

Revista
Eletrônica
ISSN 2527-1393

Eleuthería

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

Jan - 2020 | Jun - 2020

Vol. *05* | n. *08*



Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | UFMS

Reitor - Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora - Camila Celeste Brandão Ferreira Ítalo

Faculdade de Ciências Humanas | FACH

Diretora - Viviana Dias Sol Queiroz

Mestrado Profissional em Filosofia | PROF - FILO

Coordenador - Ricardo Pereira de Melo

Departamento de Filosofia | FACH

Coordenador - Ronaldo José Moraca



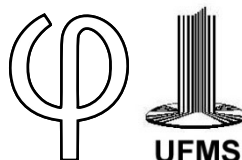
Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 05, N. 08 – janeiro de 2020 – junho de 2020

ISSN 2527-1393

Publicação Semestral

Editores-Chefes	Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS) Dr. Stefan Vasilev Krastanov <i>In Memoriam</i>	
Editores	Isabela Pereira da Cunha (UFMS)	Jade Oliveira Chaia (UnB)
Assistentes	Margareth Hokama Shinzato (UFMS) Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)	Luciano Magalhães Alves (UFMS) Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)
Conselho Executivo	Dr. Erickson Cristiano Santos (UFMS) Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS) Dr. Osmar Ramão (UFMS) Dra. Thelma Lessa (UFMS)	Dr. José Carlos da Silva (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS) Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)
Conselho Científico Internacional	Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França) Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA) Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha) Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá) Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal) Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França) Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França) Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária) Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul) Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal) Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França) Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru) Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile) Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal) Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália) Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária) Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)	
Conselho Científico Nacional	Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo) Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas) Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia) Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)	



Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
Dr. Horácio Lújan Martinez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)
Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Rodney Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)
Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII
Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)
Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

Endereço Eletrônico

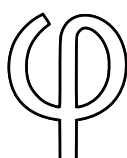
Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>
E-mail: eutheria.revista@gmail.com

Capa

Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)

Diagramação e Preparação dos Originais

Jade Oliveira Chaia (UnB)



Sumário

Apresentação05 – 06

Artigos

Deus e os *100 thalers* de Kant, Hegel, Marx e Feuerbach.....07 – 22

Isabelle Garo

Jadir Antunes (tradutor)

Segunda natureza em Hegel e Marx23 – 45

Agemir Bavaresco; Christian Iber, Eduardo Lara

A relação entre o homem e a natureza para Marx nos Manuscritos Econômico-Filosóficos.....46 – 72

Júlia Lemos Vieira

Alguns aspectos da *Lógica*, de Hegel, em *O Capital*, de Marx.....73 – 88

Jesus Ranieri, Vanessa Mariano de Castro

Hegel e as ‘formas gerais do movimento’: dialética como autocrítica das categorias no *Capital* e nos *Grundrisse* de Marx89 – 111

Erick Lima

A forma-mercadoria e o método dialético112 – 136

Guido Starista

Pedro Ribeiro (tradutor); Rafael Padial (revisor técnico)

Necessidade, Liberdade e Teleologia em Marx.....137– 154

Ana Selva Albinati

Reforma Social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista.....155 – 192

Márcio Schäfer; Polyana Tidre

Traduções

Recensão do *Volume 1* de *O Capital* para a “*Elberfelder Zeitung*”193 – 195

Friedrich Engels

Ricardo Pereira de Melo (tradutor)

APRESENTAÇÃO

Nessa nova edição da Revista *Eleutheria* é apresentada ao público um Dossiê sobre “A relação entre Hegel e Marx”. Em sua maioria, os artigos foram apresentados no âmbito do *III Encontro dos GT's Marx e Marxismo da Anpof* realizado em Campo Grande, no campus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, entre os dias 9 e 11 de setembro de 2019. Além dos textos das apresentações, foram traduzidos mais dois importantes textos sobre a temática do presente dossiê.

O primeiro artigo intitulado “Deus e os *100 thalers* de Kant, Hegel, Marx e Feuerbach”, de autoria da pesquisadora francesa Isabelle Garo, consiste numa reconstrução da teoria kantiana da existência de Deus e a sua interpretação nos textos de Hegel, Feuerbach e Marx. Garo destaca as importantes diferenças entre os autores sobre o problema da representação ao operar a passagem do idealismo ao materialismo.

O segundo artigo “Segunda natureza em Hegel e Marx” dos autores Agemir Bavaresco, Christian Iber e Eduardo G. Lara procura esboçar o conceito de liberdade em Hegel e a crítica de Marx sobre a segunda natureza que, segundo os autores, reside em uma sociedade socialista futura. Na sequência de artigos, Júlia Lemos Vieira no texto “A Relação entre o homem e a natureza para Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*” aborda a influência que Marx recebe de outros filósofos para a análise da relação entre o homem e a natureza, perpassando por Fichte e Schelling, até chegar na decisiva posição de Hegel ao colocar como centro da análise o trabalho humano.

No artigo intitulado “Alguns aspectos da *Lógica*, de Hegel, em *O Capital*, de Marx”, os autores Jesus Ranieri e Vanessa Mariano de Castro discutem as ligações entre a dialética de Hegel e Marx, assim como, o conjunto categorial das obras dos dois filósofos. Nessa mesma linha de investigação, Erick Lima no texto “Hegel e as ‘formas gerais do movimento’: dialética como autocrítica das categorias no ‘*Capital*’ e nos *Grundrisse* de Marx” também procura mostrar essa importante relação entre a lógica de Hegel e a obra *O Capital* de Marx.

A tradução do artigo do professor argentino Guido Starosta também é um marco importante para o debate da dialética de *O Capital* de Marx. Starosta aborda as diversas interpretações sobre o valor no primeiro capítulo de *O Capital* e, além disso, segundo ele, o texto “rastrea as implicações de todos esses aspectos metodológicos para uma

compreensão adequada da estrutura da discussão de Marx sobre o trabalho abstrato como substância do valor nas páginas iniciais de *O Capital*".

No artigo "Necessidade, liberdade e teleologia em Marx" a autora Ana Selva Albinati apresenta algumas considerações sobre a relação entre liberdade e necessidade no pensamento maduro de Marx. Alicerçada no pensamento de György Lukács, Albinati procura afastar-se do conceito de teleologia presente na filosofia da história de Hegel.

No artigo "Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista" dos autores Polyana Tidre e Márcio Schäfer apresenta dois modelos de interpretação das contradições sociais: Honneth e Marx. Na primeira parte do texto, os autores descrevem a tradição hegeliana do pensamento de Honneth e apresenta a proposta do autor sobre as anomalias da sociedade de mercado. Na segunda parte do artigo, é exposta a ideia de Marx (em contraposição à Honneth) sobre as críticas à sociedade burguesa e a necessária superação da realidade econômica e jurídica do modo de produção capitalista.

Campo Grande, 08 de Julho de 2020

Ricardo Pereira de Melo



Recebido em: 09/02/2020

Aprovado em: 30/05/2020

Publicado em: 08/07/2020

DEUS E OS 100 THALERS DE KANT, HEGEL, MARX E FEUERBACH

DIEU ET LES 100 THALERS CHEZ KANT, HEGEL, MARX ET FEUERBACH

Por

Isabelle Garo¹

[Tradução de Jadir Antunes²]

RESUMO

Partindo do apólogo kantiano dos 100 *thalers* que se encontra na *Crítica da Razão Pura* e no quadro da crítica à prova ontológica da existência de Deus, podemos constituir uma série teórica inserindo esse texto em um conjunto de quatro críticas articuladas, cujos autores, Kant, Hegel, Feuerbach e Marx, discutem todos o problema da representação. A análise desta sequência filosófica excepcional permite mostrar que Feuerbach se apresenta como ponto de passagem obrigatório no estudo filosófico da representação ao operar a passagem do idealismo ao materialismo. O exemplo kantiano dos cem *thalers* é para Marx particularmente feliz pois com ele a crítica da representação religiosa estabelece seu parentesco teórico com a crítica da economia política e da representação monetária.

PALAVRAS-CHAVE: Kant. Hegel. Feuerbach. Marx. Prova ontológica da existência de Deus.

RÉSUMÉ

En partant de l'apologue kantien des 100 thalers qu'on trouve dans la *Critique de la raison pure* et dans le cadre de sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, on peut constituer une série théorique en insérant ce texte dans un ensemble de quatre critiques emboîtées, dont les auteurs, Kant, Hegel, Feuerbach et Marx, discutent tous le problème de la représentation. L'analyse de cette séquence philosophique exceptionnelle permet de montrer que Feuerbach se présente comme point de passage obligé dans l'étude philosophique de la représentation quand il opère le passage de l'idéalisme au matérialisme. Pour Marx, l'exemple kantien des cent thalers est particulièrement heureux car avec lui la critique de la représentation religieuse établit sa parenté théorique avec la critique de l'économie politique et de la représentation monétaire.

MOTS-CLÉ: Kant. Hegel. Feuerbach. Marx. Preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Existe um texto curto de Feuerbach, extraído dos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1960, pp.165-166), que apresenta a particularidade de tratar da questão da

¹ Professora de Filosofia de Classes Preparatórias Literárias no Liceu Chaptal (Paris). Autora do livro *Marx, une critique de la philosophie* (Seuil: Points-Essais, 2000). E-mail: isabellegaro@mailoo.org.

CV: <https://independent.academia.edu/IsabelleGaro/CurriculumVitae>.

² Professor Associado do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: jadiant@yahoo.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1904038403983877>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6985-7139>.

representação partindo do apólogo kantiano dos 100 *thalers* que se encontra na *Crítica da Razão Pura*: podemos então constituir uma série inserindo este texto num conjunto de quatro críticas encaixadas, cujos autores, Kant, Hegel, Feuerbach e Marx, discutem todos o problema da representação partindo do exemplo dos cem *thalers*, utilizado pela primeira vez por Kant (1976, pp. 478-479) no quadro de sua crítica da prova ontológica da existência de Deus. A análise desta sequência filosófica excepcional (onde cada um tem lido o seu ou os seus predecessores, Feuerbach e Marx não tendo lidos um ao outro) permite mostrar que Feuerbach se apresenta como uma encruzilhada teórica, um ponto de passagem obrigatório que, no seio do estudo filosófico da representação, opera a passagem do idealismo ao materialismo. Mas, longe de ser uma simples transição, ele se apresenta a esta ocasião como um autor original, propondo uma teoria da representação completa e uma versão singular do materialismo, do qual Marx não foi um herdeiro direto, mas, desde o começo, entrou muito mais como um concorrente.

De início se trata de examinar o estatuto do conceito feuerbachiano de representação sobre o terreno do materialismo filosófico. Temos o costume de pensar que o materialismo só pode ser reducionista em matéria de representação e que não saberia elaborar completamente um conceito que o obrigue a conceber a autonomia do pensamento ou de seus produtos. No entanto, não é verdade, nem de Feuerbach, nem de Marx, que isso nos obrigue a reconsiderar o tipo de ruptura que ambos operam em relação ao idealismo alemão. Mas, se trata igualmente, de fazer troça a uma outra ideia recebida. Temos o costume de apresentar uma genealogia linear e heroica, que vê Hegel engendrar Feuerbach, Feuerbach engendrar Marx, e Marx mesmo engendrar os autores desta tradição. Ora, o problema da representação nos obriga a considerarmos como uma alternativa, ou melhor, como uma bifurcação, os caminhos de Feuerbach e Marx, na medida em que eles propõem de imediato duas análises incompatíveis da questão da representação e duas críticas distintas da filosofia hegeliana, que não poderiam ser colocadas seguidas uma após a outra.

1 O ARGUMENTO KANTIANO DOS 100 THALERS E SUA CRÍTICA HEGELIANA

É preciso começar por lembrar brevemente o papel do argumento dos cem *thalers*. A questão tratada por Kant na seção da *Crítica da razão pura* intitulada “dialética

transcendental” concerne às provas da existência de Deus. A prova ontológica, proposta por Descartes a partir do argumento de Santo Anselmo, afirma que o conceito de Deus enquanto ser perfeito e todo poderoso inclui necessariamente a existência, esta existência sendo implicada necessariamente para esta perfeição e incluída em sua definição mesma. O nervo da crítica kantiana consiste na recusa de reconhecer a necessidade desta ligação, isto é, na recusa de corresponder a realidade ao predicado da existência, predicado que nós então simplesmente pomos, sem demonstrar que ele estaria incluído analiticamente na essência.

Desde então, segundo Kant, e contrariamente ao que pretende a metafísica tradicional, não poderíamos demonstrar a existência a partir da essência e passarmos da ideia à realidade, da possibilidade ao ser. Se a existência não é mais simplesmente um predicado, é preciso distinguir a necessidade simplesmente lógica da necessidade real, admitir que podemos suprimir sem contradição o sujeito e o predicado ou, dito de outro modo, negar Deus sem que isso resulte em um escândalo para a razão.

“Ser” não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de alguma coisa que possa se acoplar ao conceito de uma coisa. É simplesmente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si. No uso lógico, ele é somente a cópula de um julgamento. (KANT, 1976, p. 478)

É então que, para ilustrar mais concretamente esta tese, Kant toma o exemplo dos *thalers*, que esclarece de maneira pedagógica a distinção entre o possível e o real:

Eu sou mais rico com cem *thalers* reais do que se tivesse somente a ideia (isto é, se eles fossem simplesmente possíveis). Em efeito, o objeto em realidade não está simplesmente contido de uma maneira analítica em meu conceito, mas ele se acopla sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que, por esta experiência fora de meu conceito, estes cem *thalers* concebidos sejam eles mesmos minimamente aumentados por este ser colocado fora de meu conceito. (KANT, 1976, p. 479)

Porque a ideia de Deus não nos instrui em nada, a demonstração de sua existência deve ser extraída da experiência. É toda a tradição cartesiana que se encontra recusada e Kant conclui: “Não nos tornaremos mais ricos em conhecimento com ideias simples do que um comerciante se tornaria em dinheiro se, na ideia de aumentar sua fortuna, ele adicionasse alguns zeros à seu livro caixa”(1976, p. 481). Em suma, Kant não deposita esperança nos benefícios que podemos esperar de um certo tipo de especulação.

Vamos retornar à dimensão propriamente monetária da questão, de seu interesse e de sua complexidade. Mas, é preciso antes, expor rapidamente a crítica endereçada por Hegel a esta análise.

De acordo com Hegel, o defeito da crítica kantiana reside na oposição que ela pressupõe e mantém entre o ser e o conhecer, oposição característica daquilo que ele chama de pensamento do entendimento. Em efeito, o pensamento do entendimento, à diferença do pensamento especulativo que o transpassa, se caracteriza pela análise do objeto no sentido literal, por sua decomposição e pela distinção de suas características abstratas.

Esta operação dissociante do entendimento procede e abre a via, se bem a concebemos, à apreensão especulativa do movimento da coisa, apreensão própria à razão somente apta a fluidificar e a totalizar os momentos anteriormente separados pela análise. É este processo especulativo que, segundo Hegel, Kant não realiza. Em relação à filosofia que se lança à própria vida do conceito, Hegel afirma: “Não é o abstrato ou o que está privado de realidade efetiva que é seu elemento ou seu conteúdo, mas é o efetivamente real, o que se põe a si-mesmo, o que vive em si-mesmo, o ser-aí que está no seu conceito” (1941, p. 41). Por isso, a elevação do espírito a Deus, testemunhada pela prova ontológica, é “uma elevação do pensamento no reino do pensamento” (1993, p. 45).

Contudo, não se trata para Hegel de retornar a Descartes e Santo Anselmo, apesar de Kant, mas de reler a argumentação ontológica como a marca daquele que, no seio mesmo da representação, excede a simples lógica do entendimento, a dimensão estritamente representativa, precisamente. É preciso reconhecer que a representação é trabalhada do interior por aquilo que ultrapassa sua finitude, que faz explodir sua forma silogística e a põe em contradição com ela-mesma. Esta contradição não é mais então o vício da forma que desqualifica um argumento mal construído, ela é quem torna possível sua reelaboração dialética. Assim, Hegel afirma que é “a consciência de si de Deus que se sabe no saber do homem” (1993, p. 75).

O argumento ontológico não é o conhecimento presunçoso que o homem toma de Deus: ele manifesta a presença de Deus no conhecimento, isto é, a vitalidade do Conceito mesmo, se removermos do argumento sua dimensão apologética, enquanto tal estranha às preocupações hegelianas. Por intermédio da prova ontológica, Deus se conhece no homem, ou bem, o Conceito se manifesta em sua objetividade. Mais geralmente, é esta presença do ser no seio do conhecimento que não compreende o pensamento das Luzes e que lhe impede o acesso a uma apreensão dialética do real.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel vem a discutir seriamente a chacota kantiana dos cem *thalers*, mas sem chegar à natureza especial da representação monetária. O exemplo lhe aparece todo simplesmente mal escolhido, na medida em que a representação da existência dos cem *thalers* não é da mesma natureza que a representação da existência de Deus. A natureza estritamente empírica da posse de cem *thalers* não se situa sobre o plano da necessidade especulativa própria à afirmação da existência de Deus. O ser determinado dos cem *thalers*, e o caráter contingente de sua posse, não é da mesma natureza que o ser puro a quem pretende de fato tratar Kant. Para além mesmo da questão da existência de Deus, é o estatuto da representação e a relação do conhecimento com o ser que estão aqui em jogo.

Em cada caso, aquele de Kant ou aquele de Hegel, a argumentação tende a cristalizar a totalidade de uma filosofia em torno desta temática maior. É precisamente por esta razão que a descendência hegeliana vai se situar sob o mesmo terreno e retomar de modo novo a questão das relações entre religião e filosofia: ela engaja a questão das relações do conhecimento com o mundo. É o caso de Feuerbach, mas é também, à primeira vista e de maneira mais surpreendente, igualmente o caso de Marx.

Antes de examinar estes dois casos, é necessário precisar a polémica desta questão a partir dos anos 1830 na Alemanha. De uma parte, como dissemos, dada a importância de primeiro plano adquirida pela filosofia hegeliana sobre a cena teórica alemã, a questão do estatuto da religião e de sua relação com a filosofia tornam-se uma espécie de figura obrigatória da reflexão filosófica e o centro mesmo da reinterpretação do hegelianismo pelos epígonos desejosos, ao mesmo tempo, de demonstrar a atualidade em prosseguir com a elaboração. De outra parte, o problema religioso está no centro dos debates intelectuais e políticos na Prússia dos anos de 1830.

A Prússia é um estado confessional cristão, mas a questão religiosa é precisamente a ocasião de abordar, indiretamente e muito livremente, sob o reinado de Frederico Guilherme III, os problemas políticos então submetidos à censura. É, portanto, logicamente, em torno desta questão que se organizará a divisão entre velhos e jovens hegelianos. Enquanto os velhos hegelianos vão se lançar a defender a tese de uma reconciliação ocorrida entre a religião e a filosofia, sob a égide do Estado prussiano, que supostamente incarna a racionalidade, os jovens hegelianos vão se engajar em uma discussão crítica do pensamento hegeliano. Bruno Bauer vai propor distinguir em Hegel, em relação à questão religiosa, uma doutrina esotérica radical, de inspiração jacobina e

ateia, e uma doutrina exotérica prudente, tomando a forma de uma defesa da ordem existente.

2 FEUERBACH E A REPRESENTAÇÃO IMEDIATA

É em um tal contexto ideológico que Feuerbach se tornará um teórico de primeiro plano. O reinado de Frederico Guilherme IV, que começa em 1840, põe fim a todas as esperanças de uma liberalização e marca o começo de uma reação que se pode qualificar de feudal. Os jovens hegelianos farão ainda mais da questão das relações entre religião e filosofia seu cavalo de batalha, segundo eles mesmos, um instrumento de luta potente contra o absolutismo e contra a nova aliança do trono e do altar.

Feuerbach, nascido em 1804, começou por se destinar à função de teólogo. Em Heidelberg ele seguiu o ensinamento dos teólogos protestantes, de obediência racionalista (Paulus e Daub, notadamente), antes de seguir para Berlim para ouvir os cursos de Hegel entre 1824 e 1826. Os *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, publicados em 1830 e que marcarão para Feuerbach o fim de todas as suas esperanças de uma carreira universitária, tratam precisamente da crença na imortalidade enquanto representação.

Se trata, em efeito, segundo ele, de uma imagem construída, elaborada como doutrina, cuja gênese precisa ser reconstruída para explicar sua força própria. A orientação materialista do pensamento de Feuerbach se define ao mesmo tempo sobre o terreno da representação e sobre aquele do estatuto atribuído à sensação, mas é a questão da representação que comanda o conjunto de sua análise.

Em efeito, se pode dizer que para Feuerbach, a transformação do mundo passa antes de tudo pela reapropriação das representações que surgem do homem, mas são destacadas dele. A questão da imortalidade e a figura do Cristo exemplificam, segundo ele, o duplo processo de projeção da alienação que caracteriza o indivíduo moderno. O Cristo é uma imagem produzida pela apreensão e inversão das qualidades do sujeito real, hipostasiadas e reenviadas, desde então, ao indivíduo como representação que ele não mais poderia ou deveria ser, a projeção fantasmática e imediatamente seguida de uma alienação que ela mantém se cristalizando na figura do homem-Deus, o único a incarnar, em todos os sentidos do termo, a humanidade do homem, isto é, a totalidade desenvolvida de suas capacidades reais.

Por isso, a crítica feuerbachiana do cristianismo assume a forma de uma hermenêutica materialista: é preciso empreender uma exegese antropológica que laicize sem destruir o conteúdo da fé, explicar a formação das representações religiosas, isto é, permitir ao homem se reapropriar de sua própria essência.

Por isso, a análise da representação que propõe Feuerbach se distancia da concepção hegeliana, ainda, então, que nela se inspire. Para ele, a representação religiosa importa somente enquanto representação, e não em virtude de um conteúdo que não tenha ainda encontrado sua forma adequada: “a imagem enquanto imagem é uma coisa” (1992, p. 92).

Assim, por ter suprimido o Espírito hegeliano se esforçando, contudo, em conservar a ideia de um movimento dialético, Feuerbach concebe o projeto de uma reabsorção da imagem que difere fundamentalmente da suprassunção hegeliana da representação. A imagem é, ao mesmo tempo, tela e reflexo, transversão e emanação: o Cristo deve ser interpretado como figuração do gênero e não a superação em sua natureza representativa que tem em vista uma apreensão especulativa do Espírito absoluto.

É por isso que Feuerbach irá até mesmo objetar a Hegel o caráter representativo de sua filosofia: a Ideia hegeliana, diz Feuerbach, é uma imagem alienada do ser, uma hipóstase ao mesmo tempo lógica e teológica do real. Desde então, sua denúncia da alienação religiosa se vê revertida por conta de uma crítica da lógica, no sentido hegeliano do termo, a qual Feuerbach afirma que ela é somente “mística racional”, ou uma “teologia trazida de volta à razão” (1960, p. 47; p. 107). Mais brutalmente ainda, ele afirma que “A filosofia de Hegel alienou o homem de si-mesmo.” (1960, p. 109).

À representação assim separada daquilo que ela representa e fetichizada, Feuerbach opõe o pensamento vivo, a representação capaz de se reinserir sem cessar no mundo, e de reintegrar a totalidade da qual ela se separa momentaneamente:

Todo sistema é somente expressão, é somente imagem da razão, que enquanto poder vivo, se reproduzindo sem cessar em novos seres pensantes, o distingue de si e lhe põe em face de si como objeto da crítica. Todo sistema que não é reconhecido e assimilado como simples meio e limite, corrompe o espírito, pois ele substitui o pensamento mediado e formal pelo pensamento imediato, original, material. (FEUERBACH, 1960 pp. 26-27).

É neste ponto que emerge a concepção de um pensamento intuitivo, mas imaginado, de uma representação imediata, devendo corrigir a construção hegeliana de

um sistema separado do real (e a linguagem imaginada empregada por Feuerbach é o emprego prático desta concepção). Feuerbach reprova então Hegel de ter invertido as relações do sujeito e do predicado. Apesar de suas proclamações, este último não vem a reconciliar o pensamento e o ser: a supressão de sua contradição se efetua “no interior da contradição, no interior de um único e mesmo elemento, no interior do pensamento” (1960, p. 27). O erro e a força de Hegel consistem em fingir deduzir o real “pressupondo a ideia absoluta” (1960, p. 34) e organizando a partir dela o conjunto das determinações concretas.

Por isso, foi preciso aplicar-lhe a mesma operação que a crítica da religião havia permitido definir: “Nós não devemos fazer do predicado o sujeito, e deste sujeito o objeto e o princípio, nós temos portanto que reverter a filosofia especulativa, para termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 1960, p. 106). Enquanto que para Marx a reinversão deveria ser compreendida como a exigência de uma reelaboração completa da dialética assim como da teoria hegeliana da história, Feuerbach se concentra por sua parte sobre o problema da lógica somente e do tipo de representação na qual ela consiste. A reinversão é bem mais uma conversão teórica, que não conduz a sair do mundo da representação, mas tende a repensar a natureza.

É por intermédio de uma tal leitura que Feuerbach se confronta diretamente com o idealismo alemão, a Kant e a Hegel notadamente, e não é por acaso se o reencontramos sob sua pluma uma análise nova dos famosos cem *thalers*. Para falar rapidamente, Feuerbach retorna, ao menos em parte e expressamente, ao ponto de vista kantiano, declara claramente em sua *A essência do cristianismo*, que ao contrário de Hegel, “é muito mais Kant quem tem perfeitamente razão: de um conceito não posso deduzir a existência” (1992, p. 349). Feuerbach se esforça para manter a diferença entre o pensamento e o ser, que impede, aos olhos de Kant, que se faça da existência um simples predicado da essência.

Dito de outro modo, da definição de uma coisa, não podemos deduzir sua existência real, de cem *thalers* possíveis não se pode concluir pela posse efetiva de cem *thalers* reais, ainda menos do conceito de Deus não se pode tirar sua realidade objetiva, fora da minha representação. A tese kantiana é sinônima aos olhos de Feuerbach da afirmação materialista do primado do mundo material sobre a representação.

A existência se conecta sinteticamente à essência, conclui Kant, e Feuerbach concorda que uma coisa existe com razão no meu pensamento somente se passou anteriormente pela experiência sensível. O problema é que a dissociação reconduzida do

sujeito e do objeto não é a ocasião de qualquer análise especial e entra, ao menos em parte, em contradição com a tese da imediatidade das representações sensíveis e da unidade entre a consciência e o ser.

O exemplo da diferença entre os cem *thalers* representados e os cem *thalers* reais, exemplo escolhido por Kant na crítica da prova ontológica para ilustrar a diferença do pensamento e do ser, mas transformado em escárnio por Hegel, este exemplo é no essencial perfeitamente justo. Pois os cem *thalers*, a uns não os tenho mais que na cabeça, mas a outros na mão, alguns existem somente para mim, os outros existem também para os outros – eles podem ser sentidos e vistos; ora somente existe aquele que existe ao mesmo tempo para mim e para os outros, aquele pelo qual o outro e eu concencionamos, aquele que não é somente meu, mas universal. (FEUERBACH, 1960, pp. 165-166)

O problema é precisamente que os *thalers* tornam-se então coisas simples aos olhos de Feuerbach, enquanto Marx se perguntará de imediato sobre o estatuto de representante da riqueza ou do valor. Para Feuerbach, os *thalers* existem somente na medida em que eu os perceba e que outros homens possam garantir que minha percepção não seja uma alucinação. O último parágrafo deste texto é de uma grande complexidade, porque Feuerbach trata ao mesmo tempo de minhas representações e das representações que os outros fazem de mim-mesmo. Se esquematizarmos um pouco o raciocínio, ele será o seguinte: somente os sentidos certificam a existência dos *thalers*.

Desde então, a existência é uma determinação que supõe duas condições: que as sensações dos outros concordem com as minhas e as confirmem de uma parte; que a causa objetiva destas sensações me seja dada exteriormente. Estes dois aspectos estão bem entendidos, em relação de estrita correlação e dependem somente do ponto de vista que tomamos, aquele do sujeito que julga a existência, ou melhor, daquele cujo objeto é dito existir.

Feuerbach considera imediatamente o caso de uma representação que seria estritamente objetiva e individual e que seria impossível de relacionar com certeza a um objeto exterior determinado. A representação cessa de ser uma moeda de troca vivaz para decair na forma de um retrato morto. O problema é que a mesma palavra representação designa então, uma vez ainda, duas realidades profundamente diferentes e que Feuerbach passa, sem nos avisar, de uma para outra.

Na existência, eu não estou envolvido sozinho, mas também com os outros, e também antes de tudo com o objeto ele-mesmo. Existir quer

dizer ser sujeito, quer dizer ser por si. É realmente outra coisa ser sujeito ou ser somente um objeto, ser um ser por mim-mesmo ou ser somente um ser por um outro ser, ou seja, um simples pensamento. Se eu sou um simples objeto de representação, se por consequência eu não existo mais como pessoa, como acontece com o homem após a morte, então nós podemos tudo, se concordar comigo: sem que eu possa protestar, outro poderá fazer de mim um retrato que será uma verdadeira caricatura. Mas se eu existo ainda realmente, eu posso contrariar este projeto, eu posso lhe fazer sentir e lhe provar que há um mundo entre a representação que faz de mim e o eu real que eu sou, entre o eu que ele tem por objeto e o sujeito que eu sou. (FEUERBACH, 1960, pp. 165-166)

O fim deste texto tem, portanto, por objeto esta segunda espécie de representação, a representação destituída, a que vimos no domínio religioso que capta e aliena uma parte da essência de seu objeto em lugar de restituir adequadamente a natureza, de re-presentar veridicamente o ser. Esta representação alienada e alienante, este ícone enganoso é aqui significativamente o retrato que se pode fazer de mim após minha morte e que eu não posso contestar o valor, mesmo se for somente uma caricatura ilusória. A desaparecimento do objeto confere à representação uma autonomia que a priva imediatamente de sua força representativa: a caricatura de um homem morto não representa nada, propriamente falando, e não pode mais ser corrigida pelo desaparecido.

Ao inverso, pensamos que um retrato fiel é uma imagem, pintada ou mental, na construção da qual eu participo ao mesmo tempo como objeto e como sujeito vivaz. Pode existir uma representação vivaz, e adequada porque vivaz, que é o lugar de troca entre mim e o outro, a ocasião de uma circulação e não uma reconstituição abstrata e imóvel: meu retrato real é o amor que eu inspiro ao outro e que instaura entre nós este jogo de reflexões realizando esta reciprocidade ativa e construtiva. Feuerbach não diz mais nada então quando toca aqui o coração mesmo do problema: como pensar uma tal representação? E sobretudo, como conceber, sobre o modelo que ele mesmo Feuerbach vem a sugerir, uma representação de coisas, o conhecimento do mundo não humano, independente do face a face entre eu e o outro que é a questão nesta passagem?

Assim, falhando em enfrentar Hegel e Kant até o final construindo uma teoria alternativa da representação, Feuerbach encontra uma metáfora, frequente nele, aquela da imagem e do retrato, que duplica e complica ainda mais a questão que ela mesma está impedida de resolver. A análise se torna circular e a comparação com o texto mais próximo de Marx põe em evidência a maneira pela qual essa parte o círculo hermenêutico feuerbachiano se encontrando imediatamente constrangido a elaborar uma outra teoria da

religião. A noção de representação esboçada por Feuerbach tende a se dissolver em um jogo de espelho sem fundo, onde afundam finalmente as questões da existência e da essência para deixar emergir o único tema da atividade dos sentidos. O resultado é decepcionante, porque a questão da validade das representações sensíveis não é finalmente tratada. Ao mesmo tempo, Feuerbach soube apontar exatamente o lugar mais movimentado e mais fecundo da filosofia de seu tempo e, talvez, porque ele se torna prisioneiro do paradoxo de uma dialética sem motor, se transforma na aporia de um materialismo sem matéria e que se acaba no *oxymoro* da representação imediata.

3 MARX E O MATERIALISMO DA REPRESENTAÇÃO

O texto de Marx, redigido em 1841, é, contra toda expectativa, anterior àquele de Feuerbach, que data de 1843, e é muito mais que um acaso: que Marx seja também um dos herdeiros críticos de Feuerbach não impede que sua entrada em jogo seja uma voz diferente. Neste sentido, é a partir das leituras do próprio Hegel que nasce a bifurcação que separa dois materialismos da representação.

Em uma nota, consagrada à polêmica de Plutarco contra a teologia de Epicuro, Marx aproveita a ocasião, “*en passant*” diz ele, de tratar da representação sob o ângulo clássico das provas da existência de Deus. Se não nos é permitido sobrevalorizar a importância deste breve texto, seu caráter inesperado merece que nos interroguemos sobre seus motivos. Marx desloca sobre o terreno da filosofia moderna as questões sugeridas por seu estudo do pensamento antigo. O interesse dos jovens hegelianos pela relação entre filosofia e religião transparece aqui nitidamente. Mas Marx, aqui, efetua o balanço geral de sua análise da representação sob a forma de uma crítica de Hegel que se defende de ser um retorno à Kant. Além do mais, a questão da moeda se encontra aqui apresentada pela primeira vez em sua obra através de seu parentesco com o domínio das representações religiosas: “Hegel retornou com um único gesto a estas provas teológicas, isto é, as rejeitou para justificá-las” (1970, p. 285). Para Marx, a operação hegeliana é muito mais paradoxal que dialética, ela conduz também a conclusões opostas àquelas que ela visa e conduz a se interrogar novamente sobre a questão de Deus enquanto representação.

Contrariamente a Bauer, Marx recusa separar do seio do pensamento hegeliano a dimensão apologética para conservar somente a parte verdadeiramente crítica da

dialética. Para ele, é preciso necessariamente sair do sistema hegeliano para se propor a crítica. Marx parece, aqui, objetar a Hegel uma outra ontologia, que interdita a busca dialética especulativa da contingência, mas mantém a tese de sua existência concreta. Antes de lhe opor uma compreensão materialista da história, Marx procede a uma crítica do finalismo que torna possível a reversão ulterior, é preciso então manter tal qual a formulação da prova pela contingência: “porque o fortuito tem um ser verdadeiro, Deus é” (1970, p. 286).

Assim, antes da determinação-do-ser ser compreendida a partir da definição da essência de Deus, é a contingência que constitui a verdade do ser do mundo. Dizer que Deus é, é então afirmar a essência não racional do mundo efetivamente existente e assimilar Deus a esta ausência de racionalidade: a prova destrói seu objeto. Marx mostra que, desde então, duas interpretações das provas são possíveis, que conduzem todas as duas à mesma conclusão.

Podemos inicialmente considerar as provas como tautologias vazias. Marx mostra que Deus e o mundo trocam suas determinações apenas em virtude de uma ontologia previamente posta e não demonstrada. Todas as provas voltam então a afirmar que “isto que eu me represento (*vorstelle*) realmente é para mim uma representação (*Vorstellung*) real” (MARX, 1970, p. 286).

Contra Hegel, mas com suas próprias armas, foi preciso afirmar que o ser da representação é irreduzível à representação do ser. Para Marx, a representação não é somente trabalhada do interior por um conteúdo que o excede e que conduz finalmente à sua reelaboração formal: dizer que a representação é, é pôr a questão de seu modo de ser específico enquanto representação. Os efeitos que ela produz atestam sua objetividade, mas não seu valor representativo: a observação de Marx recusa aquilo que a análise de Hegel continuava a emprestar de Anselmo e Descartes, uma onto-teologia simplesmente postulada.

Toda prova da existência de Deus prova somente o fato da crença, sem que seja permitido decidir sobre o objeto da representação, mas convidando a interrogar a gênese de uma tal representação. Enquanto jovem hegeliano, Marx restabelece o silogismo da enunciação de um sujeito humano silogizante, mas contra Kant e contra todo retorno a um subjetivismo filosófico, ele toma imediatamente o cuidado de não dissociar o sujeito, produzindo representações de efeito contrário produzidas sobre ele por suas próprias representações:

Se alguém se imagina (*sich vorstellt*) possuir cem *thalers*, se esta representação (*Vorstellung*) não é para ele uma representação subjetiva qualquer, se ele nisso acredita, os cem *thalers* imaginados têm para ele o mesmo valor que os cem *thalers*. Ele contratará, por exemplo, dívidas sobre sua fortuna imaginária (*seine Einbildung*), esta fortuna terá o mesmo efeito que aquela que permitiu à humanidade inteira contratar dívidas com seus deuses. (MARX, 1970, p. 286)

Contra a crítica hegeliana, a representação não é dissolvida na retomada especulativa de seu conteúdo, mas compreendida em sua essência própria de crença. Contra a crítica kantiana, não é preciso portanto refutar a realidade ao predicado da existência: é preciso pensar a objetividade da representação, isto é, a objetividade do sujeito ele-mesmo, remontando dos efeitos de suas crenças às suas causas produtoras. Trata-se de compreender as consequências efetivas das representações subjetivas, sem reconduzi-las a uma necessidade unívoca, nem as reduzir às ilusões sem conteúdo.

O exemplo kantiano dos *thalers* é para Marx particularmente feliz: ele não tem pena de mostrar que a moeda é uma representação munida de eficácia, mesmo se ele confunda ainda o tema da fortuna imaginária, como crença individual, com a moeda como convenção social e riqueza abstrata. Aqui, a crítica das representações religiosas percebe estabelecer seu parentesco teórico com a crítica das representações monetárias sob o senso comum de uma convenção dotada de eficácia objetiva.

Se, mais tarde, as formas e o conteúdo desta crítica marxiana se encontrarão radicalmente modificadas, o parentesco aqui estabelecido não será jamais negado: esta primeira ocorrência da analogia entre moeda e religião será seguida de todas aquelas que perpassarão a obra de Marx e cuja aparente dispersão retorna de fato ao primeiro enunciado do problema geral, jamais perdido de vista, da representação: “*Thalers* reais têm a mesma existência que deuses” (1970, p. 286). O trabalho ulterior será a retomada crítica e desenvolvida desta primeira intuição que orienta desde agora a pesquisa fora dos caminhos e dos conceitos clássicos da filosofia.

A segunda interpretação das provas é mais breve e menos decisiva. O argumento de Marx é de estrita obediência jovem-hegeliana: “As provas da existência de Deus não são outra coisa que provas da existência da consciência de si humana essencial” (1970, p. 286). A representação atesta a existência de uma faculdade de representar, do pensamento, portanto, da consciência de si. O argumento, já enunciado por Bruno Bauer, será desenvolvido por Feuerbach. Sobre a base desta dupla crítica das provas da existência de Deus, Marx conclui que elas se invertem necessariamente em refutações. Provar Deus

pela contingência e a desordem é retornar a afirmar que “[...]a desrazão é a existência de Deus.” (1970, p. 286).

É importante que esta conclusão, pouco original para o contexto da época, seja conduzida por uma análise inédita que procede a uma primeira crítica radical – mas somente esboçada – do hegelianismo, centrada sobre a questão da representação. Face a Hegel, Marx se apresenta aqui nitidamente como pensador da finitude, da contingência e da representação, em um sentido inédito.

Marx não prosseguirá esta análise na via da crítica filosófica e abandonará a história do pensamento antigo. De uma parte, o essencial, o fundamento de sua análise futura está adquirido: trata-se de compreender como são produzidas as representações do mundo, no sentido objetivo e subjetivo do genitivo no quadro de um projeto indissociavelmente teórico e político. De outra parte, a via filosófica vem a ser um impasse desde então, porque ela é incapaz de dar a razão de suas próprias problemáticas e porque ela não faz mais que pôr uma ontologia sem se interrogar sobre a dimensão coletiva e a eficácia social das representações em geral. A filosofia deve entrar ela-mesma, à título de objeto de estudo, no campo novo que ela contribuiu a definir, mas que ela é incapaz de investir. Foi assim que a refundação da noção de representação prestou apoio, aqui, novamente ainda, orientando Marx na direção da definição de um novo campo de investigação e de intervenção, aquele da crítica da economia política e da transformação revolucionária das relações de produção existentes.

Assim e no total, o que revela esta sequência de textos conectados é, de início, a soma de questões múltiplas que veiculam a questão filosófica da representação. É impressionante constatar que em cada argumentação se refrata a totalidade da filosofia de seu autor. Deste ponto de vista, o lugar de Feuerbach aparece como singular: crítico radical de Hegel, ele orienta a pesquisa na direção do exame do papel ativo da representação ao mesmo tempo em que dirige a análise de sua materialidade específica. E a moeda aparece então como um exemplo pertinente, mas sem que ele desenvolva todas as potencialidades.

É Marx, e não tanto o jovem Marx quanto o crítico da economia política, quem construirá então uma teoria da moeda como representação social, ao mesmo tempo imagem e coisa, riqueza e representação, capital e relação social, quem deslocará de maneira decisiva a questão sobre um terreno novo. Enquanto Feuerbach fez da questão da representação objeto de uma teoria interpretativa, ela se torna em Marx a ocasião de

um estudo da formação das representações e de sua circulação funcional, se abrindo sobre uma perspectiva política radical.

Desde então, a moeda, que não era mais que um exemplo, vem a tornar-se paradigma e o papel de quem compara e de quem é comparado da metáfora kantiana se inverte: esta reinversão é sem dúvida a marca própria de um materialismo original que não repudia nem anula a representação mas presta atenção a seus efeitos reais.

A conclusão é paradoxal: os materialistas aqui são aqueles que estudam seriamente aquilo que produz “realmente” o fato de ajuntar alguns zeros a seu balanço contábil. O que retornamos a dizer é que a representação, desde então, ocupa uma função social, se compreende tanto por seus efeitos quanto por seu referente. A filosofia toca então nos limites de seu campo de exercício tradicional, é a saída para fora deste campo que conquistam, cada um à sua maneira, Feuerbach e Marx, tomando a moeda a sério. Após tudo, são as turbulências financeiras recorrentes do capitalismo mundializado, que distingue para conectá-los melhor, a esfera financeira e a economia, dita “real”, que nos provam o quanto as representações se tornam complexas e poderosas.

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques*. Trad. de Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires France – PUF, 1960.

_____. *L'essence du christianisme*. Trad. de J.-P. Osier. Paris: Maspero, 1968. (reedição Gallimard, “Tel”, 1992).

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni et P. Archambault. Paris: Flammarion, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.

_____. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*. Trad. J.-M. Lardic. Paris: Aubier 1993.

MARX, Karl. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*. Trad. J. Ponnier. Paris: Ducros, 1970.



Recebido em: 25/09/2020

Aprovado em: 18/03/2020

Publicado em: 08/07/2020

SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL E MARX

SECOND NATURE ACCORDING TO HEGEL AND MARX

*Agemir Bavaresco*¹

*Christian Iber*²

*Eduardo G. Lara*³

RESUMO

Para Hegel, o espírito e sua liberdade podem apenas alcançar estabilidade, na medida em que eles formam uma segunda natureza que seja tão firme e estável quanto a primeira natureza. No hábito, as capacidades subjetivas dos indivíduos são objetivadas e assim estabilizadas e automatizadas em uma segunda natureza. O pôr, isto é, o produzir do ser é o segredo da liberdade do espírito, diz Hegel. O precário é que a segunda natureza tem a tendência de negar a liberdade do espírito, porque ela é ainda mais firme e estável que a primeira natureza. Contra esse perigo, o espírito se defende, na medida em que se torna absoluto. A segunda natureza do espírito objetivo é como que uma “pátria precária” dos indivíduos. A interpretação de Marx é diferente. No capitalismo, as relações sociais não caracterizam uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza, como aparência da natureza. A naturalização ideológica das relações sociais na consciência dos indivíduos é um indício de que essas estão estabelecidas de modo não racional. A segunda natureza, na qual eles poderão encontrar sua pátria, reside em uma sociedade socialista futura.

PALAVRAS-CHAVES: Hábito e eticidade (Hegel). Reificação e naturalização das relações sociais (Marx). Alienação. Emancipação e liberdade (Hegel, Marx).

ABSTRACT

According to Hegel, the spirit and its freedom can only gain stability by forming itself into a second nature that is as solid and stable as the first nature. In habit, the subjective abilities of individuals are objectified and thus stabilized and automated into a second nature. The setting, i.e. the creation of being, is the secret of the freedom of the spirit, says Hegel. The ethics as the second nature of the objective spirit is, so to speak, a “precarious home” of individuals. The precarious thing is that the second nature has a tendency to negate the freedom of the spirit because it is much stronger and more stable than the first. The finite objective spirit defends itself against this danger by becoming absolute. With Marx this is different. Social relations under capitalism are not a second nature, but appear as a pseudo-nature, as a natural appearance. The ideological naturalization of the social conditions in the consciousness of individuals is an indication that these are unreasonably arranged. The second nature in which they can find a home lies in a future socialist society.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS. E-mail: abavaresco@pucrs.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>.

² Pesquisador e Bolsista PNPd/CAPES do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS. Universidade livre de Berlim. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1483151727919512>.

³ Doutorando do PPG Filosofia PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo-g-1@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8927202334169215>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6252-3905>.

Keywords: Habit and ethics (Hegel). Reification and naturalization of social conditions (Marx). Alienation. Emancipation and freedom (Hegel, Marx).

1 INTRODUÇÃO

No conceito “segunda natureza”, resume-se a crítica de Lukács e Adorno à sociedade e à cultura modernas. Na Filosofia de Habermas, esse conceito da segunda natureza se dissolve na oposição entre sistema e mundo da vida. A terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (Honneth, Menke) retoma esse conceito e o discute como crítica e afirmação da sociedade atual. Considerando a relevância deste tema, nossa pesquisa tem por objetivo avaliar o conceito de segunda natureza para uma teoria crítica atual a partir da abordagem hegelo-marxiana e apresentar a diferença entre as teorias da segunda natureza em Hegel e Marx.⁴

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel denomina a sociedade, sobretudo a comunidade ética (*sittliche Gemeinschaft*), a partir do contraste com a primeira natureza, alheia aos humanos e que deve ser dominada de modo científico e técnico, como segunda natureza. Na medida em que nessa segunda natureza, a liberdade do ser humano poderia encontrar acolhimento e ambiente ideal, esse conceito parece ter sentido positivo, de tal modo que, a negatividade e a alienação na sociedade assumiriam, igualmente, conotações positivas. Isso se mostra, por exemplo, na teoria hegeliana da cultura (*Bildung*). Embora não utilize o termo, Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais e parece, à diferença de Hegel, apresentar um conceito permanentemente crítico da segunda natureza. Na seção sobre “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” de *O Capital*, ele critica a reificação e a naturalização das relações de concorrência socialmente produzidas para a consciência. Desse modo, com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, a negatividade e a alienação parecem adquirir significados permanentemente negativos.

Para Marx, a relação social no capitalismo não tem o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência da natureza (*Naturschein*) para a consciência ideológica. O que Hegel denomina a segunda natureza, para Marx, situa-se,

⁴ Em honra de Jürgen Habermas, foi instalado, na universidade Goethe de Frankfurt, um centro de excelência com o título “O surgimento das ordens normativas”. Nele, são promovidos e discutidos trabalhos referentes a esse tema: KHURANA (2017), PUZIC (2017), NOVAKOVIC (2017), MENKE (2018), etc.

por sua vez, na sociedade dos seres humanos livres (*Verein freier Menschen*, o comunismo). Marx dissolve a “ambiguidade” (Khurana, Menke) da segunda natureza em Hegel entre afirmação e crítica, na medida em que ele separa o conceito crítico da segunda natureza (*i.e.*, a pseudonatureza no capitalismo) de sua acepção afirmativa no comunismo que implicaria estabilidade e acolhimento social para o ser humano. Isso tem consequências para a compreensão da emancipação e da liberdade. Marx propõe a liberdade social do ser humano e não apenas a liberdade no espírito absoluto, isto é, no pensar filosófico (*cf.* o saber absoluto como estar junto a si mesmo no outro).

Podemos partir da seguinte definição da segunda natureza: como “segunda natureza” deve ser compreendido um ser que é, com efeito, um resultado do devir ou um posto, mas que atua assim, como que ele se originasse a partir de si mesmo. Aristóteles define a natureza como aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo (*cf.* ARISTÓTELES. *Física II*, 1 192b4). Aristóteles associa o conceito da natureza humana com a educação (*paideia*). A educação insere o ser humano, primeiramente, num estado que corresponde a sua natureza, ou seja, pela educação dá-se a humanização (*cf.* ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1152a29-33, 1999). Depois, Cícero afirma que pelo “hábito” nasce uma segunda natureza no ser humano, ou seja, as ações produzem uma segunda natureza (*cf.* CICERO, 1988, p. 382 e ss.).

Na modernidade, a posição de que o ser humano se transforma pela educação é defendida especialmente por Rousseau, ao qual se juntaram Kant e os filósofos do idealismo alemão. Eles elaboram o ponto de vista da educação em teorias abrangentes da história da formação ou da cultura (*Bildung*), pelas quais se desenvolve a teoria da segunda natureza. Marx não usa o conceito da segunda natureza. Ele usa o conceito de “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais.

Seguindo Hegel e Marx, Adorno e Lukács utilizam o conceito de segunda natureza para uma crítica cultural ao mundo moderno alienado e reificado. Em *Teoria do romance* (1920) de Lukács o mundo moderno aparece estranho ao sujeito, no qual não se pode encontrar o sentido da vida (*cf.* LUKÁCS, 1963, p. 61 e ss.). Na sua lição inaugural em Frankfurt, sobre a *Ideia da história natural* (1932), Adorno interpreta o mundo moderno como “história estarecida” (*erstarrte Geschichte*), cujo fundamento deve ser atribuído ao “mundo das mercadorias”. Em *História e luta de classes* (1923), Lukács identifica segunda natureza e reificação e as associa ao fetichismo das mercadorias. Compreendida assim, a segunda natureza seria uma servidão da qual é preciso se emancipar para que o ser humano encontre novamente sua essência verdadeira perdida. Segundo a *Dialética*

Negativa, de Adorno, a teoria da segunda natureza de Hegel é importante para uma teoria crítica (cf. ADORNO, 1970, p. 46). Também Honneth e Menke, a terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, empregam, atualmente, o conceito da segunda natureza no sentido da crítica social e cultural formulada por Lukács e Adorno.

Nossa pesquisa irá limitar-se a apresentar o conceito de segunda natureza em Hegel e Marx. O problema da segunda natureza é sua precariedade, pois, ela tem a tendência de negar a liberdade do espírito ao cair na primeira natureza, ou seja, a segunda natureza do espírito objetivo é uma “pátria precária”.⁵ Contra esse perigo o espírito objetivo finito recorre ao espírito absoluto. Em Marx, as relações sociais não são uma segunda natureza, mas aparecem como uma pseudonatureza do capitalismo.

2 SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL

Na Filosofia de Hegel, há uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva do conceito de segunda natureza. Na transição da natureza para o espírito da teoria do espírito subjetivo (antropologia) (i), o conceito da segunda natureza surge na discussão do hábito (*Gewohnheit*), no qual capacidades subjetivas são objetivadas. O hábito é uma segunda natureza dos indivíduos produzida pela educação (*Erziehung*). Na filosofia do espírito objetivo (ii), a eticidade é denominada segunda natureza. As instituições éticas estão produzidas pelos sujeitos éticos e têm, contudo, a aparência de um ser não posto. No espírito absoluto (iii), as obras de arte, as representações e os rituais da religião são apresentados como exteriorizações do espírito – as figurações que o espírito desenvolveu para alcançar sua liberdade – que formam o espírito absoluto. Entretanto, essas objetivações, porque elas alcançam uma estabilidade frente aos sujeitos que as produzem, precisam ser superadas pelo conhecimento puramente pensante da filosofia, que suprassume o “representar” e a “forma da objetividade”, para estar “junto a si no seu ser outro como tal” (cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, o saber absoluto).

