seja qual for essa forma, ela estaria subsumida à lei a qual Marx se refere – mas apenas nesse sentido geral da distribuição do trabalho entre as diferentes atividades.

Argumentaremos mais abaixo, ademais, sobre a possibilidade, a partir da leitura da *Ontologia*, de entender a “relação-valor” e o valor econômico de uma outra maneira, ainda em conformidade com esse sentido genérico da lei da produção social.

## **A generalização da lei do valor-trabalho**

Subjacente à generalização que mencionamos dos aspectos das relações de produção capitalistas na *Ontologia* está uma extrapolação da lei do valor-trabalho de Marx para todas as formações sociais. Desde nosso ponto de vista, essa lei refere-se à especificidade da produção de mercadorias e, mais especificamente ainda, à produção de mercadorias

no capitalismo. Lukács, todavia, assim se posiciona na parte histórica da *Ontologia*:

a lei do valor, foi descrita por Marx, por exemplo, em sua gênese, no primeiro capítulo de sua obra principal. Trata-se de uma lei imanente ao próprio trabalho na medida em que, mediante o tempo de trabalho, liga-se ao trabalho enquanto explicitação das faculdades humanas; mas, implicitamente, já está presente quando o homem ainda realiza apenas trabalho útil, quando seus produtos ainda não se tornaram mercadorias; e permanece em vigor, de maneira implícita, após ter cessado a compra-venda de mercadorias (LUKÁCS, 2012, p. 359; 1984, p. 631).

Um pouco mais à frente, insiste na permanência dessa lei para além do capitalismo:

só numa fase mais elevada, da qual ele [Marx] indica os pressupostos econômicos e humanos que a economia tornou possíveis, é que se torna objetivamente realizável uma situação na qual ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’. Desse modo, desaparece a estrutura da troca de mercadorias, deixa de operar a lei do valor para os indivíduos enquanto consumidores. Todavia, é evidente que resta em vigor, na própria produção, inclusive no crescimento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, por conseguinte, segue operando a lei do valor enquanto reguladora da produção (LUKÁCS, 2012, p. 421; 1984, p. 689).

E em *O Processo de democratização*, escrito no final de 1968, na mesma época, portanto, da redação da *Ontologia*, Lukács também se posiciona de maneira assertiva sobre o caráter trans-histórico da lei do valor-trabalho, afirmando-a como válida para todos “os tipos de produção”:

já no início do livro 1 de *O Capital* [...] Marx fala das diversas formas fenomênicas da lei do valor, referindo-se a Robinson, à Idade Média, a uma família camponesa auto-suficiente de cultivadores diretos e, finalmente, ao próprio socialismo. O tempo de trabalho – ou seja, o tempo de trabalho socialmente

necessário em cada momento concreto, a objetivação diretamente econômica do valor – tem uma dupla função (LUKÁCS, 2008, p. 138).

E, imediatamente, se apoia nas seguintes considerações de Marx, na seção d’*O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria para descrever essa dupla função:

sua distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da cota individual dos produtores no trabalho comum e, desse modo, também na parte a ser individualmente consumida do produto coletivo (MARX, 2013, p. 153).

Como notaram Mészáros (2006, p. 867) e Hudis (2012, p. 158), na sentença imediatamente anterior Marx atenua suas considerações dizendo que pretende apenas “traçar um paralelo com a produção de mercadorias” e, para isso, supor “que a cota de cada produtor seja determinada pelo seu tempo de trabalho”. Aqui, ademais, aparece explicitamente a identificação de Lukács entre tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário. Sobre esse trecho e a argumentação de Lukács, Hudis afirma:

Marx menciona esse paralelo apenas para enfatizar o papel que o tempo de trabalho desempenharia no futuro. Mas o que ele quer dizer com tempo de trabalho? O tempo de trabalho que opera depois do capitalismo não é de forma alguma idêntico à média-social do tempo de trabalho necessário que opera no capitalismo. Na leitura de Lukács os dois são confundidos [*conflated*], a despeito do último implicar a produção de valor, enquanto o primeiro sua transcendência. Marx nunca menciona valor ou valor de troca ao discutir a nova sociedade no Capítulo 1, e por uma boa razão: ele considera que as relações sociais da nova sociedade são “transparentemente simples”. Lukács não menciona a discussão de Marx sobre a natureza “transparente” das relações sociais no futuro, a despeito de Marx repeti-la em diversas ocasiões. Se ele tivesse se atido mais demoradamente a

esse problema, teria reconhecido que Marx não está se referindo ao tempo de trabalho socialmente necessário ao discutir os princípios operativos de uma sociedade pós-capitalista (HUDIS, 2012, p. 158).

Concordamos com a crítica de Hudis, apenas acrescentamos que, como viemos argumentando, a generalização da lei do valor-trabalho em Lukács imputa o tempo de trabalho socialmente necessário para toda a sociabilidade humana. Mais ainda, Lukács não apenas *deixa* de mencionar a natureza das relações “transparentes” em uma sociedade emancipada, mas *afirma* na *Ontologia* o contrário ao generalizar a opacidade dos valores econômicos para as diversas formações sociais.

Na contramão das interpretações de Hudis, Antonino Infranca defendeu a leitura da lei do valor-trabalho realizada por Lukács e o fez referindo-se breve e diretamente à crítica de Mészáros. Assim, afirmou:

no que tange à crítica de Mészáros à teoria lukacsiana da permanência do valor em uma sociedade socialista, lembro que, exatamente [n’*O processo de democratização*], Lukács abordou o problema. No ensaio, ele sustenta que Stalin não levou sequer minimamente em conta as claras orientações de Marx, constantes do princípio do Livro I de *O capital*, segundo as quais o tempo de trabalho indica o valor de uma mercadoria e, sendo o trabalho o fator que cria riqueza, é impossível eliminá-lo; assim, em um sistema socialista de produção da riqueza, o valor é um fator imprescindível à produção. Desse modo, o valor depende não do mercado, mas do tempo de trabalho. Lukács explica também por que Stalin relacionava o desaparecimento do valor à sua eliminação do mercado: “para Marx, a lei do valor não está vinculada à produção de mercadorias. Stalin afirma isso, e não se trata em absoluto de conversa vazia. Na verdade, ele deseja apresentar propagandisticamente a via de construção do socialismo que, em aspectos decisivos, se distancia do marxismo simulando traduzir na prática a teoria de Marx corretamente interpretada. Esse é o objetivo [...] de seu estratagema de apresentar categorias que, de acordo com Marx, são válidas

para qualquer produção, como se tratasse apenas de fenômenos históricos não mais vigentes no socialismo” (INFRANCA, 2014, p. 94-95).

Infranca não aponta aqui os pontos problemáticos da interpretação lukácsiana que mencionamos anteriormente. Ao concentrar-se no trecho acima não se refere às passagens confusas da *Ontologia* que justapõem valor de troca e produção comunal. Por outro lado, em sua análise d’*O Processo de democratização* não indica as ressalvas de Marx sobre a analogia do tempo de trabalho feita para as demais formações sociais, lembradas por Mészáros e Hudis. Também não indica que Lukács ressalta que se refere ao tempo de trabalho *socialmente necessário*, categoria específica do capitalismo e que não pode ser generalizada para uma sociedade emancipada. Ademais, a generalização da lei do valor-trabalho realizada por Lukács traz consigo, como procuramos argumentar, a opacidade e a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho. Não obstante, a nosso ver, é possível, como tentaremos indicar abaixo, uma categoria de valor econômico trans-histórica que se refira à regulação do tempo no metabolismo entre sociedade e natureza, como a interpretação de Infranca parece indicar. Ela não pode ser encerrada, todavia, exclusivamente ao tempo de trabalho e não se confunde, a nosso ver, com a lei do valor-trabalho, que está delimitada à produção de mercadorias.

