

ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRONICA
ISSN 2527-1393

Vol. 09 | N. 16,2024



Eleuthería

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 09, N. 16 – janeiro de 2024 – junho de 2024

ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

Editores-Chefes Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

**Editoras
Associadas** Janine Barthimann (UFMS) Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)
Angelina Santos Ló (UFMS) Herma Aafke Suijkerbuijk (UFMS)
Isadora Delgado de Lima (UFMS) Murilo Vinicius de Souza Sabino
Cristaldo (UFMS)

**Conselho
Executivo** Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS) Dr. Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Osmar Ramão (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Thelma Lessa (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) Dr. Carlos Oliva Mendoza (Universidad Nacional Autónoma
de México)
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)
Dr. Marco Vanzulli (Università degli Studi di Milano-Bicocca)
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)

**Diagramação e
Preparação dos
Originais**

Angelina Santos Ló (UFMS)

Capa

Isadora Delgado de Lima (UFMS)

Imagen

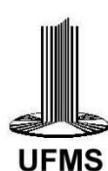
Sem título,

**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



SUMÁRIO

Editorial 04-04

Artigos

Os quatro níveis de abstração do conceito marxiano de “capital” 05- 34
- Roberto Fineschi

A fenomenologia hegeliano-marxista de Alexandre Kojève 35-48
- Daniel Salésio Vandresen

Sobre a ideologia e seus limites: debates e definições althusserianas 49-72
- Gabriel Jacobina Marques

Para uma história do marxismo italiano 73-92
- Marco Vanzulli

Esboço para um debate sobre mercadoria, espaço e direito à cidade nas obras de Karl Marx e Henri Lefebvre 93-102

- Clodoaldo de Meira Azevedo Junior e Reidy Rolim de Moura

Entre a eficiência do mercado e a regulação do Estado: crítica à abordagem teórico-metodológico da Escola de Chicago 103-122
- Daniel Ferreira da Silva

O conceito de arte na teoria estética de Theodor Adorno 123-148
- France D'arc Cícera Costa de França

Resenha

Observações sobre o livro Sobre a passagem de Marx ao comunismo (versão em português e inglês) 149-160
- Michael Heinrich

Traduções

Segundo anexo. Resposta aos críticos. 1. Resposta a I. Dashkóvski (Tradução do russo de Virgínia Gouveia e Tobias Vilhena) 161-180
- Isaak I. Rubin

Trabalho abstrato e as categorias econômicas de Marx (Tradução do inglês de Rafael Padial) 181-210
- Isaak Dashkóvski

Editorial

Nessa nova edição da Revista *Eleuthería* é apresentada ao público uma série de artigos que remontam à história da filosofia contemporânea, principalmente trazendo uma longa jornada teórica dentro da tradição marxista, isto é, por autores de variadas escolas de pensamento e nacionalidade, dentre eles, Antonio Labriola, Henri Lefebvre, Antonio Gramsci, Isaak Rubin, Alexandre Kojève, Louis Althusser e Theodor Adorno. Este volume da *Eleuthería* contém sete artigos de pesquisadores nacionais e internacionais e três traduções em língua portuguesa. Para esta edição, a revista foi dividida em três seções:

1^a) Artigos de fluxo contínuo: essa seção possui sete artigos que mostram a diversidade do pensamento filosófico marxista, sem deixar de contemplar a abrangência do pensamento ocidental;

2^a) Resenha: é apresentado a resenha do importante pensador marxista Michael Heirich sobre o livro do filósofo Rafael de Almeida Padial intitulado *Sobre a passagem de Marx ao comunismo*. Decidimos manter as duas versões da resenha, sendo uma escrita, originalmente, em inglês e a nossa tradução para o português.

3^a) Traduções: na seção de traduções, Tobias Vilhena, Rafael de Almeida Padial e Virgílio Martins Gouvéia traduzem dois textos do debate soviético da década de 1920 sobre a teoria do valor de Marx. São apresentados pela primeira vez em língua portuguesa, o apêndice do livro principal do pensador soviético Isaak Illich Rubin, *Segundo anexo. Resposta aos críticos* e; o artigo de Isaak Dashkóvski intitulado *Trabalho abstrato e as categorias econômicas de Marx*.