2.1 Dialética da segunda natureza no espírito subjetivo

⁵ Hegel diz: “*Ser e pôr – mistério da liberdade*” (HEGEL. *Filosofia do Direito* FD, §347, nota à margem; TW, 7, 256). O segredo da segunda natureza do espírito é o pôr do ser. O conceito da segunda natureza indica, por um lado, a estabilidade necessária da sociedade e, por outro lado, as estruturas de poder não justificadas na sociedade. Isso faz com que esse conceito seja difícil de compreender (cf. MENKE, 2018, p. 119).

No âmbito da *Enciclopédia*, é na Antropologia que Hegel trata da alma como uma realidade do espírito dada pela natureza. Na medida em que a alma se apodera da natureza o espírito se engendra na sua liberdade. A Antropologia é desenvolvida em três momentos: a alma natural, a alma que sente e a alma efetiva. No segundo momento, quando trata da alma que sente, Hegel descreve o fenômeno do hábito.⁶ Ele afirma que “o *hábito* consiste em que a alma se faça assim um ser abstrato universal, e reduza nela o [que há de] particular nos sentimentos (e também na consciência) a uma determinação apenas *essente*” (Enc., III, §410). O hábito é o ato de introjetar no corpo um conteúdo espiritual externo por meio da repetição, isto é, “o engendramento do *hábito*, como exercício” (Enc., III, §410). O hábito é o mecanismo pelo qual a alma se apodera do seu corpo natural e objetiva nele suas capacidades.

Na *Lógica do Conceito*, na introdução ao capítulo do mecanismo, Hegel compara o mecanismo material ao mecanismo espiritual: “Como o mecanismo *material*, assim também o mecanismo *espiritual* consiste no fato de que os [termos] relacionados no espírito permanecem externos uns aos outros e a ele mesmo” (HEGEL, 2018, p. 187). Em nível de mecanismo espiritual, o exemplo que Hegel nos fornece é o do modo mecânico de representação dos objetos pela linguagem. A memória repete o que está gravado no cérebro (os movimentos mecânicos repetitivos de sentar, levantar, caminhar etc.), que, de fato, mostram se tratar de hábitos que se incorporaram pela aprendizagem do ser humano. Esse age mecanicamente, por hábitos apreendidos ao longo do tempo, sem a necessidade de consciência, ao repeti-los automaticamente. Por isso, Hegel afirma que, nesses atos, “faltam a penetração peculiar e a presença do espírito” (2018, p. 187). Hegel descreve o hábito como uma segunda natureza:

O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza*, porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, uma introjeção e penetração da corporeidade, que pertence às determinações de sentimento como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas (Enc., III, §410, Obs.).

No hábito, por meio do próprio processo de introjeção e repetição das ações corporais (representações mentais, atos volitivos etc.), a alma forma uma segunda

⁶O hábito pertence “às determinações mais difíceis” da teoria do espírito e costumam “ser ignoradas nas considerações da alma e do espírito” (Enc. III, §410, Obs.).

natureza. O problema é que “no hábito, o homem está no modo de uma existência natural, e, por isso, não é livre nele” (2018, p. 187). Os hábitos englobam dois momentos: primeiro, eles são incorporações de finalidades e capacidades espirituais por meio da “repetição” e do “exercício”, isto é, o corpo fica moldado e formado pelas capacidades espirituais (*i*); depois, esses hábitos encarnam-se como uma figura de um mecanismo habitual, ou seja, a mecanização da ação conduz a um agir de modo natural como algo já permanente em sua estrutura anímica (*ii*) (cf. Enc. III, §410, Adendo).

Com a mecanização do hábito, as finalidades espirituais são executadas involuntariamente, sem que o sujeito reflita ou precise pensar para uma tomada de decisão. O hábito faz com que o ser humano atue sempre do mesmo modo e crie um caráter de universalidade em seu agir. Contudo, ao sujeito que age conforme o hábito adquirido, falta a capacidade de aplicar a regra universal aos casos particulares. Falta ao hábito a liberdade de discernir e articular, voluntariamente, a regra universal ao caso particular. Em outras palavras, o sujeito que incorporou o hábito fica preso a uma regulamentação rígida.

No hábito, o espírito “é essencialmente isto: estar *junto a si mesmo*, mas aqui o mesmo enquanto *exteriorizado dentro de si mesmo*, sua atividade como um mecanismo” (Enc., III, §463, Obs.). A identidade do sujeito do hábito é adquirida pela repetição e pelo exercício — portanto, espiritualmente gerada. Essa identidade está posta e aparece, ao mesmo tempo, como ser, como não posta. A segunda natureza assume, com isto, a aparência da primeira natureza. O hábito que se tornou completamente mecânico, no qual se extingue todo o processo espiritual, não é outra coisa do que “a própria morte” (Enc., III, §410, Obs.).

Há uma dialética específica da segunda natureza no espírito subjetivo. No hábito que se tornou segunda natureza, o espírito se efetiva, mas ao mesmo tempo, ainda não adquire sua liberdade. Essa contradição é a dialética da segunda natureza no espírito subjetivo. A mecanização do espírito que reside no hábito não deve ser absolutizada.

No espírito subjetivo, a dialética da segunda natureza conduz à passagem ao espírito objetivo: o hábito é necessário para a formação do sujeito, mas tem que ser rebaixado ao estatuto de momento. Isso ocorre, na medida em que o corpo é completamente submetido à dominação da alma, quer dizer, a alma se torna totalmente objetiva no corpo.

O corpo tem que ser completamente permeado pelo hábito assim que o espírito está plenamente presente no corpo, de modo que se origina “uma influência imediata do

espírito ao corpo” (Enc., III, §410, Adendo) e faz dele seu instrumento. Isso permite ao sujeito atuar de maneira prática sobre o mundo objetivo. O hábito se mostra, assim, uma pressuposição do agir em conformidade a fins.

2.2 Dialética da segunda natureza no espírito objetivo

Na passagem do espírito subjetivo para o objetivo, o hábito se mostra necessário para a formação do sujeito ético. No nível do espírito objetivo, Hegel trata da segunda natureza objetivada na comunidade ética. Aqui, o ser humano se distingue e se emancipa da primeira natureza e alça-se a sua segunda natureza para obter estabilidade. No entanto, essa estabilidade do espírito objetivo na segunda natureza ameaça sua liberdade. Desenvolve-se uma dialética da segunda natureza no espírito objetivo.

Na introdução da *Filosofia do Direito* (FD, §4), Hegel afirma que o fundamento do direito é o espírito, ou seja, o ponto de partida é a vontade livre que se objetiva. A liberdade constitui a substância e a determinação da vontade. O “sistema do direito” precisa ser compreendido como uma efetividade produzida pela vontade livre entendida como uma segunda natureza: “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (FD, §4).

O espírito precisa realizar-se subjetiva e objetivamente. Isso resulta necessariamente do movimento da efetivação do espírito subjetivo. Em virtude da sua essência espiritual, o ser humano está, para Hegel, determinado para a auto-efetivação da sua liberdade – isto é, para a liberdade jurídica, moral e ético-política. Na eticidade, a liberdade se configura “para a efetividade de um mundo” (Enc., III, §484). “A determinação [o destino] dos indivíduos é levar uma vida universal” (FD, §258, Obs.), isto é, uma vida na comunidade ética e no Estado.

A auto-efetivação do ser humano como espírito objetivo implica a libertação da natureza. A libertação da natureza é definida, em geral, para Hegel, como ação do espírito:

De onde ele vem, – é da natureza; para onde ele vai, é para sua liberdade. O que ele é, é justamente esse próprio movimento de libertar-se da natureza (Hegel. *Fragment zur Philosophie des Geistes*. In: TW 11, p. 528, tradução nossa).

A eticidade descreve um “reino da liberdade efetuada” (FD, §4), no qual a vontade livre efetuada no mundo recebe sua “segunda natureza” (FD, §4). Na eticidade, a liberdade se efetua no mundo e se torna segunda natureza da autoconsciência humana: “A eticidade é o conceito da liberdade que *se tornou mundo presente e natureza* da autoconsciência” (FD, §142).⁷

Hegel formula sua teoria da eticidade como uma teoria da substância. Portanto, formulada em termos da potência e da dominação das instituições éticas sobre os indivíduos, e acentua que as leis e poderes éticos têm “uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza” (FD, §142), sendo sabidos como tais pelos indivíduos. Na eticidade o que se torna segunda natureza é a potência e a dominação da substância ética sobre os indivíduos. A eticidade é a unidade da substância e da autoconsciência. Na sua estabilidade, a substância ética é garantida pela autoconsciência cidadã sapiente. Ao mesmo tempo, a substância ética, compreendida como objetivação da vontade livre dos cidadãos, é, ela mesma, a garantia de sua estabilidade institucional:

A substância, nessa sua *autoconsciência efetiva*, tem um saber de si, e é, com isso, o objeto do saber. A substância ética, suas leis e poderes têm para o sujeito, por um lado, como objeto a relação que *eles são* no sentido mais alto da autossustentação, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza (FD, §146).

Qual é a importância que o hábito tem na eticidade? No espírito objetivo como eticidade, o hábito e o costume combinam-se um com o outro:

Mas na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o hábito dele como uma *segunda natureza*, que está posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e é a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito (FD, §151).

Em seu agir singular, os indivíduos, membros da eticidade, identificam-se com o ético universal. A vontade primeira meramente natural se transforma na vontade ética como segunda natureza dos indivíduos, que é, agora, a “efetividade que penetra seu ser

⁷ Numa observação da margem referente ao § 29 Hegel diz sobre a eticidade: “Que o espírito – como uma *natureza* – seja enquanto o sistema de um *mundo*” (FD, §29; TW, 7, p. 81).

aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo” (FD, § 151). Deste modo, a substância ética é “somente assim como espírito” (FD, § 151). A interação do hábito e do costume não é algo exterior, mas relacional. A eticidade é essencialmente costume como modo universal do agir dos indivíduos, isto é, como costume que se tornou segunda natureza dos indivíduos. Mais precisamente, o hábito e o costume constituem os dois momentos da segunda natureza do espírito objetivo: o momento subjetivo e o momento objetivo da eticidade.⁸

O hábito ético pressupõe a cultura (*Bildung*) dos cidadãos. A consciência ética dos cidadãos precisa do processo da cultura e da socialização, a fim de chegar à intelecção da necessidade da eticidade:

Esse suprasumir e esse submeter-se sob o ético e a familiarização com o fato de que o ético, o espiritual se torna segunda natureza do indivíduo, é em geral a obra da educação e da formação. Nesse ponto de vista, por que ele é o ponto de vista da liberdade autoconsciente, essa reconstrução do ser humano tem que ser chegar a *consciência*, de modo que essa conversão [Umkehrung] é *conhecida* como necessária (Hegel. *Preleções sobre a filosofia da religião I*, TW, 17, p. 146, tradução nossa).

A cultura (*Bildung*) desempenha a libertação da natureza entendida como submissão sob a segunda natureza da potência social da substância ética. Em suma: “A *eticidade* é a consumação do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo” (Enc., III, §513). Nela, a “*liberdade* subjetiva” tem sua “efetividade universal, ao mesmo tempo, como costume”, com que “a *liberdade* autoconsciente se tornou natureza” (Enc., III, §513).

A dialética da segunda natureza consiste no fato de que a eticidade, não obstante, posta ou produzida pelo ser humano, aparece como um ser não posto – ou seja, conforme Hegel, “o ser humano ético seria não consciente de si mesmo” (FD, §144, Adendo; TW, 7, p. 294).

O ser humano ético afirma que ninguém sabe de onde vêm as leis e as trata assim, como se fossem determinações eternas que fluem da natureza da Coisa (*cf.* FD, §145, Adendo; TW, 7, p. 294). A eticidade não é, com isto, reconduzida ao ser humano ativo, porque os indivíduos acabam esquecendo que as leis da eticidade são postas de modo

⁸ Um exemplo: “Quando alguém vai à noite seguramente na rua, não lhe sobressai que isso poderia ser diferente, pois esse hábito da segurança se tornou outra natureza” (FD, §265, Adendo; TW, 7, p. 414). No Brasil de hoje, esse exemplo de Hegel para o hábito ético pode ser surpreendente.

coletivo pelo próprio espírito. Com isso, a eticidade contradiz a definição da liberdade de Hegel, segundo a qual a liberdade consiste na “*vontade livre que quer a vontade livre*” (FD, §27). Uma liberdade compreendida desse modo exige que o ser humano ético saiba que o mundo ético é produzido por ele mesmo. Todavia, a eticidade recai numa eticidade acrítica, porque a forma pura da identidade sem relação da autoconsciência e da eticidade é, para Hegel, o hábito. A dialética da segunda natureza da eticidade repete, com isso, a dialética da segunda natureza do hábito no nível do espírito objetivo.

Além dessa dialética da segunda natureza ética, Hegel apresenta outra contradição no interior do espírito objetivo. Trata-se da cisão social da eticidade por meio da exclusão social dos pobres. Hegel descreve com precisão a contradição que ocorre quando a ‘administração pública’ não é capaz de resolver o problema da “queda de uma grande massa” de indivíduos abaixo do nível de subsistência. Esses indivíduos serão excluídos e não serão mais membros da sociedade, porque serão rebaixados ao que Hegel chama de “população” (*Pöbel*). A exclusão social dos indivíduos produz “a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio” (FD, §244). O resultado é, de um lado, a miséria da população e, de outro, a concentração “em poucas mãos, [de] riquezas desproporcionais” (FD, §244). Para Hegel, a pobreza não é somente um escândalo, mas uma “iniquidade” (*Unrecht*) instalada no interior da sociedade burguesa (FD, §244, Adendo; TW, 7, p. 390). Contudo, a sociedade burguesa não é capaz de implantar medidas para remediar esse problema. Essa é a contradição imanente da sociedade burguesa que é diagnosticada por Hegel.⁹ A eticidade tornada segunda natureza agrava esse problema, porque os seres humanos se acostumam à pobreza e consideram-na um fenômeno naturalmente pertencente à eticidade moderna.

O ser humano se efetua na sua liberdade, primeiramente, de modo ético-político, depois, encontra sua efetivação na arte, religião e filosofia. Qual é a justificação para a passagem ao espírito absoluto? Na Filosofia de Hegel, a cisão social da eticidade entre a pobreza e a concentração da riqueza não é suprasumida pelo Estado social, mas pelo espírito absoluto. Arte, religião e filosofia desempenham a função da reconciliação dos indivíduos com a efetividade e sua negatividade e preservam o Estado da dissolução como universalidade substancial.

2.3 Dialética da segunda natureza no espírito absoluto

⁹ Cf. o trabalho extraordinário de Ina Schildbach sobre *Pobreza como iniquidade* (2018).

Apresentamos, acima, a evolução da natureza humana, em primeiro lugar, no espírito subjetivo, depois, no espírito objetivo, enfim, no espírito absoluto. Hegel descreve os três momentos do espírito absoluto como arte, religião e filosofia.

a) *A Arte como intuição da ideia*:¹⁰ A obra de arte é a expressão da “imediatez natural apenas [como] o *signo* da ideia” (Enc., III, §556), ou seja, a obra de arte se torna a expressão da ideia como uma intuição da ideia ou do conceito do espírito que é reproduzido plasticamente, através de pinturas, esculturas, romances etc. Embora a liberdade do espírito objetiva-se na arte, o conteúdo da ideia é apreendido na obra de arte apenas como uma intuição (não como pensamento conceitual). A obra de arte é a transfiguração da realidade enquanto expressão da ideia. Todavia, a arte não consegue consumir a libertação do espírito do mundo, pois ela permanece ligada à materialidade do signo – apresentando, com isso, uma exterioridade e autossustentação frente ao próprio sujeito que a produziu. A transfiguração em nível estético da realidade é uma libertação deficitária do mundo. Na ideia de beleza, o conceito do espírito está designado somente de modo ilustrativo, isto é, ainda não foi realizado conceitualmente.

b) *A Religião como representação da ideia*: O espírito absoluto não se configura apenas como uma segunda natureza na obra de arte, mas também na criação do mundo, ele cria para si uma segunda natureza.¹¹ O espírito religioso supera o déficit da arte, na medida em que ele se efetua na religião assim que se torna finito de modo radical. O espírito religioso não transfigura a efetividade na beleza, mas a reconhece como finitude radical. O espírito religioso confronta-se com a negatividade da efetividade. Ele não ignora a miséria do mundo, mas dá aos pobres e aos seres humanos em geral a esperança da participação na auto-efetivação do espírito, especificamente, nas comunidades religiosas. O espírito religioso é resignado e, ao mesmo tempo, indignado com a negatividade da realidade. Ele contém a reconciliação, apenas na forma da representação do “mundo exteriorizado com a essência eterna” (Enc., III, §566), ou seja, a reconciliação do infinito e do finito, de Deus e do mundo em nível representacional.

¹⁰ O conceito da ideia é um termo técnico em Hegel e denomina o princípio da natureza e do espírito. Deste o início, a filosofia de Hegel é inspirada pela consciência de que o compreender da relação do espírito com a natureza é a tarefa determinante da filosofia (cf. Enc., I, § 18).

¹¹ Hegel articula o conceito de segunda natureza, em primeiro lugar, a partir do conceito grego como formação de uma segunda natureza no ser humano; depois, conforme a concepção moderna ou cristã, como exteriorização de Deus no mundo. A religião cristã busca a reconciliação do espírito com a primeira natureza e a reconciliação do espírito com a segunda natureza na eticidade. Nisso reside uma ambiguidade da religião cristã: um elemento afirmativo e crítico (cf. MENKE, 2018, p. 174).

c) *A Filosofia como pensar da ideia*: Na filosofia, a reconciliação com o mundo criado e reconhecido na sua finitude radical é “elevada ao pensar autoconsciente” (Enc., III, §572). Hegel destaca o caráter idealista da filosofia, a unidade do pensar e do ser:

Os que nada entendem da filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: o *pensar* é o *ser*. No entanto, na base de todo nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser. Fazemos essa pressuposição como seres racionais, como seres pensantes (Enc., III, §465, Adendo).

A razão não apenas conhece o mundo, mas produz um mundo racional de modo atuante – é, portanto, o princípio reinante do mundo. Para Hegel, a dialética não é apenas um método do pensar, mas o princípio que governa o mundo. No pensar autoconsciente, a filosofia conhece esse princípio. Por causa disso, a liberdade do espírito se efetua em Hegel, em última análise, no pensar filosófico.

A questão principal que se coloca em relação à segunda natureza é o problema da auto falha do espírito. O espírito subjetivo e o espírito objetivo têm sua auto-efetivação na segunda natureza, porém, eles experimentam, ao mesmo tempo, sua auto falha – *i.e.*, não são completamente livres, na medida em que a segunda natureza se apresenta como primeira natureza. O espírito absoluto não está libertado dessa auto falha pelo fato de alcançar a segunda natureza, mas, ele é capaz de compreender essa auto falha como um momento necessário de sua auto-efetivação. O saber em torno da regularidade da auto-efetivação do espírito como unidade da exteriorização e do retorno da exteriorização implica que a esse movimento do espírito pertence necessariamente o momento da alienação. Para Hegel, o momento da alienação pertence necessariamente à auto-efetivação da liberdade do espírito. Assim, Hegel afirma a segunda natureza na sua ambiguidade, no seu aspecto positivo e negativo – fermento do processo do desenvolvimento do espírito:

Os graus diversos dessa atividade, nos quais deter-se como na aparência e os quais percorrer é o destino do espírito finito, são graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta são um e o mesmo: o *encontrar* de um mundo como um contraposto, o *criar* do mesmo como um posto por ele e a libertação do mundo e no mundo, – uma verdade, à cuja forma infinita a aparência se purifica como o saber da mesma (Enc., III, §387).

Aqui, Hegel discute a relação entre espírito subjetivo, objetivo e absoluto: o espírito subjetivo encontra um mundo contraposto a ele (*i.e.*, primeira natureza) (*i*); o

espírito objetivo produz pelo seu atuar o mundo posto por ele (segunda natureza) (ii), o espírito absoluto liberta-se do mundo, de fato, somente dentro do mundo (iii). A libertação do mundo é uma libertação do mundo dentro do mundo.

O saber da verdade absoluta, o saber filosófico que se purifica da aparência da autossubsistência do mundo, conhece que esse processo inteiro é “um e o mesmo” – o processo da auto-efetivação do espírito na sua exteriorização e do retorno da exteriorização, ao qual está inscrito a autoalienação mundana como momento necessário. Nesse saber filosófico, entendido como a “forma infinita” da “verdade absoluta”, trata-se, simplesmente, do autoconhecimento da essência do espírito, segundo a qual o espírito, apesar da alienação no mundo, está junto a si mesmo no mundo exteriorizado.

O mundo deve de novo ser deixado livre pelo espírito; o que é posto pelo espírito deve ser apreendido, ao mesmo tempo, como um ente imediato. Isso ocorre no *terceiro* grau do espírito, do ponto de vista do espírito *absoluto*, isto é, da arte, da religião e da filosofia (Enc., III, §385, Adendo).

Segundo a posição cristã da segunda natureza, o mundo é produto da exteriorização do espírito divino, que, ao mesmo tempo, tem que ser apreendido como um ente imediato. O mundo, entendido como produto da manifestação do espírito, é, ao mesmo tempo, exterior e autossubsistente frente ao espírito. Essa alienação do espírito divino de si mesmo no mundo é, como vimos, um momento necessário de sua exteriorização e auto-efetivação.

Thomas Khurana analisa a ambiguidade do conceito hegeliano da segunda natureza:

A ambiguidade reside no fato de que tanto a segunda natureza do início como a do fim descreve uma forma da libertação da natureza, pela qual, ao mesmo tempo, a não liberdade da natureza ameaça também se reproduzir (KHURANA, 2017, p. 400; cf. MENKE, 2019, pp. 41-46).

A ambiguidade expressa-se nesta contradição: de um lado, a segunda natureza é necessária, porque aqui a liberdade do espírito adquire estabilidade. De outro, a segunda natureza ameaça recair na primeira natureza, o que conduz à perda da liberdade do espírito.

O espírito está entre o ainda-não (primeira natureza) e o não-mais do espírito (a segunda natureza que se apresenta como primeira natureza), entre a liberdade e a não

liberdade. Isso significa: como exteriorização e retorno da exteriorização, ele não deve permanecer em um retorno reduzido à metade da exteriorização. Caso o retorno da exteriorização não ocorresse completamente, ter-se-ia a alienação do espírito e o parar na negatividade. O espírito precisa estar em processo de libertação, para que o lado afirmativo da segunda natureza, em que ele encontra sua estabilidade e objetividade se torne seu habitat. De outra maneira, há a ameaça da recaída na primeira natureza e, com isso, o retorno à não liberdade, ou seja, à alienação.

Esse “espírito”, contudo, não encontramos em Hegel, mas nos jovens hegelianos de esquerda¹², em seus sucessores na Teoria Crítica e em Marx. Nossa tese é que o conceito positivo da segunda natureza não é alcançado pela filosofia hegeliana, porque Hegel também afirma o momento negativo da segunda natureza e equipara o mundo objetivo com o mundo alienado.

O resgate dos momentos produtivos da segunda natureza precisa da distinção entre mundo objetivo e mundo alienado. Na Filosofia de Hegel, a apropriação teórica do mundo alienado conduz à suprassunção do mundo objetivo no pensamento filosófico. Para Marx, a apropriação do mundo alienado pela práxis social supera a alienação da objetividade sem suprassumir o mundo objetivo. Para Hegel, a filosofia é, como em Aristóteles, uma teoria pura, quer dizer, uma teoria que abstrai do seu outro, isto é, da práxis dos seres humanos como motor da realização da razão no mundo¹³ – algo que Marx irá desenvolver, entendendo-a como emancipação das relações sociais reificadas. A função crítica da filosofia nós conduz à teoria de Marx.

3 SEGUNDA NATUREZA EM MARX

Analisemos agora o item 4 do capítulo 1 do primeiro volume de *O Capital*, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O que procurar-se-á argumentar é que Marx fala da naturalidade (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais, mas, à diferença de Hegel, apresenta um conceito crítico da segunda natureza. A crítica marxiana da economia política conduz, contudo, a partir do diagnóstico da irracionalidade imanente à

¹² Entre os jovens hegelianos de esquerda incluem-se Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ruge, Hess etc.

¹³ Na *Lógica do Conceito*, Hegel conhece, com efeito, também a racionalidade prática e ética, mas apenas no âmbito do desenvolvimento do conceito que se realiza a partir de si mesmo (*cf.* HEGEL, 2018, pp. 213-235; 309-312).

socialização no modo de produção capitalista, a uma interpretação de suas potencialidades subjacentes, que se tornam fundamento de sua própria superação (e.g., o desenvolvimento da produtividade do trabalho, a riqueza material produzida, a produção social do saber). Colocando-se de maneira distinta, na medida em que fala de uma pseudonatureza no capitalismo e reserva a segunda natureza para a sociedade dos homens livres (*Verein freier Menschen*), ele distingue entre os elementos críticos e os elementos afirmativos imbricados no conceito hegeliano de segunda natureza.

3.1 O caráter fetichista das coisas econômicas

Marx localiza a origem do caráter fetichista do mundo das mercadorias no “caráter peculiar” do trabalho que as produz. Diferentemente, por exemplo, das abordagens subjetivas para o valor, que formulam o princípio da economia por meio do recurso ao princípio da escassez (cf. IBER, 2013, p. 59), o argumento de Marx é que a mercadoria seria, na verdade, o oposto do valor de uso, “indiferente em relação às suas propriedades determinadas [...], visto que [...] subsume [...] a universalidade e a plenitude dos valores de uso” (2013, p. 59). Seu argumento, com efeito, sustenta que as “sutilezas metafísicas” e os “melindres teológicos” da mercadoria, seu caráter místico, não advém do valor de uso ou do fato de que, para sua produção trabalho humano, foi despendido, mas da forma na qual os bens produzidos existem no capitalismo: na forma-mercadoria, na trocabilidade de todos os produtos entre si.

[A] forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem [...] absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] 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. 206).

Uma vez que, na produção privada, os produtores não entram em contato social até trocarem seus produtos, o caráter social específico do trabalho de cada produtor não se mostra senão no ato de troca, de tal modo que o trabalho do indivíduo se afirma como parte do trabalho da sociedade apenas por meio das relações que o ato de troca estabelece diretamente entre os produtos e – indiretamente, através deles – entre produtores. A forma-mercadoria

[...] reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (MARX, 2013, p. 206).

Se, por um lado, a sociedade capitalista, na medida em que “subjugou a natureza em todas suas formas possíveis” (IBER, 2013, p. 59), livrou-se das necessidades naturais, por outro, fê-lo apenas à medida que suas leis econômicas ainda permaneceriam adstritas ao problema da escassez – na verdade, socialmente produzida, uma vez que os indivíduos precisam de dinheiro para ter acesso ao mundo das mercadorias. Ainda na análise da mercadoria – precisamente, no primeiro fator da mercadoria, valor de uso –, mostra-se que o modo de produção capitalista se baseia na dominação social da natureza e não se deixa prescrever suas regularidades pela falta dos usos de valores. À medida que entram em relações de troca, os produtos do trabalho adquirem um estatuto social uniforme, ou seja, distinto de suas variadas formas de existência como valores de uso. Todos os artigos fisicamente diferentes que são produtos do trabalho têm uma qualidade comum, valor, que converte todo produto em um “hieróglifo social”.¹⁴ Para Marx, a descoberta de que “[...] produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção” não “elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho” (MARX, 2013, p. 209), porque isso “continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo” (MARX, 2013, p. 209). Ele explica:

A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*] (MARX, 2013, p. 210).

3.1 A naturalização das relações sociais na consciência do ser humano

¹⁴ “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 208). O trabalho abstrato caracteriza a subsunção do trabalho sob a produção do valor.

Marx denomina as relações sociais de dominação mediadas por meio de coisas no capitalismo como “por natureza” ou “naturais” (*naturwüchsig*). Na crítica marxiana do capitalismo, contudo, as relações sociais não têm o caráter de uma segunda natureza, mas de uma pseudonatureza, uma aparência de natureza (*Naturschein*). A reificação das relações sociais no capitalismo está ligada necessariamente a uma consciência falsa¹⁵, ideológica, dessas relações sociais. Seu argumento é que as categorias da economia burguesa são “formas de pensamento socialmente válidas [...] dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 210).

Ao analisar o recalçamento da sociabilidade da produção nos produtos e no processo de troca na produção privada de mercadorias, Marx aponta para o modo por meio do qual fetichismo da mercadoria naturaliza as condições sociais-estruturais da produção privada, bem como transforma os sujeitos ativos em “coisas vivas” (CHAGAS, 2013, p. 30), conferindo aos produtos de seus trabalhos um poder sobrenatural que oculta sua origem no trabalho social (idem). Para Marx, o fetichismo da mercadoria possui tanto um sentido objetivo quanto um sentido subjetivo. Enquanto, em seu sentido objetivo, esse concerniria ao fato de que a “violência de comando dos produtores privados sobre o trabalho social recebe sua forma de [aparecimento] objetiv[o] desfigurad[o] no caráter de valor dos produtos do trabalho” (IBER, 2013, p. 127), seu aspecto subjetivo diz respeito à falsa consciência que necessariamente acompanha a ideia de que o valor dos bens é uma propriedade que os compete por si mesmo, por sua natureza própria. Trata-se da “condição trágica da subjetividade no mundo”, na qual o processo de produção de mercadorias conduz à criação de “objetividade que anula os próprios sujeitos”, uma “objetividade sem subjetividade” e uma “subjetividade mutilada”, para qual, por sua vez, “a realidade aparece como um mundo exterior” (CHAGAS, 2013, p. 30).

Enquanto, nas formas pré-capitalistas, “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho”¹⁶, no modo de produção

¹⁵ Sobretudo nos *Grundrisse*, Marx desenvolve uma abordagem crítica para o processo de instrumentalização mútua dos possuidores de mercadorias no processo de troca como o de “consciência falsa” e se afasta de formulações kantiano-rousseauianas (cf. LANGE, 1978; HABERMAS, 1985), que tomam por base o que Michael Theunissen (1978, p. 485) denomina a “proibição da mediatização”. Em vez disso, a crítica de Marx a esse processo de instrumentalização centra-se no fato de se tornarem meios para interesses incompatíveis com os seus (IBER, 2013, p. 121). Marx não critica a reificação das “relações humanas”, a frieza social no capitalismo, mas as obrigações objetivas da produção privada de mercadorias.

¹⁶ “A forma natural do trabalho, sua particularidade – e não, como na base da produção de mercadorias, sua universalidade – é aqui sua forma imediatamente social”. Por exemplo, “[a] corveia é medida pelo tempo

capitalista, as relações sociais entre os trabalhos privados dos produtores aparecem “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013, p. 148). Essa reificação das relações sociais é, por sua vez, acompanhada de uma naturalização dessas relações na consciência dos seres humanos, e, em vez de determinarem-se como agentes autoconscientes em suas relações sociais, eles se deixam dominar por essas como uma potência alienada — o “enfeitiçamento” (*Verhexung*) do socialmente produzido em ente natural.

3.2 A superação da reificação das relações sociais na sociedade dos seres humanos livres

Na contrapartida, Marx propõe uma “associação de seres humanos livres” — “[...] que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (MARX, 2013, p. 214), na qual o “produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 214)¹⁷ —um modelo no qual as relações sociais dos trabalhadores com seus trabalhos e com os produtos de seus trabalhos permaneceriam “transparentemente simples”, “tanto na produção quanto na distribuição”, e no qual a “distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades” (MARX, 2013, p. 215).¹⁸

Para Marx, a negação dialética do modo de produção capitalista implicaria a destruição do último modo de produção que engendra os antagonismos nascidos das condições de existência social dos indivíduos (MARX, 1982). Com a avaliação negativa da reificação, bem como da naturalização das relações sociais, também a negatividade e a alienação parecem adquirir significado permanentemente negativo. Já na formulação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), o comunismo consistiria da “suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano”, a “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2015, p. 105). Para Marx, esse comunismo seria, então, a dissolução

tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despende a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (MARX, 2013, p. 213).

¹⁷ “Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles” (MARX, 2013, p. 214).

¹⁸ Ver também: IBER, 2013, 131, pp. 493-494.

verdadeira do antagonismo “do homem com a natureza e com o ser humano” (MARX, 2015, p. 105). Com a dissolução do modo de produção capitalista encerrar-se-ia a pré-história da sociedade humana (MARX, 1982).¹⁹

Em suma, aquilo que Hegel denomina segunda natureza situar-se-ia, para Marx, na sociedade livre (*Verein freier Menschen*, ou seja, no comunismo), estabelecida por meio do consenso racional dos produtores e constituindo-se de um processo social que almeja à racionalidade e à liberdade, mas visando a evitar os perigos da ossificação — nunca passível de conclusão, caracterizando-se, assim, como uma tarefa constante. Retomando uma formulação aristotélica, de acordo com a qual natureza é aquilo que tem o princípio do movimento e do repouso dentro de si mesmo e caracterizar-se-ia pela estatura própria ou pelo crescimento próprio (*Eigenwüchsigkeit*, autodesenvolvimento) (ARISTÓTELES. *Física II* 1, 192b4), Marx dissolve, então, a “ambiguidade” entre a afirmação e a crítica (KHURANA, 2017; MENKE, 2018) do conceito hegeliano de segunda natureza na medida em que distingue entre o conceito crítico da segunda natureza no capitalismo (*i.e.*, uma pseudonatureza) de sua acepção afirmativa no comunismo.

4 CONCLUSÃO

Na Filosofia de Hegel, o conceito da segunda natureza tem um significado positivo, na medida em que denomina a dimensão na qual a liberdade do espírito alcança sua estabilidade. O conceito da segunda natureza tem também um sentido negativo porque, nela, a liberdade do espírito também se perde, mas esse momento negativo é necessário para que o espírito possa ser o que é, ou seja, livre. Hegel descreve a recaída da segunda natureza na primeira natureza como um aspecto necessário da alienação dentro do processo em que o espírito se exterioriza e retorna da sua exteriorização. Ele descobre, na economia do espírito de Deus, o mundo alienado de Deus como momento

¹⁹ “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (MARX, 2015, p. 105). Ver também: IBER; LARA; BAVARESCO, 2019, pp. 341–364.

necessário do mundo objetivo criado. Hegel naturaliza o espírito em sua alienação e não critica a contradição imanente ao conceito de uma segunda natureza.²⁰

Especialmente no âmbito do Espírito Objetivo, esse conceito de segunda natureza adquire um sentido de acordo com o qual, na eticidade, a liberdade do espírito poderia encontrar seu acolhimento e sua pátria, porque nela fica manifestada sua efetividade no mundo social e político, mesmo que o espírito, finalmente, tenha que ir além dela a fim de poder estar completamente junto a si e ser livre (na arte, na religião e na filosofia). Entretanto, o espírito humano seria completamente livre e estaria perfeitamente junto a si no outro, apenas no pensar filosófico – que abstrai, ao mesmo tempo, da constituição contraditória do mundo. O pensar pode reconciliar-se com a efetividade apenas à medida que se separa do mundo dentro do mundo, ou seja, apenas no pensamento filosófico.

Na Filosofia de Marx, não se encontra o conceito da segunda natureza. Em vez disso, Marx trabalha com o conceito da “naturalidade” (*Naturwüchsigkeit*) das relações sociais. Para a consciência falsa do ser humano, as relações sociais reificadas têm a aparência da natureza; contudo, trata-se apenas de uma aparência de natureza (*Naturschein*), porque as relações sociais não foram teoricamente perscrutadas.

Os jovens hegelianos de esquerda e seus sucessores na Teoria Crítica procuraram superar essa dialética da segunda natureza por meio da dissolução da dialética da exteriorização e do retorno do absoluto (Deus transcendente) no processo histórico imanente. Isso implica que a objetivação do espírito na eticidade, isto é, sua segunda natureza, não conduz mais a uma ossificação da eticidade. A eticidade social e política vive da atividade consciente e permanente de seus cidadãos e impede a recaída da eticidade elevada à segunda natureza na primeira natureza.²¹

Marx radicalizou a posição dos jovens hegelianos, na medida em que, para ele, não há uma segunda natureza na eticidade do capitalismo senão aquela da aparência de uma primeira natureza (*i.e.*, a pseudonatureza do capitalismo). Por isso, a segunda natureza e sua acepção positiva não são possíveis no capitalismo, mas apenas numa sociedade libertada desse modo de produção. Marx desloca o modelo da eticidade dos

²⁰ Hegel descreve a dialética negativa da segunda natureza, a partir da teoria teológica do pecado original, em que o ser humano está sempre marcado por esta ambiguidade, isto é, ele cai do estado de graça (sobrenatural) para o estado natural. E o esforço do ser humano é alcançar novamente o estado sobrenatural (segunda natureza), porém, ele sempre recai ao estado natural (primeira natureza) (*cf.* Hegel. *Preleções sobre a filosofia da religião I*. In: TW, 16, p. 265 e ss.).

²¹ Isso é hoje o ponto de vista de Axel Honneth (2011). Honneth quer integrar o capitalismo na eticidade contemporânea. O capitalismo e a eticidade democrática são, segundo nossa opinião, incompatíveis um com o outro (*cf.* SCHÄFER, 2018).

jovens hegelianos, a dissolução da dialética da segunda natureza no processo histórico, para o socialismo futuro, porque, dentro do capitalismo, considera-a uma ilusão.²²

A emancipação tem sentidos diversos em Hegel e Marx. Quando o ser humano é uma essência livre? Para Hegel, ele o é quando adquire um saber filosófico abrangente; para Marx, por outro lado, o ser humano é uma essência livre apenas quando é sujeito efetivo de suas relações sociais. De fato, para alcançar esse objetivo é necessário um saber teórico abrangente, mas não é o “conceito” que reina no mundo. Em vez disso, é o ser humano que se apropria de modo teórico-prático das relações sociais como seu mundo e é, com isso, o sujeito da efetividade.

Podemos, portanto, diferenciar três posições a respeito do conceito de segunda natureza: (i) a afirmação da dialética negativa da segunda natureza por Hegel; (ii) a dissolução crítica dessa dialética no processo da eticidade moderna nos jovens hegelianos e na Teoria Crítica da escola de Frankfurt; e (iii) a demonstração de que o sentido positivo da segunda natureza apenas pode ser resgatado se seu endurecimento numa pseudonatureza no capitalismo for criticado e superado em Marx.

²² Esse processo histórico no socialismo futuro é, para Marx, a história efetiva em contraste com a história natural (cf. MARX 2015, p. 118, p. 128).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Die Idee der Naturgeschichte [Ideia da história natural]*. In: *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários Lucas Angioni. Editora Unicamp, 2009.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario Da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1999.

CHAGAS, Eduardo F. *O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade*. In: *Revista Dialectus*, n. 2, 2013. Disponível em:

<<http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5116>>. Acesso em: 22 maio 2019.

CICERO. *Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum (lat./dt.) [Sobre os objetivos do agir humano]*. O. Gigon, L. Straume-Zimmermann (Orgs.). München-Zürich 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3a edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HEGEL, G.W.F. Edição alemã de referência: *Theorie Werkausgabe*. K. Michel, E. Moldenhauer (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. (= TW)

_____. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses et al. São Leopoldo/RS: Ed. UNISINOS, 2010. (= FD)

_____. *Ciência da Lógica*. Vol. 3. Tradução: Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016-2018.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses, Vol. I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses, Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

IBER, Christian. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

IBER, Christian; LARA, Eduardo Garcia; BAVARESCO, Agemir. Teoria da reflexão como alienação em Hegel e Marx. In: Bavaresco, Agemir; Pontel, Evandro; Tauchen, Jair Inácio (Orgs.). *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, 341–364.

KHURANA, Thomas. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

LANGE, Ernst Michael. “Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Marx”. In: *Neue Hefte für Philosophie*. Cramer, K., Bubner R., Wiehl, R. (Org.). Heft 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 1-44.

LUKÁCS, Georg. *Theorie des Romans [Teoria do romance]*. Neuwied: Luchterhand, 1963.

_____. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied-Berlin 3. Auflage 1967.

MARX, Karl. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

_____. *O capital. Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Editorial Avante!, 1982.

MENKE, Christoph. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp: 2018.

NOVAKOVIC, Andreja. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge University Press, 2017.

PUZIC, Maik. *Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.

SCHÄFER, Márcio Egidio. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*. München: Königshausen & Neumann, 2018.

SCHILDBACH, Ina. *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*. Bielefeld: Transcript, 2018.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.



A RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A NATUREZA PARA MARX NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

THE RELATIONSHIP BETWEEN MAN AND NATURE FOR MARX IN THE ECONOMIC-PHILOSOPHICAL MANUSCRIPTS

Júlia Lemos Vieira¹

RESUMO

O presente artigo aborda a relação entre o homem e a natureza para Marx, perpassando a influência dos filósofos predecessores a ele até os seus manuscritos de 1844. O argumento central é que Marx desenvolveu e elaborou de modo mais radical o movimento de rompimento da mônada fechada do cogito cartesiano iniciado por Fichte e Shelling e o movimento de posição do homem humano através da mediação do trabalho iniciado por Hegel.

PALAVRAS-CHAVE: homem, natureza, trabalho, Hegel, Marx.

ABSTRACT

This article discusses the relationship between man and nature for Marx, going through the influence of the philosopher's predecessors to him until his 1844 manuscripts. The central argument is that Marx developed and elaborated in a radical way the movement of breaking the closed monad of the Cartesian cogito initiated by Fichte and Shelling and the movement of position of the human man through the mediation of the work initiated by Hegel.

KEYWORDS: man, nature, work, Hegel, Marx

Qual a relação entre o homem e a natureza para Marx? Embora a questão não surja de maneira sistemática nos escritos deste, é inequívoco dizer que ela é nodal e fundacional no processo de diferenciação de sua [filosofia da] práxis em relação às filosofias antecedentes. Em sua tese de doutorado, escrita entre 1839 e 1841 e intitulada *Diferença entre as Filosofias de Demócrito e Epicuro*, Marx exalta Epicuro – para quem “o conhecimento da natureza servia como base para a libertação do homem” (LUKÁCS, 2009, p. 129). Afirma:

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora dos livros “Dinâmica dos Fatores Estruturais em Marx” (Kelps, 2014) e “Caminhos da Liberdade no Jovem Marx” (Anita Garibaldi, 2017). E-mail: lemos.julia@gmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7252209233091605>.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6804-3742>.

Quando consideramos a natureza como sendo racional, termina a nossa dependência relativamente a ela. [Ela] deixa de ser um sujeito de medo para a nossa consciência. Ora, é justamente Epicuro que faz da forma da consciência na sua imediatidade (o ser para si) a forma da natureza. Só quando a natureza é deixada totalmente livre da razão consciente e é considerada no interior de si mesma como razão, é que é totalmente possuída por ela. Qualquer relação com a natureza, enquanto tal, é simultaneamente um ser alienado dessa natureza. (MARX, 1972, p. 116).

Prestemos atenção à complexidade dessa passagem: para Marx, a libertação do homem frente à natureza implica aqui, antes, a libertação da natureza frente ao homem. Para que a razão humana possa possuir a natureza é preciso que ele reconheça a racionalidade própria da natureza (natureza livre da razão consciente). Não à toa, Marx chama a atenção para o modo como a elaboração de Epicuro a respeito do comportamento do homem frente aos corpos celestes figura com excelência sua filosofia da natureza. Epicuro relata o momento específico dessa razão autônoma ficcional na tentativa da razão humana de compreender o comportamento dos corpos celestes:

os meteoros e a doutrina que lhes diz respeito são, na antiguidade em geral, onde a filosofia não está isenta de pressupostos, a imagem onde a consciência contempla as suas falhas, e isso mesmo em Aristóteles. Epicuro exprimiu essa imagem e é esse o seu mérito, como conseqüência implacável das suas concepções e desenvolvimentos. Os meteoros desafiam o entendimento sensível; Epicuro ultrapassa esse desafio e daí em diante apenas quer ouvir falar sobre eles. (MARX, 1972, p. 18).

Epicuro desenvolveu a compreensão de que a liberdade da razão é uma consciência fictícia da razão sobre si mesma: a razão se compreende autônoma, mas na verdade ela é determinada e não dá conta de explicações absolutas. O triunfo de Epicuro foi justamente a recusa da constante desconfiança dos fenômenos desenvolvida tradicionalmente pela filosofia e o reconhecimento dos limites da consciência humana: “[...] pois no que respeita à ciência da natureza na sua especificidade, não devemos nos ater às regras e às noções comuns e falhas de sentido; devemos, pelo contrário, aceitar as exigências dos próprios fenômenos [...]” ou “O mundo é uma representação indeterminada da consciência que sente e reflete, o mundo será nessa consciência composto por todas as outras representações sensíveis e limitadas por elas e a sua determinação ou o seu limite serão tão diversificados quanto essas representações sensíveis que o cercam.” (MARX, 1972, p. 26).

Retomemos a primeira passagem citada. A ideia de Marx de *deixar a natureza livre* para que não sejamos seres alienados da natureza será reelaborada e desenvolvida no decorrer de obras posteriores e também tardias do autor. Mas o que ele quer dizer com ela? A questão não pode ser compreendida sem um retorno às premissas das quais o autor parte. A perspectiva é aqui, em algum sentido, própria da ciência moderna – o homem precisa tornar-se independente da natureza – por outro lado, ela é uma recusa à simples dominação. A complexidade é evidente: *terminar a nossa dependência em relação à natureza* não deve ser confundido com *tornar-se alienado da natureza*. Só é possível evitar a confusão pela retenção do importante fato de que Marx não está partindo diretamente de Galileu, Descartes e Bacon e sim de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, autores que promoveram críticas essenciais à problemática mênada fechada do eu penso cartesiano e que ressignificaram a reflexão sobre o homem e a natureza.

1 NOTAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA NOS PREDECESSORES DE MARX

A crítica ao *eu penso* e a imediaticidade do cogito é passagem do cogito à consciência-de-si e adoção de um termo médio ao silogismo da dominação da natureza, indica Santos (1993) em sua rigorosa análise *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. No percurso que ele reconstrói entre Descartes e Hegel, fica patente o esforço de transposição da autoposição do eu como um empreendimento puramente teórico (cogito cartesiano) para um empreendimento teórico-prático que em Hegel culminou com a evidenciação da atividade de trabalho como o termo médio da relação homem-natureza e como simultâneo lançamento de uma perspectiva de continuidade entre ambos.

A relação do homem com a natureza em Descartes surgira em termos de pura sobreposição do primeiro ao segundo justamente porque também em surgira em termos de separação entre teoria e prática. Ou seja, apenas porque dominar a natureza apareceu como um projeto do *conhecimento teórico*. Na sexta parte do seu *Discurso do Método* ele afirma:

Pois elas (algumas noções gerais relativas à física) me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis à vida, e que, em

vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra, prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-los, da mesma maneira, em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornarmos como que senhores e possuidores da natureza. O que é de se desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artificios, que permitiriam gozar, sem nenhum trabalho os frutos da terra e todas as comodidades que nela se encontram. (DESCARTES, 1968 *apud* SANTOS, 1993, p. 30).

Tal como destaca Santos (1993), a filosofia prática em detrimento da filosofia especulativa defendida por Descartes buscou um processo de dominação da natureza sem nenhum trabalho. A mônada fechada cartesiana lançou um problema na relação homem-natureza primeiramente evidenciado por Kant: esse eu penso, essa consciência de si – condição suprema de todo conhecimento - é incognoscível empiricamente, implicando um paradoxo entre o eu penso e a natureza: o eu só pode ser fundante do conhecimento enquanto postulado lógico – eu penso – e não enquanto eu empírico.

Essa cisão entre homem e natureza surge para Marx como um problema parcialmente resolvido. Em primeiro lugar, Fichte (1794) já havia trazido para a questão uma contribuição essencial: tornara manifesto que tal paradoxo do conhecimento era sobretudo um paradoxo entre teoria e prática. Embora nele tal elucidação ainda não tenha tido sucesso em superar a separação entre saber teórico e saber prático, seu projeto de fusão entre o eu teórico e o eu prático lançara o problema do *eu penso* a uma nova perspectiva. Em segundo lugar, Schelling apontara um esboço de filosofia da natureza preconizando uma *relação consciente do homem com a natureza* como ponto final de um processo em que a natureza se desdobra em si mesma, concebendo a consciência apenas como potência de autorrelacionamento da natureza consigo. Em terceiro lugar, Hegel, já havia indicado que a abordagem cartesiana, numa visão senhorial de mundo, colocou a questão prática como uma generalidade vazia e deu por suposto que a dominação da natureza possa ser feita sem nenhuma fadiga. Sobretudo, Hegel já havia proposto que a práxis do trabalho é que é mediadora entre o saber teórico e a filosofia prática. A elaboração da relação homem-natureza em Marx parte dessas problemáticas que, legítimas, teriam acabado por descambar em ilusões idealistas. Vejamos mais de perto essas contribuições.

Fichte trouxe a possibilidade de o conhecimento-de-si ser, antes, uma *atividade* de autoposição, Assim, não há que se buscar conhecer um eu estático se o eu é uma

perpétua saída de si mesmo “disfarçado nas coisas que cria e na ação que engendra” (SANTOS, 1993, p. 18). O eu não conhece a si mesmo, pois se põe a si mesmo e só depois reflete sobre si, e porque é através desse processo – *tathandlung* – que ele concebe uma distinção entre o *eu* e o *não-eu*. Fichte quebra a unidade do cogito cartesiano que se opôs à natureza introduzindo o Outro – minha diferença absoluta – como uma identidade a mim. Ao indicar que o autoconhecimento do eu pressupõe o conhecimento das outras coisas e que este pressupõe a autopoisição do eu, Fichte recusou o dualismo *res cogitans* e *res extensa* pelo eu prático-teórico. Schelling que, a partir daí, deu uma dimensão mais positiva à natureza, negando-a como mera intermediação do nosso conhecimento. Neste caso, tal como avalia Schmied-Kowarzik (2019, p. 38), “a certeza do ‘Eu sou Eu’ não abarca apenas o ato reflexivo $Eu = Eu$, como em Fichte mas, igualmente, a certeza do ser do “Eu sou”” que aponta para uma realidade na qual já estamos desde sempre. “Portanto, nós não conhecemos a natureza, mas a natureza é de todo modo a priori, ou seja, todo particular nela está previamente determinado pelo todo ou pela ideia de uma natureza em geral” (SCHELLING, 2010 [1856], p. 264 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 41). Esse sentido positivo da natureza implica em defini-la como sujeito produtivo em si mesma. Schelling nos convocou a esse reconhecimento:

Uma vez que tomamos a totalidade dos objetos não simplesmente como produto, mas necessariamente, ao mesmo tempo, como produtiva, ela se eleva para nós à condição de natureza [...]. À natureza enquanto simples produto (*natura naturata*) denominamos natureza enquanto objeto (para este se volta a experiência sensível). À natureza enquanto produtividade (*natura naturans*) denominamos natureza enquanto sujeito (para este se volta a teoria). Visto que o objeto jamais é incondicionado, então deve ser posto algo puro e simplesmente não objetivo na natureza, este puro e simplesmente não objetivo é precisamente aquela produtividade originária da natureza. (SCHELLING, 2010 [1856], p. 269 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 42).