Na carta a Kugelmann que citamos anteriormente fica implícito esse limite histórico do valor-trabalho pela referência de Marx à especificidade de uma sociedade de produtores privados de mercadorias. Em suas *Glosas marginais ao Tratado de Economia Política de Adolfo Wagner*, por outro lado, Marx nega o comentário de seu crítico de que a teoria do valor-trabalho seria o pilar de “seu sistema socialista”, afirmando que nunca estabelecera um “sistema socialista” (MARX, 1989, p. 533). As passagens dos *Grundrisse*, por sua vez, que constam no chamado *Fragmento das Máquinas*, também mostram a inclinação de Marx para a historicidade da lei do valor<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Ver Marx, 2011, p. 587-588. Como se sabe, o *Fragmento* tem sido utilizado

Ademais, até o momento não encontramos em comentadores clássicos ou contemporâneos uma interpretação trans-histórica da teoria do valor-trabalho marxiana. Há colocações sobre uma validade marginal para a produção de mercadorias anteriores ao capitalismo e outras que a consideram válida exclusivamente para o capitalismo. Mas, até aqui, não encontramos leituras que assumem a teoria do valor-trabalho como decisiva para o entendimento das formações pré ou pós capitalistas como quer Lukács<sup>17</sup>.

### O valor econômico como categoria trans-histórica

A despeito do que consideramos como problemas na análise de Lukács, anunciamos anteriormente que seria possível, a nosso ver, pensar a categoria de valor econômico enquanto trans-histórica, se não imputássemos a ela as características específicas do capitalismo, como acreditamos que Lukács o faz.

---

por interpretes diversos para apresentar a necessidade da revisão da teoria do valor-trabalho de Marx, frente ao atual crescimento do trabalho imaterial (ver, por exemplo, Hardt e Negri, 2000; e Hardt e Negri, 2004). Mészáros (2006, p. 867) a utilizou em sua crítica à Lukács para demonstrar a historicidade da lei do valor-trabalho, mas também a problematizou contra a ideia de Habermas (1971) de que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia teriam suplantado a teorização marxiana sobre o valor (MÉSZÁROS, 2007, p. 197). Michael Heinrich (2013), contudo, adverte contra o uso dos *Grundrisse* como uma obra independente do desenvolvimento da reflexão de Marx. No caso do *Fragmento*, por exemplo, é decisiva a falta da distinção fundamental entre trabalho concreto e abstrato e que irá aparecer n’*O Capital*. Não obstante, para nossos objetivos aqui – indicar a delimitação histórica da lei do valor –, as considerações de Marx parecem ser um indicativo, já à época dos *Grundrisse*, de um entendimento distinto daquele apresentado por Lukács.

<sup>17</sup> Sobre os diversos posicionamentos acerca da lei do valor-trabalho, delimitando-a à produção de mercadorias ou ao capitalismo, ver por exemplo, RUBIN, 1987, p. 274-275; ROSDOLSKY, 2001, p. 360; MEEK, 1973, p. 257; MANDEL, 1968, p. 51; POSTONE, 2003, p. 132; CALLINICOS, 2014, p. 154-155.



Para argumentarmos nesse sentido, gostaríamos aqui de retornar a algumas passagens de Engels, uma vez que nele encontramos pistas diretas sobre a historicidade da teoria do valor-trabalho e que são muito interessantes, a nosso ver, também para pensarmos o valor econômico proposto na *Ontologia*.

Sobre a lei do valor-trabalho, Engels afirma:

o conceito de valor é o mais geral e, portanto, a expressão mais abrangente das condições econômicas da produção de mercadorias. Consequentemente, este conceito contém o germe, não apenas do dinheiro, mas das formas mais desenvolvidas da produção e troca de mercadorias (ENGELS, 1987, p. 295).