Desejamos aos leitores da *Eleuthería*, que nos acompanhem nessa aventura pela história do pensamento, apreciem os artigos contidos aqui. Assim, depois dessa breve apresentação dos textos, desejamos uma ótima leitura!

Campo Grande, 31 de julho de 2025

Ricardo Pereira de Melo
Editor-Chefe da Revista *Eleuthería*

OS QUATROS NÍVEIS DE ABSTRAÇÃO DO CONCEITO MARXIANO DE “CAPITAL”¹

Roberto Fineschi

Dottorato di ricerca in filosofia all’Università di Palermo. Borsa post-dottorato presso
l’Università di Siena

E-mail: fineschi.r@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-6995-7788>

Tradução e revisão técnica: Ricardo Pereira de Melo

Resumo: Este artigo examina a evolução da teoria do capital de Marx, com foco nos rascunhos, desde os Manuscritos de 1857-8 até a publicação de *O Capital*. O texto discute as distinções metodológicas feitas por Marx em relação aos modos de pesquisa e exposição, enfatizando a importância dos níveis de abstração na compreensão do capital como um todo. O trabalho defende a relevância de manuscritos anteriormente inacabados, particularmente os *Grundrisse*, para fornecer uma interpretação abrangente da economia marxiana.

Palavras-chave: capital, abstração, método de exposição, economia marxiana.

Abstract: This paper examines the evolution of Marx’s theory of capital, focusing on the manuscript drafts from 1857-8 through the publication of *Capital*. It discusses the methodological distinctions made by Marx regarding the modes of research and exposition, emphasizing the significance of levels of abstraction in understanding capital as a totality. The work argues for the relevance of previously unfinished manuscripts, particularly the *Grundrisse*, in providing a comprehensive interpretation of Marxian economics.

Keywords: capital, abstraction, exposition method, Marxian economics.

Marx iniciou a elaboração orgânica da sua própria teoria do capital na década de cinquenta e, em particular, com o *Manuscrito* de 1857/58 (conhecido como *Grundrisse*). Estudos filológicos autorizados mostraram como, antes dessa data, a sua análise ainda estava ligada à de Ricardo², ou como se tratasse apenas de problemas de “superfície”³, sem chegar a uma formulação sistemática da matéria.

¹ Esta tradução é feita a partir do material *Marx in questione Il dibattito ‘aperto’ dell’International Symposium on Marxian Theory* organizado por Riccardo Bellofiore e Roberto Fineschi. O artigo traduzido possui o título original *I quattro livelli di astrazione del concetto marxiano di ‘capitale’*.

² Cf. Tuchscheerer (1968, p. 222-245); Vygodskij (1965, p. 10-35); Vygodskij (1975^a); Jahn/Nietzold (1978, p. 149-152); ver também Jahn/Noske (1979): 21-22.

³ Estudando principalmente às teorias monetárias como a *Currency Principle* e a *Banking School*. Ver p. 8-9 da revista *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung Halle (Saale)* (1979); ver também Jahn/Noske (1979) e (1983).

No biênio indicado, continuou o processo de pesquisa, mas paralelamente a uma primeira exposição⁴ com amplos traços de organicidade.

Ao escrever esse manuscrito, Marx clarificou progressivamente as suas ideias sobre a estrutura geral do “capital”, um processo que, no entanto, não terminou com os *Grundrisse*. Partes relevantes da teoria foram modificadas e aprimoradas no *Manuscrito 1861/63*, sobretudo no que diz respeito às categorias fundamentais de valor de mercado e preços de produção⁵, e no *Manuscrito 1863/65*, onde temos a única exposição estendida do sistema de crédito e o papel e a função do banco. O processo de sistematização, no entanto, continuou também nas várias edições do Livro I de *O Capital*, onde se tem a definitiva distinção terminológica e conceitual entre valor, valor de uso e valor de troca no âmbito da teoria da mercadoria.

Por outro lado, é geralmente aceito que o conceito de “capital” está conectado ao conceito hegeliano de “espírito” ou ao de “conceito”; importantes estudos tentaram demonstrar a ligação entre eles, prestando atenção especial a alguns pontos que traçaram os caminhos da discussão subsequente: i) o conceito de valor na circulação simples (por muito tempo erroneamente interpretado como “produção simples de mercadorias”⁶) e sua relação com o de capital; ii) o conceito de “capital em geral” e sua relação com a concorrência⁷. Neste ensaio, nos ocuparemos da segunda questão.