Com Schelling temos, assim, a posição de uma natureza que progride não apenas a partir da auto posição do eu e sim a partir de si mesma. Mais do que isso, temos uma natureza que progride *primeiramente* a partir de si mesma. A natureza é posta em seu ser real em si, uma posição que é, em alguma medida, materialista. Schelling defende que a consciência é consequência do desenvolvimento da matéria:

A filosofia da natureza está, portanto, diante da tarefa de considerar a natureza a partir das potências de sua própria produtividade e em seu

próprio processo configurante, começando pela potência da matéria – ‘a matéria é a semente comum do universo, na qual está oculto tudo o que se desdobra no desenvolvimento posterior’ (SCHELLING, 1854a, p. 223) – até a potência da consciência, que se originou inteiramente da natureza – ‘a natureza há muito já preparou o terreno para esse nível que se alcança por meio da razão’ (SCHELLING, 1854b, p. 76). No entanto, uma vez tendo nós alcançado a consciência, inicia-se – como ouvimos – a nova série processual da história humana, que não pode mais ser determinada nas potências da natureza, mas, sim, nas próprias potências da consciência; a filosofia da natureza termina e passa a ser filosofia do espírito. (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 47)

Uma perspectiva distinta de Fichte é lançada aqui: tudo se desdobra a partir da matéria, até mesmo a potência da razão foi preparada pela natureza e não a partir de si mesma. Esse reconhecimento da determinação da *natura-naturans* sobre a consciência não implicará para Schelling numa negação da liberdade humana, pois, uma vez tendo sido elaborada, o ser humano não mais será determinado simplesmente pelas potências da natureza, daí o fim de uma filosofia e o início de outra. Ao começo da filosofia do espírito, não temos mais uma filosofia da natureza.

A perspectiva de fim da natureza e início do espírito afirmada por Schelling reverbera muito mais que a constituição, em distintos momentos históricos, de uma dupla determinação do homem. Se, por um lado, há que se reconhecer a consciência humana tanto determinada pela natureza quanto emancipada da natureza, por outro lado, o filósofo chama a atenção para a tendência da liberdade humana para desenvolver-se em alienação. Schmied-Kowarzik demonstra que, em seu teológico *Escrito da liberdade* (1854), Schelling advertiu para a tendência da vontade humana a ignorar sua determinação *a priori* de modo a alienar-se da natureza e de Deus, contradição humana que culminaria auto aniquilamento do seu ser:

Mas pelo fato de o si-mesmo ser espírito, ele passa do estágio da criatura ao de sobre-criatura. É a vontade que vê a si mesma em toda liberdade não mais como instrumento da vontade universal e criadora do universo, mas como o que é sobre e fora de toda a natureza. [...] Daí surge a fome do egoísmo. Na medida em que se desprende do todo e da unidade, ele se torna cada vez mais indigente, pobre, faminto e venenoso. É do mal que se apresenta a seguinte contradição que, sem cessar, consome e aniquila a si mesma: justo no esforço de tornar criatura e, na presunção de ser tudo, acaba caindo no não ser. (SCHELLING, 1991 [1854], pp. 44-65 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53).

Ao fim da filosofia da natureza e início da filosofia do espírito, temos, portanto, um problema a ser resolvido: o problema dos limites da liberdade da vontade em relação à natureza – e, no sentido aqui configurado, em relação à Deus. No esforço de tornar-se sujeito – criatura – o homem pode chegar a ver si mesmo fora da natureza, desprendido do todo, tornando-se egoísta e autodestrutivo. Schelling condena como fatal a alienação do homem em relação à natureza, na medida em que esta culmina na destruição do próprio ser espírito e sujeito do homem. Desvincular-se absolutamente da natureza não torna o homem mais sujeito e mais criador, mas, ao contrário, torna-o menos livre.

Notemos que havia um claro movimento de Schelling de crítica ao idealismo nos termos dessa condenação à alienação, ao espírito que se pensa livre da determinação da natureza. Além de indicar que a determinação da matéria e da natureza é *a priori* e de reconhecer uma distinção entre natureza e espírito que reivindica a determinação da primeira sobre a segunda, Schelling afirmara que não somos puro espírito e que o idealismo é uma mera aparência:

Porque cada momento seguinte preserva o anterior sobre o qual repousa – assim como a matéria prende o tecido, e a matéria é presa pelo organismo, assim também a razão atrai o organismo a si – e essa é a razão pela qual nós, mesmo estando na máxima altura, não somos puros espíritos [...]. O idealista está certo quando faz da razão a autocriadora de tudo, pois isso está fundado na própria natureza – ele tem a seu favor a própria intenção da natureza com o homem, mas justamente porque essa é a intenção *da natureza* [...que, deste forma, o homem dela se aparta!] – aquele mesmo idealismo torna-se ele próprio outra vez aparência (SCHELLING, 1854b, p.77 apud SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53).

Para Schelling nós não somos puros espíritos porque repousamos no momento anterior, estando presos, portanto, à matéria e seus desenvolvimentos. A certeza da razão de ser autocriadora de tudo é apenas o cumprimento da própria determinação da natureza da razão e, portanto, apenas cumpre com a própria intenção da natureza, revelando-se ilusória.

Ocorre que, observemos bem, Schelling acaba por incorrer também em um idealismo. Ao indicar de que modo se dá a alienação do homem em relação à natureza e de que modo tal alienação poderia ser revogada, Schelling reivindica um espírito já livre da determinação da natureza, reivindica a filosofia do espírito e não a filosofia da natureza:

Pois o mal não é o si-mesmo suscitado como tal, mas somente enquanto se desorende inteiramente de sua contraposição, isto é, da luz ou da vontade universal. Esse desprender-se do bem é, por sua vez, o pecado. [...] Se a vontade do homem incluisse o si-mesmo ativado juntamente com o amor e o submetesse tanto à luz como à vontade universal, surgiria a bondade atual, tornada perceptível pela clareza que a caracteriza. [...] A vontade própria é suscitada apenas para que o amor encontre no homem uma matéria ou contraposição a fim de nele se realizar. (SCHELLING, 1991 [1854], pp. 73-74 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 54).

A alienação do homem em relação à natureza é fruto apenas da vontade, quando esta vê a si mesma como absolutamente livre. Mais especificamente, é um empreendimento moral, um tipo de pecado – “É do mal que se apresenta a seguinte contradição...” ((SCHELLING, 1991 [1854], pp. 44-65 *apud* SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p. 53) e, portanto, será revogada justamente também por um empreendimento moral, ativado pelo amor à submissão à luz da vontade universal.

A contribuição fundamental de Hegel para uma nova perspectiva da relação entre o homem e a natureza toca justamente esse ponto. Sua amizade com Schelling o instiga a reelaborar o empreendimento deste de crítica ao idealismo como doutrina filosófica de um modo em que nem o próprio Schelling escapará. Em seu primeiro livro *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801) Hegel assumirá preferência ao primeiro e chegará a referir-se às teses do amigo sobre o absoluto como “a noite em que todas as vacas são negras”, reivindicando uma identidade mais concreta entre o eu e o não-eu do que a preconizada pelo filósofo da natureza (HELFER, 2008). Mas Hegel busca avançar uma contraposição também ao idealismo de Fichte. Contra ambos, reivindicará o avanço de uma práxis mais efetiva, em que tanto a realidade do não-eu quanto a emancipação homem-natureza são dados por um fazer por um *trabalhar*.

Contra Fichte, Hegel reivindica que o não-eu é um sujeito independente do eu, não é mera representação do eu. Em outras palavras, o não-eu também pode tornar-se sujeito. O que é, em Fichte, autopoção do eu é, em Hegel, autoprodução do homem através do trabalho. Ao transformar a natureza, o homem transforma a si e torna-se outro: torna-se homem culto. A cultura é, assim, uma segunda natureza e expõe um conflito. Neste sentido, a apropriação da natureza não se dá por contemplação, não se dá através de discursos de reconhecimento da determinação natural, mas sim através da ação de transformação da natureza através da qual o homem dela se submete e nela se torna sujeito.

Em seu *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Santos (1993) está interessado em descobrir de que modo a supressão dialética do solipsismo de Fichte empreendida por Hegel através do trabalho determina a alienação de si. Ele avalia que, para Hegel, o trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si do eu, mas questiona: que impulso empurra o eu para fora de si?:

O trabalho é o primeiro momento efetivo da saída de si. Nele o pensar se torna objetivo e põe em ação o corpo, isto é, a própria natureza enquanto outro do pensamento. A natureza-objeto torna-se natureza-sujeito no uso inteligente dos braços e das mãos (...). Ao mesmo tempo, a natureza 'externa' é apropriada e transformada em utensílio, em ferramenta que traz a marca da subjetividade. Deste modo, a natureza recebe um *telos*, um fim racional que lhe confere um sentido propriamente humano e se inscreve na ordem da cultura. (...) O eu logra romper a subjetividade do pensamento e se faz real, ao mesmo tempo em que a natureza se torna sujeito, isto é, recebe a determinação da liberdade (teleologia). (...) Quanto à exigência de o segundo eu tornar-se sujeito, de acordo com a lógica da reciprocidade, o movimento de sua exteriorização é rigorosamente simétrico ao primeiro. Mas agora será preciso admitir uma dificuldade: posta a reciprocidade dual, que tipo de lógica determina essa alienação de si? Que impulso empurra o eu para fora de si? Que tipo de força comanda a complexidade e a realidade desse movimento? (...) No momento, é importante observar o seguinte: a supressão dialética do solipsismo pressupõe uma alienação real de si, isto é, uma saída efetiva do círculo do pensamento ou interioridade do eu, em outras palavras, sua exteriorização objetiva. Este movimento é posto aqui como trabalho. (SANTOS, 1993, p. 27).

Diferente do que ocorre no *cogito cartesiano*, a autoposição do eu não é puramente teórica, mas se dá pela mediação do trabalho. É através do fazer do trabalho que o homem se emancipa da natureza ao tempo em que empreende sua exteriorização objetiva. Também, diferentemente de Fichte, esse não-eu engendrado pela ação, no caso, aqui, pelo trabalho, se torna independente do eu. Ou seja, os produtos do trabalho se tornam independentes do homem, a sociedade se torna um sujeito tão produtivo quanto a natureza, existindo em si e para si. Em Hegel não é o caso de o eu se reconhecer através do não-eu e sim que os dois termos (eu e não eu) se afrontam e se reconhecem mutuamente. O trabalho de apropriação da natureza se dá assim em concomitante alienação de si e submissão ao outro como a um senhor.

E é aqui que também podemos admitir uma contraposição fundamental de Hegel à Schelling. Contra Schelling, podemos admitir que Hegel reivindica que a libertação do homem em relação à natureza não é fruto de uma vontade que se vê, ilusoriamente, como

sobrecriação, mas é consequência real da cooperação de trabalhos dos indivíduos na vida em sociedade:

Na máquina, o próprio homem (no conjunto da sociedade) suspende essa sua atividade formal deixando a máquina trabalhar inteiramente para ele. Mas, cada fraude que ele comete contra a natureza, e com a qual ele se mantém fixado dentro de suas (da natureza) particularidades, vinga-se contra ele mesmo; quanto mais ele dela subtrai, quanto mais ele a subjuga, tanto mais baixo torna-se ele mesmo. Ao deixar a natureza trabalhar por meio de várias máquinas, ele não suspende a necessidade de seu próprio trabalhar, senão só o protela distanciando-o da natureza; ele não se dirige vividamente a ela enquanto viva, mas foge dessa vivacidade negativa. E o trabalhar que lhe resta torna-se também maquinal; ele diminui o trabalho apenas para o todo, mas não para o indivíduo, muito antes o aumenta, pois, quanto mais maquinal o trabalho se torna, menos valor ele tem e, dessa forma, tanto mais o indivíduo precisa trabalhar. (HEGEL, 1968, p. 321).

Para Hegel, o autoaniquilamento do homem não é fruto de um egoísmo que fez o homem se desprender do todo e sim a real queda do trabalhador individual em uma vida degradada como consequência do caráter maquinal que adquire sua atividade no bojo da especialização e maquinação dos trabalhos. A denominada ‘eticidade partida’ por Hegel é produto, dentre outros fatores, do desenvolvimento social da divisão do trabalho.

Para Santos (1993), a pergunta sobre que tipo de lógica determina a alienação de si através do trabalho também encontra sua resposta no argumento da passagem acima. O trabalho concebido no bojo da divisão do trabalho deixa de ser individual e se torna universal, deixa de ser real satisfação de necessidades e se torna possibilidade de satisfação de necessidades, de modo que “entre mim e mim mesmo, põem-se todos os outros como termo médio” (SANTOS, 1993, p. 55).

Para Hegel, essa oposição real entre o eu e o não-eu implica em uma dialética de dominação. A dependência de todos em relação a todos significa a dependência do indivíduo em relação ao outro em termos de dominação, a qual estava antes ausente no trabalho individual. A relação entre o trabalho individual e o trabalho social é uma relação escrava, a dominação de uns homens sobre os outros não é natural e sim fruto do próprio desenvolvimento do trabalho que buscou emancipar o homem da natureza. A nova dependência de todos em relação a todos possui dois sentidos: por um lado, diante do embotamento do trabalhador individual frente ao trabalho social, servidão. Por outro lado, diante da possibilidade que o trabalho traz ao homem de tornar-se não simplesmente senhor da natureza, mas senhor de si, vida ética.

A diferença entre o senhor e o escravo pode ser suprimida através da série de mediações que a cultura (*Bildung*), desenvolvida através da educação, do hábito de vida ética e disciplinada elaborada sobretudo através do trabalho, impõe entre os dois extremos (senhor e escravo) de modo que estes possam reconhecer-se como iguais. Através do trabalho o homem estabelece uma relação escrava, mas também pode se elevar acima da sua natureza animal e se torna homem posto – ainda que não deixe animal. Pelo trabalho o homem tanto satisfaz às necessidades básicas – e assim se emancipa da natureza – quanto estabelece um sistema de relações sociais no qual pode ocupar o lugar de senhor, de escravo ou de reconhecimento ético da igualdade (liberdade). Tal como conclui Santos em seus estudos,

A Fenomenologia do Espírito parece pensar o objeto trabalhado como posterior à dominação, colocando-o como permanente devido à repressão exercida pelo senhor sobre o consumo do escravo. Deste modo Hegel pode pensar o trabalho escravo como o caminho para a libertação, primeiro do próprio escravo, em seguida do homem. A verdade da consciência do senhor é o escravo. Todavia é de ver-se que Hegel não oferece uma saída filosofante ou histórica para a dominação, do mesmo modo que não a oferece para a saída do estado de natureza. A solução é antes lógica, quer dizer, consiste na mudança do paradigma, com o silogismo da dominação sendo substituído pelo silogismo do reconhecimento recíproco, no qual os dois extremos se dão mutuamente como termo médio um para o outro. (SANTOS, 1993, p. 122)

2 PRINCÍPIOS BASE DA RELAÇÃO HOMEM NATUREZA EM MARX

É impossível compreender a relação homem-natureza em Marx sem analisar os primeiros estudos em que este buscou qual o equívoco central de Hegel no que se refere à questão do trabalho dada na *Fenomenologia do Espírito*. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2010), a crítica fundamental de Marx a Hegel retoma a essência da crítica de Hegel a seus predecessores e avalia o problema da queda involuntária num idealismo que todos pretendiam se livrar. O centro do argumento de Marx contra Hegel será demonstrar que a emancipação real e ética do homem à sua relação de escravidão – tanto escravidão à natureza quanto escravidão do indivíduo ao senhor no sistema social – não pode ser dada apenas em termos de reconciliação mediada pela educação e cultura de hábitos éticos. Não haverá emancipação do homem em relação à natureza e em relação à sua própria animalidade nos limites de uma mera mudança de paradigma do silogismo da

dominação para o silogismo do reconhecimento recíproco. E isso por um motivo simples e elaborado, em princípio, pelo próprio Hegel: a constituição ou a alienação da consciência de si não é um empreendimento moral ou teórico, mas é uma ação efetiva. Ocorre que também Hegel teria quedado no idealismo.

2.1 A separação homem e natureza como decorrente do desenvolvimento da filosofia como puro pensar

Em sua *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* (localizada no interior dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844) Marx se propõe a corrigir a dialética hegeliana passando tanto pela crítica da *Fenomenologia do Espírito* e da *Lógica* quanto pela revisão do movimento crítico a Hegel. A partir dessa revisão, Marx retoma então a ideia sobre natureza e liberdade outrora lançada de modo descompromissado na tese elogiosa a Epicuro.

Marx argumentará que, ao reconhecer que o homem se determina objetivamente Hegel deveria ter reconhecido que apenas pelo fundamental empreendimento de autoposição objetiva é o homem animal pode se tornar homem humano. E é neste sentido que a realização do homem humano deve implicar, também uma relação de efetivo reconhecimento da natureza enquanto sujeito: o humanismo será tanto a negação das relações de escravidão entre os homens como também a negação de uma relação de escravidão homem-natureza ou natureza-homem.

Em seus *Manuscritos* (2010) Marx explica porque não é possível simplesmente negar Hegel: este teve o mérito de trazer a negatividade como princípio motor e gerador. Teve a grandeza de tomar a autoprodução do homem como um *processo*. Hegel, indica Marx, compreendeu que esse é um processo em que a objetivação passa pela desobjetivação. Compreendeu a essência do trabalho e concebeu o homem verdadeiro como aquele que resulta do seu próprio trabalho. Foi Hegel quem descobriu que se o homem não exterioriza suas forças genéricas e comporta-se diante delas como frente a objetos, ele não aciona não aciona a sua condição humana – a qual Marx se refere nesta obra também como *ser genérico*. Hegel apreendeu que as forças essenciais humanas foram tornadas objetos e que foi sob a forma de objetos que foram estranhadas. Em outras palavras, Hegel compreendeu que apenas através da *externalização objetiva* de suas forças humanas é que o homem se torna efetivamente humano. E, mais importante ainda, apreendeu que essa exposição só se dá sob três condições importantes: (a) mediante a

ação conjunta dos homens; (b) como resultado da história e (c) passando pelo inicial *estranhamento* dessas forças essenciais humanas expostas sob a forma de objetos.

Ocorre que Hegel cometeu um equívoco nodal que salta aos olhos do estudioso atento quando este estabeleceu a questão da emancipação como uma questão de conhecimento, de saber absoluto, quando indica que as formas objetos sob as quais a essência humana se exteriorizou acabam por surgir como seres do pensamento e não como produtos independentes dos pensamentos. Isso se comprova, de acordo com Marx, justamente quando Hegel desenvolve o processo de apropriação das forças humanas essenciais não como uma apropriação dos objetos estranhados num sentido concreto e sim em termos de *uma conscientização* de que o estranhamento é mera ilusão da consciência de si a respeito de si mesma. Em Hegel o saber absoluto é o fim do processo de posição do homem como ser genérico e livre porque nele a *expansão do conhecimento ao absoluto* é a resolução do estranhamento.

O *estranhamento*, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a suprassunção dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e [d]o *para-si*, de consciência e consciência-de-si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo. Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a aparência, o envoltório, a figura exotérica dessas oposições unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas. Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesma, mas sim que ela de *objetive* na *diferença* do, e em *oposição* ao, pensar abstrato, [é o que] vale como essência posta e como [a essência] a ser suprassumida (*aufzuhebende*) do estranhamento” (MARX, 2010, pp. 121-122)

A objetivação das forças humanas não é assim uma oposição do homem a si mesmo e sim uma oposição da sensibilidade efetiva ao pensar abstrato. Neste sentido, Hegel concebeu que *pôr* a essência humana é *pôr* o pensar abstrato. Nele, portanto, o estranhamento é apenas um fenômeno “mental”, por assim dizer, é um acontecimento que pode ser superado tão logo a consciência sensível se desenvolva para consciência-de-si absoluta. Ao invés da consciência sensível deixar de ser tomada como consciência abstrata e ser tomada como consciência humanamente sensível, e ao invés de o caminho para a verdadeira efetividade humana ser tomada no desestranhamento do dinheiro, da religião etc, como externalidades ao homem, Hegel desenvolve o oposto: as formas estranhadas Estado, religião, vida civil surgem apenas como diferentes figuras da consciência, como “consciência abstrata”, ou seja, apenas como um momento de

diferenciação da consciência de si. O movimento de emancipação do espírito hegeliano resulta assim na identidade entre a consciência de si e a consciência, ou seja, a retirada da exteriorização se dá por um desenvolvimento da consciência em que o homem chega apenas identificar Estado, religião, vida civil como forças essenciais humanas – e não a apreende-las efetivamente como suas forças. O processo no qual o ser humano se apropria das suas forças essenciais humanas estranhadas é assim uma dialética do pensamento puro. Nele os objetos estão dados na forma estranhada no interior da consciência alienada que concebe a si como puro pensar. Posição, efetivação da essência humana é, assim, para Hegel, apenas a posição, efetivação, do pensar abstrato no lugar da sensibilidade.

Marx concebe que tal confusão de Hegel foi revelada não por ele e sim por Feuerbach. Este concebeu que Hegel fala do próprio lugar do homem estranhado, do homem abstrato absolutamente alienado do homem sensível:

Feuerbach esclarece a dialética hegeliana (...) do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substancia, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia. (...) A posição (*Position*), ou autoafirmação e autoconfirmação, que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição (*Gegensatz*)”. (MARX, 2010, p. 118).

Feuerbach comprovava que Hegel ainda falava como um homem acometido pela oposição entre pensar e sensibilidade, falava de um lugar em que todos os objetos criados pelo homem são apenas seres espirituais. Daí porque nele a posição do homem como ser efetivo ainda se situava na negação da negação do estranhamento pelo pensar abstrato absoluto:

O *filósofo* – portanto ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a *história da exteriorização* e toda a *retirada* (*Zurücknahme*) da exteriorização não é nada além da *história da produção do pensar abstrato*, do [pensar] absoluto. (MARX, 2010, p. 121)

É apenas na condição de homem estranhado, ou seja, de ser alienado das suas forças essenciais humanas dadas na forma objeto de modo a estranha-las, que Hegel poderia ter cometido tamanho equívoco de reconhecer a determinação objetiva do homem e ainda assim conceber a retirada da exteriorização como mera *posição do pensar* abstrato complexo no lugar da sensibilidade. Para Marx, o filósofo comprova-se como a própria

figura do homem estranhado quando ele apreende a exteriorização humana sob a forma de objeto – e o estranhamento que lhe é intrínseco – e ao mesmo tempo a desenvolve apenas como uma oposição entre sujeito e objeto *no interior do pensamento mesmo*. Hegel toma como essência do homem aquilo que é, na verdade, essência do filósofo. Para esse homem que, no interior do estranhamento de si, é puro espírito pensante, a natureza permanece como uma externalidade.

Assim como a *Enciclopédia* de *Hegel* começa com a lógica, com o *pensamento especulativo puro* e termina com o *saber absoluto*, o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto empreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano, a *Enciclopédia* toda acaba sendo nada mais do que a *essência propagada (ausgebreitete)* do espírito filosófico, sua auto-objetivação. Assim, o espírito filosófico nada mais é do que espírito pensante [a partir] do interior de seu estranhamento de si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. A lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza - sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (*Bestimmtheit*) efetiva, e, portanto, essência não efetiva – é o *pensar exteriorizado* que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar *abstrato*. A externalidade desse pensar abstrato.... a natureza, tal como ela é para esse pensar abstrato. Ela lhe é exterior, sua perda de si; e ele a concebe também exteriormente, enquanto pensamento abstrato exteriorizado.” (MARX, 2010, p. 120)

A perda da relação íntegra do homem com a natureza refere-se assim, de acordo com Marx, ao desenvolvimento da filosofia no seu sentido alienado, ao pensar abstrato em seu cúmulo e extremo. O espírito filosófico se define como espírito pensante, ou seja, se concebe abstratamente, justamente porque é um pensar tão imensamente exteriorizado em relação à natureza – e ao homem efetivo – que pode dela fazer abstração e pensar nela como um tipo de pensamento, um pensamento abstrato exteriorizado. A natureza e o homem efetivo estão tão exteriores ao pensamento do filósofo que ele pensa poder promover a apropriação das forças essenciais humanas objetificadas e estranhadas apenas por um procedimento do pensamento, do desenvolvimento da consciência-de-si.

A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem (...) esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade, religião* poder do Estado, são apenas seres *espirituais* - pois apenas o *espírito* é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da natureza e da natureza criada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de estes serem

produtos do espírito abstrato e, nessa medida, portanto, momentos espirituais, seres de pensamento. (MARX, 2010, p. 122)

Ao tomar a sensibilidade e os produtos criados pelo homem como produtos de um ser que é puramente espiritual, tal sensibilidade e tais produtos são dados como seres meramente espirituais e, nesse sentido, a única relação entre o homem e a natureza que se apreende é de que a natureza criada pela história é apenas espiritual. Marx considera que em Hegel a reapropriação da essência objetiva do homem se dá não apenas supressando o estranhamento, mas supressando a própria objetividade.

Esse posicionamento hegeliano surge de modo mais evidente no modo como ele aborda o trabalho. Marx indica que, se por um lado a grandeza de Hegel “é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado do seu próprio trabalho” (MARX, 2010, p. 123), por outro lado nele

o trabalho é o vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente reconhece é o abstratamente espiritual (...) A diferença entre Hegel e os filósofos anteriores que consideraram momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência de si é apenas que “isto Hegel sabe como o fazer da filosofia” (MARX, 2010, p. 123).

Ao definir o homem como consciência-de-si num sentido a excluir o seu aspecto material, ou seja, ao definir o homem apenas como pura espiritualidade, é uma consequência que Hegel defina a exteriorização do homem não como uma posição de uma coisa efetiva, autônoma e essencial e sim de uma coisa abstrata. Marx explica: se é plausível que a auto-exteriorização de um ser objetivo, provido de forças objetivas, seja um mundo objetivo, não pertencente ao ser que se externou, também é plausível que a auto-externalização de um ser puramente espiritual seja apenas um produto espiritual:

É completamente plausível que um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isso é, materiais, tenha objetos *efetivo-naturais* de seu ser, na mesma medida que sua auto-exteriorização (*Selbstentäußerung*) seja o assentamento (*Setzung*) de um mundo efetivo, mas sob a forma da *externalidade* (*Äusserlichkeit*), um mundo prepotente e objetivo, não pertencente ao seu ser. Nisto nada há de incompreensível ou misterioso. Misterioso seria, antes, o contrário. Mas é igualmente claro que uma *consciência-de-si*, por meio de uma exteriorização, possa pôr apenas a coisidade, isto é uma coisa (*Ding*) abstrata, uma coisa da abstração e nenhuma coisa efetiva. Além disso,

é claro que a *coisidade* de maneira alguma é, portanto [algo] *autônomo*, *essencial* diante da consciência-de-si. (MARX, 2010, p. 126)

Ao dar a coisidade como algo não material, Hegel está sendo, assim, coerente com a sua definição de homem que se limita a ser consciência de si, sem qualquer natureza ou força essencial material.

Ocorre que o homem gera produtos materiais, não apenas uma externalidade faz de conta. Esse é o centro do argumento de Marx. O homem se faz por uma externalidade real, ou seja, gera coisas efetivamente autônomas a ele. E, assim como é coerente que um ser espiritual gere apenas uma coisidade abstrata, também é coerente compreender que o ser que gerou produtos efetivamente autônomos pode ser definido não como idêntico à como consciência-de-si, mas sim como ser corpóreo. Aqui entra a essência da relação homem-natureza em Marx: o homem é corpóreo, o homem é natureza.

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atua objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (*weil es von Haus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2010, pp. 126-127)

Para Marx, se o homem se externaliza assentando objetos efetivos estranhos é porque a essência humana não é apenas o espírito filosófico, mas também forças essenciais objetivas. Mais do que isso: o sujeito da externalização não é *o fazer da filosofia*, mas *o homem* – subjetivo e objetivo. Mas se o equívoco de Hegel está longe de uma permissão para o simples descarte da dialética hegeliana é porque Hegel reteve o estranhamento do homem em relação às suas forças essenciais, em relação ao Estado, à riqueza etc. e, portanto, porque ele preparou e elaborou os elementos para uma crítica da modernidade que o ultrapassam amplamente.

A Fenomenologia é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*) em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça

apenas na figura do espírito – encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A ‘consciência infeliz’, a ‘consciência honesta’, a luta entre ‘consciente nobre’ e ‘consciência vil’ etc. etc. estas seções isoladas encerram os elementos críticos – embora ainda numa forma estranhada – de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*das bürgerliche Leben*) etc. (...) Apresentaremos a unilateralidade e os limites de Hegel pormenorizadamente (MARX, 2010, pp. 122-123)

Ainda que de forma estranhada, os elementos críticos já estão dados em Hegel. Portanto, ao invés de jogar fora a dialética hegeliana, é preciso encontrar a expressão não abstrata desses elementos. É uma crítica constante de Marx que o homem em Hegel seja apenas um ser espiritual e que o objeto seja dado apenas como consciência abstrata e que essa apreensão se refere, na verdade, a uma cisão extremamente profunda entre homem e natureza, refere-se ao homem que dá a natureza como uma exterioridade.

2.2 A superação do pensar abstrato ou o que Hegel deveria ter feito e não fez

A relação entre homem e natureza é elaborada por Marx neste momento num processo de desmistificação a dialética hegeliana pode ser apreendido aqui nos constantes anúncios do que Hegel deveria fazer e não fez. Ou seja, a partir dos frequentes “ao invés disso, Hegel aquilo” é possível apreender a elaboração que Marx tem em mente a respeito da relação entre homem e natureza. Retomemos a passagem já citada:

A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é nenhuma consciência *abstratamente* sensível, mas uma consciência *humanamente* sensível; de que a religião, a riqueza etc. são apenas a efetividade estranhada da objetivação *humana*, das forças essenciais *humanas* nascidas para a obra (*Werk*) e, por isso, apenas o *caminho* para a verdadeira efetividade *humana* – esta apropriação ou apreensão neste processo aparece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade*, *religião* poder do Estado, são apenas seres *espirituais* (...). (MARX, 2010, p. 122)

Aqui Marx indica que a sensibilidade não deve ser tomada como uma abstrata e sim como real sensibilidade humana. Indica também que a religião e a riqueza devem ser tomadas como obras humanas e, portanto, como não estranhas – e que as forças essenciais humanas são nascidas para a obra, ou seja, não é apenas o espírito que é a verdadeira essência do homem. No que se refere ao objeto, ele não é apenas a consciência abstrata,

um momento de diferenciação da consciência de si, mas, ao contrário, o que ocorre na consciência-de-si tem referência a um estranhamento efetivo. O estranhamento da consciência-de-si é uma expressão refletida, no saber e no pensar, de um estranhamento efetivo e não que o estranhamento efetivo é apenas uma manifestação do estranhamento da consciência-de-si:

A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, Fenomenologia. (MARX, 2010, p. 125)

[...] Como o homem efetivo enquanto tal não é construído como sujeito, e por isso a natureza também não – o homem é a natureza humana –, mas apenas a abstração do homem, a consciência de si, então a coisidade só pode ser a consciência de si exteriorizada. (MARX, 2010, p. 126)

Existe para Marx, um estranhamento efetivo que é avaliado por Hegel como mero estranhamento espiritual. Hegel dá a consciência-de-si e não o homem efetivo como sujeito, de modo que apenas a consciência-de-si põe a coisidade, o que implica que essa coisidade não pode ser outra coisa que também espírito. Mas este procedimento que retira o homem efetivo do lugar de sujeito retira também a própria natureza do lugar de sujeito. É a partir daqui que Marx passa a definir então o humanismo como naturalismo realizado. O princípio de seu argumento implica em diferenciar-se de Hegel no que tange ao caráter do ato de pôr a consciência de si, isto é, em Hegel a coisidade não é algo autônomo diante da consciência-de-si, mas tal autonomia é apenas um fazer de conta dado por um momento à coisidade. A coisidade posta não é confirma-se a si mesma, mas apenas confirma o próprio ato de por (2010, p. 126). Marx (2010, p. 127) concebe que, ao contrário: esse ato de por não é o sujeito, mas apenas uma ação de uma subjetividade que, por precisar do objetivo para as suas determinações essenciais, acaba por precisar atuar objetivamente; o homem efetivo cria objetos porque é assentado apenas por objetos. E isso confirma o seu caráter de identidade com a natureza: seu produto é objeto justamente porque ele não é apenas espiritualidade sim natureza, porque

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. [...] Um ser não objetivo é um não-ser. [...] um ser não objetivo é apenas um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, imaginado. (MARX, 2010, pp. 127-128)

Não há uma perspectiva de subjugação da natureza, há antes a finalidade de uma reconciliação com a natureza. Marx indica que a vida física e espiritual do homem coincide com a natureza porque, embora ela não seja simplesmente o corpo do homem, sem estar em constante processo com ela, ele perece. Essa dependência material vital em relação a essa externalidade faz dela corpo inorgânico o homem, definição a partir da qual Marx desenvolve o Naturalismo como Humanismo desenvolvido.

3 COMUNISMO COMO NATURALISMO

Há assim, para Marx, um momento que se soluciona o antagonismo entre homem e natureza: trata-se do efetivo nascimento do homem humano, da ultrapassagem da pré-história humana, que seria também um momento da coincidência da natureza consigo mesma. Marx não fala do comunismo simplesmente como realização do humanismo e sim como realização do pleno naturalismo: “Esse comunismo é como pleno naturalismo = humanismo, como pleno humanismo = naturalismo, como pleno humanismo = naturalismo, é a verdadeira resolução do antagonismo entre homem e a natureza [e entre o homem] e o homem”. (FAUSTO, 2002, p. 155 *apud* MARX, *WEB*, I, p. 536)

Tal como indica Ruy Fausto, trata-se aqui do oposto ao indicado por Burkett (1999, pp.1-14), para quem Marx é vítima de uma visão designada de prometeica (a qual impõe a sua concepção de natureza o ideário de teoria produtivista, isto é, que não leva em conta os limites e a contribuição da natureza na produção social. (BURKETT, Paul. *Marx and Nature: a red and green perspective*. New York: St. Martin’s Press, 1999, pp. 1-14) *apud* p. 19)

Na verdade, Marx ao afirmar que “É idêntico: *ser (sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza,

sentido para um terceiro.” (2010, p. 127) busca a expressão real do movimento da história de geração do homem.²

Marx considerou que, analisando a natureza do trabalho já dada no seu modo de expressão imediato, em primeiro lugar “é evidente, o trabalho produz coisas boas para os ricos, mas produz escassez para o trabalhador. [...] Produz inteligência, mas também produz estupidez e cretinice para os trabalhadores” (2005, p. 113). O que é evidente primeiramente é que “ser mero trabalhador é ser sujeito alienado do produto de sua atividade” (2005, p. 113). Ser mero trabalhador, portanto, é ser alienado do produto do trabalho, de modo a ser dominado pela sua própria produção alienada na forma objetivada. Não sendo o trabalho em si “atividade de apreensão”, mas “atividade de produção”, é do seu caráter alienado o estranhamento do homem em relação à sua própria essência externalizada na forma de produto. Portanto, a modernidade indicava que, reduzido a mero ser que trabalha, o homem acaba por permitir que sua essência se volte contra ele como força hostil, já que esta é estranhada sob forma de produto, o qual é apoderado por outro que, por meio deste poder, lhe domina.

Esta alienação em relação ao produto está, de acordo com Marx, interligada com o fato de o trabalho em si ser uma única atividade e não um conjunto de atividades humanas. Alienar-se no trabalho (produção material específica) é alienar-se das demais atividades (produção objetiva e subjetiva, apreensão objetiva e subjetiva): “na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas à alienação na própria atividade do trabalho” (MARX, 2005, p. 114), visto que tal “é a relação do trabalhador com a própria atividade como com alguma coisa estranha, que não lhe pertence” (2005, p. 115). Ou seja, para além de ser próprio da atividade produtiva material não apreender o produto humano, também é próprio dela não apreender a atividade humana.

Sendo o trabalho uma alienação do homem de sua essência objetivada – produto – e de sua própria atividade, o homem como mero trabalhador é homem reduzido a fazer alterações materiais desprovidas de sentido e não a desenvolver-se física e mentalmente. Na verdade, ele se esgota: não “desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (MARX, 2005, p. 115).

Marx considera que, não sendo *em si mesma* uma atividade na qual homem apreende-se humano, o trabalho é uma atividade na qual o homem perde-se de si mesmo:

² Hegel “somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem” (MARX, 2010, pp. 118-119)

“a atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence ao outro, é a perda de si” (MARX, 2005, p. 114). Daí porque, reduzido ao trabalho, “o homem só se sente livre nas suas funções animais – comer, beber e procriar [...] enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (2005, p. 115). A alienação do produto e da atividade no trabalho expressam a existência dessa alienação mais grave e mais fundamental: a alienação do homem em relação à sua condição humana.

A alienação do homem em relação à sua condição humana é o estranhamento dos homens uns em relação aos outros, dadas as suas diferentes condições de vida. Como mero trabalhador o homem é não reconhecedor de seu ato e de seu produto, não reconhecedor de si como sujeito e não reconhecedor do outro homem que se lhe opõe como proprietário. A atividade de produção meramente material é perda do homem de si mesmo ao conferir sua atividade e seu produto estranhados a um outro homem que lhe domina como se fosse portador de um poder estranho. A autoalienação do homem é um estranhamento da sua subjetividade pelo estranhamento do meio por qual se determina tal objetividade: ato de produção e produto. Decorre assim a apropriação por parte de um outro, que não é mero produtor material, tanto da atividade quanto do produto do mero produtor. Ou seja, um homem só se apropria do trabalho do outro num contexto de estranhamento. Mas a não lucidez *de* uma atividade produtiva é própria do isolamento *em* tal atividade. Portanto, é na medida em que a atividade de produção material surge dilatada, sobreposta em relação às demais, que os homens produzem riqueza ao mesmo tempo em que surgem também cada vez mais desprovidos de uma relação lúcida com a sua atividade em geral e com os objetos resultante desta atividade. O trabalho *em si* não pode ser, portanto, tomado como forma que realiza o humanismo. O trabalho *em si* não é a finalidade humana, última, dos homens. O trabalho, na verdade, “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades” (MARX, 2005, p. 119).

Tomar o trabalho apenas em seu caráter positivo teria sido justamente o equívoco de Hegel. Este só pode conceber o trabalho em si como mediação da emancipação humana porque fala a partir do ponto de vista alienado da economia política. O segredo oculto do trabalho é justamente o seu caráter contraditório: por intermédio dele, os homens tanto desenvolvem as possibilidades humanas quanto se alienam delas. E que, portanto, reduzindo-se ao mero ato de trabalho, o homem se autodetermina não só como ser genérico (várias possibilidades de ação/expressão humana), mas também como alienação

do seu ser genérico (sobreposição da atividade de produção material como se tal fosse, por si só, a totalidade da ação/expressão humana).

Marx reconhece que há um caráter positivo no desenvolvimento do trabalho em sua forma de propriedade privada: o fato de que “somente por meio da indústria desenvolvida, ou seja, por meio da mediação da propriedade privada, é que surge a essência ontológica das paixões humanas, na sua totalidade e na sua humanidade” (MARX, 2005, p. 166). Ou seja, o desenvolvimento do trabalho alienado a princípio aumenta as possibilidades humanas porque aumenta as possibilidades materiais. Ocorre que Marx nos invoca ao reconhecimento do caráter também negativo do trabalho sob a forma da propriedade privada: ele aliena as possibilidades do homem se tornar efetivamente humano porque também aliena os homens na produção material, de modo que as oportunidades criadas permanecem estranhadas, mantêm-se como mera potência de emancipação humana.

Marx argumenta que há uma confusão a respeito dessa questão porque a mutualidade da relação entre o trabalho e a propriedade privada é oculta para aqueles que permanecem alienados em um dos dois extremos. O pensador abstrato, do ponto de vista da economia política, ou mesmo o comunista grosseiro, concebe apenas o lado positivo do trabalho, o trabalho como ato que liberta o homem da natureza tanto por seu resultado material quanto por seu resultado de educação moral.

Na crítica ao comunismo grosseiro Marx explicita, por via de uma caracterização negativa ao comunismo profundo qual o seu horizonte quanto ao modo de subsunção da propriedade privada. Marx defenderá um comunismo que leve em conta que o horizonte para a efetiva liberdade humana não é nem o domínio do trabalho e nem o domínio da propriedade, mas uma determinação que perpassa os dois extremos e só se realiza na subsunção de tais extremos da forma de extremos ontológicos em que se encontram até então.

O comunismo de Marx nos Manuscritos de 44 não é o puro momento da generalização do trabalho e nem a negação de toda e qualquer propriedade privada, mas o momento da não propriedade “no interior do movimento” de ultrapassagem da propriedade privada *desenvolvida*. É no bojo da compreensão de que o trabalho é e não é humanismo que Marx afirmará que a propriedade privada, ainda que não seja humanismo, é necessária ao humanismo: “[...] o material do trabalho e o homem como sujeito são o resultado e o ponto de partida deste desenvolvimento – e porque este ponto de partida tem de existir, a propriedade privada é uma necessidade histórica” (MARX, 2010, p. 107,

grifo do autor). É preciso subsumir a propriedade privada, admiti-la como momento do desenvolvimento da liberdade. Trata-se de negá-la como fim da liberdade sem negá-la como caminho da liberdade. Daí por que os termos que usa para definir a verdadeira eliminação da propriedade privada se dá de modo hegeliano. Marx indica que em sua forma mais profunda, ou seja, de modo não grosseiro, “[...] o comunismo é a eliminação positiva da propriedade privada como auto-alienação humana e, desta forma, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2010, p. 107, grifo do autor). Os termos “eliminação positiva” invocam-se como um só movimento carregado de categorias opostas: negação versus afirmação. Não se trata assim de uma pura e unilateral negação, mas de uma negação que afirma. Trata-se de dissolver a separação entre o trabalho e a propriedade, entre a produção e a apropriação. Marx afirma que o comunismo real é “[...] o retorno do homem a si mesmo como ser social, ou melhor, verdadeiramente humano, retorno esse integral, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior” (MARX, 2010, p. 107). O homem deve assimilar e não negar a riqueza da indústria desenvolvida.

A diferenciação entre trabalho como humanismo e trabalho como mediação para o humanismo é feita por Marx numa inspiração hegeliana: o trabalho não é o humanismo real, ainda que seja mediação para o humanismo, passagem na determinação do humanismo. Mas, diferente de Hegel, o trabalho é mediação para o humanismo não porque possibilita a *Bildung*³ do homem e sim porque possibilita uma relação real do homem com o seu ser genérico *sensível*.

As novas possibilidades de vida engendradas por meio do trabalho são sempre também novas necessidades da humanidade, ainda que sejam experimentadas efetivamente apenas pelos capitalistas. “O russo não é miserável com o seu óleo de baleia e o seu peixe rançoso” (SCHULZ, 1843 *apud* MARX, 2010, p. 53) apenas numa sociedade na qual “todos têm idênticas necessidades”. Do contrário, a necessidade do mais abastado determinará também a necessidade do miserável. Para Marx, os múltiplos modos de ser dos homens também expressam a vida humana, daí por que aquele que pode viver efetivamente as possibilidades – o capitalista – será sempre determinante das necessidades gerais – incluindo as necessidades do trabalhador. Nos *MEF*, Marx se mantém feuerbachiano no que tange ao fato de que a essência é dada quando o homem se

³ Sobre a *Bildung* adquirida pelo trabalho para Hegel, Santos (1993, p. 40) afirma: “A criação de hábitos intelectuais estáveis e previsíveis chama-se educação ou formação de si (*Bildung*). O homem, ser inteligente e síntese da dupla subsunção, é assim conceito absoluto, cuja atividade própria é a potência universal”

faz sujeito e objeto de si, que é determinada pela totalidade das expressões das subjetividades. A descoberta do caráter contraditório do trabalho que permitiu verificar o erro tanto da solução do liberalismo quanto da solução do comunismo grosseiro também permitiu, portanto, o surgimento do horizonte da verdadeira emancipação humana: uma emancipação do fazer, da produção da vida, em relação ao mero manejo de coisas, à restrita produção de riqueza *material*. A mera produtividade material deve deixar de ser dada como sinônimo de imediato progresso humano e compreendido como mero pressuposto do progresso, que jamais deixa de ser pressuposto sem negar seu fechamento em progresso meramente econômico. A verdadeira emancipação trata-se de realizar como vida produtiva humana não a mera vida produtiva material, mas a vida produtiva material que se realize simultaneamente em progresso de produção subjetiva, criatividade de sentidos à vida.

A libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o ter) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem de ter ultrapassado a atividade meramente utilitária. Marx afirma:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] os *sentidos* do homem como ser social são *diferentes* dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva *humana* (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento [...] é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal. (MARX, 2010, p. 110, grifo do autor)

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido não meramente material. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente objetiva, e não também subjetiva, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos humanizados e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal, pragmático. Assim, de nada adiantam a generalização do ter se o homem que apreenderá os objetos sensíveis é um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos a produção de riquezas apenas materiais, vivente de uma vida ativa alienada. A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos

ocorre quando a “necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização humana” (MARX, 2010, p. 110).

O que deve ser considerado comunismo é justamente a dissolução da alienação do homem em relação ao seu “humanismo produzido” e, portanto, dissolução do indivíduo em relação à espécie humana como humanismo inteiramente desenvolvido:

O comunismo como naturalismo inteiramente evoluído = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução autêntica do antagonismo entre homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. (MARX, 2010, p. 105).

O humanismo como naturalismo passa por um processo de desenvolvimento no qual há um antagonismo homem-natureza e o supera. Ou seja, para Marx o humanismo, ou naturalismo, não está dado imediatamente na espécie. É preciso desenvolver o naturalismo no homem e apenas o humanismo é naturalismo desenvolvido. O momento do humanismo e naturalismo desenvolvido chama-se *comunismo*. Os termos possuem inspiração hegeliana: a princípio, ocorre o antagonismo. No comunismo, naturalismo desenvolvido, não existe mais conflito entre a objetivação e a autoafirmação, ou seja, o trabalho não é mais negação da autoafirmação do homem e sim se harmoniza com essa autoafirmação. Mas esse humanismo é um enigma na história simplesmente porque não há qualquer experiência empírica, é preciso descobrir o caminho.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. (1637). *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- FEUERBACH, Ludwig. (1839). *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*. In; _____. *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. Transl.: Zawar Hanfi. New York: Doubleday, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Ed. Abril, Col. Os Pensadores, XXX, 1974.
- HELPER, Inácio Hegel. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II: de Kant a Popper. Petrópolis-RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008b. p. 57-82.
- KANT, Immanuel. *Da crítica ao juízo*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Coleção Os Pensadores).
- _____. (1787). *Crítica da razão pura*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- LUKÁCS, Georg. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org. e trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SCHELLING, Wilhelm Joseph. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2001.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A relação dialética do homem com a natureza*. Tradução de Rosalvo Schütz, revisado por Hans-Georg Flickinger. Cascavel (PR): Edunioeste, 2019.



ALGUNS ASPECTOS DA *LÓGICA*, DE HEGEL, EM *O CAPITAL*, DE MARX¹

SOME ASPECTS OF HEGEL'S LOGIC IN MARX'S CAPITAL

*Jesus Ranieri*²

*Vanessa Mariano de Castro*³

RESUMO

A intenção do presente texto é reter alguns aspectos de similitude entre os sistemas de Hegel e de Marx. A forma de exposição do objeto como maneira de apresentação da verdade constitui um recurso genético que se configura como expressão de uma ciência, na qual o conjunto categorial se caracteriza pelo permanente preenchimento de conteúdos que expressam a identidade singular de cada objeto investigado.

PALAVRAS-CHAVE: Capital. Hegel. Marx. Objeto. Trabalho.

ABSTRACT

The intention of the present text is to retain some aspects of similarity between the systems of Hegel and Marx. The form of exposure of the object as a way of presenting the truth is a genetic resource that is configured as an expression of a science, in which the categorical set is characterized by the permanent filling of contents that express the unique identity of each investigated object.

KEYWORDS: Capital, Hegel, Marx, Object, Work.

A comunicação que ora iniciamos representa um pequeno estudo acerca da modalidade científica empreendida por Marx. Mesmo não havendo espaço suficiente, nesta apresentação, para focarmos somente nisso, gostaríamos de destacar: a relação de Marx com a filosofia hegeliana, quanto ao lugar e o espaço das categorias modais; a relação sujeito-objeto do ponto de vista de um processo que combina interioridade e

¹ O presente texto é uma extração bastante reduzida de um capítulo de livro intitulado “Notas sobre Marx – a presença de Hegel e o lugar das determinações-da-reflexão para a constituição de uma teoria genética”, publicado em *Além do véu de névoa: leituras e reflexões em torno de O capital, de Karl Marx*. Campinas, Publicações IFCH, 2018. Esta comunicação ora apresentada ganha também em originalidade graças à elaboração compartilhada com a professora Vanessa Mariano de Castro.

² Professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP). E-mail: jranieri@uol.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4791340157533987>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1181-1602>.

³ Professora da Rede Municipal de Ensino de Fortaleza/Ceará. Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: vanessamariano@yahoo.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7869568638864769>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6804-3742>.

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; e o trabalho como centralidade de um processo reflexivo que dá origem em Marx a uma teoria da reflexão ou espelhamento. Sob esse enfoque, o atual texto procurará lembrar, enfim, o quanto as categorias lógicas inscritas na crítica da economia política são, em verdade, formas reflexivas que incorporaram teoricamente, por meio do pensamento e, portanto, da reflexão, a maneira de se constituir de determinações e condicionamentos reais.

Nesse sentido é que as abstrações aparecem como elementos imprescindíveis, na medida em que atuam como isolamentos que pretendem conhecer características de partes componentes de um todo: são a medida daquelas ferramentas distintas e complementares no interior do processo de cognição que se apresentam como entendimento e razão⁴. 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.

Logo, para esse momento torna-se 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 (LUKÁCS, 2018, p. 249 e ss). Em outras palavras, entendimento como restrito à determinidade e razão como compreensão de determinações como negações. Nesse sentido, parte significativa do debate travado por Marx com a Filosofia e também com a Economia Política certamente se ancorou no princípio canônico⁵ de que a existência

⁴ A respeito, vide especialmente Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, especialmente parágrafo 467 e ss.

⁵ Abrimos parênteses para o uso do termo fora de sua aplicação usualmente teológica ou dogmática, mas incorporando sua significação de opinião firmada, princípio estabelecido, preceito seguido.

social se compõe como unidade, ainda que em termos também sociais esta unidade apareça como contradição, como resultado da interação e integração entre inúmeros processos heterogêneos, que cabe ao sujeito (ou mais ainda: o cientista) compreender. Enfim, que a própria produção social e sua reprodução devem ser compreendidas como unidade.

Como o faz com frequência, Marx adverte aqui contra fazer da unidade última, dialética, contraditória da sociedade, unidade que surge como resultado último da interação entre inúmeros processos heterogêneos, uma unidade homogênea em si, e, desse modo, impedir, por meio dessas homogeneizações simplificadoras e inadmissíveis, seu conhecimento adequado; e, podemos acrescentar, o resultado é o mesmo, quer se trate de uma homogeneização especulativa, quer positivista. (LUKÁCS, 2018, p. 331)

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 assimilação integral da constituição tanto histórica quanto lógica do capital. A revelação desse conteúdo, exposto por Marx, acontece de maneira paulatina e o esforço da apresentação desse processo realizado por ele, 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.

Sendo assim, Marx vai à frente de seu tempo ao realizar sua exposição sem perder de vista a permanente materialidade que é o lugar por excelência do nascimento de qualquer complexo societário e que, por sua vez, desta materialidade deriva a qualidade das objetividades engendradas pelas relações humanas mediadas pelo trabalho. Desta feita, matéria e objetividade emergem também como elementos canônicos, na medida em que a consciência⁶ 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.

⁶ Em *A ideologia alemã* podemos confirmar a assertiva de que a consciência é um produto tardio presente na história da própria materialidade, conforme expresso nos escritos de Marx e Engels (2007, p. 10; 20): “São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.”

Nesse caso, a razão aparece, por um lado, como a própria exposição de como acontece à reprodução cotidiana da vida humana fundada numa dada conexão diretiva, portanto, 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, sedimentados até então, por aquela escola econômica. Mas tanto um aspecto quanto o outro não se distinguem no discurso, a não ser em momentos em que a 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, ou seja, articulado às múltiplas formas de apresentação de um complexo que interage consigo mesmo, mas que pode igualmente ser compreendido a partir de isolamentos (abstrações) simultâneos.