A nosso ver, há aqui, por um lado, uma delimitação do conceito de valor-trabalho ao âmbito da produção de mercadorias e, por outro, um emprego diferente do método genético. Enquanto Lukács volta-se “metodologicamente” para a troca de mercadorias para daí abstrair as “mediações” e “realizações” do valor econômico, que são, então, generalizadas para as diversas formações sociais, Engels encontra nessa relação entre produtores privados o valor-trabalho enquanto categoria fundamental, passível de desenvolvimento ulterior, mas circunscrito à “produção e troca de mercadorias”. Ademais, Engels explicita a delimitação da lei do valor ao afirmar que:

a produção de mercadorias, entretanto, não é de forma alguma a única forma de produção social. Nas antigas comunidades indianas e nas comunidades familiares dos eslavos do sul, os produtos não são transformados em mercadorias. Os membros das comunidades estão diretamente associados para a produção; o trabalho é distribuído de acordo com a tradição e com as exigências; da mesma maneira ocorre com os produtos que são destinados ao consumo. A produção diretamente social e a distribuição direta excluem toda troca de mercadorias e, portanto, também a transformação dos produtos em mercadorias (de qualquer maneira dentro da comunidade) e consequentemente também a sua transformação em valores (ENGELS, 1987, p. 295).

E sobre a possibilidade da extinção da lei do valor-trabalho em uma sociedade emancipada, além do caráter direto e transparente de suas relações de produção, Engels, em proximidade com a seção do fetichismo d’*O Capital*, diz:

a partir do momento em que a sociedade se apropria dos meios de produção e os usa em associação direta para a produção, o trabalho de cada indivíduo, não obstante o quão variado seja seu caráter específico de utilidade, torna-se desde o princípio e diretamente trabalho social. A quantidade de trabalho social contido em um produto não precisa, então, ser estabelecida passando por rodeios [...] Assim, a partir das suposições que fizemos acima, a sociedade não irá mais atribuir valores aos produtos. Ela não irá expressar, em uma forma oblíqua e sem sentido, o simples fato de que as cem jardas quadradas de tecido demandaram, digamos, mil horas de trabalho, afirmando que elas têm o valor de mil horas de trabalho. É verdade que mesmo então será necessário à sociedade saber quanto de trabalho cada artigo de consumo demanda para sua produção. Ela deverá organizar seu plano de produção de acordo com os seus meios de produção, que incluem, em particular, suas forças de trabalho. Os efeitos úteis dos vários artigos para consumo, comparados uns com os outros e as quantidades de trabalho requeridas para sua produção irá no fim determinar o plano. As pessoas serão capazes de organizar tudo de maneira muito simples, sem a intervenção do tão alardeado “valor” (ENGELS, 1987, p. 294-295).

Nessas duas últimas passagens de Engels, gostaríamos de chamar atenção para dois trechos específicos. Após delimitar claramente a validade da lei do valor-trabalho para a produção de mercadorias – em forma embrionária ou desenvolvida –, Engels ressalta que “mesmo então”, em uma sociedade pós-capitalista, será necessário um plano para determinar os “efeitos úteis dos vários artigos para consumo, comparados uns com os outros e as quantidades de trabalho requeridas para sua produção”. Por outro lado, ao se reportar às sociedades pré-capitalistas, afirma que tanto o trabalho quanto os produtos destinados ao consumo são determinados

“de acordo com a tradição e com as exigências”. Ainda que essas relações não sejam, de forma alguma determinadas pela lei do valor-trabalho e não sejam opacas, realizando-se “pelas costas dos produtores”, elas demandam relações de valor que determinam as decisões entre as alternativas colocadas e que impulsionarão os diversos indivíduos para a incontornável realização do metabolismo entre a sociedade e a natureza.

Em uma carta de 20 de setembro de 1884 endereçada a Karl Kautsky, indicando as páginas do *Anti-Dühring* onde constam os trechos que acabamos de reproduzir, Engels censura seu interlocutor por tentar encontrar um conceito trans-histórico de valor. Vale ressaltar neste trecho, ademais, a menção ao termo “valor econômico” [ökonomische Wert] utilizado por Lukács:

[você diz que] o valor atual é aquele da produção de mercadorias, mas [que] com a supressão da produção de mercadorias, o valor “muda”, ou melhor, que o valor enquanto tal permanece, mudando apenas a sua forma. Mas na verdade valor econômico é uma categoria que pertence à produção de mercadorias, desaparecendo com ela (cf. *Dühring*, pp. 252-62a), assim como não existia antes dela. A relação do trabalho antes e depois da produção de mercadorias não mais se expressa através da forma valor (ENGELS, 1997, p. 194; 1979, p. 210).