O célebre livro de Rosdolsky sobre este último assunto foi geralmente aceito como a palavra final. Segundo sua reconstrução, o “capital em geral” – o conceito-chave no qual Marx insiste no *Manuscrito* de 1857/58 – constituía apenas uma espécie de expediente metodológico, útil no momento da construção da teoria – a fim de mostrar a centralidade da produção industrial –, mas que deveria ser abandonado uma vez que a exposição alcançasse níveis de abstração mais baixos, como concorrência e crédito; estes últimos seriam incluídos na parte geral para evitar uma dupla exposição, uma vez de forma autônoma e uma outra vez junto às discussões particulares.

Esse tipo de interpretação foi atacado na Alemanha em dois importantes estudos de M. Müller e W. Schwarz. Segundo ambos, o conceito de capital em geral não havia sido abandonado de forma alguma, mas simplesmente redefinido porque tinha mudado a sua relação com a concorrência e com outras partes mais concretas da teoria. Embora algumas categorias mais concretas tivessem sido aceitas no conceito de generalidade, isso não implicava que o conceito como tal tivesse sido abandonado.

⁴ Marx fala, no posfácio à segunda edição alemã do Livro I de *O Capital*, do modo de exposição como distinto do modo de investigação, retomando quase literalmente o que foi dito na *Introdução* aos *Grundrisse*. De importância crucial é estabelecer o que significa “exposição” (*Darstellung*): na verdade, não se trata da mera retórica da apresentação de resultados dados, mas do modo como a própria teoria se desenvolve através de seus diferentes níveis.

Em vez disso, era necessário demonstrar o porquê dessas inclusões. Sem poder entrar no mérito dessas análises, meu ponto de partida é a tese de Schwarz: após o *Manuscrito 1861/63*, o conceito de capital em geral, embora não explicitamente mencionado, continua a existir; trata-se, portanto, de explicar por que e como, principalmente, o conceito de acumulação foi incluído no âmbito teórico da generalidade⁸.

Uma primeira consideração importante diz respeito à própria posição do problema. No debate tradicional, em geral, se discutiu a relação entre capital em geral e concorrência. Mas, se observarmos atentamente os esquemas de Marx dos quais essa distinção é extraída (veja o apêndice), emerge que não existem apenas dois níveis de abstração. De acordo com o plano mais elaborado dos *Grundrisse* – que é o que, substancialmente, segue na elaboração do manuscrito – vemos que, após a generalidade, há outros dois níveis: a particularidade e a singularidade. É evidente que essa articulação é inspirada na doutrina hegeliana do juízo e do silogismo⁹.

Para analisar as eventuais modificações, trata-se, em primeiro lugar, de ver como tais categorias foram definidas inicialmente e como elas foram se transformando à medida que a teoria se desenvolvia ainda mais.

No *Manuscrito de 1857/58*, após dois planos bem mais genéricos [A] e [B], o plano [C], o mais orgânico, é articulado em três partes: universalidade, particularidade e singularidade. A primeira parte inicia com a origem do capital a partir do dinheiro e se conclui com a relação entre capital, lucro e juros, passando pela circulação do capital. A particularidade começa com a acumulação, avança para a concorrência e termina com a concentração dos capitais. A singularidade é caracterizada pelo crédito, pelo capital acionário e pelo mercado de dinheiro.

⁴ Marx fala, no posfácio à segunda edição alemã do Livro I de *O Capital*, do modo de exposição como distinto do modo de investigação, retomando quase literalmente o que foi dito na *Introdução* aos *Grundrisse*. De importância crucial é estabelecer o que significa “exposição” (*Darstellung*): na verdade, não se trata da mera retórica da apresentação de resultados dados, mas do modo como a própria teoria se desenvolve através de seus diferentes níveis.

⁵ Cf. Vygodskij (1965, p. 91), Jahn/Nietzold (1978, p. 158), Skambraks (1978, p. 32-33) e M. Müller (1983, p. 9-13).

⁶ Cf. Hecker (1995) e (1997), Reichelt (1969) e Backhaus (1974, 1975, 1978).

⁷ Para uma reconstrução do primeiro debate, ver Fineschi (2002), para uma reconstrução do segundo, ver Fineschi (2001, 7entilia D).