Dessa forma, é preciso que se diga que optamos por essa explanação 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 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. 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*⁷ com a categoria *produção*, presente em *A ideologia alemã*⁸, 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 (RANIERI, 2011, pp. 17-18). 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:

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, 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

⁷ Principalmente quando contrapõe o trabalho (atividade livre) ao trabalho estranhado (imposto externamente): [...] A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, penas um meio para sua *existência*. (MARX, 2004, pp. 84-85).

⁸ O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Esse modo da produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87)

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. (MARX, 2013, pp. 255-256)

A herança dessa investidura toda surge na forma segundo a qual Marx estrutura o conjunto de sua exposição em *O capital*, notadamente o livro I, aquele publicado ainda em vida por ele. E, foi justamente essa semelhança, que tanto nos chamou a atenção: podemos verificar que o mesmo respeito que vemos em Hegel quando da 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.

A leitura de *O Capital* 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, portanto, 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 fundem-se para conformar a identidade do sistema a partir da possibilidade da riqueza de se formar como combinação constituída, a um só tempo, entre trabalho livre e trabalho não pago.

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 argumento⁹. Nesse sentido, é importante entender que a fragmentação da força de trabalho como propriedade do trabalhador livre é garantida por uma economia

⁹ Assim, sobre a totalidade do argumento, por exemplo, podemos anunciar segundo Marx (2013, p. 242): “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.”.

jurídica que estabelece o teor da relação como compromisso jurídico perfeito¹⁰, ou seja, o confronto entre vontades iguais e soberanas, cuja contratualidade é exposta por Marx a seguir:

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. (MARX, 2013, pp. 242-243)

Diante do exposto temos que 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 tempo em que se transforma, no tempo e no espaço, em um processo social absolutamente totalizante, que por sua vez molda 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

¹⁰ Acerca do tema, István Mészáros realiza aprofundamento por meio de sua conceituação de igualdade formal e desigualdade substantiva, destacado em seu *Para além do capital*.

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. (MANDEL, 1968, pp. 86-87)

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 formação de valor e, depois, em processo de valorização – 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* (MARX, 2004, *passim*) 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”, “grandeza de valor”, 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 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 essa 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 oriunda 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.

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, a 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 singularidade 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 e sua imanente divisão social do trabalho. 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 legitimidade¹¹.

¹¹ 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 do mais-valor em lucro, da taxa de mais-valor em taxa de lucro, é na realidade

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 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, o ponto realizador

uma consequência metodológica da superação, 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 concreções, o mais-valor continua sendo a base, só que agora entra numa outra relação, igualmente real, sempre dependente da relação originária. Enquanto o mais-valor é relacionado apenas ao valor da força-de-trabalho e, em consequência, com o capital variável que a põe em movimento em sentido capitalista, o lucro, que imediatamente, mas só imediatamente, é idêntico ao mais-valor 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 primeiro em pontos singulares, provoca em tais pontos a emergência de um *extraprofit* [superlucro], que naturalmente se torna a finalidade dos atos teleológicos dos produtores singulares; 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 do que aquela dos demais produtores. Só num estágio de desenvolvimento que permita a migração – relativamente – arbitrária 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 migração do capital impõe uma taxa média de lucro e, por outro, no movimento deste último, verifica-se uma tendência à queda contínua, precisamente por causa do crescimento das forças produtivas. (LUKÁCS, 2018, pp. 327-328)

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 necessário, ou seja, grandeza 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. Em outras palavras, é também por isso que a exposição presente nas duas primeiras seções de *O capital* é a realização do desvendamento do papel do dinheiro, uma vez que este último é espelho do valor e não atribuidor de preço às mercadorias. Nesse sentido, a intenção de Marx é defrontar-se com o fetiche desde as primeiras linhas do capítulo I.

É, portanto, o tempo de trabalho socialmente necessário que se 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 unidade¹². A relação 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 da *forma de ser* do novo modo-de-produção, a qualidade da demonstração já estava presente nos *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 autorreferenciados, 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

¹² 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 enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser. Disso resultam duas conseqüências: 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 dúplici. (LUKÁCS, 2018, pp. 330-332)

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. Em outras palavras, Marx toma o 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 predominante¹³ em termos globais.

¹³ O próprio Marx delineia sua investigação e exposição preservando limites e possibilidades dessa identidade peculiar do sistema ao declarar em sua obra *Contribuição à crítica da economia política*, portanto, na escrita de Marx (2008, p. 48), se trata justamente sobre esse assunto, quando ao declarar: “Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade.”

REFERÊNCIAS

- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2018.
- 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. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.



Recebido em: 29/01/2020

Aprovado em: 22/04/2020

Publicado em: 08/07/2020

HEGEL E AS 'FORMAS GERAIS DO MOVIMENTO'

dialética como autocrítica das categorias no *Capital* e nos *Grundrisse* de Marx

HEGEL AND THE 'GENERAL FORMS OF MOVEMENT'

dialectics as self-criticism of categories in Marx's *Capital* and *Grundrisse*

Erick Lima¹

RESUMO

O principal objetivo é mostrar que Marx compartilha com Hegel uma concepção de dialética como exposição autocrítica de categorias, uma concepção que é essencial para se entender o projeto de 'crítica da economia política' enquanto 'crítica da ideologia.' Primeiramente, desejo estabelecer, a partir de Hegel, a relação da dialética com a exposição crítica de determinada ciência (1). Em seguida, vou examinar a apropriação feita por Marx da ideia hegeliana de apresentação autocrítica das categorias científicas (2). Em terceiro lugar, recordarei o desenvolvimento da concepção de metodologia dialética nos *Grundrisse* (3). Finalmente, vou tentar conectar o conceito dialético de capital com a autocrítica da compreensão ideológica do valor, explorando algumas decorrências filosófico-políticas (4).

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Marx. Dialética. Crítica. Método.

ABSTRACT

In what follows I argue that Marx shares with Hegel a comprehension of dialectics as critical self-presentation of categories, which in turn reveals itself pivotal for understanding Marx's critique of political economy as a 'critique of ideology'. To begin with, I attempt to point out Hegel's position concerning dialectics as critical presentation of the conceptual framework developed within a specific science (1). Then I attempt at a reconstruction of Marx' appropriation of Hegel's view on the topic (2). The third step in the interpretative hypothesis focuses on the general structure of Marx's discussion about a specific dialectical methodology for political economy in the *Grundrisse* (3). I conclude by relating Marx's dialectical conception of capital to the critique of ideological notion of value (4).

KEYWORDS: Hegel. Marx. Dialectics. Critique. Method.

Há um trecho escrito por Marx absolutamente recorrente sempre que o tema diz respeito ao estatuto que a dialética tem no seu esforço teórico. E se trata, neste contexto de discussão, certamente de um assunto que tangencia a específica pretensão de cientificidade que Marx muitas vezes reivindica para sua forma de exposição e, com isso,

¹ Professor Efetivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: callima_er@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3109241300359127>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1948-3255>.

também a natureza e magnitude de sua dívida em relação a propostas desenvolvidas por Hegel. “No capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus [da *Ciência da Lógica*] modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.”² O que chama atenção nessas declarações é principalmente a relação entre as ‘formas gerais do movimento’ – que teriam sido expostas pela primeira vez, *de maneira ampla e consciente*, por Hegel –, e o problema da crítica à teoria tradicional do valor. Trata-se, na verdade, de um tipo de conexão a que Marx já havia feito referência numa célebre carta a Engels em janeiro de 1858, logo após a conclusão dos *Grundrisse*, quando declarou ter apelado a uma releitura da *Ciência da Lógica*, a fim de desvendar os segredos do lucro³.

A questão da presença do ‘método’ hegeliano em Marx é uma questão ampla e, provavelmente, inexaurível. Diz respeito a múltiplos aspectos e registros. Vou ocupar-me dela de modo bastante circunscrito, com certa intenção hermenêutica. Noutra passagem no posfácio de Karl Marx à segunda edição de *O Capital*, a qual conduziu a uma série de interpretações conflitantes a respeito do significado e alcance da dialética em Marx, ele defende seu ‘método dialético’ contra detratores, diferenciando o ‘modo de apresentação’ do ‘modo de investigação’. Isso acabou por conduzir à questão de se, segundo a compreensão marxiana, dialética seria *apenas* a forma mais adequada de apresentação científica de um assunto (*Sache*), ou se (também) seria a lei histórica e, correlativamente, genética da própria coisa apresentada.

Sem entrar por ora neste mérito, contudo, desejo propor uma hipótese interpretativa para a ideia geral de que Marx expõe sua crítica da economia política e, em especial, sua crítica ao conceito tradicional de valor, segundo o ‘método dialético’ desenvolvido por Hegel, analisando esse recurso num segmento específico da apresentação crítica feita por Marx. Primeiramente, vou retomar alguns aspectos da compreensão hegeliana de dialética diretamente do texto hegeliano, a fim de perceber como a dialética para Hegel pode funcionar do ponto de vista de uma exposição crítica de determinada ciência. Farei isso recorrendo à *Enciclopédia e à Doutrina do Conceito*, na *Ciência da Lógica* (1). Em seguida, vou examinar como Marx se apropria, ainda em

² Ver: *Posfácio à segunda edição do volume I de “O Capital”*

³ Trata-se de uma carta de janeiro de 1858 *apud* MEANEY: MARX/ENGELS *Werke*. 1965. Vol. 29. Berlin: Dietz Verlag (p. 260).

textos dos anos 1840 e 1850, da maneira como Hegel concebe a apresentação autocrítica das categorias científicas (2). Em terceiro lugar, recordarei, a partir dos *Grundrisse*, a forma como Marx entende a mais fundamental inflexão da autocrítica da economia política, a saber, enquanto correspondendo à articulação dialética entre circulação e produção no quadro de um conceito orgânico de capital (3). Finalmente, restringindo-me ao texto do capítulo IV do Livro 1 de *O Capital*, desejo mostrar de que maneira o conceito dialético de capital representa uma autocrítica da compreensão ideológica do valor, explorando alguns significados que a crítica dialeticamente galvanizada da teoria econômica pode adquirir de um ponto de vista prático ou sócio-político (4).

1

Nos parágrafos que formam a introdução de sua *Enciclopédia* de 1830, alguns dos textos mais amadurecidos de Hegel sobre a relação entre filosofia e ciência, parece estar antecipado algo do que mais tarde Wittgenstein vai compreender como a natureza metalinguística da filosofia, algo a que também o jovem Marx, nos *Manuscritos de 1844*, parece fazer referência, ao dizer que sua discussão do ‘trabalho estranhado’ partiria da ‘linguagem da economia nacional’⁴. Para Hegel, embora a filosofia não tenha a vantagem de outras ciências de poder pressupor objeto e método (1970, §1), nela vigora, contudo, algo compartilhado com elas, a saber, ‘o princípio da experiência’(1970, §7), que responde inclusive pelo fato, diz Hegel, de que a economia política continue sendo chamada entre os ingleses de ‘filosofia’. “A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa de lado o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências — as leis, os gêneros, etc. — e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias.”(1970, 8, §9) Com efeito, o pensamento dialético não é completamente diverso do pensamento em curso noutras ciências, mas antes uma espécie de pensamento de segunda potência, que destrói a imediatez dos dados pressupostos por elas e satisfaz a exigência de reconstrução dos elementos primitivos, na medida justamente em que os mostra como construídos. Assim, a dialética não é um saber

⁴ “Partimos dos pressupostos da Economia Nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis.” (MARX, 2004, p. 79)

outro e transcendente, indiferente a outras ciências, mas sim se utiliza de seus universais dados e imediatos, submetendo-os agora a outras categorias, de modo a explicar a intervenção recíproca entre universal e particular. Com isso, a ciência exposta aparece como movimento e processo cujo resultado é o conceito em sentido dialético, a autocompreensão de uma ciência empírica como ‘relação da imediatez com a mediação’ (1970, 8, § 12). A bem da verdade, pensa Hegel, as ciências empíricas, que pretendem trazer a efetividade a leis gerais, constituem curiosamente a instância a que a filosofia deve no fundo, enquanto dialética, o impulso de sair da universalidade inerte, que julga a multiplicidade como um simples achado, levando-a a apostar num desenvolvimento imanente do conteúdo, ou seja, não apenas em acolher gratuitamente o conteúdo na forma, mas mesmo a conferir-lhe vida e atividade (1970, 8, § 12). “Enquanto a filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da *liberdade* (do *a priori*) do pensar e a *verificação* da *necessidade* em lugar da constatação do achado, e do fato-de-experiência” (1970, 8, § 12). Ora, a figura da autocrítica das ciências empíricas por meio de sua apresentação dialética tem o significado muito específico de que, por meio dos universais pretensamente imediatos, observa-se o conteúdo em sua vitalidade, ao invés de tomá-lo simplesmente como um achado, um tipo de operação que poderia ser vista como uma articulação do que Kant chamara de juízos ‘reflexionante’ e ‘determinante’.

A propósito, é por isso que, numa tentativa de resumir a concepção de dialética especulativa, convém retroceder ao parágrafo 55 do “conceito preliminar” da *Enciclopédia*, no qual Hegel discute a noção kantiana de juízo reflexionante – já que as considerações de Kant a partir dessa noção “seriam particularmente apropriadas para introduzir a consciência no apreender e pensar da ideia *concreta*” (1970, 8, p. 139). Para Hegel, através dessa noção, Kant teria “expressado a representação, e mesmo o pensamento, da ideia” (1970, 8, p. 139). Isso ocorre porque, segundo Hegel, a “representação de um *entendimento intuitivo*, de uma finalidade interna etc. ... é o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo. Por isso, a filosofia kantiana só se mostra especulativa nessas representações.” (1970, 8, p. 139). Ainda segundo Hegel, com tais ideias, Kant, entendido desde sua “Dialética Transcendental” como um filósofo especulativo em sentido hegeliano⁵, teria descoberto “a saída para escapar das *abstrações* do entendimento separador.” (1970, 8, p. 139).

⁵ “Neste ponto chega-se a declarar que é o conteúdo mesmo, quer dizer, são as categorias para si que trazem a contradição. Esse pensamento – de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento

Desse ponto de vista, a dialética é delineada em vista do que Hegel sustenta serem as insuficiências na compreensão que Kant tem da relação entre o determinante e o reflexionante. A “preguiça do pensamento”, que para Hegel caracteriza o pensamento kantiano neste ponto, faz com que tal relação seja pensada sob a égide da “separação do conceito e da realidade”. Para Hegel, ao contrário, “aqui se estabelece o pensamento de uma relação do *universal* do entendimento para com o particular da intuição ... Mas a isso não está unido o entender de que essa relação é a *verdadeira*, e mesmo que é a própria verdade. Antes, essa unidade é acolhida só como vem à existência nos fenômenos finitos, e como se mostra na experiência.” (1970, 8, p. 140)

Eis por que se poderia considerar, como um reposicionamento da relação kantiana entre o reflexionante e o determinante, a indicação feita por Hegel de ‘abstração’, ‘dialética’ e ‘especulação’ como “*momentos do todo lógico-real*, ou seja, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (1970, 8, p. 167). Enquanto o lado abstrato corresponde ao pensar como operação do entendimento (*Verstand*), que fixa a determinidade subsistente para si contrapondo o universal ao singular, o conceito à intuição imediata (1970, 8, p. 168), o momento dialético é “a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento ... o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado”⁶

no racional, é *essencial e necessária* – deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos. [Mas] tão profundo é esse ponto de vista quanto é trivial sua solução: ela consiste apenas em uma ternura para com as coisas do mundo. Não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição; senão que essa mácula *só* pertenceria à razão pensante, à *essência do espírito*. Não se terá, decerto, nada contra isso, de que o mundo *fenomenal* mostre contradições ao espírito que o observa; mundo *fenomenal* é o mundo tal como é para o espírito subjetivo, para a *sensibilidade* e o *entendimento*. Mas, se agora a *essência* do mundo for comparada com a essência do espírito, pode-se admirar a ingenuidade com que foi posta e repetida a afirmação, cheia de humildade, de que não é a essência do mundo, mas a essência pensante, a razão, que é em si contraditória. Nada adianta utilizar o rodeio de que a razão só cai em contradição por meio *da aplicação das categorias*. Com efeito, afirma-se ao mesmo tempo, quanto a isso, que essa aplicação é *necessária*, e que a razão não tem, para o conhecer, outras determinações que as categorias. Conhecer, de fato, é pensar *determinante e determinado*, a razão é apenas pensar indeterminado e vazio; assim, ela *nada* pensa. Mas, se afinal a razão é reduzida *àquela identidade vazia*, também a razão é no final libertada felizmente da contradição, graças ao fácil sacrifício de todo o conteúdo e teor [...] O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e ideias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico.” (HEGEL, 1970, 8, § 48)

⁶ Numa passagem célebre e especialmente intensa, Hegel chega a falar da dialética como o nexo argumentativo e expositivo que permite cientificidade e sistematicidade, ao menos do ponto de vista daquilo que é visado por sua filosofia enquanto crítica à reificação produzida pelas ciências. “A dialética é habitualmente considerada como uma arte exterior, que por capricho suscita confusão nos conceitos determinados, e uma simples *aparência* de *contradições* entre eles; de modo que não seriam uma nulidade essas determinações e sim essa *aparência*; e ao contrário seria verdadeiro o que pertence ao entendimento.

Ora, se tivermos em vista que Hegel denomina de “momento especulativo” justamente a apreensão (*Auffassung*) da positividade, do caráter afirmativo contido na passagem (*Übergehen*) entre as determinações isoladas em sua dissolução (*Auflösung*), pelo que se alcança o pensamento concreto, a “*unidade de determinações diferentes*”(1970, 8, p. 176), pode-se, com ajuda da enfática diferenciação kantiana entre o reflexionante e o determinante, visualizar o ponto de vista da dialética como compreensão da gênese das determinações conceituais fixas, tanto a partir do ordenamento conceitual “prévio”, imposto pretensamente desde fora ao material intuitivo, quanto a partir das demandas conceituais e expressivas desse último, uma compreensão provocada de forma imanente desde os próprios modelos conceituais em questão. Assim, a dialética rompe os limites da cognição meramente abstrata e determinante, penetrando na estruturação, imanente à realidade, do próprio conceito. Em suma, Hegel pretende que, com sua dialética, a racionalidade formal, resultante do processo de esclarecimento, tenha restituído seu direito de ir de maneira imanente além de si própria, participando de seu outro, compreendendo-o como constituinte de si mesma, expressando-o ao mesmo tempo em que se amplia numa dimensão objetiva, pela qual, por assim dizer, ‘acolhe’ em si, por assim dizer, o efeito de si mesma sobre o (seu) mundo enquanto espírito coisificado.

Esse ‘método’ imanente aparece como um resultado na sinopse reconstrutiva presente na última seção da *Ciência da Lógica*, a ‘ideia absoluta’, e isso compondo a interessante ideia de uma mútua implicação entre métodos analítico e sintético. “O método do conhecer absoluto é, neste sentido, *analítico*. O fato de que ele encontra a determinação ulterior de seu universal inicial unicamente dentro dele é a objetividade absoluta do conceito, da qual o método é a certeza. Mas ele é igualmente *sintético* na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como *universal simples*, mostra-se como um outro através da determinidade que o objeto tem em sua imediatidade e universalidade mesmas.”(1970, 5, p. 556). Para Hegel, o método absoluto, aquele que

Muitas vezes, a dialética também não passa de um sistema subjetivo de balanço, de um raciocínio que vai para lá e para cá, onde falta o conteúdo, e a nudez é recoberta por essa argúcia que produz tal raciocínio. Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, e esse ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela de fato é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto: suprasumir-se a si mesmo. 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, 1970, 8, pp. 171-172)

nada pressupõe em termos de premissas conscientes ou inconfessadas, compreende que não há outro ponto de partida possível à cognição senão o encontrar-se em meio ao universal indiferenciado, ou seja, uma dimensão na qual o trabalho negativo do compreender ainda não promoveu o discernimento de momentos que se encontram em interação. O trabalho do conceito consiste, a princípio, em produzir analiticamente os universais simples, a fim de em seguida reproduzir a totalidade imediata, mas agora na forma de um todo orgânico e diferenciado em suas especificidades. Hegel completa o raciocínio dizendo que “esse momento tanto sintético quanto analítico do *juízo*, através do qual o universal inicial se determina a partir dele mesmo como *o outro de si*, precisa ser denominado *método dialético*.”(1970, 5, p. 556). Assim, o ‘método dialético’ é concebido como articulação das operações judicativas fundamentais de análise e síntese, sendo então os juízos ‘finitos’ ou ‘isolados’ em sua articulação inferencial, assim como antes para Kant e posteriormente para Frege, a unidade semântico-cognitiva fundamental.

Na verdade, Hegel faz recordar aqui algo presente em sua crítica ao empirismo clássico, a cujos impulsos a economia política setecentista e oitocentista deveu muito de sua consolidação científica. A crítica mais fundamental de Hegel ao empirismo tem a ver com a inconsciência com que pratica a análise do conhecimento perceptual. Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de “utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc... e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente.”(1970, 8, pp. 107-108). Entretanto, a decorrência metodológica mais grave da postura empirista, ou mesmo das ciências nomológicas cujo desenvolvimento é por ele influenciado, é o fato de não perceberem que o ponto de partida para o trabalho de compreensão conceitual, uma dimensão em que necessariamente o método tem de se encontrar, é constituído pela relação recíproca entre universal e particular: “Para fazer experiências, o empirismo se serve principalmente da forma da análise. Na percepção, tem-se algo variadamente concreto, cujas determinações devem ser separadas umas das outras; como uma cebola

cujas cascas se tiram. Essa decomposição tem assim o sentido de que se desprendem e decompõem as determinações que ‘cresceram-juntamente’.” (1970, 8, pp. 107-108).

2

Paralelamente à sua lida crítica ao longo da década de 1840 com textos hegelianos como a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*, uma primorosa discussão na qual sobressai seu gênio filosófico e que nos legou uma profusão de filosofemas ainda hoje inesgotáveis, Marx apresenta, mesmo nessa fase, um pendor para discussões mais metodológicas a partir da *Ciência da Lógica*. Um bom exemplo disso se apresenta em *Miséria da Filosofia*, de 1847, mais especificamente naquela divisão do texto dedicada a uma polêmica mais fortemente metodológica com Proudhon, a parte 2, intitulada ‘A Metafísica da Economia Política’.

O tom ferino e irônico desse interessante documento do desenvolvimento de Marx certamente atinge ambos os autores, mas não exatamente da mesma forma. Marx parece crer na defesa de potenciais científicos do método desenvolvido por Hegel, enquanto Proudhon, diz Marx, teria reduzido a dialética hegeliana “às mais mesquinhas proporções” (2017, p. 101). Nesse contexto, Marx se pergunta retoricamente: “mas o que é o método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em pôr-se, opor-se, compor-se, formular-se como tese, antítese e síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação.” (2017, p. 100). Diga-se de passagem, que a caracterização feita por Marx daquilo que Hegel foi levado a fazer na *Ciência da Lógica* talvez seja mais compatível com a letra do que com o espírito. Na *Fenomenologia do Espírito*, ao recordar da origem do método triádico na estrutura tripartida de cada um dos quatro grupos de categorias na *Crítica da Razão Pura*, Hegel diz o seguinte:

O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela forma triádica que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um

verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela. (HEGEL, 1970, 3, p. 48)

Hegel condena aqui justamente a reificação do método que Marx parece ver também em Proudhon como uma deturpação da dialética. Tudo se passa como se Proudhon, de acordo com Marx, não tivesse de fato desenvolvido uma metodologia dialética para a economia política.

O material dos economistas é a vida ativa e atuante dos homens; o material do sr. Proudhon são os dogmas dos economistas. Mas, a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, das quais as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nessas categorias somente ideias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como origem desses pensamentos. (MARX, 2017, p. 98)

Ora, a conclusão de Marx acerca dessa discussão é extremamente mordaz no que diz respeito a Proudhon, pois lhe reputa uma espécie de transferência imediata do método dialético à economia, uma espécie de aplicação da dialética a categorias econômicas pré-estabelecidas, aplicação que pressupõe considerável reificação da própria metodologia. Bem ao contrário disso, Hegel havia entendido a dialética muito mais como apresentação autocrítica de categorias, tal como diz numa conhecida passagem.

Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular. (HEGEL, 1970, 8, §41)

Assim, procedendo como um hegeliano bastante consciente da natureza da dialética como método, Marx faz uma crítica virulenta a Proudhon, a qual poderia ser interpretada como consistindo na acusação de aplicação extrínseca e abstrata de um método igualmente abstrato sobre categorias pré-formadas, e não a autocrítica imanente dessas mesmas categorias. Marx diz:

Aplique-se esse método à economia política e ter-se-á a lógica e a metafísica da economia política ou, em outros termos, as categorias econômicas que todos conhecem traduzidas numa linguagem pouco conhecida, o que lhes dá a aparência de recém-desabrochadas de uma cabeça da razão pura – porque essas categorias parecem engendrar-se umas às outras, encadear-se e entrelaçar-se umas às outras, graças ao exclusivo trabalho do movimento dialético. (MARX, 2017, p. 101)

A crítica de Marx a Proudhon é interessante por pelo menos dois motivos. Primeiramente, mostra que a aplicação *ad hoc* de uma reificada metodologia dialética assume um caráter apologético. Em segundo lugar, mostra que um crítico dialético, ocupado com o material disponibilizado pela economia política, deveria ambicionar não uma lógica ou metafísica da economia política, mas antes uma autocrítica das categorias econômicas, ou tal como Marx vai immortalizar a partir da década de 1850, uma crítica da economia política.

Penso que é aquele texto escrito em agosto de 1857 e que, sob o título de ‘Introdução’, acompanha hoje algumas edições dos *Grundrisse*, o momento de seu desenvolvimento intelectual em que Marx primeiramente articula a metodologia dialética envolvida no seu projeto teórico de crítica da economia política. Dificilmente eu poderia tão rapidamente como na presente oportunidade fazer justiça a todas as imensamente ricas discussões propostas nesse célebre opúsculo. Vou tentar adotar uma perspectiva sistematizante acerca dos momentos que, de acordo com minha hipótese, deverão constituir para Marx a reflexão autocrítica das categorias da economia política burguesa.

Primeiramente, sob a influência de clássicos da filosofia política com alguma tendência comunitarista – como Aristóteles, Rousseau ou Hegel – Marx detecta que a ocupação da economia política com a produção é de saída contaminada pelo duplo naturalismo imposto por suas origens epistemológicas burguesas: relações produtivas naturalizadas, bem como o indivíduo tomado como ponto de partida, dado apriorístico imposto pela natureza. Assim, o primeiro passo dado por Marx consiste em abandonar o individualismo metodológico e o atomismo social como representações já por si ideológicas. Tal como já dissera em *Miséria da Filosofia*, “as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo.” (MARX, 2017, p. 102). Marx insiste então em considerar a produção como totalidade social historicamente específica.

Todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse

Universal, ou o 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. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas. (MARX, 2011, pp. 57-58)

Marx reconhece, portanto, a necessidade de um método analítico que acaba por isolar, na captação imediata da totalidade social produtiva, os momentos universais. O que é específico à economia política burguesa consiste em que não ultrapassa o isolamento inicial desses universais simples, chegando até a relação concreta entre tais determinações sociais, um passo sintético que seria a condição para a captação da singularidade histórica concreta, algo que romperia a tendência burguesa de naturalizar as determinações conceituais. Aquilo que Marx denuncia na metodologia tradicional é sua tendência, como diz, à “bárbara cisão daquilo que é relacionado”(62), uma “grosseira disjunção”, isto é, a tendência para a captação discreta, atomista das determinações conceituais por meio das quais a economia política é representada, um processo pelo qual justamente as relações burguesas, fixadas como determinações universais, podem ser então naturalizadas. “Para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas condições universais de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido.”

A saída de Marx para esse impasse é típica de um ‘holismo semântico’ tal como aquele preconizado por Hegel. “Produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo; a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade na qual o todo se unifica. Esta é certamente uma conexão, mas uma conexão superficial.” A superficialidade, contudo, persiste apenas se insistirmos numa compreensão formal do silogismo, a qual articula momentos que estariam, por assim dizer, imediatamente prontos de forma independente uns dos outros. Marx sustenta, porém, que não deseja embasar a cientificidade da economia política num nivelamento dialético de conceitos, mas antes apreender nas contradições entre eles as próprias relações reais.

Seria Marx então um entusiasta da primazia de inferências materiais? Uma das mais interessantes correntes de intérpretes da *Ciência da Lógica*, influenciada sobretudo pelo contextualismo proposicional de Frege e do *Tractatus* de Wittgenstein, assim como também pela radicalização desse contextualismo em termos tanto de um holismo

semântico pelo Wittgenstein das *Investigações*, quanto de uma semântica inferencial por Wilfrid Sellars, vincula-se a uma ideia que pode ser aqui interessante⁷. Trata-se da ideia de que Hegel exploraria certa tendência, que Kant já teria apresentado, de distanciamento em relação à lógica aristotélica dos termos. Ao invés de considerar a tradicional ordem que nos leva do conceito, passando pelo juízo e chegando ao silogismo, Hegel faz depender a compreensão conceitual de uma articulação inferencial de proposições. Vou me desobrigar aqui de explicitar tal hipótese de leitura, pois entendo que me afastará demasiado de meu objeto. Vou preferir, entretanto, utilizá-la para compreender a maneira como Marx se apropria do holismo semântico de Hegel em sua discussão acerca da forma como as determinações econômicas se articulam na ideia de produção, e como esse tipo de exercício conduz à compreensão das relações de produção como totalidade historicamente específica.

A compreensão inferencial das relações de produção como constituídas pela dialética de seus momentos é resumida por Marx como segue.

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção se estende tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. [...] Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como relações determinadas desses diferentes momentos entre si. [...] Há uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico. (MARX, 2011, pp. 75-76)

Trata-se, portanto, de um duplo resultado. Por um lado, as relações de produção apenas poderão ser corretamente compreendidas mediante a articulação inferencial e material dos seus momentos. Por outro lado, é justamente esse passo sintético, ao qual chegamos com a articulação inferencial das determinações conceituais ou categorias

⁷ Trata-se de uma linha interpretativa que se consuma recentemente em trabalhos como Pippin (2019) e Brandom (2019). Refiro-me aqui à tendência, dentro da filosofia analítica da linguagem no século XX, para a mediação intersubjetiva, pragmática, da objetividade, um tipo de alternativa que, parece-me, fora tangenciada por Sellars, Austin e Wittgenstein nos anos 1950. Sellars pretende, em suma, um resgate de Hegel com o intuito de resolver as aporias da filosofia analítica com respeito ao que chama, recuperando Russell, de “mito do dado”. Embora aponte em geral para as discussões desencadeadas pelo último Wittgenstein com respeito a uma articulação mais intrínseca das dimensões representacional e comunicacional da linguagem, com Brandom e McDowell, num tom explicitamente hegeliano, dirige-se a uma concepção inferencial e linguística da cognição, amparada no holismo semântico e na teoria inferencial do conteúdo, constituindo-se, assim, como uma proposta em filosofia analítica refratária ao construtivismo linguístico, ao mentalismo e ao representacionalismo atomista, tendências mais originárias no registro analítico de discussão.

tradicionais, que converte, através da visada imanente facultada pelo ‘juízo reflexionante’, a universalidade apologética e abstrata, naturalizada, numa totalidade concreta, singular e historicamente situada.

Marx resume sua apropriação crítica da metodologia dialética no longo e denso segundo parágrafo da terceira parte do texto da Introdução, intitulada “Método da Economia Política”. Pretendo a seguir uma reconstrução argumentativa desse importante trecho, inclusive dos elementos mais fortemente críticos a Hegel⁸.

A dialética materialista compartilha seu ponto de partida com o empirismo, a saber: o real, concreto, ainda indiferenciado, a população como fundamento do ato social da produção. O empirismo é ultrapassado em virtude da sua ‘metafísica inconsciente’, ou

⁸ “Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos com a população, que é o fundamento e o sujeito do ato de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex. trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, por ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc., que descobrem por meio da análise. Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto. [...] Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comportar apenas de maneira especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação.” (MARX, 2011, pp. 77-79)

seja, porque não vê a análise precisamente como pressuposto para a apreensão científica do concreto. Ao contrário, a dialética materialista requer uma lida com a ‘representação caótica do todo’ pautada, ao mesmo tempo, pela reflexão e pela determinação, ou seja, pela formação de universais na observação do material histórico. Contudo, a dialética materialista, na medida em que articula de maneira não reducionista as dimensões ‘determinante’ e ‘reflexionante’ do juízo, compensa a formação de conceitos com uma contrapartida sintética, reconstruindo a totalidade como interações específicas entre tais categorias. A principal crítica metodológica de Marx à economia política consiste no fato de que ela se resume àquilo que Hegel chamaria de ‘ciência do entendimento’, uma superação do empirismo apenas ao ponto de forjar categorias abstratas, desconhecendo o salto sintético. Para Marx, ‘o método manifestamente correto’, a dialética materialista, enquanto alma de toda atividade genuinamente científica, passa do abstrato ao concreto, isto é, acopla à diferenciação analítica a reflexão que sintetiza combinações entre as categorias. E quanto a isso, a dialética apenas faz justiça à síntese que é a própria história, mesmo que tenha sido compreendida a partir da diferenciação dos momentos singulares. Tal método, que respalda a forma mais enfática de cientificidade, é uma articulação não reducionista de análise e síntese, e tem a ver com a reconstrução da totalidade a princípio indiferenciada, mas agora rica e concreta, na medida em que se trata doravante da unidade de determinações diferentes, uma totalidade historicamente específica.

A primeira crítica cabal a Hegel consiste na percepção de sua má compreensão da reprodução do concreto pelo pensamento como sendo o resultado do pensamento que se sintetiza a si mesmo, aprofunda-se em si e se movimenta a partir de si mesmo. Isso significa que Marx denuncia na dialética hegeliana a interpretação do processo de compreensão do real como produção do próprio real. Certamente, tal crítica não deve ter a mesma tonalidade de algumas similares e contemporâneas, como aquelas vinculadas à acusação de panlogismo por Erdmann (1853) ou, indiretamente, por Trendelenburg (1840). Marx tem em vista um aspecto com repercussões mais interessantes. Um conceito como ‘valor de troca’, embora seja uma categoria, depende da existência concreta, foi gerado por um processo histórico, não podendo ser agora confundido com um sujeito autônomo. Embora o todo concreto seja um concreto pensado, nem por isso pode ser considerado superior ao elemento histórico. A formulação dada por Marx ao problema parece antecipar Adorno e a *Dialética Negativa*. “A totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar, mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da

intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos.” Assim, dizer que se trata de um concreto pensado não significa sustentar a assimetria entre conceito e história, com o primado do primeiro sobre a segunda. O método dialético trata a compreensão como amálgama de conceito e intuição, uma combinação que se impõe de tal forma a permitir liberdade ao objeto, à realidade histórica. Caso o método perpetuasse a assimetria, fazendo hipóstase do sujeito autônomo enquanto espírito, desconsideraria os universais como momentos de uma historicidade empiricamente irreduzível. A crítica faz novamente lembrar Adorno, que acusa Hegel de elaborar uma “metafísica do trabalho”⁹. O verdadeiro sujeito permanece pressuposto para a representação, a intuição e os conceitos. A preservação metodológica da assimetria e da superioridade do abstrato sobre o vivo faria com que a dialética deixasse de ser autocrítica de categorias reificadas, transformando-a em apologia da subsunção violenta do trabalho vivo sobre o trabalho abstrato e o capital. Dialética como crítica, poderia dizer Adorno, consiste em desmascarar a ideologia generalizada da

⁹ “A grandeza da *Fenomenologia* Hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio movente e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como extrusão e suspensão desta extrusão; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho.” (Karl Marx, 2004, p. 123) Adorno chega a falar, em conexão com a centralidade para Hegel do conceito de trabalho, de uma “metafísica do espírito” em Hegel (Adorno, 2007, p. 100). Em *Aspectos*, originalmente uma conferência de 1956 e que se tornou o texto de abertura da coletânea *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno sustenta que: “[E]mbora a dialética demonstre a impossibilidade da redução do mundo a um polo subjetivo fixo e persiga metodicamente a negação e a produção recíprocas dos momentos objetivo e subjetivo, a filosofia de Hegel, enquanto filosofia do Espírito, permaneceu no idealismo. Apenas a doutrina da identidade entre sujeito e objeto inerente ao idealismo – que, segundo sua simples forma, antecipa-se a privilegiar o sujeito – outorga a ele aquela força da totalidade que permite o trabalho do negativo, a fluidificação dos conceitos particulares, a reflexão do imediato e então novamente a superação [*Aufhebung*] da reflexão.” (Adorno, 2007, pp. 81-82) Adorno se deixa guiar nessa discussão pela célebre e influente impressão do jovem Marx sobre o alcance da dialética hegeliana, a fim de sublinhar o fato de que, apesar da dinâmica do *Zusehen*, reivindicada por Hegel na *Fenomenologia* (Adorno, 2007, p. 77) e em outros lugares (Hegel, 1970. 7, pp. 83-84), o renitente idealismo impede franca concessão de primazia ao objeto. Adorno avança a tese marxiana num sentido em que se aprofunda e diferencia a incursão materialista sobre o significado filosófico do idealismo alemão. Embora toda a filosofia hegeliana – assim como, antes dela, a fichtiana – tenha como mote fundamental relativizar a dicotomia kantiana entre a consciência universal e a individual, ela insiste na recusa em aceitar a “indissolubilidade de um momento empírico do não idêntico, momento que as doutrinas do sujeito absoluto, os sistemas idealistas da identidade, não podem reconhecer como indissolúvel” (Adorno, 2007, p. 90). Assim, Adorno aceita a crítica de Marx a Hegel, segundo a qual a dialética é mistificada porque a totalidade articula apenas os momentos espiritualizados do sistema do trabalho social (Adorno, 2007, p. 93), de modo que, ainda que tenha captado a compreensão conceitual como ‘trabalho do negativo’, a dialética hegeliana seria, já que ela própria requer a captação da síntese pelo lado do objeto, o reflexo conceitual da divisão entre trabalho intelectual e trabalho material (Adorno, 2007, p. 97). “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia. [...] Essa relação social dita a não verdade em Hegel, o mascaramento do sujeito como sujeito-objeto, a negação do não idêntico pela totalidade, não importa quanto o não idêntico seja reconhecido na reflexão de cada juízo particular.” (Adorno, 2007, p. 99)

equivalência em nome do não-idêntico, do trabalho vivo. Marx se compromete assim em fazer perseverar a negatividade da contradição entre capital e trabalho.

3

Entre os capítulos II e III dos *Grundrisse*, Marx elabora pela primeira vez, sob forte influência da *Ciência da Lógica*, uma das inflexões metodológicas mais significativas de sua apresentação crítica das categorias da economia política, a qual é ao mesmo tempo o desmascaramento de seu caráter ideológico. Trata-se da percepção da circulação monetária como sendo o processo do capital enquanto tal. Uma exposição crítica, dialética, desse preconceito influente, implícita ou explicitamente, na economia política faz ver que o capital é na verdade um processo que articula dialeticamente sua superfície fenomênica, constituída pelo sistema de circulação de dinheiro e mercadoria, com a essência formada pelo processo de produção do capital. Numa densa e intrincada discussão, Marx acaba por mostrar, em ampla conexão com as categorias da ‘Doutrina da Essência’, que a circulação é uma aparência necessária cujo caráter apenas pode ser corretamente apreendido como processo de atualização de uma essência que, do ponto de vista de categorias estritamente econômicas, tem imperativamente de permanecer oculta. Uma compreensão conceitual condizente com a natureza do capital o revela como totalidade orgânica, unidade de determinações contraditórias, processo de sua produção e de sua manifestação social. Gostaria de mostrar, em último lugar, como essa inflexão decisiva é retomada no Livro 1 de *O Capital*.

4

Toda a discussão empreendida por Marx no capítulo IV do Livro 1 de *O Capital*, intitulado “A Transformação do Dinheiro em Capital”, orienta-se pela formulação de uma questão central, enunciada ao fim da parte 2, e pelo encaminhamento de uma inflexão metodológica na obra que permitirá a resposta consistente a essa questão, no sentido de se pôr à altura da tarefa de compreender o capital como um processo que se manifesta, mas que essencialmente excede os limites do comércio e da circulação de mercadorias.

Portanto, o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela. Temos, assim, um duplo resultado. A transformação do dinheiro em capital tem de ser explicada com base nas leis imanes da troca de mercadorias, de modo que a troca de equivalentes seja o ponto de partida. [...] Sua crisalidação [*Schmetterlingsentfaltung*] tem de se dar na esfera da circulação e não pode se dar na esfera da circulação. Essas são as condições do problema. *Hic Rhodus, hic salta!*” (MARX, 2011b, p. 311)

A inflexão metodológica reivindicada aqui por Marx para que se compreenda como o dinheiro se transforma em capital não surpreenderá leitores dos *Grundrisse*. Faz parte da gramática dialética de sua apresentação crítica da economia política. O mais-valor, que caracteriza segundo a fórmula geral do capital a circulação capitalista de dinheiro, embora somente possa, de acordo com a economia política, ser explicada pelas leis imanes da circulação e seu princípio de troca de equivalentes, conduz necessariamente a que se transcenda *desde dentro* o âmbito da circulação. Em termos dialéticos, abundantes na *Ciência da Lógica*, de Hegel, isso consiste na reflexão do “ser” adentro de si mesmo e sua transformação com isso em manifestação da “essência”, que contém, por sua vez, o princípio ativo da configuração fenomênica. Em termos mais marxianos, isso significa compreender o capital como um conceito processual e orgânico que abarca, no seu processo mesmo, o âmbito manifesto da “circulação” e o âmbito essencial da “produção”. Assim, a crítica dialética da economia política obriga a ver a circulação de mercadorias como um momento de um processo mais amplo que congrega em si o âmbito produtivo, onde a mercadoria ‘força de trabalho’ é consumida na geração de mais-valor. É o âmbito em que efetivamente o trabalho concreto é subsumido ao trabalho abstrato, à lógica do valor de troca. Como a economia política não é capaz dessa inflexão, nem a percebe como necessária, tratando do trabalho ao modo da ‘robinsonada’, da abstração naturalizada, é então desmascarada como insuficiente e ideológica. Na terceira parte do capítulo, essa mistificação será relacionada definitivamente ao caráter ideológico do ideário em torno do direito privado burguês, que legitimaria a relação de opressão de trabalhadores sob a lei naturalizada do valor¹⁰ através da ideologia da justa e livre troca de equivalentes.

¹⁰ “De fato, o caráter de valor dos produtos de trabalho apenas se consolida mediante sua efetivação como grandezas de valor. As últimas variam sempre, independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam. Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las. É mister uma produção de mercadorias totalmente desenvolvida antes que da experiência mesma nasça o reconhecimento científico, que os trabalhos privados, empreendidos de forma independente uns dos outros, mas universalmente interdependentes como membros

A manifestação do capital como processo, como movimento autoprodutivo, como “autovalorização do valor”, é condição para desmascaramento de seu fetiche, de sua autonomia, de sua divinizada independência, alimentada, ao fim e ao cabo, em paralelo ao que havia revelado a discussão em torno do “segredo” do “caráter fetichista da mercadoria”, pela subordinação do trabalho concreto, singular e individual à lógica autoestimulante do valor abstrato. Em Marx, a dialética aparece como autoapresentação crítica das categorias da teoria pela qual a sociedade burguesa pretende cientificidade acerca dos princípios que são constitutivos de sua própria dinâmica: a economia política.

Do ponto de vista social, valor de troca, circulação de mercadorias e capitalismo comercial somente são pensáveis enquanto são condicionados pela síntese violenta, que ocorre às costas dos concernidos, dos trabalhos concretos sob o denominador comum da quantidade de tempo trabalhado. Dessa maneira inconsciente aos trabalhadores, a lei do valor se precipita sobre eles como se fosse uma lei natural, reificando suas consciências, seus corpos, sua atividade, sua cooperação e suas relações. Ora, é justamente por não desmascarar essa síntese, mas antes por perpetuá-la ao modo de uma lei natural e eterna, que a economia política é uma pseudociência, uma ciência mistificadora, e como tal faz jus a uma crítica da ideologia, a qual desmascara sua pretensão de cientificidade, relacionando-a à mistificação de relações de poder¹¹. Finalmente, a crítica da economia

naturalmente desenvolvidos da divisão social do trabalho, são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo como a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma natural” (MARX, 2011b, p. 73).

¹¹ Habermas localiza a origem histórica da ‘crítica da ideologia’ nas decorrências das discussões epistemológicas sob o impacto do esclarecimento e da modernização cultural. “Com esse tipo de crítica, o esclarecimento se toma reflexivo pela primeira vez; efetua-se, então, em seus próprios produtos: em teorias” (HABERMAS, 2000, pp. 165-166). Com extrema precisão e transparência, Habermas evidencia a estrutura epistemológica da ‘crítica da ideologia’ enquanto metateoria imanente: “somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltraram-se interesses e pretensões de poder sigilosos. A crítica inspirada por uma tal Suspeita pretende demonstrar que a teoria *suspeita* expressa *a tergo* em seus enunciados, para os quais reclama uma validade frontal, dependências que não pode admitir sem perder credibilidade. A crítica torna-se crítica da ideologia quando pretende mostrar que a validade da teoria não se separou suficientemente do contexto de origem, que, às costas da teoria, se oculta uma ilícita *mescla de poder e validade* e cuja reputação se deve justamente a essa mescla. A crítica da ideologia pretende mostrar exatamente como, em um nível para o qual é constitutiva a rigorosa distinção entre contextos de sentido e contextos fatuais, essas mesmas relações internas e externas se confundem - e o fazem porque pretensões de validade são determinadas por relações de poder. A crítica da ideologia não é ela mesma *contestada* a concorrer com as outras; serve-se apenas de determinadas suposições teóricas. Apoiada nelas, *testa a verdade* de uma teoria suspeita, ao *revelar sua falta de veracidade*. Continua o processo de esclarecimento na medida em que, a uma teoria que pressupõe uma compreensão desmitologizada do mundo, demonstra seus laços com o mito, seguindo a pista de um erro categorial supostamente superado.” (HABERMAS,

política, empreendida por Marx, é fundamentalmente um diagnóstico crítico da sociedade burguesa que denuncia, em todo seu amplo alcance, a “mortificação do vivo” como segredo por trás da “vivificação do morto”, isto é, o estrutural e sistêmico sacrifício do concreto ao abstrato, do qualitativo ao quantitativo, da coletividade de produtores à lei abstrata e autonomizada, naturalizada e mecânica, do valor em sua processualidade autoprodutiva.

O ciclo da autovalorização do valor pretende ser a efetivação superior e inumana da verdadeira infinitude, do mediar-se em si e consigo mesmo. A marca inconfundível dessa perversa emulação do “ser-junto-de-si no absolutamente outro”, desse colapso da política emancipada e emancipatória, prometida pelos gregos e reformulada pelo iluminismo – e que constitui também, em certo sentido, a base normativa da economia política –, é o fetichismo do capital, isto é, a circunstância de que, sob a égide do fracasso da capacidade política para auto-organização, apenas “o capital”, incensado na modernidade ao status de sujeito de seu próprio processo, é capaz de empreender a autodeterminação que qualificaria a verdadeira subjetividade, individual ou social. Essa seria a melhor chave interpretativa para o recurso irônico de Marx a termos que denunciam esse enfeitamento do processo de autoconstituição do capital como se fosse uma subjetividade autopoietica divinizada¹².

Por outro lado, nesse lance dialético sobressai o indelével alcance da teoria crítica de Marx: como negativo do caráter totalitário do processo de autovalorização do valor, revela-se o sacrifício da organicidade e concretude da vida humana, de maneira que a sociedade moderna, que promete emancipação dos indivíduos, oprime-os sob a égide do fetiche da autonomia do capital. É uma sociedade autocontraditória, uma totalidade autocontraditória, e é justamente na incompletude dessa totalidade, na

2000, pp. 165-166) Finalmente, é a partir dessa caracterização metateórica que se torna possível explicitar a específica “figura da crítica marxista da ideologia, que, partindo da ideia de que o potencial racional expresso nos “ideais burgueses” e posto no “sentido objetivo das instituições”, mostra uma dupla face: de um lado, empresta às ideologias da classe dominante a aparência ilusória de teorias convincentes, de outro, oferece o ponto de partida para uma crítica, empreendida de maneira imanente, dessas construções, que elevam ao interesse universal o que de fato serve apenas à parte dominante da sociedade. A crítica da ideologia decifrava no mau uso das ideias um fragmento da razão existente, oculto a si mesmo, e lia-as como uma diretriz que poderia ser cumprida por movimentos sociais, na medida em que se desenvolviam forças produtivas excedentes.” (HABERMAS, 2000, pp. 167-168)

¹² Nesta ocasião, conectando-se com a tese aristotélica do colapso da autarquia ético-política na crematística (309-310), Marx fala do capital, recentemente descoberto numa fluidez própria que torna mercadoria e dinheiro momentos de seu ciclo fundamental (297), como ‘substância semovente’, como ‘sujeito usurpador e automático’ de um processo no qual figura como ‘fim em si’ e como ‘Deus-Pai e Deus-Filho’ (298). Essa referência à transposição do fetiche do capital na direção de uma transcendência conectada a ‘práticas intramundanas’, acolhida como ‘finalidade subjetiva’ (296), um tema fascinante por si, aproxima Marx consideravelmente de Max Weber (MARX, 2011b).

incomensurabilidade entre trabalho abstrato e trabalho concreto¹³, na irreduzibilidade do trabalho ao capital, no inacabamento da contradição entre capital e trabalho, que se baseia toda a pretensão de verdade da crítica à ideologia como crítica da economia política.

¹³ Está por traz dessa dívida da economia política burguesa com o pensamento moderno a tendência de tomar imediatamente trabalho e valor como dados, sem reconhecer as mediações históricas e sociais que tornam possíveis, que condicionam algo como o trabalho abstrato e o valor de troca. Ao revelar a mercadoria como unidade dialética de valor de uso e valor de troca, na qual está também inserida o trabalho em sua ambiguidade constitutiva, como trabalho concreto e trabalho abstrato, Marx recupera o núcleo crítico pós-empirista e pós-racionalista da dialética hegeliana como uma teoria da formação de conceitos (HEGEL, 1970, 8, § 81), algo que ele próprio vê como o ponto nevrálgico e mais fundamental de sua contribuição. “Inicialmente, a mercadoria apareceu-nos como um duplo [*Zwieschlächtiges*] de valor de uso e valor de troca. Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho, na medida em que se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim. Como esse ponto é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política, ele deve ser examinado mais de perto.” (MARX, 2011b, p. 165) O valor de troca da mercadoria, célula básica da economia política clássica, assim como seu correlato, o trabalho abstrato, comportam no mínimo dois feixes de mediações cuja tematização se faz necessária para uma teoria crítica do valor-trabalho. Por um lado, do ponto de vista histórico, a abstração contida no valor de troca representa a solução moderna, historicamente específica, para o “dilema de Aristóteles” (Ver as discussões empreendidas por Marx, ainda no capítulo 1, entre as páginas 188-190, as quais são recuperadas, no sentido de sua mediação histórica mais ampla, no capítulo 2). E no caso da sociedade capitalista tal solução somente foi consolidada, no altíssimo grau de abstração que possui com a circulação generalizada do papel-moeda, com o trabalho assalariado livre. Eis por que essa é também a história de como a humanidade solucionou, finalmente com o dinheiro, o problema de uma mercadoria que, com o valor de uso tendendo a zero, materializasse na circulação a equivalência quantitativa dos valores de uso trocados.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. DTV Wissenschaft: München, 1993.
- _____. *Três Estudos sobre Hegel*. Editora da Unesp: São Paulo, 2007.
- ARTHUR, C. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Brill: Boston, 2004.
- BACKHAUS, H. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. ÇA-IRA-Verlag: Freiburg, 2006.
- BAERT, P. *Philosophy of the Social Sciences: towards pragmatism*. Polity Press: Cambridge, 2005.
- BRECKMAN, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRISTOW, W. *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Clarendon Press: Oxford, 2007. Harvard University Press: London, 2003.
- BISHOP, R. *The Philosophy of the Social Sciences*. Continuum: London, 2007.
- BRANDOM, R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press: Cambridge, 2019.
- FINK-EITEL, H. *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*. Verlag Anton Hain: Meisenheim am Glan, 1978.
- FORST, R. *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2009.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 1982.
- HARTMANN, K. *Hegels Logik*. De Gruyter: Berlin, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2010.
- _____. *Dialektik der Freiheit*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2003.
- _____. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 1999.