Obviamente, não queremos sugerir aqui uma proximidade entre Marx, Lukács e Kautsky<sup>18</sup>, mas apenas indicar que, por um lado, a *busca* por uma categoria abrangente do valor no âmbito do metabolismo entre sociedade e natureza, por tudo que viemos tratando até aqui, também é realizada por Lukács através da categoria do valor econômico. Por outro, consideramos que, em certa medida, o procedimento censurado por Engels *assemelha-se* ao modo como Marx refere-se à “lei econômica/natural” nos

---

<sup>18</sup> São conhecidas as críticas que delinham o distanciamento entre Kautsky e Marx. Mais próximas das nossas intenções aqui estão aquelas de Lukács na própria *Ontologia*, onde ele afirma, por exemplo, que Kautsky chegou a “derivar, em sua obra tardia, a totalidade do ser social de categorias essencialmente biológicas” (LUKÁCS, 2013, p. 357; 1986, p. 298).

*Grundrisse* e na carta a Kugelmann que mencionamos. Isto é, a indicação de uma determinação trans-histórica, que se manifesta de formas diferentes a partir de relações historicamente determinadas. O próprio Engels parece se aproximar desse problema nos trechos que mencionamos acima e, ainda mais, quando comenta em uma nota do *Anti-Dühring*, imediatamente após referir-se à superação do “tão alardeado ‘valor’” em uma sociedade pós-capitalista:

desde 1844 afirmei que a ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho para se tomar decisões referentes à produção era tudo o que restaria do conceito de valor da economia política em uma sociedade comunista. A justificativa científica dessa afirmação, todavia, como se constata, foi tornada possível apenas pelo *Capital* de Marx (ENGELS, 1987, p. 295).

A despeito, portanto, de Engels delimitar – com razão, a nosso ver – a lei do valor-trabalho à produção de mercadorias, ele nega a ideia de um valor econômico trans-histórico. Ainda, assim, reconhece a necessidade de uma “ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho” no processo de tomada de decisões da produção, que ocorrerá através de uma forma específica no comunismo ou, por exemplo, “de acordo com a tradição e com as exigências” em determinadas sociedades pré-capitalistas. Isto é, ainda que não seja determinada pela troca dos produtores privados de mercadorias, pelo tempo de trabalho socialmente necessário, pela compulsão à redução do tempo de trabalho, por sua expressão no valor de troca e no dinheiro, ainda assim a organização da produção necessita de processos valorativos, social e historicamente determinados, que decidam entre as alternativas concretamente colocadas sobre a regulação do tempo e, assim, guiem o dever-ser dos indivíduos.

Por isso afirmamos acima que, até onde compreendemos, a categoria valor econômico avançada por Lukács é fecunda. Além de todo o conjunto de mediações que são delineadas na *Ontologia* – e que são determinantes para as valorações –, quando Lukács aponta que a “economia de tempo” à qual Marx se refere é uma “relação de valor”, ele indica, a nosso ver, um caminho para uma articulação dialética entre subjetividade e objetividade.

Enquanto o comentário de Marx trata de determinações elementares no plano macro/objetivo, dentro dos mais diversos contextos, Lukács indica como essas determinações necessariamente passam – e a nosso ver, também dependem – pelas próprias valorações dos indivíduos. Mais ainda, o valor econômico liga-se ao dever-ser, isto é, à demanda de controle sobre o próprio comportamento que se apresenta e que deve ser interiorizada, de diversas formas, pelos seres humanos. Nem esses seriam, por um lado, simplesmente subsumidos às determinações sociais, nem essas últimas, por sua vez, uma mera somatória das valorações dos indivíduos.