⁸ Sobre este assunto, ver Rosdolsky (1968, p. 34 ss., 76 ss.), Vygodskij (1965, p. 133 ss.), Reichelt (1970, p. 90), Jahn/Nietzold (1978, p. 166 ss.), Jahn/Marxhausen (1978, p. 51 ff.), e sobretudo M. Müller (1978, p. 62 ss.) e Schwarz (1974, p. 246 ss.) e Schwarz (1978, p. 102 ss., 157, 175 ss., 241 ss., 273 ss.).

Por outro lado, o livro sobre o capital não deveria ser apenas o primeiro de seis. Em uma carta a Lassalle [D], onde se fala do plano dos seis livros, ele escreveu que o Livro I sobre o *Capital* continha alguns “*Vorchapters*”, capítulos preliminares. Noutra carta a Lassalle [E], ele explicitou que esses capítulos eram valor e dinheiro, pressupostos do capital em geral. Antes da exposição do capital, existe, portanto, uma espécie de preliminar, a circulação simples de mercadorias, também chamada por Marx de um pressuposto que pressupõe. Em uma carta a Engels [F], ele escreve a propósito da posterior divisão do livro sobre o capital e, embora não use os termos particularidade e singularidade, menciona exatamente os assuntos que deveriam ser tratados nessas seções, respectivamente concorrência, crédito e capital acionário.

Vamos começar, então, com o capital em geral e seu suposto desaparecimento.

Generalidade e particularidade do capital

O capital em geral deveria ser parte do primeiro livro¹⁰. *Para a crítica da economia política* e o *Manuscrito de 1861/63* foram escritos como partes disso, mas durante a elaboração do segundo dos dois textos mencionados, a categoria começou a desaparecer progressivamente.

No *Manuscrito 1857/58*, Marx fala do capital em geral como a sua quintessência, o que todo capital tem em comum. Não temos ainda capitais plurais, nem mesmo um capital, mas o conceito dele antes que seja determinado na pluralidade. Os “muitos” capitais serão abordados quando a teoria, em seu autodesenvolvimento, alcança a particularidade, ou seja, a concorrência, os muitos capitais em ação mútua. Mas, justamente esse ponto, a relação entre generalidade e particularidade, será sujeita às mudanças mais importantes. Mas, vejamos primeiro, toda a articulação nos *Grundrisse*:

- Em [C], a “concorrência” (particularidade) é posta no mesmo contexto da acumulação. Inversamente, em *O Capital*, a concorrência está exposta em outro contexto, diferente daquele da acumulação;

⁹ Cf. Enciclopédia § 163. Na tradução do termo “*allgemein*” por “geral” – e, às vezes, o termo “*einzeln*” por “individual”, a referência óbvia a essas categorias é quase completamente perdida. O título deste ensaio fala de quatro níveis de abstração porque também leva em conta um tipo de “nível zero”, o da circulação simples, que, no entanto, não será tratado explicitamente neste ensaio. Sobre a relação Marx-Hegel, remeto a Fineschi (2006).

¹⁰ O livro sobre o capital segundo o plano original em sei livros, ver [D] e o Prefácio *Para a crítica da economia política*.

- Em [C], a acumulação não ocorre somente após a circulação do capital, mas também após a transformação do capital em capital e lucro;
- Em [C], tanto a acumulação quanto a concorrência não ocorrem apenas após a transformação do capital em capital e lucro, mas também após a transformação do capital em capital e juros;
- Em *O Capital*, a concorrência encontra-se entre capital/lucro e capital portador de juros.

Vejamos como isso se explica.

Seguindo a divisão hegeliana do conceito, a exposição inicia com as categorias mais gerais, com a quintessência do capital que implica, no prosseguimento, a multiplicação em muitos capitais, em cada um dos quais a universalidade se encarna. Vejamos as palavras de Marx:

La terza forma del denaro, quale valore autonomo che si riferisce negativamente alla circolazione, è il capitale; ma non il capitale che uscendo dal processo di produzione, rientra nello scambio per diventare denaro, bensì il capitale che nella forma di valore che si riferisce a se stesso, diventa merce entra in circolazione. (Capitale e interesse). Questa terza forma presuppone il capitale nelle precedenti forme e rappresenta al tempo stesso il passaggio dal capitale ai capitoli particolari, ai capitoli reali; giacché ora, in quest'ultima forma, il capitale si scinde già, concettualmente in due capitoli con esistenza autonoma. Con la dopplicità è poi data in generale la pluralità. Tale è il corso di questo sviluppo (Lineamenti II, p. 67ss.; MEGA2 II/1.2, p. 359ss.).¹¹

Por enquanto, *a acumulação* não seria necessária para colocar o capital, ela viria depois. Segundo esse plano, *a reprodução* também viria mais tarde. Em vez disso, o juro já pode ser exposto e representa a passagem do capital para os capitais. A concorrência e os muitos capitais estão, por sua vez, no mesmo plano.