- _____. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2007.
- _____. *Verdinglichung*. Suhrkamp: Frankfurt-am-Main, 2005.
- JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart, 2010.
- JAMESON, F. *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*. Verso: London, 1990.
- _____. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Verso: London, 2010.
- JAEGGI, R. *Was ist Kritik ?*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2010.
- KEENAN, D. *Hegel and Contemporary Philosophy*. State University of New York: New York, 2004.
- KLEIN, R. *Adorno-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Metzler, 2011.
- KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit: Hegels Theorie autonomer Vernunft*. De Gruyter: Berlin, 2013.
- KOCH, A. G. W. F. *Hegel: Wissenschaft der Logik*. Akademie Verlag: Berlin, 2002.
- LEITER, B.; ROSEN, M. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford University Press: Oxford, 2007.
- LÖWITZ, K. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Columbia University Press: New York, 1991.
- MARTIN, M. *Readings in the Philosophy of Social Science*. The MIT Press: Cambridge, 1994.
- MARX/ENGELS. *Werke* Vol. 29. Dietz Verlag: Berlin, 1965.
- MARX, K. *Manuscrptos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Grundrisse: Manuscrptos Econômicos de 1857-1858. Esboços da Crítica da Economia Política*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2011a.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia Política, Livro I (O Processo de Produção do Capital)*. Editorial Boitempo Editorial: São Paulo, 2011b.
- _____. 2017. *Miséria da Filosofia*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2017.
- MEANEY, M. *Capital as Organic Unity. The Role of Hegel's Science of Logic in Marx's Grundrisse*. Kluwer Academic Publishers: London, 2002.
- O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and Possibility of Critical Rationality*. The MIT Press: London, 2004.

OLLMAN, B. *Dance of the Dialectic: steps in Marx's Method*. University of Illinois Press: Chicago, 2003.

PIPPIN, R. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. The University of Chicago Press: Chicago, 2019.

QUANTE, M. *Hegels Erbe*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2009.

ROSE, G. *Hegel Contra Sociology*. Verso: London, 2009.

STERN, R. *Hegelian Metaphysics*. Oxford University Press: New York, 2009.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp: Frankfurt, 2016.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wilhelm Fink Verlag: München, 2012.



A FORMA-MERCADORIA E O MÉTODO DIALÉTICO
sobre a estrutura de exposição de Marx no capítulo 1 de *O Capital*¹

THE COMMODITY-FORM AND THE DIALECTICAL METHOD
on the structure of Marx's exposition in chapter 1 of *Capital*

Por

Guido Starosta²

[Tradução de Pedro Carmona Ribeiro³]

[Revisão técnica Rafael Padial⁴]

RESUMO

Uma leitura crítica e metodologicamente orientada do argumento de Marx sobre as determinações da forma-valor do produto do trabalho no primeiro capítulo de *O Capital* contribui para a crescente literatura sobre a estrutura dialética da crítica de Marx à economia política, trazendo à tona aspectos frequentemente negligenciados de seu argumento. Em primeiro lugar, é traçada uma distinção crucial entre os respectivos papéis dos momentos de análise e síntese na investigação dialética e como eles se refletem na exposição ou apresentação dialética. Em segundo lugar, a forma específica do processo analítico no método dialético é tematizada. O artigo rastreia as implicações de todos esses aspectos metodológicos para uma compreensão adequada da estrutura da discussão de Marx sobre o trabalho abstrato como substância do valor nas páginas iniciais de *O Capital*.

PALAVRAS-CHAVE: Forma-Mercadoria. Método Dialético. Capital. Marx.

ABSTRACT

A methodologically-minded critical reading of Marx's argument about the determinations of the value-form of the product of labor in the first chapter of *Capital* contributes to the growing literature on the dialectical structure of Marx's critique of political economy by bringing out

¹ Tradução do inglês. Para os trechos em que Starosta cita *O capital* de Marx, valemo-nos da conhecida tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, publicada pela Editora Nova Cultural (1996). Para o trecho em que Starosta cita o Manuscrito de 1861-63, valemo-nos da tradução de Leonardo de Deus (MARX, K., *Para a Crítica da Economia Política, Manuscrito de 1861-1863 | Cadernos I a V. Terceiro Capítulo – O capital em geral*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. Para os trechos em que são citados os chamados *Grundrisse*, valemo-nos da tradução de Mario Duayer e Nêlio Schneider (MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011). Além disso, reproduzindo as escolhas terminológicas de G. Starosta, neste artigo traduziremos sempre o inglês *presentation* por "apresentação" e *exposition* por "exposição".

² Gostaria de agradecer a Simon Clarke, Juan Iñigo Carrera, Nicolás Grinberg e Axel Kicillof por seus úteis comentários sobre os primeiros esboços deste artigo. A ressalva usual se aplica.

³ Graduando em História pela Universidade de São Paulo. E-mail: pedrocr@usp.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3498561421346877>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5613>.

⁴ Doutorando em Filosofia pelo IFCH-UNICAMP. E-mail:

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3759104161090969>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5613>.

often-overlooked aspects of his argument. First, there is a crucial distinction between the respective roles of the stages of analysis and synthesis in the dialectical inquiry and the way in which these are reflected in the dialectical presentation. Second, the specific form of the analytical process in the dialectical method is thematized. The paper then draws the implications of all these methodological aspects for an adequate comprehension of the structure of Marx's discussion of abstract labor as the substance of value in the initial pages of *Capital*.

KEYWORDS: Commodity-form. Dialectical Method. Capital. Marx.

NO PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO de *O Capital*, Marx deixa claro que estava bem ciente da complexidade inerente aos primeiros passos da crítica à economia política (Marx, 1976a, p. 89). De fato, os intermináveis debates sobre o verdadeiro significado e implicações de sua discussão sobre a forma-mercadoria parecem sugerir que, na melhor das hipóteses, o aviso de Marx subestimava as reais dificuldades. Por outro lado, seja isso explicitamente reconhecido ou não, é inegável que as diversas leituras da crítica de Marx à economia política acarretam diferentes implicações políticas (Dimoulis e Milios, 2004). Ainda que uma abordagem aprofundada da questão exceda o escopo deste artigo, deve-se notar, pelo menos, que a investigação de tais miudezas nas quais as determinações da forma-mercadoria parecem “perder-se” (Marx, 1976a, p. 90) é de suma importância para uma ação política informada pela crítica da economia política⁵. Isso é demonstrado não apenas pela insistência de Marx na impossibilidade de se compreender corretamente as determinações das formas sociais mais abstratas da sociedade capitalista a partir da ciência da economia política burguesa (Marx, 1976a, p. 174), mas também pelo papel central que tais determinações cumpriram na crítica de Marx às representações de tais formas sociais no interior do próprio movimento operário, a exemplo do socialismo proudhoniano⁶.

⁵ Como argumentei em outro artigo (cf. Starosta, 2003), a elaboração da conexão entre a forma dialética específica do método científico de Marx e seu conteúdo revolucionário talvez seja a contribuição mais importante de *História e Consciência de Classe*, de Lukács. Uma discussão sobre as implicações políticas fundamentais das determinações mais abstratas do capital pode ser encontrada em Starosta (2005).

⁶ Conferir Clarke (1994) e Shortall (1994), para boas reconstruções da crítica de Marx ao socialismo proudhoniano, baseada no mal-entendido de Proudhon sobre a natureza da mercadoria e das formas-dinheiro. Assim, a essência da crítica de Marx à proposta de Gray de preservar a produção privada de mercadorias, substituindo a forma-dinheiro por certificados de tempo de trabalho emitidos por um banco nacional, resume-se à incapacidade deste último de compreender a necessidade imanente de o valor das mercadorias assumir a forma autônoma de dinheiro (Elson, 1979, pp. 135-136). Da mesma forma, nos *Grundrisse*, Marx ridiculariza a proposta de Darimon de abolir o privilégio do dinheiro (o de ser diretamente permutável por todas as mercadorias), “decretando” a permutabilidade direta de todas as mercadorias (Marx, 1993, p. 114). Em todos esses casos, o fio condutor da crítica de Marx está na incapacidade desses autores de compreender a conexão interna necessária entre a forma-mercadoria e a forma-dinheiro. Essa incompreensão, por sua vez, é sustentada por uma lacuna metodológica. Como argumento abaixo, as teorias baseadas na lógica formal só podem compreender as formas sociais como

Seja como for, o ponto central a ser discutido neste artigo é que a diversidade de maneiras segundo as quais os seguidores de Marx leram a reprodução ideal [*ideal reproduction*] das determinações da forma-mercadoria, conforme *O Capital*, está intimamente ligada às diversas perspectivas metodológicas a partir das quais esses autores tentaram entender a obra. Em outras palavras, essas diferentes interpretações do conteúdo efetivo das primeiras seções de *O Capital* expressam diferentes entendimentos sobre a própria forma de conhecimento científico que o livro desdobra.

A necessidade de reconsiderar a apresentação da forma-mercadoria por Marx no Capítulo 1 de *O Capital* por meio de uma reavaliação de seu método dialético (especialmente no que diz respeito à sua conexão com a *Ciência da Lógica* de Hegel) tem sido amplamente reconhecida por um número crescente de estudiosos. De fato, os últimos 10 ou 15 anos testemunharam um interesse renovado no método dialético de Marx e suas implicações para a teoria do valor (conferir, entre outros, Albritton e Simoulidis, 2003; Arthur, 2002; Moseley, 1993; Moseley e Campbell, 1997; Murray, 1988; Smith, 1990). No entanto, apesar de terem em grande medida esclarecido a forma do argumento de Marx, parece-me que esses trabalhos se concentraram principalmente nos aspectos sintéticos da apresentação dialética de Marx (isto é, na exposição do movimento dialético do “abstrato ao concreto”). Nesse sentido, pode-se argumentar que tal literatura ignorou outros dois aspectos fundamentais do método dialético do autor. Primeiro, esses trabalhos não tematizaram suficientemente o papel peculiar do momento analítico na investigação dialética de Marx como um todo, e particularmente em sua apresentação. Segundo, não prestaram suficiente atenção à forma específica que o processo analítico assume no interior do pensamento dialético⁷. Minha contribuição, portanto, busca preencher essas lacunas na literatura⁸.

entidades auto-subsistentes ou afirmações imediatas, e não enquanto modo de existência (que nega a si mesmo) de uma forma social mais abstrata (isto é, enquanto movimento da contradição). Consequentemente, essas teorias são obrigadas a representar as conexões internas necessárias às formas sociais como meramente externas.

⁷ A distinção entre análise (no sentido de dissecação do “todo” em “partes” ou de “identificação de diferenças”) e síntese (no sentido de reconstituição da “unidade” do todo) não é peculiar à dialética. Como argumento abaixo, o que diferencia esta última das metodologias lógico-formais é a forma específica que os processos analíticos e sintéticos assumem no pensamento dialético. Zelený (1980, cap. 10) fornece uma discussão concisa dos diferentes significados da análise e da síntese na ciência e na filosofia, remontando também à sua linhagem intelectual.

⁸ Esses outros aspectos não estiveram inteiramente ausentes da literatura. No entanto, eles surgiram no debate com os “novos dialéticos” muito recentemente (Murray, 2002; Reuten, 2000). Veja Brown, *et al.*, 2002, para uma discussão sobre algumas dessas questões através de uma comparação entre realismo crítico e dialética sistemática. Além disso, é nossa opinião que, em comparação com o esclarecimento dos aspectos sintéticos do método de apresentação de Marx, a natureza da relação entre análise e síntese na

Assim, o principal objetivo deste artigo é fornecer uma leitura crítica e metodologicamente fundamentada do argumento de Marx sobre as determinações da forma-valor do produto do trabalho no primeiro capítulo de *O Capital*⁹. Com base nesta leitura, também tentarei demonstrar que muitas das confusões e mal-entendidos de seguidores e críticos surgem de uma compreensão inadequada da estrutura dialética da exposição de Marx.

1 ANÁLISE, SÍNTESE E O MÉTODO DIALÉTICO: CONTROVÉRSIAS

Em *O Capital*, Marx põe em movimento as descobertas metodológicas que lhe permitiram ir além das limitações de suas primeiras teorias sobre o trabalho alienado e sua superação. Em contradistinção [*contradistinction*] com os *Manuscritos de Paris*, e como ele afirma claramente nas *Glosas Marginais ao Manual de Economia Política de Adolph Wagner*, Marx não toma como ponto de partida os conceitos de economia política ou qualquer outro conceito (Marx, 1975, p. 198), para assim descobrir o trabalho alienado enquanto pressuposto. Como denota o título de sua obra mais importante, o sujeito cujas determinações a investigação dialética intenta descobrir e apresentar é o capital, que, como sujeito alienado da vida social, torna-se “a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina” e deve, portanto, “constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” da reprodução ideal do concreto (Marx, 2011, p. 87). Nesse sentido, a exposição de Marx em *O Capital* não avança em direção à descoberta da alienação, mas parte do que o estágio analítico da investigação dialética revelou como sua forma mais abstrata e geral (Iñigo Carrera, 2003, p. 286; Meikle, 1985, pp. 71-72)¹⁰. Ele começa com a observação imediata do *concretum* mais simples no qual se expressa a alienação do trabalho, a fim de desenvolver as reais determinações específicas dessa forma social (Marx, 1975, p. 198). Como já foi amplamente reconhecido, esse ponto de partida não é uma sociedade produtora de mercadorias típico-ideal, simples ou, pior, historicamente existente – como propugnado pela ortodoxia derivada de Engels (1980) e popularizado

apresentação e a maneira como isso se relaciona com as determinações formais da investigação dialética não foram exploradas com a mesma perspicácia.

⁹ Na minha própria leitura, utilizo a abordagem metodológica da crítica da economia política desenvolvida por Iñigo Carrera (1992; 2003).

¹⁰ Sobre as diferenças metodológicas entre a crítica inicial do trabalho alienado nos *Manuscritos de Paris* e sua forma mais desenvolvida em *O capital*, ver Starosta, 2005, caps. 1 e 4.

por autores como Sweezy (1968) e Meek (1973)¹¹. Nas próprias palavras de Marx, a exposição começa com a mercadoria enquanto enquanto “forma celular da economia” na sociedade burguesa (Marx, 1996, p. 130). No entanto, a apresentação de Marx não começa diretamente com as determinações essenciais da forma-mercadoria, mas com a observação imediata de uma mercadoria individual em sua aparência externa¹². Em uma apresentação que se provará “cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (Marx, 1996, p. 197), Marx mostra que o que determina a mercadoria como uma forma de riqueza social não é apenas o fato de que, como qualquer produto do trabalho, ela possui um valor de uso, mas o fato deste último atuar como portador material de um segundo atributo: o valor de troca. A análise da mercadoria prossegue para revelar que o valor de troca é na verdade a forma de expressão de um conteúdo que se distingue dele: a forma-valor ou o atributo de permutabilidade geral da mercadoria. A substância do valor reside no trabalho abstrato cristalizado na mercadoria, e a grandeza desse valor é, conseqüentemente, determinada pelo tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para produzi-la. Essa linha de raciocínio foi alvo de todos os tipos de objeções avançadas pelos diferentes intérpretes de Marx. Como argumento abaixo, essas reservas têm sua origem em uma compreensão inadequada ou atenção insuficiente à distinção crucial entre dois momentos da investigação e apresentação dialética de Marx, a saber, o momento da análise e o momento da síntese. Em particular, penso que a confusão sobre essas questões está na base das amplas críticas à linha argumentativa de Marx sobre as determinações da forma-mercadoria, feitas não apenas por críticos conhecidos como Böhm-Bawerk (1975), mas também por alguns dos discípulos de Marx¹³. Resumidamente, essas objeções em geral postulam que Marx não forneceu em *O capital* uma “prova lógica” adequada de que as

¹¹ Para uma crítica da ortodoxia engelsiana sobre essa questão, ver Arthur (1997; 1998), Robles Báez (2000) e Reichelt (1995).

¹² Para ser preciso, na verdade há uma etapa anterior na apresentação de Marx. Ele começa pela forma como a riqueza social aparece na sociedade capitalista, a saber, uma “imensa coleção de mercadorias” (Marx, 1976a, p. 125), sendo a mercadoria individual sua forma elementar. O desdobramento das determinações por trás dessa aparência não é concluído até o Livro II, onde a unidade do movimento do capital social em si – na forma do circuito do capital-mercadoria – é revelada como pressuposto dessa riqueza social na forma de imensa coleção de mercadorias (Marx, 1978, pp. 174-177).

¹³ Assim, tanto Reuten (1993, p. 107) quanto Arthur (1993, p. 76) veem como justificadas as objeções de Böhm-Bawerk à linha de raciocínio de Marx sobre o trabalho abstrato como substância do valor. Para esses autores, Marx estaria errado não porque enxergava uma conexão interna entre trabalho abstrato e valor, mas porque a fundamentação de seu raciocínio nesse argumento seria problemática de uma perspectiva ‘dialético-sistemática’. Diferentemente de Arthur, que argumenta que a introdução do trabalho abstrato como substância do valor deveria ter sido adiada até o desenvolvimento da forma-capital, Reuten se distancia ainda mais da apresentação de Marx e argumenta contra a determinação do trabalho abstrato como *substância* do valor. Em vez disso, vê o mercado como o agente da transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato (Reuten, 1993, p. 105).

mercadorias têm um “algo” em comum, e de que esse “algo” é o trabalho abstrato cristalizado¹⁴.

O primeiro ponto dessa objeção já foi enfaticamente defendido por outros estudiosos, de modo que só vou me referir a ele muito brevemente. A questão se resume à diferença metodológica radical que, como Meikle observa com perspicácia, separa a maneira dialética como Marx aborda a ciência do formalismo e atomismo das concepções burguesas (Meikle, 1985, cap. 3). Claramente baseadas nessas últimas, as objeções de Böhm-Bawerk partiram de um indivíduo que só podia enxergar a ciência como uma “construção lógica”, e não como reprodução no pensamento de “como as coisas são essencialmente” (Meikle, 1985, p. 80). Assim, dado “o característico hiato empirista entre as ‘verdades’ e as entidades quanto às quais elas seriam verdadeiras” (Meikle, 1985, p. 79, tradução nossa), Böhm-Bawerk só foi capaz de ler as páginas iniciais da obra de Marx como um processo abstrato e formal de “demonstração lógica”. A possibilidade de essas páginas revelarem a natureza real e o auto-movimento específico de um conteúdo determinado (a forma-mercadoria do produto do trabalho) – carecendo, porém, de uma dedução formal concomitante desse conteúdo – estava além do campo de visão formalista de Böhm-Bawerk (Kay, 1979, pp. 51-52).

Segundo, e mais importante para os propósitos deste artigo, está em jogo outro aspecto do argumento de Marx já nas primeiras páginas de *O Capital* que não foi suficientemente ou satisfatoriamente explorado pela maioria dos estudiosos: o caráter específico e o significado da diferença entre o momento da análise e o momento da síntese no interior da exposição dialética. Esse duplo movimento da apresentação dialética não é uma estratégia estilística ou retórica arbitrária introduzida por Marx, mas reflete uma

¹⁴ Um relato conciso e de boa qualidade quanto ao ponto crucial dessa crítica pode ser encontrado em Kay (1979, pp. 48-58; conferir também Park, 2003). Especificamente, Böhm-Bawerk objetou que Marx não levou em consideração outras propriedades comuns das mercadorias – por exemplo, utilidade, escassez etc. – como possíveis determinantes do valor de troca (Böhm-Bawerk, 1975, p. 74-75). Nesse sentido, pode ser interessante notar que, no processo de investigação, Marx considerou sim – embora tenha descartado e, portanto, excluído da apresentação – a “utilidade em geral” como possível substância do valor. Isso é evidenciado pelas seguintes observações dos manuscritos preparatórios de 1861-63: "Vimos que o *valor* repousa sobre o fato de que as pessoas se reportam a seus trabalhos reciprocamente como trabalho igual, geral e, dessa forma, social. Isso é uma abstração, como todo pensamento humano, e existem relações sociais entre pessoas somente na medida em que pensam e possuem essa capacidade de abstração da singularidade e da contingência sensíveis. Aquela espécie de economistas que, por essa razão, concebem a determinação do valor pelo tempo de trabalho, porque os trabalhos de 2 indivíduos no mesmo tempo não são *absolutamente iguais* (embora na mesma especialidade), ainda não sabem absolutamente em que relações humanas sociais se diferenciam dos animais. Eles são *beasts* [animais]. Como *beasts*, esses mesmos rapazes não encontram dificuldade em ignorar que 2 valores de uso não são absolutamente iguais entre si (não 2 folhas, *Leibniz*) e ainda menos dificuldade em avaliar valores de uso, que não têm absolutamente qualquer medida entre si, como valores de troca *segundo o grau de sua utilidade*." (Marx, 1988, p. 232).

diferença efetiva que caracteriza a especificidade da investigação dialética. Esta envolve não apenas a identificação das diferentes formas assumidas pelo sujeito, cujas determinações tenta reproduzir no pensamento (isto é, a separação analítica entre as formas sociais de acordo com seu grau relativo de concretude), mas também busca “rastrear sua conexão íntima” (isto é, realizar a descoberta sintética da necessidade real imanente que liga essas diferentes formas) (Marx, 1996, p. 140)¹⁵. Surge daí uma implicação fundamental: a exposição da explicação da necessidade subjacente às relações entre diferentes formas sociais – que equivaleria a uma “prova lógica” na linguagem das abordagens metodológicas formalistas – não pode ser encontrada na análise dialética, mas sim no movimento sintético da exposição. Uma vez que é somente nesse movimento sintético que o desenrolar do movimento real de determinação – e, portanto, a explicação – de fato ocorre, a apresentação dos resultados da investigação dialética pode assim assumir, em princípio, uma forma plenamente sintética (Iñigo Carrera, 2003, p. 279). No entanto, não foi assim que Marx estruturou sua exposição dialética no Volume 1 de *O Capital* (o único que ele próprio editou para publicação); tal exposição tende a incluir, de forma “estilizada”, breves apresentações do processo analítico¹⁶. Como essa estrutura peculiar segundo a qual Marx apresenta as determinações da forma-mercadoria é recorrente ao longo da maior parte do Volume I, e como sua incompreensão causou tantas controvérsias entre críticos e seguidores, talvez valha a pena fornecer mais detalhes sobre esse ponto¹⁷. Em poucas palavras, essa estrutura da apresentação dialética de Marx começa pela aparência concreta imediata da forma social determinada em questão. Por meio de um breve movimento analítico, ela em seguida revela sua determinação interior essencial¹⁸. A exposição então prossegue desdobrando sinteticamente a realização dessa

¹⁵ Aqui, minha abordagem difere da de Murray e Reuten. O primeiro parece simplesmente identificar investigação (o que ele chama de “fenomenologia”) com análise, e síntese com apresentação (Murray, 2000, pp. 36-38). Reuten permite momentos sintéticos no processo de investigação, mas apenas como “esboços provisórios da inseparabilidade dos fenômenos” [*provisional outlines the inseparability of phenomena*] (Reuten, 2000, p. 143). Além disso, embora ele esteja certo ao reconhecer que a apresentação dialética precisa ser fundamentalmente sintética, não explora completamente a possibilidade de o pesquisador dialético que apresenta os resultados da investigação incluir momentos de análise com propósito estético, para destacar a unidade do processo dialético de cognição. Ele meramente menciona essa possibilidade ao discutir o argumento de Banaji sobre o duplo ponto de partida do capítulo 1 de *O capital* (Banaji, 1979, pp. 36-40; Reuten, 2000, p. 158). Mas, como argumento a seguir, essa estratégia de apresentação desempenha um papel central, pelo menos ao longo do Volume I.

¹⁶ Sobre o papel e os prós e contras desse momento analítico na estrutura peculiar da exposição dialética do Livro I de *O capital*, organizada em torno de “nós” expositivos, ver Iñigo Carrera (1992; 2003, p. 285).

¹⁷ Para uma ilustração dessa estrutura de apresentação com referência à transformação de dinheiro em capital, veja Starosta (2005).

¹⁸ Em sua exposição, Marx às vezes inclui caminhos analíticos aparentes (e portanto falhos), revelados como tal por meio de um movimento que leva o leitor de volta ao ponto de partida não-mediado, sem nenhum progresso em direção à descoberta da determinação subjacente específica que define o objeto sob

determinação mais abstrata. Esse momento prossegue até que a potencialidade específica que define a determinação essencial da forma social sob escrutínio – potencialidade cuja realização a exposição está reproduzindo idealmente – nega a si mesma enquanto portadora imediata daquela forma social abstrata, para se afirmar como imediatamente pertencente à forma mais concreta na qual se metamorfoseou. Isso sinaliza o esgotamento do primeiro ‘nó’ da apresentação. Um novo nó é assim inaugurado, agora com a forma mais concreta (cuja gênese foi encontrada no anterior) enquanto sujeito do movimento a ser idealmente reproduzido. No entanto, o novo nó não parte diretamente das determinações internas dessa forma social mais concreta, mas, novamente, de sua manifestação imediata. Um novo movimento analítico precede, portanto, a apresentação de tais determinações internas.

Voltando ao nosso argumento principal sobre os aspectos gerais dessa estrutura formal da apresentação de Marx: como discutimos, é a exposição da síntese dialética que revela o “porquê” [*the why*] das relações reais. O momento analítico apenas separa certa forma social de uma outra, mais abstrata. A primeira carrega, sob a forma de potencialidade imanente própria, a potencialidade realizada da segunda. Nesse sentido, o estágio analítico não está preocupado com o porquê do que é, mas sim com o que é [*the what*]. É claro que, uma vez que a separação das formas sociais de acordo com seu grau relativo de abstração/concretude expressa idealmente a necessidade objetiva (as relações reais) que reside no objeto e não é produto do capricho subjetivo ou imaginação do cientista, a mera referência ao “que é” já implica em alguma sugestão do seu “porquê”. Assim, se a análise dialética revela que a forma-valor é a forma concreta através da qual a objetificação do caráter abstrato do trabalho privado e independente se afirma enquanto forma abstrata, a separação entre as duas formas já nos diz algo sobre a relação real em questão. Mas esse ‘algo’ não é mais, por assim dizer, do que um apontamento ou observação. A efetiva reprodução ideal dessa conexão interna ou relação real – a explicação – ocorre somente no movimento sintético¹⁹.

escrutínio (Iñigo Carrera, 2003, p. 282). O papel expositivo desses movimentos analíticos falhos é principalmente pedagógico; eles servem para enfatizar o caminho analítico correto. Exemplo disso é a consideração de Marx da possibilidade de que as propriedades materiais particulares da mercadoria constituam a forma mais abstrata do atributo de permutabilidade geral (Marx, 1976a, pp. 127-128). Aliás, deve-se notar que esse é o verdadeiro significado do que Böhm-Bawerk erroneamente viu como o ‘método de exclusão’ de Marx, através do qual o mesmo teria fornecido uma ‘prova puramente negativa’ do trabalho abstrato como substância do valor (Böhm-Bawerk, 1975, pp. 68-69).

¹⁹ Em sua *Ciência da Lógica*, Hegel refere-se a essa distinção entre os papéis da análise e da síntese como a diferença entre a apreensão do que é e sua compreensão (Hegel, 1999, pp. 793-794).

Tendo isso em mente, é fácil compreender a principal razão pela qual críticas a Marx que apontam como inadequada sua explicação do trabalho abstrato como substância do valor não se baseia simplesmente em um mal-entendido sobre as particularidades de seu argumento: na realidade, erram completamente o alvo. Em suma, essas críticas buscam a ‘explicação’ no lugar errado: nas páginas em que Marx está apenas apresentando a separação analítica de formas reais, apresentação que compreende as duas primeiras seções do Capítulo 1. Se parece pouco convincente, nessas páginas, a suposta explicação de Marx de por que o trabalho abstrato é a substância do valor, é porque essa explicação simplesmente não está lá. Como veremos, o desdobramento desse “porquê” específico ocorre apenas na seção 3, que discute o valor de troca como forma de manifestação do valor. Antes de nos ocuparmos desse aspecto da apresentação de Marx às determinações da forma-mercadoria, sondemos primeiro mais profundamente a forma especificamente dialética do momento analítico que antecede²⁰.

2 O MOMENTO DA ANÁLISE

Para entender a especificidade do argumento de Marx nas primeiras páginas de *Capital*, é fundamental compreender a diferença entre a forma dialética de análise e a análise realizada segundo os preceitos da lógica formal. Muitos autores destacaram a

²⁰ No que diz respeito especificamente ao Capítulo 1, os debates reconheceram essa estrutura de apresentação bastante cedo, graças a Banaji (1979) e Elson (1979). No entanto, ambos parecem reduzir o conteúdo do momento sintético da apresentação simplesmente à questão de revelar o valor de troca como o modo necessário de expressão do valor, ou seja, à necessidade *formal* da forma-dinheiro. Mas, como argumentamos abaixo, é precisamente no momento sintético que Marx desdobra sinteticamente a necessidade do trabalho privado abstrato como substância do valor. No entanto, nem Elson nem Banaji abordam explicitamente a questão de onde pode ser encontrado o “porquê” do trabalho abstrato como substância do valor. Elson, em particular, parece concordar com Rubin (ver abaixo) que esse “porquê” está de fato na seção 4. Murray (1988, pp. 148-149) enxerga corretamente que a estrutura do Capítulo 1 compreende um ‘duplo movimento’ da forma para o conteúdo e, em seguida, do conteúdo para a forma. Contudo, presumivelmente reduzindo o movimento dialético ao estágio sintético, Murray não enxerga nada de particularmente dialético na *forma* desse primeiro movimento (Murray, 1988, p. 148); daí sua analogia com a redução analítica, por Descartes, do pedaço de cera à matéria primária: busca por um ‘terceiro’ elemento ou elemento comum (Murray, 1988, p. 149). Na verdade, o argumento geral sobre o duplo movimento de análise e síntese na exposição de Marx já havia sido feito por Rubin em seu trabalho seminal sobre a teoria do valor (Rubin, 1972, p. 113). No entanto, seu entendimento da maneira como esses dois momentos estruturam a exposição é, pensamos, incorreto. Em poucas palavras, Rubin considera que a exposição sintética da razão pela qual o produto do trabalho deve assumir a forma de valor está na seção sobre o fetichismo, e não na seção sobre a forma do valor ou valor de troca. Além disso, embora Rubin faça uma distinção entre os momentos analítico e sintético (ou genético, no termo usado por ele) da apresentação, ele também parece restringir a especificidade do argumento dialético a este último (Rubin, 1978, p. 110). Desse modo, negligencia a especificidade da análise dialética *vis-à-vis* à da lógica formal.

distinção entre as abstrações próprias da crítica de Marx à economia política e as da ciência social convencional²¹. No entanto, como aponta Iñigo Carrera (2003, p. 250), a maioria dos autores desconsiderou que a diferença nos respectivos tipos de abstração surge como resultado da própria forma do processo de cognição a partir do qual as abstrações são identificadas. Essa diferença formal não se aplica apenas à fase sintética ou genética, como normalmente se supõe. Crucialmente, diz respeito também ao processo de análise. As teorias baseadas na lógica formal analisam uma forma concreta pela separação entre o que se repete e o que não se repete, de modo a identificar certa característica. Por sua vez, esse atributo comum possibilita a construção mental de uma definição dessa forma concreta como aquela que possui tal ou qual atributo. Em sentido oposto, o pensamento dialético analisa uma forma concreta, em primeiro lugar, encarando-a como corporificação de uma potencialidade qualitativa de transformação. Em segundo lugar, ele apreende essa potencialidade qualitativa como a forma concreta na qual uma forma mais abstrata realiza sua própria potencialidade qualitativa, isto é, sua real necessidade. Assim, a apropriação ideal dialética do universo das diferentes formas reais não procede à identificação do que é característico de certas formas com base no grau de recorrência de certos atributos. Em vez disso, separa analiticamente as diferentes formas pela descoberta, numa forma concreta particular, da potencialidade realizada imanente de uma outra forma real, abstrata em relação à primeira, mas concreta em relação a uma terceira forma, da qual é potencialidade realizada. Portanto, enquanto a análise da lógica formal compreende a determinação geral de formas reais como afirmações imediatas – e portanto entidades auto-subsistentes –, a marca distintiva do processo de análise na investigação dialética é agarrar, no mesmo movimento analítico, tanto a forma concreta sob escrutínio quanto a forma mais abstrata (da qual a forma concreta é o modo de existência desenvolvido). Em outras palavras, o pensamento dialético compreende cada forma como a afirmação, através da autonegação, de uma outra, mais abstrata. Daí o movimento da contradição.

À luz do que discutimos acima, parece-me que nas páginas iniciais do Capítulo 1 Marx não está procurando por uma propriedade comum das mercadorias. Em vez disso, ele está procurando (ou seja, ainda não está desdobrando) a determinação específica que

²¹ A distinção aparece na literatura como distinção entre abstrações reais *versus* generalização mental (Saad-Filho, 2002) ou abstrações empiristas *versus* abstrações determinadas (Gunn, 1992). “Abstrações empiristas” também foram chamadas de ‘abstrações formais’ (Clarke, 1991) ou ‘abstrações gerais’ (Murray, 1988).

define a potencialidade da mercadoria como uma forma histórica de riqueza social. Marx “descobre” essa potencialidade ao voltar-se para o valor de uso da mercadoria individual, que nas sociedades capitalistas atua como portadora deste segundo atributo historicamente específico dos produtos do trabalho, o valor de troca. Isso tem duas implicações. Primeiro, na medida em que é materialmente lastreado pelo valor de uso da mercadoria, esse atributo é intrínseco à própria mercadoria. Segundo, como argumentado acima, Marx não está tentando provar logicamente a existência de uma propriedade comum às mercadorias. A própria mercadoria, em sua imediatez, é que demonstra possuir essa “propriedade comum”, como algo imanente.

Aqui pode surgir um problema, pois Marx não explicita no que consiste esse segundo atributo da mercadoria. Ele apenas o nomeia (como valor de troca) e depois prossegue diretamente para sua análise. Acredito que a razão disso é que o significado desse atributo era evidenciado pelo próprio nome, dado seu uso cotidiano naquele período. O fato de as mercadorias possuírem “valor de troca” significa simplesmente que elas têm a potência da permutabilidade, ou seja, a aptidão de serem transformadas em um valor de uso diferente, sem a mediação de qualquer transformação material em sua existência corporal²². O que vem logo em seguida na exposição de Marx é, por isso, a análise dialética dessa potência social de permutabilidade das mercadorias. Assim, Marx vai em busca da fonte dessa potencialidade específica, intrínseca à mercadoria: a forma mais abstrata que se manifesta sob a forma concreta da potência de permutabilidade.

Como acontece com toda forma real, a primeira coisa que Marx encontra ao se deparar com a permutabilidade da mercadoria é sua manifestação imediata – a proporção na qual “valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie” (Marx, 1996, p. 166). Desse modo, o primeiro passo na análise da permutabilidade é revelar a forma mais abstrata (e portanto, o conteúdo) por trás desse atributo formal específico da mercadoria, e somente assim podemos atravessar a forma concreta sob a qual uma forma abstrata se apresenta. Novamente, esse é o objeto imediato da exposição de Marx nas passagens que se seguem, e não a busca de um “algo comum” ou “terceira coisa”, cuja existência está pressuposta na distinção entre forma e conteúdo²³. Essa

²² Sou grato às discussões com Juan Iñigo Carrera (correspondência pessoal) por essa formulação do caráter fetichista das mercadorias.

²³ Para evitar confusões, vale notar que não estou afirmando que a existência de uma propriedade comum às mercadorias e da equivalência de troca não sejam elementos importantes dos argumentos de Marx. O que quero dizer é que Marx não está procurando uma prova lógica da existência de tal propriedade comum, e tampouco está tentando demonstrar que sua única substância possível é o trabalho abstrato. Ele “encontra” essa propriedade comum imanente (ou melhor, sua manifestação imediata) na mercadoria, e

separação entre forma e conteúdo revela que as diferentes relações de troca particulares que uma mercadoria estabelece com outras mercadorias são na verdade expressões de outra coisa, que é inerente às mercadorias e que lhes confere a idêntica potencialidade qualitativa de permutabilidade geral de acordo com certa grandeza. Uma vez que a forma e o conteúdo do atributo de permutabilidade geral são distinguidos, Marx prossegue com a análise deste conteúdo. Tal análise consiste em separar a forma concreta da permutabilidade geral da forma mais abstrata, cuja necessidade realizada a primeira carrega em si como seu “outro”. Mais uma vez, insistimos que a forma particular assumida por essa análise não é a busca de um elemento comum, mas sim a busca da ação determinada que coloca esse atributo específico existente nas mercadorias. Depois de considerar brevemente e descartar a ação de forças puramente naturais, Marx afirma que tal ação é uma ação humana: a do trabalho produtivo em seu caráter geral, ou trabalho abstrato. As mercadorias possuem o atributo de permutabilidade geral na medida em que são produtos do caráter abstrato do trabalho nelas objetivado.

Há aqui um aspecto complicado na apresentação de Marx, que pode ter contribuído para grande parte da confusão. Embora a esta altura do argumento ele já tenha mostrado que o “algo” comum é a forma da permutabilidade geral, ele não nomeia esse algo antes de separar tal forma do seu conteúdo ou substância material.

O que essas coisas ainda representam é apenas que em sua produção foi despendida força de trabalho humano, foi acumulado trabalho humano. Como cristalizações dessa substância social comum a todas elas, são elas valores – valores mercantis [*Warenwerte*]. Na própria relação de troca das mercadorias seu valor de troca apareceu-nos como algo totalmente independente de seu valor de uso. Abstraindo-se agora, realmente, o valor de uso dos produtos do trabalho obtém-se seu valor total como há pouco ele foi definido. O que há de comum, que se revela na relação de troca ou valor de troca da mercadoria, é, portanto, seu valor." (Marx, 1996, p. 168.)

Esse atributo intrínseco da permutabilidade geral que se manifesta no valor de troca, e que é posto pelo caráter abstrato do trabalho, Marx chama de valor. Porém, em oposição às alegações de grande parte da literatura contemporânea sobre a teoria da forma-valor de Marx, penso que a busca (analítica) das determinações específicas da mercadoria não termina com a descoberta do trabalho abstrato como substância do

então procede à sua análise dialética (isto é, à distinção entre o que é forma e o que é conteúdo). Conferir Kicillof e Starosta, a publicar, para uma discussão mais completa sobre por que seu caráter de produtos do trabalho abstrato é a única possibilidade razoável de determinante subjacente ao valor das mercadorias.

valor²⁴. Muito pelo contrário, tal especificidade parece ter escapado por entre os dedos de Marx. Com efeito, embora ele tenha encontrado no valor o atributo específico da mercadoria, quando passa a considerar sua substância, acaba em posse de algo que não possui um caráter especificamente capitalista: “uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida” (Marx, 1996, p. 168). Mas, como ilustra o ‘experimento conceitual’ [*thought experiment*] de Marx sobre Robinson em sua ilha (Marx, 1976a, p. 128), é evidente que, em qualquer forma de sociedade, os seres humanos despendem produtivamente seus poderes corporais, e que o exercício das capacidades humanas tem tanto um caráter concreto (ou particular) quanto um caráter abstrato (ou geral). Além disso, Marx afirma explicitamente que o fetichismo das mercadorias não deriva do aspecto abstrato do trabalho (Marx, 1976a, p. 164). A esta altura do processo analítico, portanto, ainda não se mostrou por que essa materialidade genérica assume a forma social objetificada de valor. Sequer se mostrou, aliás, o que é a forma histórica de trabalho social que é determinada como produtora de valor. Até aqui a exposição apenas mostrou o que é a determinação material daquilo que na sociedade capitalista é socialmente representado como valor. É por isso que Marx prossegue com sua busca analítica pelos determinantes formais contidos na mercadoria e que a ‘estampam’ como mercadoria. Isso leva a análise dialética de Marx a um exame mais detido do trabalho produtor de mercadorias. Como qualquer leitor atento pode notar, o processo analítico prossegue e é apenas na seção sobre

²⁴ Como uma reação à leitura ahistórica, ricardiana, do relato de Marx sobre a forma-valor, o “novo consenso” tende a ver o trabalho abstrato como uma forma social específica e puramente histórica (Arthur, 2001; Bellofiore and Finelli, 1998; De Angelis, 1995; Kay, 1999; Postone, 1996; Reuten, 1993; Saad-Filho, 1997). Para uma elaboração mais aprofundada de nosso argumento contra a historicidade pura do trabalho abstrato através de uma crítica à abordagem de Rubin, confira Kicillof e Starosta, a publicar. Como argumento abaixo, o trabalho abstrato é uma forma material genérica, um “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos” (Marx, 1976a, p. 134). O que é específico da sociedade capitalista é o papel que ele desempenha ao ser determinado como a substância da forma mais abstrata de mediação social objetificada, a saber, o valor. Em um artigo recente, Murray (2000) chega muito perto de reconhecer isso quando faz uma distinção entre trabalho abstrato “fisiológico” [*physiological abstract labor*] e trabalho “praticamente abstrato” [*practically abstract labor*]. Uma discussão adequada da solução de Murray excede o escopo deste artigo. Aqui, eu gostaria apenas de observar que o mérito mais importante de Murray é compreender a importância da materialidade do trabalho abstrato, deixando claro que isso não leva necessariamente a uma perspectiva associal sobre a forma-valor. Assim, sua contribuição recente ao debate fornece uma correção necessária ao que vemos como uma reação formalista exagerada de muitas das teorizações recentes sobre a forma-valor. Veja também a resposta de Reuten a Murray (Reuten, 2000) e a tréplica deste (Murray, 2002). Embora ainda veja o trabalho abstrato como específico ao capital, Robles Báez oferece aquela que é provavelmente uma das melhores abordagens ao movimento da contradição entre a materialidade fisiológica genérica do trabalho abstrato e sua determinação social e historicamente específica como substância do valor, derivada do caráter privado do trabalho no capitalismo (Robles Báez, 2004).

o duplo caráter do trabalho que Marx finalmente encontra a forma historicamente específica do trabalho social produtor de mercadorias e, portanto, de valor.

De fato, Marx observa que a mercadoria individual sob análise é apenas uma dentre muitas, em um universo de diversas mercadorias. Mas o mesmo se aplica aos trabalhos particulares subjacentes aos variados valores de uso que assumem a forma de mercadoria. Em outras palavras, Marx ressalta que a produção generalizada de mercadorias pressupõe a existência de uma divisão social do trabalho ampliada, e que esta última, como a totalidade das diversas alocações de trabalho útil, é uma necessidade eterna da natureza no que diz respeito à mediação do intercâmbio material entre homem e natureza (isto é, a vida humana) (Marx, 1976b, p. 12). Por outro lado, essa análise também deixa claro que a relação inversa não se sustenta, ou seja, a divisão do trabalho não precisa necessariamente assumir a forma social da produção de mercadorias. A determinação formal da mercadoria deve, portanto, surgir da forma social específica adotada pela organização da divisão do trabalho em nossa sociedade atual. Marx finalmente conclui que a mercadoria é a objetificação de “produtos de trabalhos privados autônomos e independentes entre si [que] confrontam-se como mercadorias” (Marx, 1996, p. 171). Em outras palavras, é produto “de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros” (Marx, 1996, p. 199), ou trabalhos privados e independentes (doravante trabalhos privados), constituindo a forma especificamente capitalista de trabalho. Nesta forma social específica do processo de reprodução da vida, o produtor tem plena e consciente capacidade produtiva de controlar o caráter individual de seu trabalho. Não é capaz, porém, de reconhecer e organizar (isto é, permanece inconsciente sobre) as determinações sociais da individualidade humana. Daí a inversão desses poderes sociais em um atributo do produto do trabalho, a saber, a forma-valor. O processo analítico conclui a busca pelas determinações específicas da forma-valor ao revelar que o atributo de permutabilidade geral da mercadoria emerge do caráter abstrato ou geral do trabalho privado nela materializado. A mercadoria, então, passa a ser conhecida por sua determinação essencial enquanto forma geral materializada da relação social entre produtores privados e independentes.

3 O MOMENTO DA SÍNTESE

Somente neste ponto dá-se início ao momento sintético da apresentação. Isso consiste em acompanhar idealmente a realização da potencialidade imanente descoberta na mercadoria. Daí em diante, a mercadoria deixa de ser apreendida em sua exterioridade como uma forma social “inerte” – puro objeto externo – e a exposição começa a seguir seu movimento interno como sujeito do desenvolvimento, em formas cada vez mais concretas, das determinações previamente descobertas pela análise (Iñigo Carrera, 2003, p. 283)²⁵. Isso é sutilmente indicado por Marx ao final de sua discussão sobre as determinações qualitativas da forma relativa de valor.

Vê-se, tudo que nos disse antes a análise do valor das mercadorias, diz-nos o linho logo que entra em relação com outra mercadoria, o casaco. Só que ele revela seu pensamento em sua linguagem exclusiva, a linguagem das mercadorias. Para dizer que o seu próprio valor foi gerado pelo trabalho em sua abstrata propriedade de trabalho humano, ele diz que o casaco, na medida em que ele lhe equivale, portanto é valor, compõe-se do mesmo trabalho que o linho. Para dizer que a sua sublime objetividade de valor é distinta de seu corpo entretelado, ele diz que o valor se parece com um casaco e que, portanto, ele mesmo, como coisa de valor [*Wertding*], iguala-se ao casaco, como um ovo ao outro (Marx, 1996, p. 180).

O desenrolar desse movimento, narrado segundo a “linguagem das mercadorias” é exatamente no que consiste o momento sintético subsequente da apresentação. Sendo o valor uma potência puramente social da mercadoria, não pode ser imediatamente expresso em sua materialidade corporal sensível. Como no caso da capacidade da mercadoria de ser trocada por mercadorias diferentes, o valor só pode ser manifestado na relação social de troca entre mercadorias. Portanto, o valor de uma mercadoria se expressa necessariamente apenas no valor de uso da mercadoria equivalente, com a qual ela se troca. Dessa maneira, o valor assume a forma concreta do valor de troca como sua aparência necessária. Na sua forma mais desenvolvida, o valor adquire existência independente como dinheiro, e a expressão de valor na mercadoria particular que funciona

²⁵ Em um artigo recente, Arthur (2004, pp. 41-42) também reconhece esse importante aspecto da apresentação de Marx. No entanto, ele ainda sustenta que Marx não forneceu no Capítulo 1 uma explicação adequada para a determinação do trabalho abstrato como substância do valor, e que deveria ter deixado a introdução do trabalho abstrato para o momento de abstração da forma-capital (Arthur, 2005, p. 119). A limitação dessa perspectiva – também compartilhada por Lapavitsas (2005) – é que ela leva a uma compreensão formalista da forma-valor, obscurecendo a própria questão que esta, de maneira ainda reificada, pretende resolver: o estabelecimento da unidade material do trabalho social quando este assume a forma de trabalho privado (Brown, 2004). Essa separação idiossincrática da forma-valor de sua substância no nível da forma-mercadoria já havia sido proposta por Itoh (1988). Conferir Clarke (1989), para uma crítica da separação radical de Itoh entre teoria da forma-valor e teoria da substância do valor.

como dinheiro é determinada enquanto preço. A oposição inerente à mercadoria é assim externalizada através da duplicação da forma-mercadoria em mercadorias comuns e dinheiro. A potência da permutabilidade direta de mercadorias nega a si mesma para se afirmar como um poder social monopolizado pela forma-dinheiro.

Do ponto de vista de seu conteúdo qualitativo, é no decurso do movimento sintético desse desenvolvimento que são esclarecidos os “porquês” que o momento analítico era incapaz de esclarecer. Em outras palavras, é o desenvolvimento da expressão de valor que se desdobra numa explicação de por que a objetificação do caráter abstrato do trabalho realizado de forma privada assume a forma social de valor ou, colocado de outra forma, por que o trabalho privado produz valor.

Em suma, a questão é que somente a expressão de valor progressivamente nos revela o problema que a forma-mercadoria do produto do trabalho pretende resolver. Referimo-nos ao problema da mediação para o estabelecimento da unidade do trabalho social, quando esse trabalho é realizado de maneira privada e autônoma. Uma vez que essa unidade se condensa na forma-dinheiro, é o desdobramento de suas determinações, sintetizadas nas peculiaridades da forma-equivalente e derivadas de sua determinação geral como forma da permutabilidade imediata, que fornece a resposta à pergunta de por que o trabalho privado deve produzir valor.

Enquanto outro lado dessa descoberta analítica em duas etapas, a reprodução ideal sintética das determinações da forma-valor compreende dois aspectos, cada um correspondendo respectivamente à segunda e terceira peculiaridades da forma-equivalente. O primeiro – no qual o trabalho concreto que produz uma mercadoria específica para atuar como equivalente geral se torna a forma de manifestação do caráter geral do trabalho humano – mostra, precisamente, por que esse dispêndio material de força de trabalho deve atuar como a forma social do trabalho, ou seja, por que o caráter abstrato do trabalho é a substância do valor. O segundo – no qual o trabalho privado que produz a mercadoria equivalente se torna a corporificação imediata do trabalho diretamente social – por sua vez torna evidente por que, afinal de contas, o trabalho privado deve produzir valor.

Com efeito, através da expressão geral do valor, todas as mercadorias relacionam-se umas com as outras como possuidoras de uma essência social idêntica, enquanto coisas que se tornam permutáveis quando adquirem a mesma grandeza. Em outras palavras, embora de forma mediada, na qual a forma social do valor é refletida como o atributo imediato do equivalente geral, a relação social de permutabilidade geral é que realiza a

unidade das mercadorias. Mas, como valores só podem ser valores enquanto expressões da mesma substância social comum, isto é, trabalho abstrato, a unidade da expressão do valor nos coloca diante da unidade do trabalho humano indiferenciado. Ao determinar o trabalho concreto que produziu o equivalente como o modo imediato de manifestação do trabalho humano abstrato, agora a própria relação social entre as mercadorias deixa claro que os diferentes trabalhos concretos que as produziram são apenas maneiras diferentes pelas quais a força de trabalho total da sociedade foi despendida. Esses diferentes trabalhos úteis agora mostram sua verdadeira face: diferenciações do dispêndio da força de trabalho humana ou modos determinados segundo os quais as capacidades do corpo humano foram exercidas produtivamente. Assim, de maneira ‘indireta’, como Marx coloca, o desenvolvimento do valor de troca nos confronta com o problema geral que qualquer sociedade deve enfrentar, a saber, a regulação social da diferenciação do trabalho humano, que é capaz de receber toda e qualquer determinação, mas que em si e por si mesmo é indeterminado (Marx, 1976b, p. 20), mesmo sendo necessário para a reprodução da vida humana. A exposição da análise dialética da mercadoria já havia revelado que uma sociedade produtora de mercadorias pressupõe a divisão ampliada do trabalho. Agora podemos ver que a própria relação social materializada – a forma-valor – se afirma como a mediadora da articulação dessa divisão do trabalho, estabelecendo a relação entre diferentes trabalhos como ramificações orgânicas do trabalho humano em geral.