Todavia, como argumentamos, Lukács compromete a categoria ao extrapolar a lei do valor-trabalho para todas as formações sociais e generalizar a compulsão para a redução do tempo de trabalho, a opacidade dos valores econômicos e o tempo de trabalho socialmente necessário. Enquanto uma legalidade à qual os indivíduos têm de se adaptar, sob pena de ruína, o valor econômico é caracterizado como necessariamente exterior aos indivíduos e absolutamente independente das próprias valorações desses. Assume, assim, um caráter a-histórico, que acaba sobrepondo-se às particularidades das distintas épocas. Contrastando as passagens dos *Grundrisse* com a argumentação de Lukács e refletindo sobre uma sociedade emancipada, Mészáros argumentou nesse sentido da a-historicidade:

Lukács oblitera a oposição diametral entre a *organização diretamente* geral do processo de trabalho comunal e aquelas em que o caráter social do trabalho só pode ser postulado *post festum*, pela intermediação do valor de troca. Realmente, é quase incompreensível que Lukács, normalmente muito atento às especificidades históricas encontradas, prossiga nessa linha a-histórica de raciocínio sobre esse conjunto de questões, mesmo depois de as diferenças *qualitativas* que separam os sistemas reprodutivos sociais terem sido claramente explicitadas na passagem citada dos *Grundrisse* (MÉSZÁROS, 2006, p. 874).

A divisão do tempo entre as diversas atividades que Marx referiu-se na “lei natural”, ou a “ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho” mencionada por Engels, ocorre, portanto, em formas históricas

distintas, e uma categoria tão abstrata como o “valor econômico” proposto por Lukács deve comportar essas diversas configurações históricas – seja a diretamente social pré e pós-capitalista ou a indiretamente social produção de mercadorias do capitalismo. Nesse sentido, a nosso ver, para que se trate de uma abstração razoável, que “efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição”, como Marx (2011, p. 41) designa na *Introdução* de 1857, o valor econômico deve ser caracterizado como o resultado dessa organização do tempo de trabalho. Esse resultado, entretanto, só pode ser indicado historicamente – o que implica esvaziar a categoria das determinações colocadas por Lukács e que, a nosso ver, são generalizações indevidas.

Há, todavia, um outro momento na *Ontologia* que parece-nos mais interessante para refletir sobre a regulação do tempo e a distribuição entre as diversas atividades que realizam o metabolismo entre sociedade e natureza. Dada a abrangência dessas relações, elas são marcadas por inúmeras configurações nos distintos contextos históricos. Tanto nas sociedades pré-capitalistas quanto nas pós-capitalistas, esse controle do tempo é permeado por relações sociais que se estabelecem diretamente, seja pela coerção física, por exemplo, ou pelo reconhecimento comunitário das necessidades e das atividades que devem ser realizadas para satisfazê-las. Se há, aqui, um conjunto de relações que se estabilizam e que podem ser designadas como “econômicas”, esse âmbito parece-nos mais claramente entrelaçado com outras relações sociais – a política, a ética, etc. – que também exercem um papel fundamental na determinação do dever-ser dos indivíduos.

Com o surgimento do capitalismo, esse controle do tempo e a distribuição entre as atividades acontece, sobretudo, indiretamente, pelo mercado, e assume uma independência maior com relação às outras dimensões da vida social. Maior independência, todavia, não significa, obviamente, uma ruptura. E as dimensões sociais não diretamente econômicas não apenas são influenciadas pela economia, como também a determinam – pense-se, por exemplo, no papel fundamental para a economia capitalista das diversas opressões.

No capítulo da *Ontologia* sobre Marx, sem perder de vista o trabalho e a produção como momentos predominantes do ser social, Lukács argumenta

que o “econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro”, de maneira que não existe “nem um desenvolvimento histórico singular sem leis, nem uma dominação mecânica ‘por lei’ do econômico abstrato e puro” (LUKÁCS, 2012, p. 310; 1984, p. 585). Uma vez que tal legalidade é entendida, por Lukács, a partir de sua caracterização do valor econômico, a historicidade parece-nos comprometida pela própria afirmação da tendência compulsória da redução do tempo de trabalho. Como vimos, desde nosso ponto de vista, além de ser essa uma afirmação indevida, por sobrepor-se às relações que poderiam sustenta-la, ela impõe-se independentemente das atitudes avaliativas dos indivíduos.