¹¹ “A terceira forma do dinheiro, dinheiro como valor autônomo que se comporta negativamente em relação à circulação, é o capital, mas não o que, saindo do processo de produção como mercadoria, reingressa na circulação para converter-se em dinheiro. Ao contrário, é o capital que, na forma do valor que se relaciona a si mesmo, devém mercadoria, entra em circulação. (Capital e juro). Essa terceira forma supõe o capital nas formas anteriores e constitui ao mesmo tempo a transição do capital para os capitais particulares, os capitais reais; pois agora, nessa última forma, o capital, segundo seu conceito, já se divide em dois capitais de existência autônoma. Com a duplidade está dada, então, a multiplicidade. Tal é o curso desse desenvolvimento.” (Tradução brasileira de Mário Duayer e Nélio Schneider).

Portanto, por ora, a generalidade coincide com o capital individual “típico” antes da pluralidade, que parece coincidir com a concorrência. A acumulação não é necessária para colocar¹² o capital, para alcançar a relação capital/lucro. Esse tipo de abordagem é teoricamente consistente? Provavelmente não, e isso levará Marx a introduzir algumas alterações de aprimoramento.

Vejamos como a acumulação se torna parte da generalidade.

Já no índice de 1861 [H], no capítulo IV do capital em geral, encontramos o título “acumulação originária” com alguns subcapítulos. A ideia de dedicar um capítulo à acumulação antes que o capital seja posto está claramente expressa aqui, embora em uma forma híbrida na qual não se distingue suficientemente entre acumulação originária e a propriamente capitalista.

No entanto, temos uma primeira exposição dos traços essenciais da acumulação já nos *Grundrisse*, logo após a da mais-valia relativa; Marx considera os efeitos do reinvestimento da mais-valia produzida pelo processo de produção anterior¹³. Uma segunda ocorrência fora do programa a encontramos na exposição da circulação, onde ele distingue entre acumulação originária e acumulação propriamente capitalista¹⁴. Pouco antes, Marx havia esboçado a lei da população¹⁵. Estamos, evidentemente, diante de categorias ligadas ao que, em *O Capital*, fará parte da exposição da acumulação. Que aquela indicada deveria ser a posição “correta” do conceito de acumulação ressurge no final do *Manuscrito 1861/63*¹⁶, juntamente com a questão da reprodução social global e dos muitos capitais. Evidentemente, eram as necessidades teóricas que o levavam a abordar, nesses lugares, argumento que, segundo o esboço do plano mencionado, deveriam vir posteriormente.

Mas, vejamos por que a acumulação é necessária para o capital seja posto.

Se o capital deve ser um processo que se autodesenvolve, ele precisa produzir seus próprios pressupostos como um resultado. Para isso, deve subsumir o processo de trabalho para obter mais-valia e, tendencialmente, mais riqueza material.

¹² O que significa “ser posto”? Para que o capital seja posto, ele deve produzir como seu próprio resultado os seus próprios pressupostos, aquilo que no início (lógico) não foi colocado por ele. Para ser “processo”, o capital deve reproduzir como seu próprio resultado aquilo que era um dado. Trata-se de estabelecer se tal posição dos pressupostos é possível sem a acumulação.

¹³ Cf. *Lineamenti I*, p. 397ss.; MEGA2 II/1.1, p. 294ss.

¹⁴ Cf. *Lineamenti II*, p. 79ss.; MEGA2 II/1.2, p. 367ss.

¹⁵ Cf. *Lineamenti II*, p. 76ss.; MEGA2 II/1.2, p. 365ss.