Como valores, as mercadorias são expressões da mesma unidade, a do trabalho humano abstrato. Na forma de valores de troca, elas aparecem umas para as outras como valores e se relacionam entre si como valores. Assim, elas se relacionam, ao mesmo tempo, com o trabalho abstrato enquanto sua substância social comum. Sua relação social consiste exclusivamente em serem consideradas uma quanto a outra como expressões dessa sua substância social comum, que difere apenas quantitativamente, mas que é qualitativamente igual e, portanto, substituível e intercambiável entre elas (...) [Essa substância comum] é apenas algo que pode transformar meros objetos de uso em mercadorias, enquanto tal inseridas num relacionamento social. Mas o valor é precisamente isto. A forma pela qual as mercadorias consideram umas às outras como valores – como coagulações do trabalho humano – é, conseqüentemente, sua forma social (Marx, 1976b, pp. 28-29, tradução nossa).

A necessidade do trabalho abstrato como substância do valor é, assim, finalmente desdobrada. O trabalho abstrato é a substância do valor não porque um argumento lógico

afirme que esse trabalho é uma propriedade comum das mercadorias, que procurávamos em nome de nossa aderência aos bons princípios lógicos. Determina-se como substância do valor, porque, na realidade, o valor é a forma social objetificada que medeia a organização desse dispêndio puramente material do corpo humano em suas diferentes formas sociais concretas. Se é isso o que a forma-valor medeia, o que mais essa forma objetificada poderia representar? Por outro lado, o trabalho abstrato não deixa de ser uma forma material genérica, dada a sua determinação como substância do valor. Portanto, como declaramos acima, a determinação do trabalho como trabalho abstrato não é a razão por trás de sua existência como produtor de valor. O que há de específico na sociedade capitalista é que nela essa forma puramente material se nega enquanto simplesmente tal para se afirmar como produtora da (objetificada) relação social geral (Iñigo Carrera, 2003, p. 301). Uma vez objetivada, a materialidade genérica do caráter abstrato do trabalho desempenha um papel social particular no processo de metabolismo social, sendo representada como objetividade social do valor.

A forma social das mercadorias é sua relação enquanto produtos de trabalho igual; daí – como a igualdade de trabalhos *toto coelo* [extremamente] diferentes só pode ser a abstração de sua desigualdade – sua relação uns com os outros como trabalho humano em geral: dispêndios de força de trabalho humana, como são de fato todos os trabalhos humanos (qualquer que seja seu conteúdo ou modo de operação). Em cada forma social de trabalho, os trabalhos de diferentes indivíduos também se relacionam como trabalhos humanos, mas, neste caso, esse relacionamento em si é a forma especificamente social dos trabalhos" (Marx, 1976b, p. 32, tradução nossa).

Para recapitular, até agora discutimos como o desenvolvimento da expressão de valor e, em particular, o desdobramento das determinações da segunda peculiaridade da forma-equivalente, contém o relato de como o trabalho abstrato se torna substância do valor. O que ainda precisa ser respondido é por que o trabalho abstrato é a substância do valor. Em outras palavras, temos que entender por que a atividade produtiva humana se determina, na sociedade capitalista, como produtora de valor, o segundo passo no movimento sintético mencionado acima.

Do mesmo modo que a terceira peculiaridade do equivalente surge imediatamente da segunda, a resposta a esta pergunta também surge da anterior. Com efeito, enquanto corporificação social do trabalho humano em geral, o trabalho concreto que produz o equivalente adquire a forma de igualdade imediata em relação aos outros trabalhos concretos úteis. Nesta forma de identidade imediata com todos os outros trabalhos

concretos, o trabalho que se materializa no equivalente geral se manifesta como imediatamente social, enquanto os trabalhos úteis que produzem o restante das mercadorias não podem manifestar imediatamente esse caráter social. Assim, a expressão de valor em forma de valor de troca coloca diante de nós por que a organização da divisão do trabalho deve necessariamente ser mediada sob essa forma reificada ou, no mesmo sentido, por que o trabalho que produz mercadorias é essencialmente trabalho produtor de valor. Embora os trabalhos privados sejam materialmente dependentes uns dos outros enquanto parte do sistema primordial da divisão do trabalho, seu caráter irredutivelmente social não se manifesta no momento imediato em que eles são efetivamente objetivados no processo de produção direto. Portanto, essa necessária articulação social dos trabalhos privados é realizada através da mediação da troca dos produtos do trabalho privado como mercadorias. Somente nesse momento é revelado se o dispêndio da parte do trabalho social que cada produtor personifica é socialmente útil. Esta é a razão pela qual o caráter social das atividades produtivas individuais executadas privadamente é representado especificamente como um atributo objetivo determinado dos produtos do trabalho: a forma de sua permutabilidade geral ou sua forma-valor. A base dessa mediação social reificada reside, portanto, no fato de que a unidade do trabalho social se manifesta, como Marx observa nos *Grundrisse*, apenas *post festum*, por meio da troca dos produtos do trabalho (Marx, 2011, p. 177). Além disso, a unidade do trabalho social passa a se representar socialmente na forma do produto privado específico que o restante das mercadorias entende como seu equivalente geral, e que eventualmente se ossifica em forma-dinheiro. Ao traçar a gênese desta última através da reprodução ideal da expressão do valor, o momento sintético da exposição dialética desdobra positivamente as determinações daquilo que o processo analítico só foi capaz de indicar: que a forma-valor do produto do trabalho é a relação social materializada dos seres humanos e, portanto, o sujeito social da forma do processo social de produção da vida humana²⁶.

4 CONCLUSÃO

²⁶ Assim, é válido dizer que o fetichismo da mercadoria pode ser entendido como formal na medida em que se refere apenas à forma do processo de metabolismo social, de modo que a produção de valores de uso e, portanto, da vida humana, continua sendo seu conteúdo. No nível da forma-capital, o fetichismo se torna substantivo porque se refere não apenas à forma do processo da vida humana, mas também ao seu conteúdo. Enquanto atributo do capital, o conteúdo alienado da reprodução social torna-se determinado como produção de mais-valor, fazendo da produção de valores de uso e, portanto, da própria vida humana resultados inconscientes de seu movimento autonomizado.

Neste artigo, tentei contribuir para a crescente literatura sobre a estrutura dialética da crítica de Marx à economia política, trazendo à tona aspectos frequentemente negligenciados do argumento por ele traçado no Capítulo 1 de *O Capital*. Primeiro, enfatizei brevemente a distinção entre a visão de Marx da ciência como a “reprodução ideal da vida da matéria” e o formalismo que caracteriza as abordagens metodológicas convencionais, estabelecendo a natureza precisa da discussão de Marx sobre o trabalho abstrato como substância de valor, o que, como argumentei, não envolve um processo puramente dedutivo de prova lógica.

Segundo, o artigo destacou os respectivos papéis e significado dos momentos de análise e síntese na apresentação dialética e, além disso, abordou a questão da forma específica do processo analítico no método dialético. Acredito que esse último ponto em particular não tenha sido suficientemente abordado na literatura especializada. Ainda assim, espero ter demonstrado que é essencial compreender por que muitas das objeções aos passos iniciais do argumento de Marx são simplesmente equivocadas e baseadas em uma leitura que vê o movimento analítico que se desdobra nessas páginas através das lentes das metodologias lógico-formais. Essas ideias metodológicas gerais foram utilizadas para esclarecer onde se encontra, no Capítulo 1 de *O Capital*, o desdobramento da explicação das determinações do trabalho abstrato realizado privadamente enquanto substância do valor. Isso não está nas duas primeiras seções do Capítulo 1, como muitos críticos de Marx tendem a supor. Mas também não está na seção quatro, sobre o fetichismo de mercadorias, como muitos marxistas (talvez influenciados por Rubin) costumam pensar. Como discutido neste artigo, o desdobramento sintético de por que o caráter abstrato do trabalho privado constitui a substância do valor pode ser encontrado na seção 3, onde Marx apresenta o desenvolvimento formal da expressão do valor na forma-dinheiro.

Em suma, podemos agora compreender que as “sutilezas” dialéticas envolvidas na descoberta das determinações da forma-mercadoria têm implicações teóricas de longo alcance para a compreensão dos passos iniciais da crítica à economia política.

REFERÊNCIAS

Albritton, Robert; Simoulidis, John. *New Dialectics and Political Economy*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2003.

Arthur, Christopher J. "Hegel's Logic and Marx's Capital". In: Moseley, Fred. *Marx's Method in Capital: A Reexamination*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1993.

_____. "Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic." In: Moseley, Fred; Campbell, Martha. *New Investigations of Marx's Method*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1997.

_____. "Engels, Logic and History." In: Bellofiore, Riccardo (ed.). *Marxian Economics. A Reappraisal. Volume 1: Essays on Volume III of Capital. Method, Value and Money*. Basingstoke, England: Macmillan, 1998.

_____. "Value, Labour and Negativity." *Capital and Class*, 73 (Spring), 15-39, 2001.

_____. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Lieden, The Netherlands: Brill Academic Publishers, 2002.

_____. "Money and the Form of Value." In: Bellofiore, Riccardo; Taylor, Nicola (eds.). *The Constitution of Capital. Essays on Volume I of Marx's Capital*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2004.

_____. "Value and Money." In: Moseley, Fred (ed.). *Marx's Theory of Money: Modern Appraisals*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2005.

Banaji, Jairus. "From the Commodity to Capital: Hegel's Dialectic in Marx's Capital." In: Elson, Diane (ed.). *Value. The Representation of Labour in Capitalism*. London: CSE Books, 1979.

Bellofiore, Riccardo (ed.). *Marxian Economics. A Reappraisal. Volume 1: Essays on Volume III of Capital. Method, Value and Money*. Basingstoke, England: Macmillan, 1998.

Bellofiore, Riccardo; Finelli, Roberto. "Capital, Labour and Time: The Marxian Monetary Theory of Value as a Theory of Exploitation." In: Bellofiore, Riccardo (ed.). *Marxian Economics. A Reappraisal. Volume 1: Essays on Volume III of Capital. Method, Value and Money*. Basingstoke, England: Macmillan, 1998.

Bohm-Bawerk, Eugene von. *Karl Marx and the Close of His System*. London: Merlin Press, 1975.

Brown, Andrew. "The Labour Theory of Value: Materialist Versus Idealist Interpretations." Unpublished Manuscript, 2004.

Brown, Andrew, Gary Slater, and David A. Spencer. "Driven to Abstraction? Critical Realism and the Search for the 'Inner Connection' of Social Phenomena." *Cambridge Journal of Economics*, 26:6, 773-788, 2002.

Clarke, Simon. "The Basic Theory of Capitalism: A Critical Review of Itoh and the Uno School." *Capital and Class*, 37 (Spring), 133-149, 1989.

_____. *Marx, Marginalism and Modern Sociology*. Basingstoke, England: Macmillan, 1991.

_____. *Marx's Theory of Crisis*. New York: St. Martin's, 1994.

De Angelis, Massimo. "Beyond the Technological and Social Paradigms: A political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value." *Capital and Class*, 57 (Autumn), 107-134, 1995.

Dimoulis, Dimitri; Milios, John. "Commodity Fetishism vs. Capital Fetishism: Marxist Interpretations Vis-à-Vis Marx's Analyses in Capital." *Historical Materialism*, 12:3, 3-42, 2004.

Elson, Diane (ed.) *Value*. The Representation of Labour in Capitalism. London: CSE Books, 1979a.

Elson, Diane. "The Value Theory of Labour." In: Elson, Diane (ed.) *Value*. The Representation of Labour in Capitalism. London: CSE Books, 1979b.

Engels, Friedrich. "La Contribución a la Crítica de la Economía Política de Karl Marx." In: Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Mexico City, Mexico: Siglo XXI, 1980.

Gunn, Richard. "Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse." In: Bonfeld, Werner; Gunn, Richard; Psychopedis, Kosmas (eds.). *Open Marxism*. Volume II: *Theory and Practice*. London: Pluto Press, 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*. Amherst, New York: Humanity Books, 1999.

Iñigo Carrera, Juan. *El Conocimiento Dialéctico*. Buenos Aires, Argentina: Centro para la Investigación como Crítica Práctica, 1992.

_____. *El Capital: Razón Histórica, Sujeto Revolucionario y Conciencia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Cooperativas, 2003.

Itoh, Makoto. *The Basic Theory of Capitalism: The Forms and Substance of the Capitalist Economy*. Basingstoke, England: Macmillan, 1988.

Kay, Geoffrey. "Why Labour is the Starting Point of Capital." Elson, Diane (ed.) *Value. The Representation of Labour in Capitalism*. London: CSE Books, 1979.

_____. "Abstract Labour and Capital." *Historical Materialism*, 5 (Winter), 255-279, 1999.

Kicillof, Axel; Starosta, Guido Starosta. "On Materiality and Social Form: A Political Critique of Rubin's Circulationist Value-Form Theory." *Historical Materialism*. (a publicar).

Lapavistas, Costas. "The Universal Equivalent as Monopoly of the Ability to Buy." In: Moseley, Fred (ed.). *Marx's Theory of Money. Modern Appraisals*. Basingstoke, England: Palgrave Macmillan, 2005.

Marx, Karl. "Notes on Adolf Wagner." In: Carver, Terrel (ed.). *Karl Marx: Texts on Method*. Oxford, England: Basil Blackwell, 1975.

_____. *Capital*, Volume I. Harmondsworth, England: Penguin, 1976a.

_____. *Value: Studies by Marx*. London: New Park Publications, 1976b.

_____. *Capital*, Volume II. Harmondsworth, England: Penguin, 1978.

_____. "Economic Manuscripts 1861-63." *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, Volume 30. London: Lawrence and Wishart, 1988.

_____. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth, England: Penguin, 1993.

_____. 1996. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural.

_____. 2011. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo [versão digital/ebook, com paginação produzida na conversão para PDF].

Meek, Ronald. *Studies in the Labour Theory of Value*. London: Lawrence and Wishart, 1973.

Meikle, Scott. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. La Salle, Illinois: Open Court, 1985.

Moseley, Fred (ed.). *Marx's Method in Capital: A Reexamination*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1993.

Moseley, Fred; Campbell, Martha (eds.). *New Investigations of Marx's Method*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1997.

Murray, Patrick. *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1988.

_____. "Marx's 'Truly Social' Labour Theory of Value." Part I: "Abstract Labour in Marxian Value Theory." *Historical Materialism*, 6 (Summer), 27-65, 2000.

_____. "Reply to Geert Reuten." *Historical Materialism*, 10:1, 155-176, 2002.

Park, Cheol-Soo. "On Replacing Labor as the Substance of Value: Early and Recent Arguments." *Science & Society*, 67:2, 160-172, 2003.

Postone, Moishe. *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996.

Reichelt, Helmut. "Why did Marx Conceal his Dialectical Method?" In: Bonefeld, Werner; Gunn, Richard; Holloway, John; Psychopedis, Kosmas (eds.). *Open Marxism*. Volume 3: *Emancipating Marx*. London: Pluto Press, 1995.

Reuten, Geert. "The Difficult Labor of a Theory of Social Value, Metaphors and Systematic Dialectics at the Beginning of Marx's 'Capital'." In: Moseley, Fred (ed.). *Marx's Method in Capital: A Reexamination*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1993.

_____. "The Interconnection Between Systematic Dialectics and Historical Materialism." *Historical Materialism*, 7 (Winter), 137-166, 2000.

Robles Báez, Mario L. 2000. "La Influencia del Método 'Lógico-Histórico' de Engels en las Interpretaciones Sobre el Objeto de la Sección Primera del Tomo I de El Capital de Marx: Crítica y Propuesta." Paper presented at International Working Group in Value Theory mini-conference, Eastern Economic Association, Crystal City, Washington, D.C., 2000.

_____. "On the Abstraction of Labour as a Social Determination." In: Freeman, Alan; Kliman, Andrew; Wells, Julian (eds.). *The New Value Controversy and the Foundations of Economics*. Aldershot, England: Edward Elgar, 2004.

Rubin, Isaak Illich. *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit, Michigan: Black and Red, 1972.

_____. "Abstract Labour and Value in Marx's System." *Capital and Class*, 5 (Summer), 107-139, 1978.

Saad-Filho, Alfredo. "Concrete and Abstract Labour in Marx's Theory of Value." *Review of Political Economy*, 9:4, 457-477, 1997.

_____. *The Value of Marx*. Political Economy for Contemporary Capitalism. London: Routledge, 2002.

Shortall, Felton. *The Incomplete Marx*. Aldershot, England: Avebury, 1994.

Smith, Tony. *The Logic of Marx's Capital*. Replies to Hegelian Criticisms. Albany, New York: SUNY Press, 1990.

Starosta, Guido. 2003. "Scientific Knowledge and Political Action: On the Antinomies of Lukács' Thought in History and Class Consciousness." Science & Society, 67:1 (Spring), 39-67.

_____. *Science as Practical Criticism*. Unpublished PhD thesis. Department of Sociology, University of Warwick, Coventry, 2005.

Sweezy, Paul. *The Theory of Capitalist Development*. New York: Monthly Review Press, 1968.

Zelený, Jindrich. *The Logic of Marx*. Oxford, England: Basil Blackwell, 1980.



NECESSIDADE, LIBERDADE E TELEOLOGIA EM MARX

NECESSITY, FREEDOM AND TELEOLOGY IN MARX

Ana Selva Albinati¹

RESUMO

Acompanhando as inflexões da trajetória intelectual de Marx, busca-se indicar as diferentes maneiras como foi pensada a liberdade, desde seus primeiros escritos até seus textos de maturidade. O artigo procura esclarecer alguns aspectos acerca da liberdade no pensamento maduro de Marx, a partir das considerações do autor sobre a relação entre necessidade e liberdade, causalidade e teleologia, e do desenvolvimento dado a essa temática por György Lukács. Interessa-nos demonstrar como a categoria da teleologia, reconduzida por Marx ao seu terreno legítimo, a esfera das ações humanas, possibilita uma mais adequada consideração acerca da liberdade em sua relação com a necessidade, e afasta-o definitivamente de uma filosofia da história de talhe hegeliano.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Necessidade. Teleologia. Marx. Lukács.

ABSTRACT

Following the inflections of Marx's intellectual trajectory, we seek to indicate the different ways in which freedom was thought, from his early writings to his mature texts. The article seeks to clarify some aspects about freedom in Marx's mature thought, from the author's considerations on the relationship between necessity and freedom, causality and teleology, and the development given to this theme by György Lukács. We are interested in demonstrating how the category of teleology, brought back by Marx to his legitimate terrain, the sphere of human actions, allows for a more adequate consideration of freedom in its relation to necessity, and definitively distances him from the hegelian philosophy of the history.

KEY-WORDS: Freedom. Necessity. Teleology. Marx. Lukács.

1 INTRODUÇÃO

Na tradição filosófica as categorias da liberdade e da necessidade foram tratadas pela maioria dos autores como antitéticas. Autores como Spinoza e Hegel desenvolveram suas reflexões acerca dessa relação de forma mais complexa, abrindo assim uma nova perspectiva que foi herdada e retrabalhada por Marx. Ao fazer a crítica do pensamento de Hegel, procedimento que se inicia em 1843 com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*,

¹ Professora do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: anselva@superig.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3974665644514114>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5951-7798>.

Marx, dentre outros méritos, fornece elementos para a superação do logicismo hegeliano que termina por comprometer suas fecundas considerações acerca do par liberdade-necessidade. Será a partir da análise do trabalho que Marx estabelecerá os nexos entre a necessidade e a liberdade, compreendendo-as como categorias complementares que se articulam através da categoria da teleologia. A finalidade para o agir, colocada pelo indivíduo, reconfigura a causalidade já dada na esfera da natureza, tornando-a ponto de partida para a ação exercida no interior de uma liberdade atenta às condições objetivas.

Compreendendo a teleologia como categoria específica do agir humano, e presente somente nessa esfera, Marx recusa a teleologia na natureza e na história, contrapondo-se a uma filosofia da história, na qual o *télos* já estaria dado, de forma que caberia à filosofia reconhecer o seu desenvolvimento racional, tal como pensava Hegel.

O objetivo desse artigo é clarear essa diferença entre Marx e Hegel e, a partir daí, indicar algumas de suas implicações no que se refere à compreensão dos elementos envolvidos no agir humano e à compreensão da história.

Para tanto, o texto está articulado em três momentos: o primeiro que busca recompor as inflexões do pensamento de Marx acerca da liberdade; o segundo que apresenta o desenvolvimento que Gyorg Lukács dá a essa questão a partir de Marx, e o terceiro no qual abordamos algumas questões implicadas na discussão acerca da liberdade que se apresentam de forma controversa na tradição marxista.

2 A QUESTÃO DA LIBERDADE EM MARX: UMA TRAJETÓRIA

Se acompanharmos a trajetória de Marx desde os seus escritos juvenis, encontramos muito cedo o questionamento da noção de liberdade enquanto atributo de uma subjetividade abstraída do social, enquanto movimento espontâneo e indeterminado de um indivíduo singular em desconsideração às circunstâncias objetivas. Assim, desde sua tese doutoral, a noção atomística dos indivíduos e a ideia de uma liberdade negativa que se colocava como possibilidade de evitação do existente lhe parecem problemáticas, a despeito da consideração elogiosa do iluminismo de Epicuro. Nesse texto, ele se refere ao ideal da ataraxia epicurista, que se baseia na particularidade abstrata, como sendo uma forma de “liberdade da existência”, mas não uma “liberdade na existência” (MARX, 2018, p. 102)

Sendo um texto no qual se verifica uma forte presença da filosofia hegeliana, Marx, se por um lado, exalta a proposição epicureana da autoconsciência como divindade suprema, por outro lado, já identifica e recusa os limites dessa proposição na medida em que essa se situa no âmbito de uma subjetividade abstraída da realidade objetiva.

O que Marx perseguia desde então era uma liberdade que se afirmasse na existência, enquanto objetivação do homem no mundo. Nos artigos da *Gazeta Renana* esta liberdade é colocada como critério para o julgamento do existente, do positivo. Trata-se naquele momento de se pensar a possibilidade de uma realização da filosofia no mundo a partir de um instrumental teórico, que partia do pressuposto de uma essência humana racional e livre. A realização da liberdade humana era o critério de juízo das entificações sociais, as instituições, os costumes e as leis. Liberdade que em nenhum momento se identifica a espontaneísmo, mas que guarda a relação com a necessidade e a universalidade.

Se necessidade e liberdade são aspectos organicamente relacionados em Marx já nos seus artigos de juventude, temos que tal unidade é afirmada ainda no contexto de uma filosofia da consciência, na qual a cobrança pela racionalidade do real se faz a partir da reiteração da liberdade como decorrente da essência humana racional.

O momento de ruptura com este instrumental, a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, revela o que se modifica substancialmente no pensamento do autor: a sua tematização encontra na sociedade o seu objeto privilegiado, enquanto foro concreto de se pensar o próprio indivíduo. Mais que isso, a herança hegeliana é totalmente revista, e nesta revisão crítica, mantido o seu núcleo racional, a dialética enquanto apropriação ideal das contradições reais, e a sua pedra fundamental, a noção do trabalho, agora revertida por Marx não mais em trabalho intelectual, mas em atividade sensível, em práxis social, passam a ser ponto de partida que lhe permite, no exame da constituição e ordenação dos nexos sociais, repensar o indivíduo em meio ao social e, por decorrência, tratar da liberdade em especial, de uma maneira de todo original frente à tradição alemã.

Não é difícil se encontrar autores que compreendem o tratamento dado por Marx à questão da liberdade em termos muito próximos aos hegelianos, ou seja, a liberdade como consciência da necessidade, concepção aliada àquela da história como progresso na ideia da liberdade.

Na tradição marxista, não raro também se encontra essa aproximação. Ela decorre, em grande medida, do próprio Engels, quando no *Anti-Dühring*, se aproxima dessa concepção hegeliana

O livre arbítrio não é [...] senão a capacidade de decisão com conhecimento de causa. Assim, pois, quanto mais livre for o juízo de uma pessoa com relação a um determinado problema, tanto mais nítido será o caráter de necessidade determinado pelo conteúdo desse juízo; ao contrário, a falta de segurança que, baseada na ignorância, parece escolher, livremente, entre um mundo de possibilidades distintas e contraditórias, está demonstrando, desse modo, justamente a sua falta de liberdade, está assim demonstrando que se acha dominada pelo objeto que pretende dominar. A liberdade, pois, é o domínio de nós próprios e da natureza exterior, baseado na consciência das necessidades naturais; como tal é, forçosamente, um produto da evolução histórica. (ENGELS, 1976, p. 96)

Essa passagem de Engels pode levar a uma unilateralização da concepção de Marx acerca dessa relação, enfatizando apenas um aspecto relativo à compreensão da liberdade em relação ao conhecimento da necessidade.

Se a relação entre necessidade e liberdade é um ponto polêmico na interpretação de Marx, nos parece que isso se dá pela incompreensão do lugar da teleologia no seu pensamento. Falamos aqui de uma interpretação que contrabandeia para Marx uma teleologia da história tal como se encontra em Hegel.

O problema é que a definição da liberdade como consciência da necessidade, que está em Hegel, aliada a uma teleologia da história, transporta o exercício da liberdade para um plano universal, para uma “astúcia da razão”, mistificando o fato de que teleologia só se encontra no agir humano. Esse é um dos aspectos que obscurece a posição de Marx acerca da liberdade em sua relação com a necessidade.

Reconhecemos que há, de fato, afirmações que sugerem um caráter determinista nos textos de Marx. No entanto, no conjunto da obra, e circunstanciando os momentos em que tal caráter determinista se insere, temos que Marx sempre foi explicitamente crítico em relação à perspectiva hegeliana na qual “a *história* torna-se assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 97)

Não há elementos, se tomarmos os textos de Marx de uma forma mais ampliada, para considerar que o marxismo contenha algo como uma filosofia da história, na qual o aspecto teleológico se encontraria determinado por algo além da própria ação humana.

Se a liberdade subjetiva não é esvaziada na proposição marxiana em prol de uma concepção teleológica da história, temos que, por outro lado, a liberdade em Marx não é

pensada em termos naturalistas, como um atributo dado, nem em termos transcendentais, nos quais o indivíduo pode ser tematizado a despeito de sua determinação social.

3 LUKÁCS E O DESENVOLVIMENTO DA RELAÇÃO LIBERDADE-NECESSIDADE-TELEOLOGIA

A nosso ver, o autor que melhor capta a relação entre liberdade, necessidade e teleologia é György Lukács, e o faz a partir do reconhecimento do trabalho como sendo a protoforma da atividade sensível dos homens em todos os âmbitos, na medida em que, pela primeira vez, tem-se um pôr teleológico que diferencia os âmbitos do ser natural e do ser social. O ato teleológico, no momento do trabalho, funda a especificidade do ser social. Segundo o autor, tem-se aqui a gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez na realidade como alternativa no interior do processo de trabalho. Esta alternativa se coloca em vista do reconhecimento da legalidade natural, por um lado, e da finalidade a ser alcançada, por outro lado.

Lukács se refere a dois grandes pensadores, Aristóteles e Hegel, que, entre outros méritos, reconheceram o caráter teleológico do trabalho e sua relação com a causalidade. No entanto, observa o autor:

O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral). Em vez disso, ele foi elevado a categoria cosmológica universal. (LUKÁCS, 2013, pp. 47-48)

Não por acaso, é a partir da análise do trabalho que Hegel desenvolve o conceito de “astúcia da razão”, de forma que o pôr teleológico específico do agir humano seja tido como uma teleologia presente tanto na natureza como na realidade histórica, para além dos contornos legítimos de sua atuação, mistificando assim o devir através da atribuição de um sentido transcendente.

Na obra “*O jovem Hegel*”, Lukács dirá de dois extremos encontrados na tradição filosófica: o primeiro que seria a projeção da finalidade encontrada no agir humano à natureza na forma de deus ou da razão impessoal; contra essa proposição metafísica, tem-se por outro lado, a rejeição de todo o conceito de finalidade, como se encontra em Hobbes ou Spinoza. Assim:

A total incompatibilidade entre causalidade e teleologia para o pensamento metafísico e até para as primeiras tentativas ainda não desenvolvidas da dialética tinha de levar, em decorrência do combate justo às pretensões teológicas da teleologia falsamente objetivista, à rejeição simultânea de toda teleologia. Assim diz, por exemplo, Hobbes: “A causa final só entra em cogitação para as coisas que possuem sensibilidade e vontade; mas também no caso delas a causa final, como mais tarde se mostrará, não é senão uma causa /eficiente. (LUKÁCS, 2018, p. 454)

Algo semelhante ocorre também em Spinoza que rechaça a teleologia também no agir humano. Ele reconhece que o pôr de fins desempenha um papel importante na atividade humana, mas vê nisso um reflexo meramente subjetivo. Para ele a causa final se resume à causa eficiente, “considerada primeira porque os homens ignoram comumente as causas dos seus desejos (*Triebe*)”. (Spinoza *apud* Lukács, 2018, p. 455)

A disjunção absoluta entre necessidade e liberdade, causalidade e teleologia se apresenta como um problema a ser resolvido por Kant ao reconhecer a esfera da natureza como dotada de uma “finalidade sem escopo”. A esse respeito, enfatiza Lukács o mérito de Kant

Demole com sua crítica correta, a teleologia superficial das teodiceias dos seus predecessores, para os quais bastava que uma coisa beneficiasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente. Desse modo, ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão. (LUKÁCS, 2013, p. 49)

No entanto, embora se encontre em Kant uma consideração que extrapola a leitura causalmente determinista do ser natural, é esse o caráter que se enfatiza em sua filosofia, de forma a consolidar a antinomia entre o mundo natural como o mundo da causalidade, da necessidade, enquanto o mundo humano é o mundo da liberdade, da teleologia. De acordo com Lukács, isso se dá pela opção metodológica do autor em tematizar questões ontológicas de modo puramente gnosiológico. Isso traz como consequência a rígida divisão entre o mundo natural e o mundo *noumenal*, de forma que Kant introduz o conceito de finalidade na ação humana, no agir prático, moral, de forma abstrata, em total

contraposição à causalidade, afirmando um abismo entre homem e natureza, entre vida espiritual e sensibilidade. Afirma Lukács:

Sempre que as filosofias idealistas pretendem ver aí um dualismo, elas colocam em confronto, em geral, as funções da consciência (aparentemente) apenas espirituais, inteiramente separadas (aparentemente) da realidade material, com o mundo do ser meramente material. Não surpreende, então, que o terreno da atividade propriamente dita do homem, ou seja, o seu metabolismo com a natureza, do qual ele provém, mas que domina cada vez mais mediante a sua práxis e, em particular, mediante o seu trabalho, perca sempre mais valor e que a única atividade considerada autenticamente humana caia ontologicamente do céu pronta e acabada, sendo representada como “supratemporal”, “atemporal”, como mundo do dever-ser contraposto ao ser. (LUKÁCS, 2013, pp. 61-62)

É contra essa disjunção opositiva que Lukács retoma a reflexão de Marx para uma nova colocação da relação entre essas categorias. Reconhecendo o mérito de Hegel ao identificar o trabalho como o lugar da superação dessa disjunção, ele observa:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera, em Hegel, o antagonismo antinômico de causalidade e teleologia, isto é, ela mostra o lugar concreto que o ato humano consciente de pôr uma finalidade assume *dentro* do nexos causal global, sem romper esse nexos, sem o transcender, sem apelar para um princípio transcendente nem – o que/como vimos, ocorreu com os pensadores importantes anteriores – perder as determinações específicas da estipulação de fins no trabalho. (LUKÁCS, 2018, pp. 461-462)

Ocorre que o desenvolvimento dessa compreensão de Hegel, no interior de uma filosofia do espírito, traz como consequência a mistificação dessa importante aquisição teórica, uma vez que o agir humano, impulsionado pelas paixões, interesses, finalidades relacionadas à sua particularidade, se subsume à astúcia da razão na história. O fazer individual da história e um fazer-se da história se misturam em Hegel, de forma a que um *télos* universal subordine os *télos* particulares. É o que Marx observava na *Sagrada Família* ao dizer que na filosofia hegeliana, "dentro da história *empírica*, exotérica, se antecipe uma história *especulativa*, esotérica." (MARX; ENGELS, 2011, p. 102)

Marx procura desfazer esse equívoco, reiterando a teleologia, o pôr teleológico, como exclusividade da ação humana, e inserindo-a no complexo da atividade sensível que pressupõe a causalidade e seu conhecimento. Dessa forma recupera materialisticamente a dialética necessidade-liberdade presente em Hegel, compreendendo

a teleologia como elemento que vincula esses dois momentos, de forma que a liberdade seja não uma abstração, mas uma alternativa dentro de um campo de possíveis. Esse pôr teleológico rompe com a rigidez que contrapõe necessidade e liberdade. E esse é um dos aspectos fundamentais da contribuição de Marx à reflexão filosófica, magistralmente desenvolvido por Lukács.

Todas as práticas sociais, por mais complexas que sejam, se assentam sobre essa relação entre causalidade e teleologia. A noção abstrata de liberdade cede lugar aqui ao entendimento da liberdade enquanto decisão subjetiva individual frente a essa relação, no sentido de procurar fazer valer determinadas posições teleológicas futuras.

Assim, a respeito da liberdade, nos diz Lukács:

A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre sua singularidade meramente particular, puramente natural. Neste sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade. (LUKÁCS, 2013, p. 156)

Na análise do trabalho, dá-se o reconhecimento das categorias que só existem no ser social: o pôr teleológico que, em sua relação com o conhecimento da causalidade, possibilita a liberdade, entendida como escolha entre alternativas, escolha que, por sua vez, se fará tendo como referência o valor, categoria estritamente social que tem sua gênese na atividade sensível humana, em sua primeira aparição como valor de uso. Dessa forma, Lukács reabilita o marxismo, livrando-o de sua leitura vulgar, mecanicista, na qual a liberdade não tem lugar, e ao mesmo tempo, se contrapõe às formas de idealismo que separam e autonomizam a liberdade e a necessidade, a esfera dos valores e a esfera da materialidade da vida cotidiana.

A gênese da liberdade se encontra na relação consciente que se estabelece entre o pôr teleológico, em sua conjunção com o valor, e as condições objetivas nas quais a ação se dará, o que se traduzirá por uma práxis orientada por um dever-ser. Nas formas mais espiritualizadas das relações humanas, essa premissa ontológica permanece, ou seja, o valor se realiza no agir que, por sua vez, pressupõe uma objetividade social dada. O valor, para se realizar, necessita de uma substancialidade social, sem a qual seria apenas uma ideia vazia de sentido, sem vínculo com a realidade. É dessa substancialidade social que

Marx trata em suas considerações sobre a moralidade, compreendida como expressão normativa de uma dada existência social, que coloca as referências dentre as quais nos movemos e exercitamos nossa liberdade como indivíduos sociais. Mas há que se frisar que essa substância social, essa *Sittlichkeit*, se apresenta em Marx a partir do reconhecimento da primazia ontológica da vida concreta sobre suas produções ideais, em contraposição a uma peregrinação do espírito de talhe hegeliano.

Nesse sentido, há que se retomar com cautela a aproximação entre Marx e Hegel no que se refere à concepção da liberdade. Quando Engels no *Anti-Dühring* considera que Hegel foi o primeiro a expor corretamente a relação entre liberdade e necessidade, ele ressalta de forma pertinente a concepção hegeliana de que a liberdade não consiste na independência em relação à legalidade do real, mas ao contrário, a compreende como assentada sobre o conhecimento dessa legalidade. Esse aspecto é, sem dúvida, acolhido por Marx. No entanto, Engels deixa de ressaltar um importante aspecto tematizado por Marx: o fato de que, *no que se refere ao âmbito social*, a necessidade ou a causalidade dada também pode ser transformada pela ação humana, de forma que não apenas a liberdade se subordina à necessidade em seu *télos*, mas também a necessidade se transforma em vista de uma nova realidade criada por uma *causalidade posta* a partir desse *télos*. Esse lugar fundamental da teleologia na mediação entre necessidade e liberdade distancia a perspectiva marxiana da perspectiva hegeliana.

Liberdade como alternativa frente ao conhecimento da necessidade se expressa na forma de uma *causalidade posta*, no dizer de Lukács, de uma intervenção a partir de um pôr teleológico que se funda no melhor conhecimento possível das cadeias causais já estabelecidas, a fim de configurar novas séries causais. O fato de que não haja uma coincidência entre o *télos* posto por uma ação individual e sua resultante, é esclarecida pelo autor ao lembrar que “As legalidades objetivas do ser social são indissolivelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estringência social que é independente de tais atos.” (LUKÁCS, 2012, p. 345)

Dessa forma, tem-se a “estrutura fundamental dos processos sociais”:

Eles partem imediatamente de pores teleológicas, determinados de maneira alternativa, feitos por indivíduos singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicas, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. (LUKÁCS, 2012, p. 355)

Retendo da filosofia hegeliana o modo de conceber a realidade enquanto uma totalidade articulada, e recusando, assim como Hegel, o entendimento empirista da realidade, tal como se apresenta no pensamento liberal, Marx tratará dessa totalidade na forma, - para usar uma expressão de Lukács -, de um complexo de complexos articulados entre si através de relações múltiplas. De acordo com esse autor, a resolução metodológica marxiana consiste em uma síntese de novo tipo, que une em seu procedimento tanto o experimento ideal abstrativo, quanto a observação empírica (une a investigação empírico-genética, que busca a gênese histórica do fenômeno em questão e uma análise abstrato-sistematizante que busca estabelecer as leis e tendências mais gerais). Dessa forma, Marx procura evitar os equívocos do empirismo, que se fixaria em momentos abstraídos da totalidade movente, e por outro lado, os equívocos de uma hiperracionalização que se aplicaria por sobre a realidade e que nos devolveria a uma metafísica, que conteria em si uma filosofia da história.

O tratamento das relações entre as categorias modais – realidade, necessidade, possibilidade, contingência – leva Lukács a uma longa incursão pela história da filosofia, que tem um dos seus pontos interessantes no capítulo de sua *ontologia* dedicado ao estudo de Hartmann, no qual diz Lukács da sábia sensatez desse autor ao apontar que

vista pelo prisma ontológico, a realidade não é uma categoria modal no sentido estrito e sobretudo não é uma ao lado de outras que lhe fossem, por assim dizer, coordenadas, mas possibilidade, necessidade e casualidade só existem dentro de seu âmbito como formas diferentes dos objetos ou processos nela presentes. (LUCÁKS, 2012, p. 169)

A predominância da realidade como totalidade dinâmica que sustenta as demais categorias e lhes dá seu peso relacional é reafirmada por Lukács a partir do reconhecimento do caráter ontológico do pensamento de Marx, que tem na realidade o seu ponto de partida. Nesse realinhamento das categorias, a necessidade perde o seu caráter transcendente, teológico ou teleológico, e é compreendida no interior das relações reais, e não como uma necessidade “pairando no ar”.

Como compreende Ronaldo Fortes:

Retira-se também da determinação da necessidade a ideia da perenidade, da existência de leis eternas e imutáveis, pois, segundo Lukács, não apenas os nexos necessários se encontram em uma interação indissociável com os outros elementos da realidade, mas, eles próprios, são o resultado de processos dinâmicos reais. (FORTES, 2013, p. 67)

A categoria da necessidade se subordina à categoria da realidade e não o contrário, ou seja, a realidade não pode ser pensada como um resultado necessário a partir de uma legalidade absoluta. Novamente, *no âmbito do ser social*, essa relação é mais complexa do que no âmbito do ser natural.

Fortes enfatiza o fato de que “a analítica lukacsiana prima pela necessidade de estabelecer a diferença específica nos caminhos da realização das categorias modais em cada forma de ser.” (2013, p. 74). No ser social, a possibilidade que leva à liberdade como alternativa, se apresenta como unidade de dois momentos: a possibilidade subjetiva e a possibilidade objetiva. A possibilidade subjetiva diz respeito ao pôr consciente da finalidade que leva em consideração a possibilidade objetiva como reordenação de determinados nexos necessários do mundo objetivo.

Lukács pensa esta relação, tendo como elemento central a possibilidade do conhecimento dos nexos necessários já dados e das possibilidades objetivas de sua reordenação, com o que se alarga o campo do pôr teleológico das ações singulares sem, no entanto, deslizar para o terreno da pura indeterminação e do puro voluntarismo. Dessa forma o autor resguarda a perspectiva marxiana, identificando-a como um *tertium datur* em relação à consideração dos fatores objetivos e dos fatores subjetivos envolvidos no fazer humano. É, portanto, diante de uma compreensão crítica, não fatalista, vincada sobre a colocação o mais clara possível da ordem necessária de uma forma efetiva de sociabilidade, sem recursos a sentimentalismos que, contrariamente ao que pensam os intérpretes de Marx que o tomam como um autor determinista, se amplia o círculo da liberdade.

Como bem analisa Lukács, trata-se de evitar a recaída idealista do entendimento abstrato da liberdade e da necessidade como polos antagônicos e excludentes. A liberdade em Marx se exerce no interior da relação necessidade e teleologia que, como compreende Lukács, são princípios heterogêneos, porém reciprocamente interligados, constituindo o fundamento dos complexos sociais. O exemplo dessa relação nos é fornecido por Marx em diversos momentos, dentre os quais recorreremos aqui talvez ao mais eloquente, a célebre passagem de *O 18 Brumário*, na qual se lê: "Os homens fazem a sua 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, 2011b, p. 25)

Dessa forma, destaca Lukács, a partir da análise do trabalho como modelo da práxis social, que:

Teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnoseológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas, ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, que, no entanto, apesar de sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica principal desse grau de ser. (LUKÁCS, 2013, p. 89)

Partindo do reconhecimento dessa coexistência, tem-se que:

A necessidade não pode ser entendida como uma categoria onipotente e transcendente, que constrói a realidade e os fenômenos por intermédio de uma diretriz extrínseca e unívoca, mas, pelo contrário, deve ser vista como resultado da múltipla dimensão determinativa posta pelos processos de interação concreta entre as categorias e entre os complexos. (FORTES, 2013, p. 81)

É compreendendo a realidade como “totalidade de totalidades”, ou na dicção de Lukács, como um “complexo de complexos” que se inter-relacionam, tendo, a cada momento, suas posições recíprocas e seus pesos determinativos específicos a depender da realidade concreta, que se pode apreender a relação dinâmica entre liberdade e necessidade, ou entre teleologia e causalidade. Essas categorias são revistas por Lukács a partir da crítica de Marx à especulatividade, e assim podemos refutar com mais clareza a atribuição de uma filosofia da história a Marx, bem como o entendimento de que a concepção de liberdade em Marx é a mesma de Hegel, ou ainda que restaria em Marx algo da concepção hegeliana acerca do desenvolvimento da liberdade na história.

4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LIBERDADE A PARTIR DE MARX

A característica do pensamento marxiano é a abordagem objetiva dos fenômenos sociais, a recusa em naturalizá-los e eternizá-los, a firmeza em abordá-los em seus nexos necessários, *mas contingentemente* necessários. Neste esforço, a compreensão da liberdade se dá como alternativa frente a uma dada configuração objetiva que permite

vislumbrar possibilidades concretas. Isso se coloca como aquisição radicalmente diversa de uma consideração abstrata da liberdade como essência humana, como se verificava em seus textos à época da *Gazeta Renana*, bem como se afasta de uma idealização da liberdade a ser alcançada em algum momento da história.

Nesse sentido, gostaríamos de trazer à tona duas questões que podem ser melhor compreendidas a partir da abordagem do autor: a primeira que se refere à realização da liberdade na história e a segunda que se refere à liberdade no trabalho.

No que se refere à primeira, o autor nos indica a gênese social dos conteúdos que constituem as esferas normativas, e dessa forma realiza uma crítica ontológica, apontando a sua razão de ser a partir das relações concretas de uma dada formação social, bem como suas limitações correspondentes a essas relações efetivas. É o que se encontra na *Questão Judaica*, quando ao analisar os direitos universais do homem e do cidadão, expressão plena da sociabilidade burguesa, ele observa:

Antes de tudo constatem os fatos de que os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. [...] A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a *não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (MARX, 2010, p. 49)

A forma da sociabilidade burguesa que libera o indivíduo de sua pertença comunitária, elevando-o à medida da sociedade, o faz à custa da equivalência e da indiferença entre os indivíduos. A declaração formal da igualdade e da liberdade entre os homens incide sobre o indivíduo privado, como expressões jurídicas necessárias que acompanham a intelectualização da transição ao mundo moderno, marcado pela relação de troca.

A significação da liberdade na ordem do capital se apresenta como um ponto altamente complexo no tratamento que lhe reserva o autor, exibindo elementos de progresso em relação às formas de liberdade anteriores, ao mesmo tempo que lhe é desnudada a sua natureza contraditória em vista da submissão ao solo ontológico que lhe dá origem. É dessa liberdade correspondente a uma dada configuração social que Marx nos fala. O exercício da liberdade individual se vê condicionado pelo conteúdo social da liberdade em seus momentos históricos.

O caráter contraditório dessa forma de liberdade é apresentado pelo autor da seguinte forma:

Trata-se de fato somente do desenvolvimento livre sobre um fundamento estreito – o fundamento do domínio do capital. Em consequência, esse tipo de liberdade individual é ao mesmo tempo a mais completa supressão de toda liberdade individual e a total subjugação da individualidade sob condições sociais que assumem a forma de poderes sociais, na verdade, de coisas superpoderosas – de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. (MARX, 2011, p. 546)

A sua natureza histórica e transitória também é assinalada por Marx:

A afirmação de que a livre concorrência = forma última do desenvolvimento das forças produtivas e, em consequência, da liberdade humana, nada mais significa que o domínio “da classe média” é o fim da história mundial – certamente uma ideia agradável para os *parvenus* fora de moda. (MARX, 2011, p. 547)

Se o mérito de Marx é recusar a naturalização das formações sociais e suas expressões ideológicas, é compreensível que ele não nos deixe uma prescrição ou um dever-ser em relação à liberdade. A este respeito citamos uma interessante colocação de Althusser que nos parece em consonância com o pensamento marxiano:

Falando com todo o rigor, a transformação do modo de produção capitalista em modo de produção socialista não “liberta” o “homem” no sentido em que esta daria por fim “ao homem” uma “liberdade” conforme a sua “essência humana”. A transformação revolucionária do modo de produção socialista liberta as classes exploradas da exploração e do domínio a que estavam submetidas pelas classes exploradoras. Não instaura o reino da “liberdade humana”, instaura o reino de outro modo de produção, o modo de produção socialista. *A cada modo de produção correspondem formas definidas de existência humana, portanto formas social e historicamente definidas de “liberdade”, de “relações sociais”, e de “relações humanas”.* Não é a “liberdade” que reinará no modo de produção socialista, nem sequer no modo de produção comunista, nem a “igualdade”, nem a “fraternidade”. Pelo contrário, a liberdade, a igualdade e a fraternidade serão definidas e determinadas socialmente pela estrutura dos modos de produção socialista e comunista. Contra uma ideologia da liberdade, da igualdade e da fraternidade (concebidas como atributos absolutos do “homem”), apenas reinarão formas limitadas de liberdade, de igualdade e de fraternidade. (ALTHUSSER et al., s/d, p. 206)

Acompanhamos Althusser quanto a esse aspecto, na medida em que não há uma idealização da liberdade assim como não há uma idealização do socialismo nos textos de

Marx, mas sempre o desvelamento da gênese das ideias a partir das relações sociais encontradas, o que implica também a gênese de ideais e valores que se encontram para além dessas relações, tendo-as como referência e visando a sua superação. A liberdade se encontra assim entre os limites do já constituído e as possibilidades de um vir-a-ser. Daí a significação da teleologia na compreensão da relação entre necessidade e liberdade.

É no interior de uma possibilidade social que os interesses se colocam em termos concretos. Com isso Marx toca na questão da vontade, no conteúdo da vontade que, longe de ser uma expressão pura da liberdade, tem como ancoragem uma necessidade socialmente posta, seja em qualquer dos âmbitos a que se refira esta vontade. No âmbito da vida privada, por exemplo, em *A miséria da filosofia*, Marx nos dirá da prostituta que se interessa por rendas e do trabalhador que se interessa por batatas, a nos lembrar que a vontade não paira autônoma sobre a realidade. Longe de a sociedade moderna ser o reino de "cavaleiros do livre-arbítrio", ele enfatiza a relação entre a vontade e as circunstâncias sociais nas quais se encontram os indivíduos concretos.

Enquanto indivíduos que personificam relações econômicas, capitalistas e trabalhadores também não dispõem de uma vontade absolutamente livre, mas esta está limitada pelos imperativos de reprodução social, cuja compreensão Marx procura atingir, exatamente como forma de se contrapor ao voluntarismo moral alicerçado sobre a noção de uma liberdade *noumenal*.

O que poderia ser tido, numa leitura apressada, como uma negação da liberdade no pensamento de Marx, apresenta-se diferentemente como uma reconfiguração da relação entre necessidade e liberdade, que tem na compreensão da necessidade como *necessidade contingente*, historicamente posta, e na compreensão da liberdade aliada ao pôr teleológico, a chave da superação dessa antinomia.

A localização da particularidade como momento que vincula a liberdade do indivíduo singular à universalidade da dinâmica social em sua necessidade objetiva é o ponto enfatizado por Marx como condição de compreensão da vontade imediata dos indivíduos presos à sua particularidade, bem como da compreensão mais ampla dessa relação e da possibilidade de sua superação tal como se encontra na sociabilidade capitalista.

Se o ponto decisivo para tal superação se encontra na transformação das relações sociais de produção, de forma semelhante, embora apenas indicativa, poderíamos abordar a questão da liberdade em relação à "necessidade eterna" que é o trabalho.

Partindo da compreensão do trabalho como necessidade eterna de intercâmbio entre o homem e a natureza, Marx distingue entre o trabalho enquanto produtor de valor de uso e a forma determinada dos trabalhos historicamente existentes, correspondentes a um dado modo de produção. O autor se detém, como é sabido, na análise do trabalho assalariado, produtor de valor. Dessa forma o autor afirma a primazia ontológica do trabalho no processo de gênese do ser social, ao mesmo tempo que revela os aspectos contraditórios e desumanizadores característicos de uma forma específica de trabalho. Nesse sentido, nada mais estranho ao procedimento de Marx do que considerar o trabalho *tout court* como sendo uma atividade perniciosa ao desenvolvimento humano, na medida em que significaria tão somente a sua não-liberdade. Vale reter, como Lukács analisa, que a primeira forma da liberdade se revela exatamente na atividade do trabalho.