Não obstante, abstraídas essas caracterizações a-históricas, as indicações de Lukács de uma conversão recíproca entre o econômico e o não-econômico e o questionamento de uma legalidade econômica abstrata e pura fornecem-nos um outro caminho para o entendimento do valor econômico. Mesmo que muito abstrata, essa categoria pode servir-nos para uma aproximação distinta da história, tanto pré-capitalista quanto pós-capitalista e para a reflexão sobre a economia capitalista integrada às múltiplas opressões. Para isso, todavia, é necessário que seja uma categoria de fato trans-histórica e não a-histórica. Até aqui, entretanto, não nos parece que esse foi o caminho seguido por Lukács.

## **Considerações finais**

Pelo que vimos brevemente, a perspectiva do valor em Lukács insere-se no interior de uma complexa reflexão ontológica realista que entende o ser social a partir de um desdobramento – marcado por continuidades e descontinuidades – com as esferas precedentes do ser.

A reflexão sobre tal desdobramento leva Lukács à investigação do trabalho, através de seu método genético, apresentando-nos uma série de categorias essenciais da práxis: causalidade, teleologia, reflexo, possibilidade, alternativas, liberdade, etc.

O valor emerge nessa discussão como a categoria responsável pela decisão entre alternativas e, para analisá-lo, Lukács volta-se, em primeiro lugar para o valor de uso. A partir daí, sua argumentação defende a

objetividade da valoração, no interior das relações concretas que se colocam no encontro entre teleologia e causalidade. Se a práxis foi bem sucedida e se seu resultado, enquanto causalidade posta, satisfaz a necessidade e o fim previamente ideado, o objeto terá um valor de uso.

Intrinsecamente relacionada aos processos de valorações, por sua vez, está a categoria do dever-ser, que indica a mobilização dos indivíduos sobre seu próprio comportamento para que o fim almejado, considerado valioso, seja alcançado.

Ao refletir sobre a complexificação das valorações, Lukács move-se do valor de uso para o valor econômico, enquanto momento do ser social responsável, a nosso ver, pela regulação do tempo de trabalho, incontornável às diversas sociedades, nos diversos momentos históricos. Como procuramos argumentar, a caracterização do valor econômico feita na *Ontologia* é fecunda por articular objetividade e subjetividade, sobretudo por ser pensada juntamente com o dever-ser. Não obstante, Lukács a compreende – a partir de uma referência metodológica à troca de mercadorias e à utilização confusa de um trecho dos *Grundrisse* – de maneira a-histórica por generalizar, a nosso ver, três aspectos que são traços característicos do capitalismo: 1) a compulsão da redução do tempo trabalho; 2) a opacidade dos valores econômicos; 3) o trabalho socialmente necessário. Com isso, uma categoria que poderia colocar-se enquanto trans-histórica assume um aspecto a-histórico e sobrepõe-se às relações historicamente determinadas.

Esvaziado dessas generalizações, todavia, o valor econômico nos parece fecundo – sobretudo por estar necessariamente conectado ao dever-ser –, uma vez que articula objetividade e subjetividade no âmbito do metabolismo entre sociedade e natureza. Mais ainda, pensada em consonância com a afirmação de Lukács sobre a conversão recíproca entre o econômico e o extra-econômico, a categoria parece, a nosso ver, tornar-se ainda mais interessante.

Ressaltamos mais uma vez, por fim, que nossas considerações são ainda provisórias, uma vez que aqui nos concentramos em incursões nos capítulos da *Ontologia* sobre Marx e sobre o trabalho e no ensaio de Lukács *O processo de democratização*. É a partir do capítulo da



reprodução, todavia, que a reflexão lukácsiana submete as considerações anteriores a uma “dissolução”. Ainda assim, até o momento entendemos que é importante levar em consideração os problemas aqui levantados para acompanhar tal dissolução ao longo da *Ontologia*.