¹⁶ Cf. *Manoscritto 1861/63*, MEGA2, II/3.6, p. 2243ss.

o e, para fazê-lo, reemprega o que foi previamente produzido pelo capital. Assim, a reprodução, que por si só é um conceito trans-histórico, mas que no modo de produção capitalista ocorre na forma social da valorização e da acumulação capitalista, é essencial para o capital, e sem ela não é capital. O processo de produção individual é, por essência, um elo em uma cadeia que pressupõe – e que ao mesmo tempo é pressuposto – da reprodução de si mesmo e de outros¹⁷.

Ao tratarmos da acumulação, introduzimos os “outros” e, portanto, a questão da pluralidade dentro dela. Vejamos por que eles também são necessários.

1. Essencialmente porque é a mercadoria que é a “célula econômica” do modo de produção capitalista, a forma assumida pelo produto. A produção de mercadorias pressupõe produtores independentes e autônomos (uma pluralidade de atores está, portanto, já presente desde o início, no “nível zero”). Mesmo que assumimos que eles não sejam capitalistas, eles se tornarão, porque (i) o dinheiro é posto adequadamente apenas se for transformado em capital, (ii) o capital tende a crescer e se expandir em todos os ramos (justamente em virtude de sua maior produtividade). Se a produção de mercadorias é geral, então tudo é produzido como mercadoria, até mesmo os meios de produção e a força de trabalho¹⁸, o processo de produção será, então, possível, do ponto de vista, em primeiro lugar, lógico, apenas em condições capitalistas. Quem pretende agir poderá fazê-lo apenas aceitando as regras desse sistema.

Essa progressiva generalização é sugerida por Marx no *Manuscrito 1861/63*¹⁹. Além disso, a necessidade de muitos capitais antes do próprio lucro, a fim de realizá-lo, emerge claramente quando Marx considera a circulação do capital como um todo.

Nella prima come nella seconda sezione si è però trattato sempre soltanto di un capitale individuale, del movimento di una parte autonomizzata del capitale sociale. Ma i cicli dei capitali individuali si intrecciano gli uni con gli altri, si presuppongono e condizionano reciprocamente, e appunto in questo intrecciarsi formano il movimento del capitale sociale complessivo. Come nella circolazione semplice delle merci la 11entiliana11 complessiva di una merce appare come elemento della serie di 11entiliana11 del mondo delle merci, così ora la 11entiliana11 del capitale individuale appare come elemento della serie di 11entiliana11 del capitale sociale (Capitale II, p. 370; MEW, 24, p. 353)²⁰.

¹⁷ Cf. *Capitale I*, p. 621; MEGA2, II/10, p. 506. Já no *Manoscritto 1861/63*, MEGA2 II/3.6, p. 2243.

¹⁸ No sentido de que o que torna possível sua sobrevivência é produzido capitalisticamente. Este é um ponto de contato entre o histórico e o biológico.

¹⁹ MEGA2 II/3.6, p. 2223.

2. O fato que toda a produção tomar forma sob condições capitalistas não significa que ela seja realizada por um capital individual, pelo contrário, é exatamente isso que é impossível. Graças ao ponto 1, sabemos que cada produtor se tornará, tendencialmente, *um* capitalista, não que haverá somente um capitalista, porque a produção é sempre uma produção de mercadorias.

A impossibilidade de um capital universal é claramente expressa por Marx nos *Grundrisse*:

Poiché il valore costituisce la base del capitale, e questo 12entil necessariamente solo in quanto attua uno scambio con un equivalente, esso deve necessariamente procedere ad un movimento di repulsione da se stesso. Un capitale universale che non abbia di fronte a sé altri capitali con cui scambiare ... è perciò assurdo. La repulsione reciproca dei capitali è già implicita nel capitale in quanto valore di scambio realizzato (Lineamenti II, p. 28; MEGA2 II/1.2, p. 334)²¹.

Descobrimos, finalmente, que os capitais, no plural, foram apresentados desde o início porque uma pluralidade de agentes era um pressuposto implícito no conceito de mercadoria. Graças ao capital, temos, por outro lado, uma tendência interna que transforma cada produtor individual em um capitalista.

Para ter capital posto, ou seja, a transformação do capital em capital e lucro, é, portanto, necessária a acumulação de um capital individual na sua interação com “outros” capitais (incluindo, assim, uma primeira análise da sua interação que leve em conta também a circulação). Todo o processo de acumulação dos muitos capitais (a reprodução social global) deve ser compreendido no conceito geral de capital antes da particularidade ou da concorrência²². A reprodução social global é o último elo antes da particularidade.