Não nos parece pertinente deduzir que a liberdade possa ser identificada com o ócio, mesmo que esta identificação possa ser ordinariamente afirmada na existência cotidiana. O entendimento de que a liberdade não pode ser confundida com o simples ócio, com o não-trabalho, se torna claro quando, a respeito de uma consideração de Adam Smith sobre o trabalho e o ócio enquanto atividades antitéticas, Marx faz o seguinte comentário:

“Tu trabalharás com o suor de teu rosto!”, foi a maldição que Jeová lançou a Adão. E assim, como maldição, A. Smith concebe o trabalho. O "repouso" aparece como o estado adequado, sinônimo de "liberdade" e "felicidade". A. Smith parece muito longe de imaginar que o indivíduo "em seu estado normal de saúde, força, atividade, habilidade, agilidade", também tem a necessidade de uma porção normal de trabalho e de suspensão do repouso. Certamente a própria medida do trabalho aparece dada externamente pelo objetivo a ser atingido e pelos obstáculos a serem superados pelo trabalho para sua consecução. A. Smith sequer suspeita, porém, que essa superação de obstáculos é em si uma atividade da liberdade – e que, além disso, as finalidades são despojadas da aparência de mera necessidade natural externa e são postas como finalidades que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe -, logo, como autorrealização, objetivação do sujeito, daí liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho. (MARX, 2011, p. 509)

Mesmo que a identificação trabalho-sacrifício possa ser ordinariamente afirmada na existência cotidiana, o trabalho não se apresenta como a antítese da liberdade, mas ao contrário, como a sua possibilidade de realização concreta, seja em termos da submissão da causalidade natural, seja em termos da condução consciente de potencialidades individuais em direção a um fim colocado pelo sujeito. Na sequência desta passagem, após creditar a Adam Smith a correta apreensão de que o trabalho nas suas formas

históricas até então tem sido uma forma estranhada de realização desta liberdade, o que conduziria ao falso entendimento de que o não-trabalho é que seria a liberdade, o autor conclui dizendo que, mesmo em uma outra forma histórica, jamais o trabalho livre poderia ser concebido como mera diversão ou prazer e chama a atenção para o fato de que "os trabalhos efetivamente livres- p. ex., a compor, são, justamente trabalhos ao mesmo tempo da maior seriedade e do mais intenso esforço."(MARX, 2011, p. 509)

Todo trabalho, mesmo aquele considerado o mais livre, exige disciplina e autodomínio, assim como mesmo o trabalho no qual se observa a maior contradição entre a objetivação e a exteriorização da vida não deixa de significar, ainda que de forma contraditória, a afirmação de alguma forma de liberdade frente à cadeia de determinações naturais. A questão para Marx se resume à possibilidade de uma forma social na qual o esforço e a disciplina não sejam, necessariamente, antitéticos à realização pessoal. Nesse sentido, a consciência o mais profunda possível dos nexos sociais que formatam as condições nas quais se dá o trabalho, é uma das condições da liberdade, entendida não como um possível desligamento do indivíduo em relação aos constrangimentos sociais, mas tendo como *télos* o paralelismo do desenvolvimento possível do indivíduo e do gênero, ou seja, a superação dos estranhamentos que, entre outros efeitos, deforma a compreensão da própria liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. Marxismo e Humanismo. In ALTHUSSER et.al. *Polêmica sobre o humanismo*. Lisboa: editorial Presença, s/d.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- FORTES, Ronaldo V. *As novas vias da ontologia em György Lukács*. Saarbrücken: Novas edições acadêmicas, 2013.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *Escritos de juventude*. México, Fondo de cultura económica, 1987.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, K./ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.



REFORMA SOCIAL OU REVOLUÇÃO?

Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista

SOCIAL REFORM OR REVOLUTION?

Marx, Honneth and the capitalist market economy

Márcio Schäfer¹

Polyana Tidre²

“O socialismo não é o acúmulo de conquistas no capitalismo. É uma outra sociabilidade. Sua chegada não é uma quantidade maior de ganhos capitalistas nem outro arranjo das formas já dadas. É um novo.”
Alysson Mascaro, *Crise e golpe*, p. 182

RESUMO

O presente trabalho busca abordar dois modelos de interpretação e, por conseguinte, de resposta às contradições sociais. Apresenta-se, na primeira parte, como Honneth explica essas contradições e quais “terapias” sugere. Seguindo a tradição hegeliana à qual se filia, Honneth interpreta a negatividade da economia de mercado capitalista não como decorrente de deficiências estruturais, mas como “desvios” ou “anomalias” (*Fehlentwicklungen*) a serem sanados através de um apelo à subjetividade moral dos indivíduos e, por conseguinte, ao fortalecimento de um comportamento ou consciência solidários. Isso garantiria, para Honneth, a “humanização” ou “reforma gradativa” de uma economia que fracassa na realização de suas próprias promessas. Recorrendo à análise do modo de produção capitalista empreendida por Marx na sua Crítica da Economia Política, argumentamos, na segunda parte, que as contradições sociais emergentes a partir da Modernidade são expressão de sua essência, contradições que se desenvolvem precisamente graças à realização daquelas promessas normativas. Assim, buscaremos defender a tese de que, para Marx, em oposição a Honneth, a superação dessas contradições sociais exige a superação tanto da realidade econômica que as engendra como dos princípios jurídicos que as reproduzem.

PALAVRAS-CHAVE: Capitalismo. Honneth. Marx. Anomalias (*Fehlentwicklungen*). Contradições estruturais.

ABSTRACT

1 Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin. Leciona Filosofia na UFMA. Autor do livro *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates*, publicado por Königshausen und Neumann, Würzburg, 2018. E-mail: marcio_schafer@hotmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6378168763409925>.

ORCID:

2 Pós-doutoranda CAPES-PNPD na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS, RS), doutora em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin e autora do livro “*Individuum und Sittlichkeit: Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, publicado em 2018 pela Wissenschaftlicher Verlag Berlin. E-mail: polyanatidre@gmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6732167054105229>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0144-2284>.

This article aims to examine two models of interpretation and, therefore, of response to social contradictions. In the first part we will show how Honneth explains these contradictions and which "therapies" he recommends against it. Following the Hegelian tradition to which he is affiliated, Honneth interprets the negativity of the capitalist market economy not as a result of structural deficiencies, but as "deviations" or "anomalies" (*Fehlentwicklungen*) to be remedied through an appeal to the moral subjectivity of individuals and therefore to the strengthening of a behavior or conscience based on solidarity. This would guarantee, for Honneth, the "humanization" or "gradual reform" of an economy that fails to fulfill its own promises. Through Marx's analysis of the capitalist mode of production offered in his Critique of Political Economy, we argue, in the second part, that the social contradictions emerging from Modernity are the expression of its essence, contradictions that develop precisely through the fulfillment of those normative promises. Thus, we will seek to defend the thesis that, for Marx, as opposed to Honneth, overcoming these social contradictions requires overcoming both the economic reality which creates them as well as the legal principles which reproduce them.

KEYWORDS: Capitalism. Honneth. Marx. Anomalies (*Fehlentwicklungen*). Structural contradictions.

1 INTRODUÇÃO: ENTRE UM "BOM" E UM "MAU" CAPITALISMO?

Busca-se através do presente trabalho tematizar a posição assumida por inúmeros filósofos, sociólogos e economistas contemporâneos em sua crítica a um certo tipo de capitalismo, sem pô-lo em questão como um todo. Apesar do reconhecimento, entre esses teóricos, de que o capitalismo "vai mal" – dedução de uma análise que frequentemente remonta até o período de crise dos anos 70, marcado, de fato, por um fortalecimento do capitalismo financeiro e pelo início do desmantelamento do Estado de bem-estar social do pós-guerra – a constatação é acompanhada da convicção de que, não obstante, é possível reformá-lo.

Saudosos de um suposto capitalismo "raiz", o capitalismo nascente da livre concorrência e da livre iniciativa permitindo um "fair play" no âmbito do "mercado", esfera na qual os indivíduos, trocando equivalentes, gozariam da livre escolha acerca da melhor maneira de satisfazer seus interesses e necessidades, tais teóricos criticam um capitalismo das grandes corporações e do lobbying, da financeirização, da especulação e de seu parasitismo, da concentração e hereditarização do capital monopolizado.

Essa denúncia é empreendida de maneira exemplar na filosofia crítica e social de Axel Honneth³, cuja análise da esfera do mercado e cujas soluções aportadas aos

3 Outros exemplos podem ser encontrados nas diversas contribuições à coletânea "*Die große Regression*", publicada em 2017 pela editora alemã Suhrkamp, marcadas pela denúncia ao neoliberalismo e ao desenvolvimento da economia sobretudo a partir dos anos 90 como causa das mazelas sociais e da degradação política das quais parece se alimentar o populismo. No âmbito político, os *altermondialistes*

problemas daí emergentes são abordadas mais de perto na primeira parte deste artigo. Honneth critica o que ele classifica como “anomalias” (*Fehlentwicklungen*) do capitalismo, fenômenos que deixariam entrever uma predominância de um comportamento egoísta, anti ético ou “imoral” frente ao bem comum. Ao mesmo tempo, porém, ele acredita ser possível uma conciliação entre, de um lado, a "perseguição de lucro" pelos "produtores" e, de outro, a satisfação das necessidades de todos e a salvaguarda dos interesses gerais, sob a condição de que haja um comportamento solidário capaz de evitar os “excessos” do capitalismo.

Há de se reconhecer que Honneth, com seu tom crítico, tem o mérito de distinguir-se daqueles que, em uma atitude panglossiana, mesmo no cenário de “ressaca” pós-crise 2007-2008, mostram um otimismo inesgotável no capitalismo, insistindo na tese de que vivemos “no melhor dos mundos possíveis”. Fenômenos como a pouca disposição dos possuidores de capital em investir no setor produtivo, o perigo iminente de explosão de novas bolhas e crashes financeiros, a precarização das relações de trabalho e a pressão, exercida mundo afora, pela retirada de direitos outrora conquistados, a polarização social traduzida na desigualdade extrema entre riqueza e pobreza, ou mesmo as mais recentes tragédias ambientais, testemunho do triunfo de uma organização econômica ditada pela perspectiva de ganho a curto prazo em detrimento do resguardo dos interesses das gerações atuais e futuras: a importância de tudo isso parece ignorada, ou ao menos minimizada, pelos economistas mais otimistas.

Além disso, Honneth parece se distanciar também de uma segunda atitude panglossiana, que, ainda que estreitamente ligada à primeira, deixa entrever, apesar do título da obra de Voltaire, uma concepção muito mais fatalista do que otimista da realidade, ao julgar-se que “é impossível que as coisas não estejam onde estão”. A necessidade e a teleologia que permeiam tal constatação, bastante familiares à maneira como entendemos nossa própria época desde a proclamação do fim da história por Francis Fukuyama, são igualmente próprias àquilo que o sociólogo alemão Wolfgang Streeck identifica como “a nova deusa do neoliberalismo”, “TINA” – abreviação do chavão usado para designar a perspectiva econômica segundo a qual, afinal, *there is no alternative*⁴.

têm especial destaque em sua crítica ao neoliberalismo e em sua proposta de regulamentação do capitalismo através de mecanismos jurídicos e taxações das transações financeiras. Na mesma linha, Thomas Piketty, economista francês e autor de *O capital no século XXI*, propunha, em 2013, ante a constatação de uma desigualdade crescente e de uma tendência oligárquica dos mais ricos, um imposto mundial e progressivo sobre o capital.

4 STREECK, 2017, p. 253.

Ante tais atitudes, o pesquisador que parte de bases marxianas poderia ser tentado – e o é muitas vezes – a perceber as críticas a determinados aspectos do capitalismo (crítica ao “neoliberalismo”, ao “capitalismo financeiro”, etc.), bem como as propostas de combate aos sintomas (através de regulamentação jurídica, maior intervenção estatal, maior pressão social por reformas ou melhorias através de iniciativas da sociedade civil, etc.) como muito mais simpáticas do que as teorias que, seja por otimismo sincero, seja por resignação, declaram, já de início, qualquer tentativa de mudança como impossível. *Alguma mudança parece melhor que nenhuma.*

Na primeira parte deste artigo buscaremos mostrar que a crítica feita por Honneth não o leva a rejeitar o capitalismo em sua totalidade, mas sim os “acidentes”, “Fehlentwicklungen”, ante um funcionamento “normal” do mesmo. Especialmente ilustrativa torna-se a crítica de Honneth, abordada no tópico 1.2. deste artigo, de “lucros especulativos” advindos do “mercado financeiro” em contraposição à “economia real” e àquilo que seria proveitoso ao “bem comum” (ver IS, p. 97). Essa crítica, a partir da perspectiva de uma suposta “economia real”, à financeirização (*realwirtschaftliche Finanzkritik*)⁵, é uma das variantes oriundas da distinção entre um “bom” e um “mau” capitalismo subjacente à crítica parcial deste modo de produção. De um lado, defende-se a existência de um capitalismo “saudável” ou “produtivo”, no qual os “agentes econômicos” podem satisfazer seus próprios interesses e, ao mesmo tempo, disponibilizar os meios através dos quais os outros podem, igualmente, satisfazer-se. De outro, denuncia-se um “mau” capitalismo, marcado pelo fortalecimento do setor financeiro e da possibilidade de que alguns vivam da renda obtida exclusivamente por dividendos ou especulação, pela posse dos meios de produção por uma mesma família por gerações, pelas desigualdades exacerbadas entre ricos e pobres e pela precarização das relações de trabalho ou, ainda, pelas privatizações de bens e serviços públicos (ver IS, p. 82-83). Não obstante, para Honneth, assim como para os demais críticos que insistem, mesmo que implicitamente, em tal distinção, pode-se afirmar que “nem a situação foi sempre assim na história da sociedade de mercado capitalista, nem terá de permanecer uma inevitabilidade histórica” (IS, p. 82-83). Por conseguinte, trata-se para Honneth de “anular a equiparação entre economia de mercado e capitalismo, levada a cabo por Marx” (*idem*)⁶.

5 Ver BREDA, 2019, p. 518.

6 Uma tal representação decorre da compreensão tradicional – tal como Honneth o faz – “da contradição fundamental do capitalismo como uma contradição entre produção industrial, de um lado, e propriedade

Com Marx, na segunda parte deste trabalho, buscaremos abordar os aspectos essenciais do capitalismo, mostrando que a crítica somente a uma ou outra de suas determinações não só não é suficiente, mas que leva a conclusões opostas às que Marx tira a respeito desse modo de produção. Veremos assim que a distinção entre “bom” e “mau” capitalismo, capitalismo “imoral” e capitalismo “ético” ou “responsável”, capitalismo e economia de mercado, capitalismo produtivo e capitalismo financeiro, etc., não se sustenta.

Neste trabalho, não abordaremos a exposição do capítulo 24 do *Capital*, no qual Marx descreve “a acumulação primitiva do capital” e contesta, assim, a visão romantizada dos representantes da economia política do capitalismo em seus primórdios como âmbito de um “fair play”, ao mostrar como o Estado atua para que, através do emprego sistemático da violência e da coerção, da expulsão dos camponeses das terras da Igreja, da criação de uma superpopulação excluída do mercado, etc., possa-se transformar as leis da produção e a “pressão surda das relações econômicas” em “leis da natureza” (*Naturgesetze*) (cf. MEW 23, p. 765). Abordaremos parcialmente a relativização feita por Marx da “liberdade” do trabalhador, que, nesse contexto, ele trata como a “coerção” da venda de seu trabalho “voluntariamente” (*idem*), na medida em que tratamos da análise da esfera da circulação, por Marx, como esfera onde reinam as leis burguesas da troca de equivalentes (especialmente cap. 4 e 22). Sobretudo, nos concentraremos na análise de Marx da esfera da produção, e em sua insistência em defender que tal análise é a única que possibilita que desvendemos o “truque” ou o “segredo” do “valor que se autovaloriza” (cap. 5), estabelecendo como, partindo-se da troca de equivalentes, chega-se a uma relação desigual, de dominação e exploração, entre trabalhador e capitalista.

A partir da perspectiva marxiana de análise do modo de produção capitalista como tendo por fim a valorização do valor, a produção e a apropriação privada do mais-valor pelo possuidor do dinheiro, buscaremos mostrar como, para Marx, a exploração e as desigualdades não são contingências ou fruto de uma distribuição injusta ou mal feita das riquezas, mas algo que tem lugar na própria esfera da produção, e é, portanto, intrinsecamente ligado ao capitalismo “produtivo”. Através de sua análise das determinações essenciais da sociedade civil-burguesa, Marx mostrará como as relações objetivas próprias ao capitalismo não permitem conciliar, no interior desse modo de produção, a busca pela satisfação das necessidades de todos com a busca pelo lucro. Marx

privada, de outro.” (POSTONE, 2003, p. 532). Daí a exigência de separar mercado e capitalismo, que, para Marx, são partes de uma mesma totalidade auto-constituente.

evitará assim a queda em um “moralismo econômico” (*einen moralischen Ökonomismus*, RF, p. 357) que, reivindicado explicitamente por Honneth, acaba por tornar-se uma filosofia do “dever ser”, que quer ditar ao capitalismo um outro modo de funcionamento, estranho à sua própria dinâmica, ao invés de superá-lo.

2 HONNETH

2.1 A economia de mercado capitalista segundo Honneth: conciliação entre busca por lucro e defesa do bem comum e a proposta de um “socialismo de mercado”

O direito da liberdade, obra publicada por Axel Honneth em 2011, busca oferecer uma alternativa às teorias da justiça que, ancoradas seja à concepção de liberdade negativa dos contratualistas ou à reflexiva dos moralistas, se equivocariam ao pressuporem “conceitos de liberdade individual que não levam adequadamente em conta a sua dependência em relação à mediação objetiva” (DL, p. 110), de forma que os sujeitos seriam aí pensados como livres “já antes de toda e qualquer integração num ordenamento social” (p. 110). Através de um retorno a Hegel, cuja intenção seria, ao contrário, a “de esboçar uma teoria da justiça a partir de pressupostos estruturais” (p. 19) graças a uma reconstrução normativa, Honneth propõe, munido do mesmo método, investigar, analisando a realidade social contemporânea, quais as instituições e práticas que, nos complexos éticos das relações pessoais, econômicas e políticas – seguindo a divisão empreendida por Hegel em sua *Filosofia do Direito* – contribuiriam à realização da liberdade.

O que nos interessa particularmente é a análise que Honneth empreende em relação à esfera do mercado – entendida por ele como o mercado livre capitalista constituído pelas esferas do consumo, da produção e da prestação de serviços (cf. DL, p. 327) – e da fundamentação de sua tese, formulada logo no início da discussão sobre a esfera do mercado, de que nas duas últimas décadas (ou seja, a partir dos anos 90) “a economia capitalista passou a adquirir uma forma social inteiramente oposta a tudo o que

estiver associado (...) à institucionalização da liberdade social” (p. 324)⁷. Essa liberdade social, vista por Honneth como mais abrangente do que a liberdade negativa defendida pelos contratualistas ou a liberdade moral da tradição kantiana, ambas meramente subjetivas, encontraria dificuldades em realizar-se no atual desenvolvimento da economia capitalista. Sem deixar espaço a ambiguidades, Honneth prossegue, afirmando: “Tudo o que deveria ser próprio a essa esfera de liberdade institucionalizada está ausente do sistema atual da economia de mercado” (p. 324).

Honneth realiza uma dura crítica à recusa ou à ausência de normas morais e de regulamentações jurídicas no âmbito da economia de mercado capitalista, mas nega que haja nesta última, “déficits estruturais”. Para ele, os problemas existentes nessa esfera (entre eles o problema da exploração e de contratos coercitivos, denunciados por Marx, cf. DL, 366-367) têm de ser entendidos, antes, como “desvios” ou “anomalias”, solúveis no interior desse mesmo modo econômico através da observância daquelas normas morais e regulamentações – o que o leva a adotar a posição que afirma ser a de Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

Consequentemente, as soluções oferecidas por Honneth apontam – voltando aos termos utilizados por Rosa Luxemburgo em 1899⁸ – muito mais para uma via de reformas sociais do que para uma alternativa revolucionária: Honneth defende a necessidade de uma maior regulamentação jurídica da economia (à maneira da “*encapsulated competition*” proposta por Etzioni), de um “capitalismo organizado” marcado pelo controle dessa esfera através da atuação do Estado, assim como, e sobretudo, da promoção de mecanismos discursivos propiciando a participação ativa dos indivíduos nas decisões ligadas à economia, o que possibilitaria uma “humanização” ou “reforma gradativa” do mundo do trabalho. Por isso, Honneth propõe não uma alternativa ao capitalismo, mas uma análise das instituições e regras normativas que, no interior desse sistema, corroborariam a realização da liberdade social (o que ele denomina de método de reconstrução normativa de Hegel).

Ao abordar as diferentes “terapias” oferecidas pela “tradição de um funcionalismo normativo” ou de um “economismo moral” às relações tecidas na esfera do mercado, Honneth afirma, tomando Hegel como exemplo, que, visando o respeito às “normas

7 No original, Honneth fala de “Hohn sprechen”, que pode ser entendido como “contradizer”, “opôr-se”, “ferir”, “servir de afronta”, etc., para caracterizar a atitude dessa economia ante as instituições ou relações promotoras da liberdade social. Cf. RF, p. 317.

8 LUXEMBURG, Rosa. *Sozialreform oder Revolution?* Zittau: Bernd Müller Verlag, 2009.

externas ou prévias ao mercado” (DL, p. 353)⁹, este depositaria “todas as suas expectativas na anterioridade [*Vorgängigkeit*] de uma avaliação de valor recíproca” (DL, p. 353), empreendida pelos agentes econômicos, os *Gewerbetreibenden* (RF, p. 344-345), socializados nas corporações. No mesmo sentido, a tarefa das corporações em Hegel (assim como a dos grupos profissionais em Durkheim) consistiria, “no plano abstrato de mecanismos de formação da consciência [*Bewußtseinsbildung*]” (DL, p. 360), em “fazer seus membros se recordarem das obrigações de solidariedade que precedem o mercado” (DL, p. 360)¹⁰. Essa seria a condição sob a qual o direito de perseguição do lucro seria visto como legítimo: “os atores econômicos devem ser antecipadamente reconhecidos como membros de uma comunidade cooperativa, antes que possam se conceder reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado” (DL, p. 358). Ou ainda: “os atores se propõem a continuar otimizando seu próprio proveito, mas tais estratégias são perseguidas por eles com maior ou menor consideração aos interesses dos outros participantes” (DL, p. 359).

Partindo-se dessas caracterizações feitas por Honneth do economismo moral, que ele pretende reavivar, pode-se já entrever que, para o filósofo, uma concomitância de dois modos de agir, um solidário, outro meramente instrumental, é possível, o último sendo condicionado por uma série de regulamentações impedindo ou limitando seu caráter nocivo. O primeiro problema, que nos limitamos a abordar rapidamente¹¹ é o de que essa posição – da defesa da existência *prévia* de relações de solidariedade, externas ou coercitivas ante o funcionamento mercadológico – parece entrar em contradição com a pretensão, por vezes enunciada pelo próprio Honneth, de, nos passos de Hegel, defender a necessidade de um desenvolvimento *imanente* da consciência solidária *a partir* das relações econômicas. Em passagens centrais de *O direito da liberdade*, Honneth parece defender que a perseguição de interesses econômicos se encontraria “ao lado” de – numa relação horizontal, ou mesmo hierarquicamente abaixo, no sentido de subordinada a – um comportamento solidário, este último atuando, para Honneth, como garantidor do funcionamento harmônico das interações mediadas pelo mercado.

9 “außer- oder vormarktlischen Handlungsnormen” (RF, p. 344).

10 Compare com a caracterização que Honneth dá das corporações mais adiante, como “escolas de socialização moral, nas quais se ensaiava publicamente burlar as estratégias de lucro capitalistas possibilitadas pelo mercado.” (DL, p. 381). Para uma interpretação do significado das corporações na *Filosofia do Direito* de Hegel, ver TIDRE, 2018.

11 Para um tratamento mais aprofundado dessa aparente contradição, ver HELFER; TIDRE, 2020.

Na seção acerca da esfera do consumo¹², Honneth aprofunda a ideia de uma horizontalidade entre ambos os comportamentos, afirmando não somente que a reivindicação de bens julgados necessários pelos consumidores (*Konsumenten*), de um lado, e a busca pela maximização de lucros visada pelos empresários (*unternehmerische Anbieter, Unternehmen*), de outro, coexistem, mas que sua concomitância é condição necessária à realização de ambas:

(...) os consumidores só poderiam realizar sua liberdade de satisfação de necessidades individuais ao se abrirem para a perspectiva de maximização de lucros mediante demanda num mercado, e os empresários, inversamente, só poderiam realizar sua maximização de lucros se efetivamente produzissem bens para aquela demanda de consumidores que tivesse originalmente acenado. (DL, p. 392)¹³

Essa posição permitirá a Honneth de sustentar a tese segundo a qual a esfera de consumo mediada pelo mercado “consistiria também numa instituição da liberdade social, na qual os diferentes interesses se entrelaçam de maneira complementar.” (DL, p. 389)¹⁴.

No âmbito do presente trabalho, a consequência mais relevante de tal posição é a defesa, por Honneth, da possibilidade de uma correção interna do mercado de consumo, reivindicação que ele imputa a movimentos e correntes sociais aos quais ele é simpático (cf. DL, p. 396 e 399). Essa via, que poderíamos chamar de “reformista” pelo fato de que ela permite a defesa da tese de uma “capacidade fundamental em reformar o consumo mediado pelo mercado” (DL, p. 396), é denominada por ele “socialismo de mercado” (DL, p. 399)¹⁵.

É também através da oposição que Honneth estabelece entre esse “socialismo de mercado” e a caracterização que ele oferece de uma “economia planificada” que o caráter

12 Cf. DL, p. 370-422, que precede, em “O ‘nós’ do agir em economia de mercado”, a seção “O mercado de trabalho” (que trata da produção e da prestação de serviços, cf. DL, p. 327).

13 “Die Konsumenten können demnach ihre Freiheit der individuellen Bedürfnisbefriedigung nur dadurch verwirklichen, daß sie durch Nachfrage auf einem Markt den Unternehmen die Aussicht auf Gewinnmaximierung eröffnen, und die Unternehmen können diese Gewinnmaximierung nur dann realisieren, wenn sie tatsächlich die Güter produzieren, nach denen jene Konsumenten ursprünglich nachgefragt hatten.“ (RF, S. 381)

14 Cf. também p. 357: “a liberdade de um se torna precondição para a liberdade do outro.” Sobre a crítica da tematização feita por Honneth da relação entre empresário e empregado como um harmonioso “Miteinander”, ver DAHME; WOHLFAHRT, 2012, p. 115 (especialmente nota de rodapé 78). Ver ainda a objeção feita a Honneth por Ellmers, o qual, nos remetendo ao psicólogo Klaus Ottomeyer, afirma que o mercado não propicia um comportamento cooperativo, solidário ou de confiança, mas, ao contrário, desconfiança, desonestidade, concorrência, hostilidade etc. Por isso, não haveria aí possibilidade de uma adesão de bom grado às regras morais (ELLMERS, 2015, p. 134-135).

15 Cf. também DL, p. 348, onde Honneth atribui “um programa de socialismo de mercado” a Polanyi.

reformista de sua proposta se destaca. A economia planificada consistiria num “outro modelo de uma distribuição centralizada (igualitária) de bens produzidos sob a soberania de planejamento estatal” (DL, p. 396)¹⁶. A crítica ao segundo modelo é aprofundada em *A ideia de socialismo*, onde Honneth não só identifica a economia planificada ou planejada centralmente a uma economia hierarquizada, cuja organização seria monopólio de uma “instância superior”, como ainda defende a ideia de que Marx teria sido o grande idealizador desse modelo econômico.

(...) Marx, graças à sua manobra conceptual, derivada do pensamento totalitário de Hegel, identificou tão fortemente as diversas formas do mercado com o capitalismo que, após a sua morte, durante tempo, foi impossível pensar a forma económica socialista e alternativa dentro do movimento senão como uma economia com total ausência de mercado. E como, por sua vez, parecia que o único modelo disponível para tal seria o de economia planeada [*sic* na trad. portuguesa] centralmente, existia até uma pressão para imaginar as relações internas da nova ordem económica segundo o modelo de uma relação vertical de todos os agentes com uma instância superior, embora, segundo a intuição original, estivesse previsto as relações entre os produtores serem horizontais. Portanto, ainda que a análise marxista do capitalismo tenha sido muito útil para o movimento socialista, oferecendo-lhe uma teoria económica sistemática e fechada que haveria, a partir daí, de fazer concorrência à economia clássica, as características totalizantes da mesma foram-lhe prejudiciais em termos globais. Com a sua ideia de que o capitalismo constituiria um sistema social único, no qual o mercado tenderia para uma expansão permanente, devido ao seu próprio imperativo de valorização, Marx privou o socialismo de qualquer possibilidade de refletir sobre caminhos institucionais de socialização da economia que fossem para além de uma economia planeada centralmente. (IS, p. 82)¹⁷

Para Honneth, o “socialismo de mercado”, diferentemente de uma economia planejada, permitiria a coexistência harmônica entre a satisfação ética das necessidades de todos, de um lado, e a busca pautada pelo imperativo da “valorização do capital”, como ele mesmo o formula, por parte dos empresários, os *Unternehmer*, de outro. A possibilidade dessa coexistência se fundamenta, para Honneth, no fato de o mercado ser

16 Compare também com a indicação de Hannes Kuch, segundo o qual Honneth se tornaria mais tolerante em relação à ideia de uma organização planificada da economia em *Die Idee des Sozialismus* (KUCH, 2017, p. 178, nota de rodapé 3). Procuramos defender no texto que tal não é o caso.

17 Apesar de Honneth reconhecer a existência de um “imperativo de valorização que tende à incessante expansão”, ele rejeitará a teoria do valor de Marx. Em *O direito da liberdade*, para refutá-la, Honneth se limita a uma remissão, através de uma nota de rodapé, a Cornelius Castoriadis (DL, p. 363-364).

um “meio de intercâmbio institucional” através do qual “consumidores e produtores se ajudariam reciprocamente” (DL, p. 396)¹⁸.

É a relação de reconhecimento subjacente, no sentido de *anterior*, às relações mercadológicas de busca pelo lucro ou pela satisfação do mero interesse individual, que garantiria a observância das regras normativas por parte de todos. Em uma situação na qual os empresários, dedicando-se à busca desenfreada pelo lucro, deixariam de levar em conta as demandas dos consumidores, seria preciso “lembrá-los” de que “eles estão obrigados a uma relação de reconhecimento instituída pelo mercado” (DL, p. 377-378), de modo que “a organização institucional dessas esferas” não deveria servir, como prossegue Honneth, “ao ‘indivíduo’, mas, para falar com Hegel, ao ‘bem comum’” (DL, p. 397). Honneth acredita, assim, na possibilidade de um “capitalismo organizado”¹⁹, receptivo a exigências normativas garantindo a conciliação entre a busca pelo lucro do empresário com um comportamento cooperativo ou solidário do conjunto da sociedade. Tal seria a alternativa contra os efeitos nocivos do capitalismo atual, que ele não considera como relacionados de maneira necessária a esse modo de produção, como veremos mais à frente.

Entretanto, é importante apontar para o fato de que, sob a perspectiva de *A ideia de socialismo*, esse viés reformista da proposta de um socialismo de mercado honnethiano é de certo modo relativizado. Em 2015, Honneth parece ir além da proposta que oferecia em 2011. Diferentemente de em *O direito da liberdade*, que aposta na defesa do fortalecimento de uma “economia social de mercado” no interior do próprio capitalismo através da junção de mecanismos jurídico-estatais a mecanismos discursivos ou a uma “comunicação livre” (DL, p. 86 s.), respaldados por cooperativas, sindicatos, movimentos sociais, organizações não governamentais etc., em *A ideia de socialismo*, Honneth, ao mesmo tempo que se opõe aferradamente a uma economia planificada por julgar que o

18 Honneth se aproxima aqui de uma compreensão, já criticada por Marx, das relações entre os “agentes econômicos” como “harmônicas” e “sem oposição”, cujas contradições, caso surjam (o que não é, entretanto, algo necessário), são explicadas através da “concorrência”: “Denn z.B. [in] Erde-Rente, Kapital-Zins, Arbeit-Arbeitslohn stehen sich die verschiedenen Formen des Mehrwerts und Gestalten der kapitalistischen Produktion nicht entfremdet, sondern gleichgültig gegenüber, als bloß verschiedenen, *ohne Gegensatz* gegenüber. Die verschiedenen Revenues fließen aus ganz verschiedenen Quellen, die eine aus der Erde, die andre aus dem Kapital, die andre aus der Arbeit. Sie stehn also in keinem feindlichen, wie überhaupt in keinem Inneren Zusammenhang. Wirken sie nun doch in der Produktion zusammen, so ist das ein harmonisches Wirken, der Ausdruck von Harmonie, wie ja z.B. der Bauer, der Ochse, der Pflug und die Erde in der Agrikultur, dem wirklichen Arbeitsprozesse, trotz ihrer Verschiedenheit, *harmonisch* zusammenarbeiten. Soweit ein Gegensatz zwischen ihnen stattfindet, *entspringt er bloß aus der Konkurrenz* [destaque nosso], welcher der Agenten mehr vom Produkt sich aneignen soll, vom Wert, den sie zusammen schufen [...]” (MEW 26.3, p. 493, destaques de Marx).

19 Cf. DL, p. 443, onde Honneth remete à obra *Organisierter Kapitalismus*, organizado por Winkler.

mercado seja imprescindível, defende no entanto “alternativas ao mercado *capitalista*” (IS, p. 84, destaque nosso). Nessa obra ele defende uma alteração, ou até mesmo uma eliminação dos “traços fundamentais do sistema econômico capitalista”, uma “purificação” do conceito de mercado “de todas as impurezas das propriedades próprias do capitalismo”²⁰, de maneira a organizar a “criação de valor econômico” que “não na forma de um mercado baseado nos princípios do capitalismo *privado*, mas recorrendo a mecanismos institucionais de ação cooperativa” (IS, p. 94-95, destaque nosso).

Note-se, entretanto, que em outras passagens da mesma obra Honneth continua a propor uma via reformista como solução para um desenvolvimento nocivo do capitalismo²¹. Talvez essa tentativa de oferecer formulações supostamente mais radicais em relação ao *Direito da liberdade* (se é que essa é sua intenção), seja um efeito de seu esforço para responder aos críticos que, como Honneth fala no prefácio de *A ideia de socialismo*, o acusariam, a partir de 2011, de ter abandonado “a perspectiva crítica da transformação da ordem social existente” (IS, *Prefácio*, p. 10).

2.2 Entre um “bom” e um “mau” capitalismo: Honneth e a *realwirtschaftliche Kritik*

O principal alvo de ataque de Honneth (cf. IS, p. 95-97), antes mesmo de um capitalismo “imoral”, é a ideologia que o justifica, “a ideologia do mercado dominante” (IS, p. 96). Lendo Honneth, surge uma forte impressão de que se bastaria combater essa ideologia com sucesso para que o comportamento mercadológico nocivo automaticamente deixasse de ocorrer²². Por conseguinte, a tarefa principal para Honneth

20 IS, p. 95: “(...) para um socialismo deste tipo tem de ser claro que só pode esperar apoio para experiências desta natureza na medida em que for possível demonstrar de forma convincente que os traços fundamentais do sistema econômico capitalista ainda podem ser alterados, se não mesmo eliminados. Por conseguinte, o inimigo natural do socialismo – tal como nos tempos de Marx – continua a ser a teoria econômica oficial, difundida nas cátedras acadêmicas, que se esforça há duzentos anos por justificar o mercado capitalista como o único meio eficaz de coordenação da atividade econômica nas situações de crescimento populacional e do correspondente aumento da procura.”

21 Ver, por ex., IS, pgs. 57 (apoio a Bernstein), 81, 195, 136, 148.

22 Cf. também DL, p. 325 ss, onde Honneth parece insinuar que a resolução dos problemas ligados ao capitalismo depende da escolha de um determinado modelo teórico, a saber, daquele segundo o qual o “bom” funcionamento do mercado decorre do respeito dos indivíduos de uma relação prévia de reconhecimento ou de uma consciência solidária anterior à busca por lucro, contra um modelo segundo o qual os “agentes econômicos” podem ser entendidos exclusivamente como “sujeitos individuais” ou atomizados (*Einzelsubjekte*, RF, p. 319), que se comportam de maneira estratégica”, ao invés de se comportarem como “Kommunikationspartner” (RF, p. 319) “que se relacionam intersubjetivamente” (DL, p. 326). A importância da terminologia e do modo de descrição dos conflitos emergentes na esfera do

consiste em uma “desmistificação” ou “desconstrução da teoria dominante” (p. 97), desconstrução que serviria, por exemplo, a “provar a incompatibilidade das bases de legitimação do mercado com a existência de rendimentos de capital e de lucros especulativos” (p. 96), ou que serviria, ainda, a “destruir a impressão profundamente enraizada de que o funcionamento dos mercados dependeria da propriedade privada hereditária dos meios de produção”.

Para Honneth, através deste processo de desmistificação, seria possível mostrar ainda como muitos outros aspectos do capitalismo atual, à maneira dos já enunciados, seriam “simples acréscimos artificiais” a um funcionamento saudável da economia²³:

Se levamos esta desmistificação suficientemente longe, haverá uma série de outras propriedades do mercado que poderão revelar-se como simples acréscimos artificiais, levados a cabo por partes interessadas, para o legitimar na sua forma atual: por exemplo, por que razão haverá o mercado laboral de se entender, como se fosse algo óbvio, como um sistema de incentivos, se não é de maneira alguma claro do ponto de vista psicológico que a perspectiva de um crescimento dos rendimentos motiva realmente desempenhos mais elevados, ou por que razão deveriam ser admissíveis no mercado financeiro lucros especulativos provenientes de operações cambiais que não trazem manifestamente qualquer proveito para a economia real e, portanto, para o bem comum? (IS, p. 97)

Podemos identificar a crítica de Honneth com o que Stefano Breda nomeia de “*realwirtschaftliche Finanzkritik*” (2017, p. 484), uma crítica à financeirização a partir de uma suposta economia real ou a partir de uma consideração do capitalismo financeiro como algo *äusserlich*, externo ou contingente, não necessário ao próprio desenvolvimento do capitalismo. Essa crítica consiste em

uma concepção que reduz essas relações [capitalistas] a uma economia real [*realwirtschaftlich*], e mais precisamente a uma representação do setor financeiro como algo de exterior ao modo de produção capitalista.

mercado também fica clara na passagem em que Honneth valoriza o “horizonte de pensamento de Hegel e Durkheim” em contraposição ao de Marx: “Só mesmo a tradição de um economismo moral iniciada por Hegel e continuada por Durkheim proporciona a garantia de uma perspectiva teórica na qual se pode chegar a descrever sistematicamente aqueles inconvenientes [*Mißstände*] como desvios de um conjunto de exigências que subjazem ao sistema de mercado. Para isso, seria necessário mais do que uma terminologia dos planos de ação de indivíduos que maximizam o lucro individual por meio de uma negociação oculta, pois junto com as transações econômicas deve sempre se ver em que medida expectativas intrínsecas de uma cooperação solidária são atreladas a elas.” (DL, p. 366-367).

23 Honneth não declara de modo inequívoco se defende que o capitalismo pode ser reformado, ou se seria necessário encontrar alternativas ao mercado capitalista. O que é certo, é que ele defende a possibilidade de uma concomitância entre um funcionamento saudável da economia e a busca dos empresários pelo lucro (desde que o façam na observância de regras e comportamentos cooperativos ou solidários).

Respaldando-se na representação de que a esfera financeira seria exterior ao modo de produção capitalista, a ideia de um “capitalismo” produtivo, que se fundamenta na criação do valor, é colocada, em muitas abordagens críticas ao setor financeiro, em posição oposta a um conceito de um “capitalismo financeiro” pautado na especulação e na captação de valor, o qual aportaria um desequilíbrio ao desenvolvimento das relações capitalistas ao se apropriar dos frutos do processo de criação de valor e ao desviá-los do reinvestimento produtivo. (BREDA, 2019, p. 518)

Assim, em Honneth, fenômenos tais como a renda obtida por dividendo e especulação ou a posse dos meios de produção por uma mesma família por gerações, o desemprego ou o aumento das desigualdades entre ricos e pobres, ou, enfim, a subordinação de “todos os domínios da vida ao capital” (IS, p. 82-83), seriam manifestações contingentes de um mercado que, em seu funcionamento normal, serviria ao desenvolvimento de uma “economia real” ou “produtiva”, voltada ao proveito de todos ou ao “bem comum”. A um “bom” capitalismo, “produtivo” ou saudável, imbuído de “potencial normativo”, contrapor-se-ia um funcionamento anômalo. É, aliás, isso que Honneth anunciava antes mesmo de sua investigação das esferas do consumo e do “mercado de trabalho” (constituído, para ele, da esfera produção e da prestação de serviços, cf. DL, p. 327), através da qual ele se propunha a determinar quais mecanismos institucionais contribuiriam, nessas esferas, à realização da liberdade social (cf. DL, p. 327): “Ao final do trajeto, sem maiores dificuldades, reconheceremos que, na atual ausência de limites do mercado capitalista, o que se tem é uma anomalia social, que põe em risco e solapa seu potencial normativo sistematicamente.” (DL, p. 327).

Da mesma maneira, quando discute a posição que ele atribui a Marx no tocante à exploração ou à natureza coercitiva do contrato de trabalho²⁴, Honneth defende que “há muitas razões” para que os “inconvenientes” ou “mazelas” (*Mißstände*) tematizados por Marx na sua crítica ao capitalismo sejam traduzidos no horizonte de pensamento de Hegel e Durkheim, o que permitiria de entendê-los não como “déficits estruturais”, mas como “anomalias”, “desvios”, “desafios” a serem enfrentados e resolvidos no interior da própria economia de mercado capitalista, e não através de sua superação:

nem o problema da exploração, nem o dos contratos coercitivos devem ser entendidos como déficits estruturais, suprimidos apenas fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios assumidos, em última instância, por sua própria promessa normativa, razão pela qual só podem ser enfrentados nela própria. Só mesmo a tradição de um

24 Para uma crítica às objeções de Honneth a Marx, ver ELLMERS, 2015, p. 139 ss.

economismo moral iniciada por Hegel e continuada por Durkheim proporciona a garantia de uma perspectiva teórica na qual se pode chegar a descrever sistematicamente aqueles inconvenientes como desvios de um conjunto de exigências que subjazem ao sistema de mercado. (DL, p. 366-367)

Para Marx, ao contrário, as contradições que permeiam o capitalismo são intrinsecamente ligadas a ele, e isso já desde o nível da produção, de modo que não é possível um entendimento das mesmas como contingências ou “anomalias”, nem uma distinção entre um “bom” e um “mau” capitalismo. Não só a financeirização é um desenvolvimento lógico da dinâmica característica do capitalismo, mas, como buscaremos mostrar a seguir, a busca incessante de valorização do valor, de multiplicação [*Vermehrung*] do capital, se ancora já e tão somente no nível de um capitalismo “produtivo”: é na esfera da produção que o mais-valor é produzido e apropriado de maneira privada, é aí que tem lugar o trabalho não pago ou o valor excedente que explica como, da troca de equivalentes ocorrida na esfera da circulação, se obtém, no fim do processo, mais dinheiro do que aquele inicialmente investido.

Através especialmente do capítulo 5 do *Capital*, poderemos mostrar como, para Marx, há uma indissociabilidade entre processo de formação de valor (*Wertbildungsprozess*) e processo de valorização (*Verwertungsprozess*), e de que maneira, no modo de produção capitalista, o primeiro é sempre subordinado ao segundo. Do mesmo modo que o dinheiro passa de meio para fim em si mesmo, transformando-se em capital, o objetivo almejado pelo capitalista não é o da produção de botas ou fios de algodão como bens úteis à satisfação de necessidades humanas, mas tão somente da produção de um mais-valor, do qual ele visa se apropriar sem equivalente, e cuja realização depende necessariamente de sua venda.

3 MARX

3.1 A economia de mercado segundo Marx: do dinheiro como *meio* ao dinheiro como *fim em si mesmo*

Ainda como jovem hegeliano Marx tomou conhecimento de que o conceito de propriedade privada é incontornável para interpretar a sociedade civil-burguesa. A esse respeito podemos ler, nos *Debates sobre o furto da madeira*, que: “O valor é o ser-aí

burguês da propriedade” (MEW 1, p. 114)²⁵. De fato, essa tese apreende um aspecto central da moderna propriedade privada, mas é, ainda, incompleta. Para se compreender o aspecto de verdade dessa afirmação pode ser útil fazermos uma breve remissão à teoria da propriedade de John Locke. Característica particular dessa teoria é a dissolução da determinação da propriedade como meio de satisfação das necessidades, tal como na filosofia antiga e medieval.²⁶ A teoria de Locke é decisiva por seu papel pioneiro na distinção entre propriedade e posse sobre a qual o conceito moderno de propriedade é fundado. Ou seja, posso acumular bens sem que deles necessite para a satisfação de minhas necessidades.

Como é possível legitimar a determinação da propriedade como “direito de disposição exclusivo”? Em resposta à pergunta que ele aborda no *Segundo tratado*²⁷, Locke oferece uma de suas contribuições mais relevantes à filosofia política moderna: “Para usufruir. Tanto quanto qualquer um pode utilizar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros” (ST, § 31). Portanto, o usufruto e a imperecibilidade dos bens acumulados marcam o limite de sua acumulação. Alguns parágrafos à frente Locke continua o desenvolvimento de sua argumentação: “E se trocasse ameixas que apodreceriam em uma semana por nozes que o alimentassem durante um ano, não causava dano” (ST, § 46). No mesmo parágrafo: “Ainda mais, se trocasse as nozes por um bocado de metal, cuja cor lhe agradasse, ou os carneiros por conchas ou a lã por uma pedra cintilante ou diamante, e guardasse esses objetos durante toda a vida, não invadiria os direitos de terceiros; poderia acumular qualquer quantidade que quisesse desses objetos duradouros”, visto que, como Locke o defende, “o extremo dos limites de sua propriedade [não se acharia] na extensão do que possuía, mas no perecimento de tudo quanto fosse inútil a ela” (*idem*). Com esse argumento, a saber, que a propriedade acumulada não deve perecer sem ter sido utilizada, Locke prepara o terreno para a introdução da categoria do dinheiro: “E assim originou-se o uso do dinheiro – algo

25 Para as citações das obras de Marx, utilizaremos as edições dos *Marx-Engels-Werke* e *Gesamtausgabe* através, respectivamente, das siglas “MEW, tomo, página” e “MEGA, tomo, página”. A autoria e responsabilidade das traduções são de Márcio Schäfer e Polyana Tidre, salvo quando edições em português forem explicitamente indicadas, como no caso das edições da Boitempo dos *Grundrisse* (2011) e do *Capital* (2013).

26 Em Aristóteles podemos ler: “[...] so also an article of property is a tool for the purpose of life, and property generally is a collection of tools” (1253b 31-32). Por isso vale: “The Life of Money-making is a constrained kind of life, and clearly wealth is not the Good we are in search of, for it is only good as being useful, a means to something else” (1096a 6-8).

27 Seguimos aqui a tradução portuguesa de Anoir Aiex e E. Jacy Monteiro, publicada na Coleção os Pensadores, 1983.

de duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis, mas perecíveis.” (§ 47).

Embora, a partir de Locke, a satisfação das necessidades – ou ao menos sua satisfação imediata – deixe de ser uma característica essencial da propriedade, e que o dinheiro desempenhe, nessa perda, um papel decisivo, Locke ainda não compreende este último como forma independentizada do valor. Para Locke – e sua terminologia o trai – o dinheiro é um meio especial da satisfação das necessidades. Ao invés de aparecer na forma independentizada do valor, como é o caso, para Marx, no capitalismo, o dinheiro aparece aqui na forma do valor de uso, um meio não perecível que pode ser trocado por bens perecíveis. Vale reter dois pontos em Locke: pela introdução do dinheiro ele pode separar a propriedade da satisfação das necessidades, mas porque ele explica o dinheiro à maneira convencionalista, ou seja, não a partir da estrutura da sociedade, mas da vontade refletida dos proprietários, ele ainda não pode efetivamente – como de resto tampouco o pode a Economia Política Clássica – superar uma concepção de propriedade que é atrelada aos bens de consumo.

Para desvelar o fundamento da compreensão de Marx da sociedade civil-burguesa é necessário confrontar-se com sua teoria do dinheiro. É impossível aqui reconstruir todos os passos da teoria do dinheiro de Marx, o que exigiria uma apresentação dos três primeiros capítulos do *Capital*. Para o nosso propósito basta aqui abordar brevemente as determinações do dinheiro propostas por Marx. Marx fala de três determinações do dinheiro. O dinheiro é medida de valor, meio de circulação e fim em si mesmo. Essas três determinações apresentam o caráter específico da teoria do valor, ou seja, do dinheiro, de Marx. Esse caráter consiste, como a *Nova Leitura de Marx*²⁸ logrou demonstrar, na “teoria monetária do valor” (*monetäre Geldtheorie*) de Marx, isto é, na tese segundo a qual valor e dinheiro estão numa conexão interior, essencial. O dinheiro não é, como para a Economia Política Clássica, um acréscimo exterior à troca.

Isso se torna mais compreensível ao se observar os processos de troca nos quais o dinheiro aparece. Esses processos podem ser descritos de duas maneiras distintas. Uma possibilidade é expressá-los como M – D – M, caso no qual o dinheiro exerce as suas duas primeiras determinações, isto é, ele mede o valor das mercadorias e as faz circular. O agente da troca A recebe, através da mediação do dinheiro, a mercadoria do agente da

28 Para uma detalhada exposição dos autores e correntes da Nova Leitura de Marx, compare-se Elbe (2008).

troca B, e inversamente. Mas pode-se também escrever essa fórmula de modo inverso, qual seja: D – M – D. Aqui o dinheiro não aparece como mediador, mas como fim da troca. Ele é “fim em si mesmo” (*Selbstzweck*). Essas duas fórmulas exprimem as duas fórmulas essenciais segundo as quais a produção social pode se organizar. Na medida em que o dinheiro aparece apenas na sua função de mediador, o objetivo da produção, ou seja, da troca, permanece a satisfação das necessidades. O dinheiro é um acessório para possibilitar essa satisfação. Qual é, contudo, o objetivo de um modo de produção cuja dinâmica se deixa compreender através da fórmula D – M – D? Como Marx argumenta, não faz sentido abandonar o dinheiro à circulação (e aos seus riscos) para, ao cabo do processo, se receber a mesma quantidade de dinheiro. Essa fórmula somente faz sentido se no fim for obtido, em vez de D, D'. Isto é, ao fim do processo, o dinheiro abandonado à circulação precisa retornar com uma valorização. Mas visto que a produção social é determinada segundo essa fórmula, como é, de fato, o caso no capitalismo –, então, nessa sociedade, tudo girará em torno da multiplicação do dinheiro [*Vermehrung des Geldes*]. Michael Heinrich o formula de modo conciso: “Em oposição à [Economia Política] Clássica, que usualmente identificou o capital com bens de capital e que, como em sua teoria do valor, sempre atribuiu ao dinheiro uma função de mediação, Marx destaca que o processo de valorização pressupõe a disposição sobre o *dinheiro*, e resulta novamente em dinheiro. Nessa medida pode se falar, em Marx, de uma teoria monetária do capital” (1999, p. 253, destaque de Heinrich).

Para se compreender como essa multiplicação é levada a cabo, é necessário se considerar o desdobramento da “forma-dinheiro” em “forma-capital”, que, de fato, é a forma econômica específica na qual “mais-trabalho não pago é sugado”²⁹, na qual fica evidente que a determinidade de forma oposta da propriedade privada moderna faz com que os interesses dos membros da sociedade entrem em conflitos insolúveis³⁰.