## Referências

- ALBINATI, Ana Selva. *Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács*. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. *Lukács: estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.
- ANDRADE, Mariana Alves de. *Lukács: reprodução social e valor*. Tese (Doutorado em Serviço Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- CALLINICOS, Alex. *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny*. Londres: Bookmarks, 2014.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. In: *Marx-Engels Collected Works*, vol.25. Londres: Lawrence and Wishart, 1987.
- \_\_\_\_\_. Carta à Karl Kautsky de 20 de setembro de 1884. *Marx-Engels Collected Works*, vol. 47. Londres: Lawrence and Wishart, 1997.
- \_\_\_\_\_. Carta à Karl Kautsky de 20 de setembro de 1884. In: *Marx-Engels Werke*, vol. 36. Berlim: Dietz Verlag, 1979.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de Georg Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Towards a rational society*. Boston: Beacon ppbk, 1971.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. *Multitude*. Londres: Routledge, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. *Empire*. Londres: Harvard University Press, 2000.

HEINRICH, Michael. The “Fragment on machines”: a Marxian misconception in the *Grundrisse* and its overcoming in *Capital*. In: THOMAS, Peter; BELLOFIORE, Ricardo; STAROSTA, Guido (org.). *In Marx's laboratory: critical interpretations of the Grundrisse*. Leiden: Brill, 2013.

HUDIS, Peter. *Marx's concept of the alternative to capitalism*. Leiden: Brill Books, 2012.

INFRANCA, Antonino. *Trabalho, indivíduo e história*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LESSA, Sérgio. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: EdUFAL, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*. 3. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com/Livros2012/MdoH.pdf>>. Acesso em: 7 jan. 2013.

LUKÁCS, György. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Georg Lukács Werke*, vol. 13, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984.

\_\_\_\_\_. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Georg Lukács Werke*, vol. 14, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *The ontology of social being: labour*. Londres: Merlin Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Per l'ontologia dell'essere sociale II*. Roma: Riuniti, 1981.

\_\_\_\_\_. O Trabalho. *Para uma ontologia do ser social*. Tradução de Ivo Tonet. Universidade Federal de Alagoas, S/D. Disponível em: <[http://sergiolessa.com/Novaartigos\\_etallil.html](http://sergiolessa.com/Novaartigos_etallil.html)>. Acesso em: 12 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. O processo de democratização. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

\_\_\_\_\_. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MANDEL, Ernst. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

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

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

\_\_\_\_\_. Carta à Kugelmann, 11 de julho de 1868. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1868/07/11.htm>>. Acesso em: 26 maio de 2017.

\_\_\_\_\_. Carta à Kugelmann, 11 de julho de 1868. In: *Marx-Engels Werke*, vol. 32. Berlim: Dietz Verlag, 1974.

\_\_\_\_\_. Notes on Wagner's *Lehrbuch der politischen Oekonomie*. In: *Marx-Engels Collected Work*. Londres: Lawrence and Wishart, 1989.

MEEK, Ronald L. *Studies in the labour theory of value*. Londres: Lawrence and Wishart, 1973.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2006.

POSTONE, Moishe. *Time, labour, and social domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

RUBIN, Isaak. *Teoria marxista do valor*. São Paulo: Editora Polis, 1987.

STAVROS, Tombazos. *Time in Marx*. Leiden: Brill, 2014.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH  
SETOR DE PUBLICAÇÕES  
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”  
Rua Cora Coralina, 100. Barão Geraldo.  
13081-970 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603  
Tel. / Fax: Livraria: (19) 3521.1604  
<http://www.ifch.unicamp.br/publicacoes>  
[pub\\_ifch@unicamp.br](mailto:pub_ifch@unicamp.br)  
[www.facebook.com/pubifch](http://www.facebook.com/pubifch)