Mas voltemos à questão essencial. O dinheiro assume, em Marx, a forma do valor independentizado, a qual ele somente pode ter sob a abstração completa dos valores de uso, ou seja, de sua qualidade de satisfazer alguma necessidade humana. À questão sobre como essa forma pode se conservar, Marx oferece a tese de que o dinheiro como forma

29 Cf. MEGA2 II/15, p. 766-767; MEW 25, p. 799-800.

30 Contudo, especificamente no *Capital*, o modo como Marx expõe a transição da “forma-dinheiro” para a “forma-capital” é uma questão que levanta bastante controvérsias na Marx-Forschung. Segundo a tese interpretativa sugerida por Gerhard Göhler (1980), Marx, no esforço de popularizar seu pensamento, teria incorrido, por vezes, em uma “redução da dialética”, o que levaria à perda da força dialética na transição de uma categoria à outra. Com isso não se quer sugerir aqui que Marx tenha transformado substancialmente alguma de suas teses, somente que a apresentação dessa transição no *Capital* é demasiado enxuta.

do valor independentizada somente pode se conservar através de sua transição ao capital. O dinheiro, portanto, não pode ser visto como meio de conservação do valor, como o via Locke. Nesse sentido Marx afirma: “Reserva em moeda e tesouro eram dinheiro somente como meios de não-circulação, mas eram meios de não-circulação somente porque não circulavam” (MEW 13, p. 115). Isto é, o dinheiro como meio de não-circulação é, na determinação do entesourador, determinado unicamente de maneira negativa – ele não circula, por isso é meio de não-circulação. Somente com a transição para o capital o dinheiro desenvolve uma forma na qual ele pode se conservar com uma existência própria frente à circulação. Nos *Grundrisse* Marx destaca esse ponto claramente:

Vimos que, no dinheiro enquanto tal, o valor de troca já contém uma forma autônoma em relação à circulação, mas uma forma somente negativa, fugaz ou ilusória, quando fixado. Ele só existe em relação à circulação e como possibilidade de nela ingressar; mas perde essa determinação tão logo se realiza e recai em suas duas determinações anteriores de medida dos valores de troca e de meio de troca. Tão logo o dinheiro é posto como valor de troca que não só se autonomiza em relação à circulação, mas nela se conserva, não é mais dinheiro, já que o dinheiro enquanto tal não vai além da determinação negativa, mas é *capital*. (MARX, 2011, p. 318, destaque de Marx)

Para usar a terminologia de Marx, “Ouro [dinheiro] é por isso *o representante material da riqueza substancial [des stofflichen Reichtums]*” (MEW 13, p. 103, destaque de Marx). Embora essa propriedade, ou, antes, essa riqueza, “caia fora do círculo da mera carecibilidade [*Bedürftigkeit*]” (MEW 13, p. 105) e nessa forma seja conservada como valor, ele ainda não aparece como valor que se autovaloriza. Com isso se torna claro, por um lado, que Locke fica preso à esfera da troca de mercadorias e da circulação simples, ou seja, à superfície da sociedade civil-burguesa, pois, para além do fato de que o fim almejado ainda corresponde, para ele, aos “produtos de consumo verdadeiramente úteis”, contra os quais o dinheiro é trocado, o dinheiro somente pode ser acumulado mediante sua retirada da circulação. O ato de acumular e conservar a propriedade permanece preso ao âmbito da circulação simples. Por isso vale que “O valor resta ainda, no âmbito da circulação simples, insuficientemente determinado” (HEINRICH, 2014, p. 255). De outro lado, contudo, Locke atribui ao dinheiro o status de meio de conservação para o valor produzido. Baseado nesse pensamento, a determinação do dinheiro em Locke assume uma posição intermediária entre as duas primeiras determinações do dinheiro em Marx – a saber, dinheiro como medida do valor e dinheiro como meio de circulação – e sua terceira determinação – dinheiro como meio de acumulação, ou de reprodução da riqueza

social, dinheiro como *fim em si mesmo*, que levará à determinação do dinheiro como capital. Dito de maneira precisa: Locke antecipa uma determinação ainda deficitária do dinheiro como fim em si mesmo. “Essa acumulação do ouro e da prata”, assim Marx o resume nos *Grundrisse*, “que se apresenta como a reiterada retirada do mesmo da circulação, é simultaneamente um trazer à segurança a riqueza universal contra a circulação, na qual ela, na troca, sempre é perdida para uma riqueza particular, por fim evanescente no consumo” (MEGA² II/1.1, p. 154; MEW 42, p. 156). É nesse sentido que se pode afirmar: “Apenas no seu movimento como capital o valor alcança perdurabilidade [*Dauerhaftigkeit*]” (HEINRICH, 2014, p. 256).

A tese de que somente no seu movimento como capital o valor alcança perdurabilidade permite apontar uma consequência importante: somente saindo da esfera da circulação simples e avançando para a esfera da produção é que o valor de fato pode ganhar uma existência de direito próprio e, com efeito, como valor que se autovaloriza. A pergunta que se coloca desde então é: como pode o valor se autovalorizar? Expomos adiante a resposta oferecida por Marx à questão.

3.2 De onde vem a valorização do valor? Análise da esfera da produção ou o truque desvendado

No final da primeira parte do Capítulo 5 do *Capital*, antes mesmo de passar ao “processo de valorização”, Marx, deixando de lado a análise do processo de trabalho “em geral”, no qual se fazia abstração dos modos de produção determinados a partir dos quais a atividade do trabalho pode ser exercida, passa a indicar aquilo que é característico do processo de trabalho e do consumo da força de trabalho “pelo capitalista”, retornando assim ao caso do “possuidor de dinheiro” e do “possuidor de força de trabalho” que, havendo concluído um contrato de compra e venda (2013, p. 251, MEW 23, p. 188), como Marx o descrevia no final do capítulo 4, deixam finalmente a esfera da circulação, “essa esfera rumorosa, onde tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos”, para adentrar no “terreno oculto da produção, em cuja entrada se lê: *No admittance except on business* [Entrada permitida apenas para tratar de negócios] (2013, p. 252, MEW 23, p. 189)”.

É na esfera da produção, para a qual o capitalista se dirige “com um ar de importância, confiante e ávido por negócios”, enquanto que o trabalhador o segue “tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela [MS: *curtume (Gerberei)*]” (MARX, 2013, p. 253,

MEW. p. 191) que, segundo Marx, “se revelará não só como o capital produz, mas como ele mesmo, o capital, é produzido” (2013, p. 252, MEW, p. 189). É aqui, finalmente, que o “segredo da criação de mais-valor” será enfim revelado (cf. *idem*).

Para que o “segredo” possa ser desvendado, é necessário, portanto, que se atente àquilo que caracteriza de maneira exclusiva o modo de produção capitalista. Dois atributos são apresentados por Marx nesse contexto (2013, p. 263-264, MEW 23, p. 199-200): por um lado, observa-se que o trabalhador trabalha sob o controle do capitalista – o que, conforme a argumentação desenvolvida por Marx na segunda parte do capítulo 5, garantirá a produção de determinada mercadoria em um tempo “socialmente necessário” (*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*), sem que haja, aí, desperdício e de modo a permitir que o prolongamento da jornada de trabalho para além do tempo equivalente ao valor de troca da mercadoria “força de trabalho” corresponda, de fato, ao processo de valorização.

A segunda particularidade que Marx liga a esse modo de produção consiste no fato de que o produto é propriedade do capitalista e não do trabalhador. As consequências implicadas nessa relação são tiradas a seguir, quando Marx expõe a maneira como se dá o “processo de valorização”. De início, Marx se limita a enunciar os objetivos almejados pelo capitalista na produção de mercadorias:

O produto – a propriedade do capitalista – é um valor de uso, como o fio, as botas etc. Mas apesar de as botas, por exemplo, constituírem, de certo modo, a base do progresso social e nosso capitalista ser um “progressista” convicto, ele não as fabrica por elas mesmas. Na produção de mercadorias, o valor de uso não é, de modo algum, a coisa qu'on aime pour lui-même [que se ama por ela mesma]. Aqui, os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material [*materielles Substrat*], os suportes [*Träger*] do valor de troca. E, para nosso capitalista, trata-se de duas coisas. Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor. (2013, p. 264).

No modo de produção capitalista trata-se, portanto, como bem o caracteriza Marx, de produzir valores de uso unicamente enquanto *Träger*, portadores ou veículos de um valor de troca que torna possível a venda deste produto (justamente o que o torna

“mercadoria”). Em segundo lugar, trata-se de vendê-lo por um valor que é superior (*höher*) ao valor investido no início do processo de produção (i.e. aquilo que o capitalista pagou pelos meios de produção, como matéria-prima, máquinas, instalações, tecnologia, etc., *mais* a força de trabalho)³¹. A partir disso, trata-se de explicar de onde vem esse valor “excedente”, de explicar como, no final do processo, com a venda da mercadoria, “mais dinheiro é retirado da circulação do que foi lançado nela no começo”, expresso, como o vimos anteriormente (2.1.), na “fórmula geral do capital tal como ele aparece imediatamente na esfera da circulação” (2013, p. 235), isto é, $D - M - D'$, fórmula na qual D' pressupõe um “incremento” ou “excedente” que Marx denomina de “mais-valor”:

Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £100 é revendido por £100 + £10, ou por £110. A forma completa desse processo é, portanto, $DM-D'$, onde $D' = D + \Delta D$, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza. E esse movimento o transforma em capital. (2013, p. 232)

Ao determo-nos unicamente na esfera da circulação, pressupondo o respeito às “leis eternas da troca das mercadorias” (cap. 5, 217) que consiste em uma “troca de equivalentes”, não conseguimos, entretanto, desvendar esse mistério. “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.” (MARX, 2013, p. 242)³².

31 “Como portador consciente desse movimento, o possuidor de dinheiro se torna capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é sua finalidade subjetiva, e é somente enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo de suas operações que ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. Assim, o valor de uso jamais pode ser considerado como finalidade imediata do capitalista. Tampouco pode sê-lo o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do lucro. Esse impulso absoluto de enriquecimento, essa caça apaixonada ao valor é comum ao capitalista e ao entesourador, mas, enquanto o entesourador é apenas o capitalista ensandecido, o capitalista é o entesourador racional. O aumento incessante do valor, objetivo que o entesourador procura atingir conservando seu dinheiro fora da circulação, é atingido pelo capitalista, que, mais inteligente, lança sempre o dinheiro de novo em circulação.” (MARX, 2013, p. 233).

32 Importante lembrar que, contra a tese frequentemente apresentada (como, por ex., o faz Honneth) de que o lucro decorreria de uma atitude de aproveitamento do vendedor, ou do consumidor, na venda ou na compra da mercadoria acima ou abaixo de seu valor, Marx argumenta, ainda no capítulo 4 (a partir da p. 239, Boitempo) que o valor excedente contido no D' , i.e. ΔD , não pode ser deduzido da venda de um produto por um preço acima ou abaixo do mercado. No final da argumentação, Marx conclui: “Portanto, a criação de mais-valor e, por conseguinte, a transformação de dinheiro em capital não pode ser explicada

É, para Marx, através da análise do “processo de consumo da força de trabalho”, que “é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor” (2013, p. 252), que, como o dizíamos acima, o enigma do valor excedente expresso em D’ pode ser desvendado. Assim, trata-se de investigar o processo de produção “como processo de formação de valor” (2013, p. 265).

Para isso, Marx retoma a questão acerca da determinação do valor de uma mercadoria, determinação que ele já havia estabelecido desde o capítulo 1 do *Capital*. Segundo Marx, “o valor de uma mercadoria”, fazendo-se abstração de seu valor de uso, “é determinado pelo quantum de trabalho dispensado no curso de sua produção” (MEW 23, p. 53), “quantidade de trabalho (...) medida numa determinada duração de tempo” (*idem*). Além do mais, trata-se de um tempo de trabalho “médio” ou “socialmente necessário” (*idem*). É desse pressuposto que parte Marx quando, no capítulo 5, ele afirma:

Sabemos que o valor de toda mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho materializado em seu valor de uso, pelo tempo de trabalho socialmente necessário a sua produção. Isso vale também para o produto que reverte para nosso capitalista como resultado do processo de trabalho. A primeira tarefa é, portanto, calcular o trabalho objetivado nesse produto. (2013, p. 265).

Para cumprir essa primeira tarefa, Marx toma como exemplo o fio de algodão (*Garn*) (2013, p. 265 ss.), calculando o valor total das mercadorias necessárias à sua produção: primeiramente, compra-se uma quantidade determinada de matéria-prima (por ex., 10 libras de algodão (*Baumwolle*), cujo valor seria de, digamos, 10 xelins³³). Para que a matéria-prima seja transformada em fio, conta-se ainda com outros meios de produção, por ex. brocas (*Spindel*), cujo valor total custaria, suponha-se, 2 xelins. Marx acrescenta ainda outra equivalência: os 12 xelins empregados nesses meios de produção corresponderiam a 2 jornadas de trabalho. Por fim – respeitando-se as condições (2013, p. 266 ss.) de que haja, de fato, a transformação dos meios de produção em um produto portador de valor de uso, e de que tal se dê num tempo de produção *socialmente necessário* – não resta senão determinar “a parte do valor que o trabalho do próprio fiandeiro acrescenta ao algodão” (*ibid.*, p. 267), trabalho que deve aqui ser analisado do ponto de vista estritamente quantitativo, pois, “Na medida em que o trabalho do fiandeiro

nem pelo fato de que uns vendem as mercadorias acima de seu valor, nem pelo fato de que outros as compram abaixo de seu valor.” (MARX, 2013, p. 240).

33 Tais valores são escolhidos arbitrariamente por Marx. O que importa nesse raciocínio é que, após estabelecidos esses valores, seja respeitada a proporcionalidade entre os valores das diferentes mercadorias.

cria valor, isto é, é fonte de valor, ele não difere em absolutamente nada do trabalho do produtor de canhões (...)” (*idem*).

Levando-se em conta unicamente a quantidade de trabalho cristalizado no produto obtido, o fio, Marx dá continuidade ao raciocínio:

Se em 1 hora $12/3$ libra de algodão é fiada e transformada em $1^{2/3}$ libra de fio, então 10 libras de fio indicam a absorção de 6 horas de trabalho. Quantidades determinadas de produto, fixadas pela experiência, não representam agora mais do que quantidades determinadas de trabalho, massas determinadas de tempo de trabalho cristalizado. Não são mais do que a materialização de 1 hora, 2 horas, 1 dia de trabalho social. (2013, p. 268).

A partir das correspondências que já haviam sido estabelecidas pelo próprio Marx, quando ele enunciava que 2 jornadas de trabalho (24 horas) corresponderiam a 12 xelins, pode-se calcular que o valor de 6 horas de trabalho corresponde a 3 xelins³⁴, o que Marx formulará explicitamente logo a seguir:

Ao tratar da venda da força de trabalho, supusemos que o valor diário da força de trabalho = 3 xelins e que nele estão incorporadas 6 horas de trabalho, sendo esta, portanto, a quantidade de trabalho requerida para produzir a quantidade média dos meios de subsistência diários do trabalhador. Assim, se em 1 hora de trabalho nosso fiandeiro transforma $12/3$ libra de algodão em $12/3$ de fio, em 6 horas de trabalho ele transformará 10 libras de algodão em 10 libras de fio. Durante o processo de fiação, portanto, o algodão absorve 6 horas de trabalho. Esse mesmo tempo de trabalho é expresso numa quantidade de ouro de 3 xelins. Assim, por meio da fiação, acrescenta-se ao algodão um valor de 3 xelins. (2013, p. 269).

Tendo à disposição a informação acerca dos valores de todas as mercadorias envolvidas no processo de produção, pode-se agora facilmente calcular o valor do produto obtido: se 10 libras de algodão correspondem a 10 xelins, as brocas a 2 xelins e 6 horas

34 A correspondência entre 6 horas de trabalho e 3 xelins é feita por Marx no capítulo 4, tópico 3, “Compra e venda da força de trabalho”, mais exatamente na p. 250 (2013). Aí Marx expõe no que consiste o valor da mercadoria “força de trabalho”. Apesar de Marx afirmar que, “Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral” (MARX, 2013, p. 248), isso não contradiz o fato de que o valor da força de trabalho, “como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção – e, conseqüentemente, também para a reprodução – desse artigo específico.” (*idem*). Mais à frente, ainda: “O valor da força de trabalho se reduz ao valor de uma quantidade determinada de meios de subsistência e varia, portanto, com o valor desses meios de subsistência, isto é, de acordo com a magnitude do tempo de trabalho requerido para a sua produção” (*ibid.*, p. 249).

da força de trabalho a 3 xelins, o valor total de 10 libras de fio será de 15 xelins (1 libra = 1 xelim e 6 *pence*).

Acontece que, nesse caso, o processo de produção, desde a compra, na esfera da circulação, das mercadorias necessárias pelo possuidor de dinheiro, o capitalista, poderia ser expresso na fórmula $D - M - D$, visto que, como pudemos constatar, “O valor do produto é igual ao valor do capital adiantado. O valor adiantado não se valorizou, não gerou mais-valor e, portanto, não se transformou em capital.” (2013, p. 269). Aqui “nosso capitalista fica perplexo (*stutzt*)” (*idem*).

Ora, como Marx já argumentava anteriormente, essa fórmula não corresponde ao processo de produção capitalista, que implica necessariamente numa valorização do dinheiro investido no início do processo (e, portanto, na sua transformação em capital), a fórmula correspondente ao processo sendo, assim, $D - M - D' (D + \Delta D)$.

É ainda no capítulo 5 que Marx finalmente mostrará o fundamento deste D' . De acordo com a argumentação desenvolvida por Marx é importante ressaltar, primeiramente, que o valor excedente não tem de maneira alguma a ver com o “trabalho” desempenhado pelo capitalista no processo, apesar das lamúrias do mesmo – respaldado pelo representante da economia política – em defesa da legitimidade da apropriação (ou expropriação) desse excedente. Afinal, reclama o capitalista, “não prestou ele um inestimável serviço à sociedade por meio de seus meios de produção, seu algodão e seus fusos, para não falar do serviço prestado ao próprio trabalhador, a quem ele, além de tudo, ainda guarneceu dos meios de subsistência? E não deve ele cobrar por esse serviço prestado?” (2013, p. 270).

Contra isso, Marx defende a tese de que é o trabalhador que produz não só o valor correspondente a seu próprio salário, mas também o mais-valor. Admitindo-se que o capital “original” (2013, p. 595), investido no início do processo de produção seja, como o respondem em uníssono os representantes da economia política, fruto do próprio trabalho do capitalista e de seus antepassados (cf. 2013, 595-596) – o que, aliás, Marx relativiza no cap. 24, ao falar sobre a “lenda” de uma “elite” cuja acumulação de riquezas se deveria à sua “disciplina, inteligência e espírito de abstinência” (MEW 23, p. 741) –, no final de um certo tempo, argumenta Marx, o montante de capital detido pelo capitalista já não corresponde àquele investido originalmente.

Mas de onde vem, portanto, o valor excedente? Continuando a se servir do exemplo do fio de algodão, Marx, expõe a tese fundamental que permite, enfim, o desvelamento do enigma:

Vejam a questão mais de perto. O valor diário da força de trabalho é de 3 xelins porque nela própria está objetivada meia jornada de trabalho, isto é, porque os meios de subsistência necessários à produção diária da força de trabalho custam meia jornada de trabalho. Mas o trabalho anterior, que está incorporado na força de trabalho, e o trabalho vivo que ela pode prestar, isto é, seus custos diários de manutenção e seu dispêndio diário, são duas grandezas completamente distintas. A primeira determina seu valor de troca, a segunda constitui seu valor de uso. O fato de que meia jornada de trabalho seja necessária para manter o trabalhador vivo por 24 horas de modo algum o impede de trabalhar uma jornada inteira. O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas grandezas distintas. É essa diferença de valor que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho. Sua qualidade útil, sua capacidade de produzir fio ou botas, é apenas uma *conditio sine qua non* [condição indispensável], já que o trabalho, para criar valor, tem necessariamente de ser despendido de modo útil. Mas o que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui. Esse é o serviço específico que o capitalista espera receber dessa mercadoria e, desse modo, ele age de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias. (2013, p. 271).

É na diferença existente entre valor de uso e valor de troca da mercadoria força de trabalho, a diferença entre o quantum de trabalho socialmente necessário à sua produção ou reprodução diária, e a quantidade de tempo durante o qual ela é, de fato, utilizada, que se resolve o enigma do mais-valor. Pois, ainda que seja preciso somente uma “meia” jornada de trabalho para a subsistência diária do trabalhador, isso não impede que o capitalista possa empregá-lo por uma jornada inteira (12 horas), pagando-lhe, entretanto, somente o valor correspondente à meia jornada necessária à sua subsistência.

O trabalhador encontra na oficina os meios de produção necessários não para um processo de trabalho de 6, mas de 12 horas. Assim como 10 libras de algodão absorveram 6 horas de trabalho e se transformaram em 10 libras de fio, 20 libras de algodão absorverão 12 horas de trabalho e se transformarão em 20 libras de fio. Consideremos o produto do processo prolongado de trabalho. Nas 20 libras de fio estão objetivadas, agora, 5 jornadas de trabalho, das quais 4 foram empregadas na produção do algodão e dos fusos e 1 foi absorvida pelo algodão durante o processo de fiação. A expressão em ouro das 5 jornadas de trabalho é 30 xelins ou £1 e 10 xelins. Esse é, portanto, o preço das 20 libras de fio. A libra de fio continua a custar 1 xelim e 6 *pence*, mas a quantidade de valor das mercadorias lançadas no processo soma 27 xelins. O valor do fio é de 30 xelins. O valor do produto aumentou 1/9 sobre o valor adiantado em sua produção. Desse modo, 27 xelins transformaram-se em 30 xelins, criando um mais-valor de 3 xelins. No final das contas, o truque deu certo. O dinheiro converteu-se em capital. (2013, p. 272).

Para melhor compreendermos o “truque” (*das Kunststück*), refaçamos, primeiramente, os cálculos para a determinação do valor de produção do fio, dessa vez considerando um tempo de produção dobrado³⁵, aquele que, segundo Marx, é planejado pelo capitalista: se o emprego da força de trabalho durante 6 horas, cujo valor de troca, como o víamos, é de 3 xelins, permitem, em condições normais, a produção de 10 libras de fio, em 12 horas de trabalho poderão ser produzidas 20 libras do mesmo produto. Assim, se 10 libras de fio, exigindo, para sua produção, 10 libras de algodão a 10 xelins, mais brocas a 2 xelins, mais força de trabalho a, durante 6 horas, 3 xelins, equivalem a 15 xelins, então, com a quantidade dobrada de horas de produção, obter-se-á 20 libras de fio que haverão consumido 20 libras de algodão a 20 xelins, mais brocas a 4 xelins, mais força de trabalho durante 12 horas que, considerando-se unicamente seu valor de troca, equivalem, logicamente, a 6 xelins. Chega-se, nesse caso, ao valor final do fio a 30 xelins.

Acontece que o capitalista, ao buscar a mercadoria força de trabalho no mercado, o faz porque sabe que o valor dessa mercadoria, para além de seu valor de troca, tem, como Marx o formulava (272, cf. trecho citado acima), um valor de uso “específico” ou “único” (cf. cap. 22): o valor que ela é capaz de produzir vai além daquele exigido para sua produção. Assim, “a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário” (MARX, 2013, p. 272).

Esse valor de uso específico e único exige, portanto, para a explicitação do truque, ainda um último cálculo: se as 20 libras de fio são vendidas, no final do processo, a 30 xelins, e o capitalista fica com um excedente de 3 xelins, deduzindo-se disso o valor pago por ele às mercadorias consumidas durante o processo de produção, isso só pode se dar porque, para além das 20 libras de algodão a 20 xelins, mais as brocas a 4 xelins, ele contou com o emprego dessa mercadoria única que é a força de trabalho que, comprada por um valor de troca correspondendo à sua produção por 6 horas, i.e. 3 xelins, é passível de ser utilizada durante o dobro de tempo, ou seja, 12 horas.

É a partir dessa perspectiva que o lucro obtido pelo capitalista tem de ser entendido: como Marx já argumentava no capítulo 4, é da apropriação pelo capitalista

35 Por ora Marx se limita a tratar da produção do mais-valor absoluto, i.e. da emergência do mais-valor através, unicamente, de um alongamento da jornada de trabalho para além do tempo de trabalho socialmente necessário à produção/reprodução da mercadoria força de trabalho, e não do mais-valor relativo, obtido através de uma modernização do processo de produção graças à introdução de novas máquinas e tecnologias (Seção 4, a partir do capítulo 10).

desse valor excedente produzido pelo trabalhador – e não pela venda da mercadoria por um valor acima do mercado – que o capitalista obtém seu ganho: “Agora, o capitalista retorna ao mercado, mas não para comprar, como antes, e sim para vender mercadoria. Ele vende a libra de fio por 1 xelim e 6 *pence*, nem um centavo acima ou abaixo de seu valor. E, no entanto, ele tira de circulação 3 xelins a mais do que a quantia que nela colocou.” (2013, p. 272-273).

Além disso, entende-se agora, através da análise do processo de valorização e da constatação da diferença fundamental entre valor de troca e valor de uso da mercadoria força de trabalho, por que razão Marx insistia na necessidade de deixarmos a esfera da circulação rumo à esfera da produção:

Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro em capital, ocorre no interior da esfera da circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Ele é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho no mercado. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção. E assim está “*tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*”. (2013, p. 273).

Um último aspecto a ser enfatizado a partir da descoberta lograda por Marx é o de que, como ele o constata, “tal circunstância”, i.e. o fato de que a força de trabalho possa ser utilizada por um tempo superior àquele do qual se necessita para a produção dos seus meios de subsistência, e, por conseguinte, que ela possa produzir mais valor do que aquele que ela próprio pressupõe, “é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor” (MARX, 2013, p. 272). A apropriação do trabalho não pago pelo capitalista, também denominada por Marx como exploração (na *Miséria da Filosofia* Marx fala até mesmo de “roubo impúdico” – ainda que legal, cf. MEW 4, p. 100: “ein unverschämter, wenn auch *gesetzlicher Diebstahl*”) não deve, portanto, ser compreendida como uma injustiça. Como Marx o esclarecia anteriormente, o capitalista, ao esperar receber o serviço específico prestado pela força de trabalho em ação enquanto produtora de maior valor que o seu próprio, age “de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias” (2013, p. 272). Isso porque, como agora o sabemos, o mais-valor emerge a partir de uma especificidade do valor de uso da força de trabalho, e não de qualquer ilegalidade em relação ao valor de troca pago pelo capitalista ao comprá-la na esfera da circulação:

Todas as condições do problema foram satisfeitas, sem que tenha ocorrido qualquer violação das leis da troca de mercadorias. Trocou-se equivalente por equivalente. Como comprador, o capitalista pagou o devido valor por cada mercadoria: algodão, fusos, força de trabalho. Em seguida, fez o mesmo que costuma fazer todo comprador de mercadorias: consumiu seu valor de uso. (MARX, 2013, p. 272).

Assim, aspecto central na consideração de toda operação de compra e venda ocorrendo no interior do modo de produção capitalista é o fato de que há uma alienação, da parte do vendedor da força de trabalho, do valor de uso de sua mercadoria³⁶. O que o trabalhador recebe na “troca de equivalentes” é o valor de troca de sua mercadoria. A criação e apropriação do mais-valor – a apropriação de trabalho não pago pelo capitalista – se dá, portanto, mesmo quando se paga ao vendedor da força de trabalho um valor exato ou “justo” por sua mercadoria. Não há, pois, nessa transação, qualquer ludibriação.

O fato de que essa mercadoria particular, a força de trabalho, tenha o valor de uso peculiar de fornecer trabalho e, portanto, de criar valor, não pode alterar em nada a lei geral da produção de mercadorias. Portanto, se a quantia de valor adiantada em salário não ressurge no produto pura e simplesmente, mas sim aumentada de um mais-valor, isso não resulta de que se tenha ludibriado o vendedor, pois este recebeu efetivamente o valor de sua mercadoria, mas do consumo dessa mercadoria pelo comprador. (MARX, 2013, p. 598-599).

Essa tese tem consequências decisivas para conceitualizar as contradições da sociedade civil-burguesa. Com base no exposto acima, fica patente que nem toda propriedade tem a mesma qualidade econômica. Ser proprietário de dinheiro ou de força de trabalho tem consequências sociais relevantes para os seus portadores, ou seja, para a determinação do lugar que eles ocuparão na estrutura da reprodução social. Para conceitualizar as contradições da sociedade civil-burguesa não se pode, por isso, como Marx critica na teoria de Mill, transformar “a relação entre trabalhador e capitalista na relação comum de compradores e vendedores de mercadorias” (MEW 26.3, p. 86), o que os atos de troca de fato são na esfera da circulação simples.

Que a relação entre trabalhador e capitalista não corresponde à relação comum entre vendedores e compradores de mercadorias, Marx fundamenta com a seguinte

36 “(...) o vendedor da força de trabalho, como o vendedor de qualquer outra mercadoria, realiza seu valor de troca e aliena seu valor de uso. Ele não pode obter um sem abrir mão do outro. O valor de uso da força de trabalho, o próprio trabalho, pertence tão pouco a seu vendedor quanto o valor de uso do óleo pertence ao comerciante que o vendeu. O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada.” (MARX, 2013, 271-272).

afirmação: “O capital não é somente comando sobre trabalho, como A. Smith diz. Ele é essencialmente comando sobre trabalho não pago. Todo mais-valor, seja qual for a figura particular de lucro, juro, renda, etc. ele mais tarde se cristaliza é, conforme sua substância, materialização [*materiatur*] de trabalho não pago”. E Marx prossegue: “O segredo da autovalorização do capital se resolve na sua disposição sobre um determinado quantum de trabalho alheio não pago” (MEGA² II/6, p. 497; MEW 23, p. 556). E numa passagem adiante ele escreve: “O trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ela mesma não possui nenhum valor” (MEGA² II/5, p. 434; MEW 23, p. 559).

Essas duas teses são essenciais para compreender a posição de Marx frente ao direito e à política. Elas permitem traçar uma clara linha de demarcação entre sua posição da dos ricardianos de esquerda ou posteriormente dos lassalleanos, os quais, com base na confusão entre valor e preço do trabalho, reivindicam o produto inteiro do trabalho, o qual deveria ser levada a termo pelo Estado³⁷. O abandono da oposição entre trabalho e capital na Economia Política Clássica e na economia vulgar, assim como sua substituição pela doutrina dos fatores da produção, dissolve a contradição essencial da sociedade civil-burguesa. Não mais o trabalho alheio não pago é a fonte do valor, mas o atuar conjunto de diversas fontes de ingresso produz o valor.

O desenvolvimento dessa tese leva, então, a uma confusão entre preço e valor do trabalho, pois a negação da oposição entre trabalho e capital obnubila a diferença específica do valor de uso da força de trabalho, a saber, produzir mais-valor. Marx enfatiza, por isso, que “a transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma do trabalho assalariado ou no valor e no preço do trabalho mesmo” (MEGA² II/6, p. 502; MEW 23, p. 562) como absolutamente importante. E ele acrescenta: “Sobre essa forma de aparecimento, que torna invisível a verdadeira relação e mostra o seu exatamente oposto, repousam todas as representações jurídicas do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todos os *nonsense* apologéticos da economia vulgar” (*idem*).

Invisível se torna a verdadeira relação, ou seja, a oposição entre trabalho e capital, a contradição essencial da sociedade civil-burguesa, pela seguinte razão: “A forma do trabalho assalariado apaga, portanto, todo vestígio da divisão do dia de trabalho entre trabalho necessário e mais trabalho, em trabalho pago e não pago. Todo trabalho aparece como trabalho pago” (*idem*). Ou como Marx observa: “Na superfície da sociedade civil-

37 “Arbeitsertag”, assim Marx diz, “ist eine lose Vorstellung, die Lassalle an die Stelle bestimmter ökonomischer Begriffe gesetzt hat” (MEW 19, p. 18).

burguesa o salário do trabalhador aparece como o preço do trabalho, um quantum determinado de dinheiro, que é pago por um determinado quantum de trabalho” (MEW 23, p. 557).

Com a nivelação da diferença entre a superfície desenvolvida e estrutura profunda da sociedade civil-burguesa, liberdade, igualdade e propriedade, tais como elas aparecem na esfera da circulação simples, são projetadas para a esfera da reprodução do capital. Quando o trabalhador, pelo seu salário, recebe o equivalente de sua mercadoria, a liberdade e a igualdade não são mais lesadas no processo de produção, pois neste todos atuam conjuntamente, e aquele que contribui para a produção através de sua força de trabalho é remunerado pelo salário. Marx agora exprimirá o ponto da consciência do direito, das ilusões de liberdade:

Inicialmente, o intercâmbio entre capital e trabalho apresenta-se à percepção exatamente do mesmo modo como a compra e a venda de todas as outras mercadorias. O comprador dá certa soma de dinheiro, e o vendedor, um artigo diferente do dinheiro. Nesse fato, a consciência jurídica reconhece, quando muito, uma diferença material, expressa em fórmulas juridicamente equivalentes: do ut des, do ut facias, facio ut des, e facio ut facias. (2013, p. 404).

Numa passagem adiante Marx assevera:

A troca de equivalentes, que aparecia como a operação original, torceu-se ao ponto de que agora a troca se efetiva apenas na aparência, pois, em primeiro lugar, a própria parte do capital trocada por força de trabalho não é mais do que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente; em segundo lugar, seu produtor, o trabalhador, não só tem de repô-la, como tem de fazê-lo com um novo excedente. A relação de troca entre o capitalista e o trabalhador se converte, assim, em mera aparência pertencente ao processo de circulação, numa mera forma, estranha ao próprio conteúdo e que apenas o mistifica. A contínua compra e venda da força de trabalho é a forma. O conteúdo está no fato de que o capitalista troca continuamente uma parte do trabalho alheio já objetivado, do qual ele não cessa de se apropriar sem equivalente, por uma quantidade maior de trabalho vivo alheio. Originalmente, o direito de propriedade apareceu diante de nós como fundado no próprio trabalho. No mínimo esse suposto tinha de ser admitido, porquanto apenas possuidores de mercadorias com iguais direitos se confrontavam uns com os outros, mas o meio de apropriação da mercadoria alheia era apenas a alienação [Veräußerung] de sua mercadoria própria, e esta só se podia produzir mediante o trabalho. Agora, ao contrário, a propriedade aparece do lado do capitalista, como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto. A cisão entre propriedade e trabalho torna-se

consequência necessária de uma lei que, aparentemente, tinha origem na identidade de ambos. (2013, p. 434)

Decisiva é a pergunta sobre o porquê dessa identidade aparecer como uma aparente. A explicação dialética dessa inversão depende da explicação da transição do dinheiro ao capital. “Na mesma medida em que ela [a produção mercantil simples] evolui segundo as suas próprias leis imanes para a produção capitalista, na mesma medida as leis da propriedade da produção mercantil se invertem nas leis da apropriação capitalista” (MEW 23, p. 613). Reside, pois, na determinação do dinheiro, em sua necessária transformação em capital, que os interesses dos membros da sociedade caem em oposições insolúveis. E, com efeito, porque a fórmula $D - M - D'$ somente pode se reproduzir através da apropriação de trabalho alheio não pago. A reprodução dessa fórmula só pode progredir através da violação sistemática dos interesses vitais dos trabalhadores. Em sentido estrito ela se reproduz exclusivamente através da não liberdade e da desigualdade que se cristalizam na violação dos interesses vitais. Findo esse percurso, podemos reformular a tese do jovem Marx de que o “valor é o ser-aí da propriedade burguesa” para “o valor que se valoriza é o ser-aí da propriedade burguesa”, o qual, contudo, somente pode se realizar pela violação sistemática dos interesses vitais de uma parcela significativa dos membros da sociedade, isto é, daqueles que tem sua força de trabalho como única propriedade.

Resumamos: “A apropriação de trabalho alheio não pago é, assim, o fim genuíno do capital. Assim e somente assim sua valorização pode seguir adiante” (IBER, 2005, p. 148). Eis um aspecto central na abordagem do capitalismo pelos economistas clássicos e por Marx, ainda que eles assumam posições bem distintas, como Marx deixa claro no *Capital* ao afirmar: “A economia política confunde, em princípio, dois tipos muito distintos de propriedade privada, dos quais um repousa sobre o trabalho próprio do produtor, o outro sobre a exploração do trabalho alheio. Ela esquece que o último não somente forma a oposição direta do primeiro, como também só cresce sobre a sua sepultura” (MEW 23, p. 792).

4 CONCLUSÃO

A partir da exposição desenvolvida, podemos constatar que Marx e Honneth desenvolvem modelos opostos de explicação das “patologias sociais” da modernidade, os quais implicam, igualmente, em soluções opostas das mesmas.³⁸ Não é à toa que Honneth, em *A Ideia de Socialismo*, defende que, “a tarefa mais importante para um reavivar a tradição socialista consiste em voltar a anular a equiparação entre economia de mercado e capitalismo, levada a cabo por Marx [...]” (IS, p. 83). Ao defender a possibilidade de uma separação entre mercado e capitalismo, ignorando o papel fundamental da esfera da produção na emergência do “monstro” do valor que se autovaloriza (cf. MARX, 2013, p. 272), Honneth é levado a explicar as contradições sociais, notadamente a gritante contradição entre pobreza e riqueza, como decorrentes do caráter ético dos empreendedores, que, cegados pela obtenção do lucro imediato a todo custo, desconsideram os interesses legítimos dos trabalhadores. É, pois, o interesse egoísta que corrói a solidariedade entre os indivíduos e que faz com que alguns indivíduos sobreponham os seus interesses de ganho sobre os demais. Bastaria, portanto, criticar essa ideologia “liberal” ou teoria econômica do ganho, do homem individualista, “atomizado”, que as relações de solidariedade poderiam ser reimplantadas. Ou então regulamentar as relações de troca jurídica e politicamente, de tal sorte que os indivíduos egoístas sejam travados em seu impulso por acumulação. Com a sociedade em si, tudo vai bem. O problema está em alguns indivíduos, que fazem um mau uso dos potenciais de liberdade criados pela economia de mercado.

Marx, ao contrário, trata as contradições sociais da sociedade burguesa a partir da análise das formas sociais que a compõem. Enquanto os indivíduos reproduzem sua vida social sob essas formas, eles não podem agir senão segundo uma racionalidade que lhes é imposta por essas mesmas formas sociais.³⁹ Não se trata, pois, de explicar as contradições sociais a partir de um apelo à natureza moral dos seres humanos, mas a partir da constituição da própria sociabilidade capitalista a partir da apresentação e crítica das formas sociais que constituem a espinha dorsal desta sociedade.

Através do exame de duas destas formas sociais cruciais da sociabilidade capitalista, a saber, a forma-dinheiro e a forma-capital, mostrou-se que não é a natureza moral, subjetiva de alguns indivíduos, chamemo-los aqui de capitalistas ou

38 “Ob also Markt und Kapital lediglich in einem äußerlichen, lockeres Verhältnis stehen, oder ob es einen inneren, notwendigen Zusammenhang zwischen beiden gibt, ist demnach keine bloß akademische Frage, vielmehr hat die Antwort unmittelbar politische Konsequenzen” (HEINRICH, 2004, p. 80).

39 Compare-se, quanto a isso, HEINRICH, 2004, p. 186.

empreendedores, que faz com que eles busquem o lucro a todo custo. É a função que eles ocupam numa forma de reprodução social, que se estrutura em torno da forma-capital, que lhes impinge a necessidade de, enquanto capitalista ou empreendedor, buscar reproduzir a fórmula $D - M - D'$. Enquanto esta for a fórmula estruturante da produção social, não serão decisivos contra os excessos cometidos na reprodução dessa fórmula nem a natureza subjetiva, moral dos indivíduos – a qual, portanto, não pode ser tomada como fundamento das contradições sociais – nem o apelo a uma reorganização do capitalismo – seja por iniciativas da sociedade civil, seja por mecanismos jurídico-estatais.

Para Marx, a reprodução de $D - M - D'$ só é possível com a oposição entre trabalho e capital, pois o D' nada mais é do que a apropriação de trabalho não pago. Por isso é que essa oposição, constitutiva do capitalismo, é o fundamento da pobreza, de um lado, e da riqueza, de outro⁴⁰. Se Honneth, através de sua explicação subjetivista das contradições sociais, advoga por uma regulamentação das relações de troca, que permitiria reformar as relações econômicas, Marx, ao contrário, é taxativo: não há capitalismo sem as contradições que o reproduzem, nem economia de mercado sem capitalismo, como Honneth pleiteia em *A Ideia de Socialismo*. Como Marx deixava claro já em sua crítica à Proudhon em *Miséria da filosofia* (cf. MEW 4), a separação, no capitalismo, entre circulação e produção é impossível: enquanto vivermos em uma sociedade de mercadorias teremos necessariamente a forma-dinheiro e a forma-capital, reproduzida na esfera da produção, como constitutivas das relações sociais nesta sociedade.

Buscamos mostrar, na crítica a Honneth através de Marx, que as contradições que permeiam o capitalismo são intrinsecamente ligadas a ele, de modo que não é possível um entendimento das mesmas como contingências ou “anomalias”, nem uma distinção entre um “bom” e um “mau” capitalismo. Não só a financeirização é um desenvolvimento lógico da dinâmica que lhe é característica, mas o imperativo de criação e apropriação privada de mais-valor, de multiplicação do dinheiro, se fundamenta essencialmente no nível de um capitalismo “produtivo”. Como Marx afirma no tomo 3 do *Capital*, “o que caracteriza o capitalismo *de modo específico* é a produção de mais-valor como fim direto e *motivo determinante* da produção (MEGA² II/15, p. 852; MEW 25, p. 887, destaques dos autores)⁴¹. Assim, o fim almejado pelo capitalista não é o da produção de botas ou fios de algodão como bens úteis à satisfação de necessidades humanas. Se a mercadoria,

40 Quanto a isso, ver *O Capital* (MEW 23, p. 674s.).

41 Para uma discussão aprofundada, ver SCHÄFER, 2018, p. 210,

como Marx anuncia nas primeiras linhas com as quais abre o *Capital*, “é antes de tudo um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MEW 23, p. 49), os “valores de uso” aí contidos “só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material [*materielles Substrat*], os suportes [*Träger*] do valor de troca” desta mercadoria (*ibid.*, p. 264)⁴², cuja produção permite ao capitalista, em função de uma capacidade única da mercadoria “força de trabalho”, produzir um valor do qual ele se apropria sem equivalente, e cuja realização se dá necessariamente através de sua venda.

Assim, em uma sociedade na qual o dinheiro passa de “meio” a “fim em si mesmo”, “a necessidade que conta é aquela que pode pagar” (MEGA² II/15, p. 181). Se Victor Hugo dizia que “os que têm fome têm direito”⁴³, exprimindo uma reivindicação familiar a todos os que defendem, frente às mazelas trazidas à tona pelo capitalismo, a reforma desta economia através da introdução ou da salvaguarda de “direitos sociais” – como o emblemático “direito à subsistência através do próprio trabalho”, tão importante para Hegel –, John Steinbeck, em *As vinhas da ira*, ilustra que o direito dos miseráveis não é nada ante o direito do mercado e do lucro. “Um milhão de criaturas com fome, de criaturas que precisam de frutas... e o querosene derramado sobre as montanhas douradas. [...]. Crianças atingidas de pelagra têm de morrer porque a laranja não pode deixar de proporcionar lucros.” O que Steinbeck descreve em sua obra como um “crime”, “que ultrapassa o entendimento humano”, é, pois, perfeitamente legítimo e conforme com a racionalidade da economia de mercado capitalista, que torna “lógico” ou “racional” o fato de que se possa, ao mesmo tempo, produzir e morrer de fome.

42 Ou ainda: “as mercadorias têm de se realizar como valores antes que possam se realizar como valores de uso” (MARX, 2013, p. 129)

43 *Les misérables*, “ceux qui ont faim ont droit”.

REFERÊNCIAS E SIGLAS

ARISTOTLE. Works. Aristotle XXI. Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library, 1944.

BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça ira, 2011.

BREDA, Stefano. *Kredit und Kapital*. Kreditsystem und Reproduktion der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise in der dialektischen Darstellung des »Kapital«. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2019.

DAHME, Heinz-Jürgen; WOHLFAHRT, Norbert. *Ungleich Gerecht? Kritik moderner Gerechtigkeitsdiskurse und ihrer theoretischen Grundlagen*. Hamburg: VSA, 2012.

ELBE, Ingo. *Marx im Westen*. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

ELLMERS, Sven. *Freiheit und Wirtschaft*. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel. Bielefeld: transcript, 2015.

GEISELBERGER, Heinrich (Hg.). *Die große Regression*. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Berlin: Suhrkamp, 2017.

GÖHLER, Gerhard. *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert*. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2014.

_____. *Kritik der politischen Ökonomie*. Eine Einführung. Schmetterling: Stuttgart, 2004.

HELPER, Inácio; TIDRE, Polyana. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em 'O direito da liberdade'. *TRANS/FORM/AÇÃO*. Marília: UNESP, 2020 (impresso). No prelo.

HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus*: Versuch einer Aktualisierung. Berlin: Suhrkamp, 2015.

_____. *A ideia de socialismo*. Tentativa de atualização. Lisboa: Edições 70, 2017 (IS).

- _____ *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011. (RF)
- _____ *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. (DL)
- IBER, Christian. *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*. Berlin: Parerga, 2005.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Tradução de Anoir Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LUXEMBURG, Rosa. *Sozialreform oder Revolution?* Zittau: Bernd Müller Verlag, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Gesamtausgabe [MEGA]. Berlin. (citado como MEGA, tomo e página)
- _____ Marx-Engels-Werke in 43. Bänden. Berlin. (citado como MEW, tomo, página)
- MARX, Karl. *Das Kapital*. Band I. Berlin: Dietz, 1962. (MEW 23)
- _____ *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____ *Das Kapital*. Band III. Berlin: Dietz, 1962. (MEW 25)
- _____ *Theorien über den Mehrwert*. Berlin: Dietz, 1962. (MEW 26.3)
- _____ *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélcio Schneider. Boitempo: São Paulo, 2011.
- _____ *La misère de la philosophie*, in: Band 4. Berlin: Dietz, 1977. (MEW 4)
- _____ *Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen [Debates sobre a lei do furto de madeira]*, in: MEW 1, S. 28-77. (MEW 1)
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- POSTONE, Moishe. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg i. Br.: Ça ira, 2003.
- SCHÄFER, Márcio. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2018.
- STREECK, Wolfgang. Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus, in: Geiselberger, H. (Hg.), *Die große Regression*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

TIDRE, Polyana. *Individuum und Sittlichkeit*. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: WVB, 2018.



Recebido em: 05/03/2020
Aprovado em: 31/05/2020
Publicado em: 08/07/2020

[TRADUÇÃO]
RECENSÃO¹ DO VOLUME 1 DE *O CAPITAL* PARA A “ELBERFELDER
ZEITUNG”²

Ricardo Pereira de Melo³
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

REZENSION DES ERSTEN BANDES DAS KAPITAL FÜR DIE
“ELBERFELDER ZEITUNG”

Por
Friedrich Engels
[Tradução de Ricardo Pereira de Melo]

SOBRE *O CAPITAL* DE KARL MARX
(Hamburgo, Editora Otto Meißner, Volume 1, 1867)

[214] Cinquenta folhas⁴ de tratado acadêmico para provar que todo o capital de nossos banqueiros, comerciantes, fabricantes e grandes proprietários de terras não passa de trabalho acumulado e não remunerado da classe trabalhadora! Recordamos que em 1849, a *Nova Gazeta Renana*, em nome dos camponeses da Silésia, defendeu o pagamento da dívida de um “bilhão silesiano” (*schlesischen Milliarde*)⁵. Um bilhão de táleres, esse foi

¹ Esta é a terceira das nove resenhas publicadas por Engels sobre a primeira edição de 1867 do Livro I de *O Capital* de Karl Marx. Para romper a “conspiração do silêncio”, Engels começa uma série de publicações nos jornais liberais e burgueses com o objetivo de despertar a academia oficial alemã sobre o livro do amigo. A primeira resenha foi traduzida na Revista *Eleutheria*, v. 3 n. 5 (2018) e a segunda está disponível na coletânea portuguesa da Editora Nova Seara com o título *Sobre ‘O Capital’ de Marx*.

² A publicação desta recensão contou com a ajuda de Karl Siebel, poeta alemão e parente distante de Engels. O *Elberfelder Zeitung* (1834-1904) foi um jornal diário, que nos anos de 1860, representava a burguesia liberal da região.

³ Professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-Filo) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: ricardopdemelo@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6736867060595910>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4234-0471>.

⁴ “Folhas”, aqui, é metonímia para caderno de folhas, notação numérica à moda antiga que, no caso, equivale ao total de páginas da edição original de *O Capital* (784 páginas).

⁵ De 22 de março a 25 de abril de 1849, nas edições números 252, 255, 256, 258, 264, 270-272 e 281, a *Nova Gazeta Renana* publicou uma série de artigos de Wilhelm Wolff (amigo próximo de Marx e Engels) com o nome de “Bilhão silesiano”. Em 1886, esses artigos serão publicados com algumas modificações como um livro com prefácio de Engels.

o montante reivindicado pela retirada ilegal dos camponeses silesianos após a abolição da servidão e dos serviços feudais, montante esse que foi colocado nos bolsos dos grandes proprietários de terras, e esse valor foi devolvido aos camponeses. Mas os velhos cavalheiros da *Nova Gazeta Renana* são como o bem-aventurado Sibila com os seus livros: quanto menos você oferecer, mais eles pedem. O que são um bilhão de táleres contra esse colossal reembolso, que agora está sendo feito em nome de toda a classe trabalhadora – pois é assim que temos que entender! Se todo o capital acumulado das classes dominantes não passa de “trabalho não remunerado”, então parece resultar diretamente disso, que este trabalho seja pago posteriormente, ou seja, todo o capital em questão é transferido para o trabalho. Obviamente, isso de fato suscitaria a questão de quem, em particular, teria direito a recebê-lo. Mas, brincadeiras à parte! Por mais radicalmente socialista que seja o livro em questão, por mais duro e implacável em todos os aspectos em relação ao tratamento de pessoas que, em regra, são consideradas autoridades, devemos admitir que é um trabalho extremamente acadêmico e de rigorosos padrões científicos.

[215] Frequentemente, a imprensa já mencionou a intenção de Marx de resumir os resultados dos longos anos de estudos em uma crítica de toda a economia política até o momento e, assim, fornecer a base científica para as aspirações socialistas que nem Fourier, nem Proudhon, nem mesmo Lassalle haviam sido capazes de fazerem. Este trabalho já foi anunciado muitas vezes na imprensa. Em 1859, uma “primeira parte”⁶ apareceu pela editora *Duncker* em Berlim, que, no entanto, tratava apenas de assuntos sem interesse prático imediato e que, portanto, causavam pouco entusiasmo. Os seguintes cadernos não apareceram e a nova ciência socialista não parecia capaz de sobreviver às dores do parto. Quantas piadas não foram feitas sobre essa nova revelação, que foi anunciada com tanta frequência e, no entanto, nunca pareceu querer entrar no mundo? Bem, eis aqui, finalmente, o “primeiro volume” – cinquenta folhas, como dissemos – e ninguém pode sustentar que ele não contém mais do que o suficiente para ser novo, ousado e audacioso e, que o mesmo não é apresentado de forma completamente científica. Desta vez, com suas frases poucos habituais, Marx não apela às massas, mas aos homens da ciência. Cabe a eles defender as leis fundamentais de sua teoria econômica que são contestadas aqui por Marx, a fornecer evidências, que o capital é realmente trabalho acumulado, mas não trabalho acumulado não remunerado. Lassalle era um agitador

⁶ Engels refere-se ao livro *Zur Kritik der Politischen Oekonomie (Para a crítica da economia política)* de Marx publicado em 1859.

prático e para combatê-lo bastava opor-se a ele na agitação prática, na imprensa diária e nas reuniões. No entanto, aqui temos uma sistemática, teoria científica, e aqui a imprensa diária não pode ter voz, aqui apenas a ciência pode falar a última palavra. Espera-se que pessoas como Roscher, Rau, Max Wirth, etc., aproveitem esta ocasião para defender o direito da economia política contra esse novo ataque e certamente não desprezível. A semente social-democrata brotou entre a geração mais jovem e a população trabalhadora de muitos lugares – através deste livro, de qualquer forma, encontrará muitos novos frutos.

Escrito em 22 de outubro de 1867.

Publicado em 2 de novembro de 1867.

Revista *Elberfelder Zeitung*, nº 302

Tradução a partir das Obras Completas de Marx e Engels.

Karl Marx-Friedrich Engels-Werke, Band 16, Dietz Verlag Berlin, 1962, pp. 214-215.

Eleuthería

ISSN 2527-1393