Marx tornou-se consciente do caráter preliminar da reprodução social global – ou seja, da acumulação através de muitos capitais – no *Manuscrito de 1861/63*. Lá ele escreve:

²⁰ “Tanto na Seção I como na II, tratava-se sempre apenas de um capital individual, do movimento de uma parte autonomizada do capital social. Os ciclos dos capitais individuais, porém, se entrelaçam, se supõem e se condicionam reciprocamente, e constituem, justamente nesse entrelaçamento, o movimento do capital social total. Do mesmo modo que na circulação simples de mercadorias a metamorfose global de uma mercadoria aparecia como elo da série de metamorfoses do mundo das mercadorias, apresenta-se aqui a metamorfose do capital individual como elo da série de metamorfoses do capital social” (Tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio Kothe).

²¹ “Como constitui a base do capital e, portanto, necessariamente só existe por meio da troca por equivalente, o valor repele necessariamente a si mesmo. Por essa razão, um capital universal sem outros capitais frente a si, capitais com os quais troca – e, da perspectiva desenvolvida até aqui, não tem frente a si senão o trabalho assalariado ou a si mesmo –, é um absurdo. A repulsão recíproca dos capitais já está contida no capital como valor de troca realizado” (Tradução brasileira de Mario Duayer e Nélia Schneider).

²² Aqui fica claro como se deve considerar a herança de Hegel em Marx. No início, Marx segue esquematicamente o modelo hegeliano e tenta derivar a pluralidade dos capitais da universalidade, evocando explicitamente a sua lógica. Essa é, no entanto, uma atitude decididamente pouco dialética, a negação do método hegeliano. Enquanto constrói o seu próprio modelo, ele finalmente comprehende que a sua teoria só poderá ser consistente se seguir e expor a sua própria lógica dialética, e não uma lógica externa aplicada a ela.

Qui inoltre va notato che noi dobbiamo esporre il processo di circolazione o il processo di riproduzione prima 13entili esposto il capitale finito – capitale e profitto –, 13entil abbiamo da esporre non solo come il capitale produce, ma come il capitale viene prodotto. Il movimento reale, però, parte dal capitale 13entilian – il movimento reale, vale a dire, quello in base alla produzione 13entiliana13ni sviluppata, che comincia da se stessa, che presuppone se stessa (Teorie, II: 561; Mega2 , II/3.3: 1134)²³.

Revelou que os muitos capitais são parte da generalidade e que isso não só não é contraditório, mas é necessário. Então, chamo então de Acumulação I, o processo do capital individual que reproduz a si mesmo. Mas, justamente, ao fazer isso, verifica-se que ele deve estar necessariamente em relação com “outros” (que, no final, como se viu, podem ser apenas capitais). Cada um é um elo em uma cadeia; para colocar adequadamente a acumulação de um capital individual, é necessário considerar as condições da acumulação de cada um deles. Quais são as condições abstratas que permitem à sociedade, como um todo, sobreviver através dos capitais individuais? A resposta a essa pergunta é a teoria da reprodução social global que podemos chamar de Acumulação II.

A principal diferença em relação ao primeiro plano é que, embora tenhamos os muitos capitais, ainda não temos a concorrência e a particularidade. De fato, a pesquisa não diz respeito à análise de cada capital agindo independentemente e que tenta eliminar os outros capitais; Marx busca aqui uma resposta à seguinte pergunta: quais são as condições materiais, em forma de valor, que podem permitir a sociedade sobreviver? E de crescer? Estamos do ponto de vista da totalidade do capital, ainda não do ponto de vista daqueles individuais.

Qual é, então, a diferença entre os dois níveis de abstração após essa mudança? O ponto de vista da totalidade e a coincidência da oferta e demanda, ou produção e consumo, que se aplicam ao primeiro, mas não ao segundo.

Esta cláusula de abstração (demanda = consumo) é válida nos Livros I e II de *O Capital*, como Marx afirma claramente, por exemplo, na introdução ao capítulo sobre a

Esse parece ser o principal erro de caráter metodológico que muitos estudiosos repetem, tentar aplicar a lógica de Hegel à teoria marxiana do capital, em vez de respeitar o próprio método hegeliano, ou seja, seguir a dialética própria do conceito de “capital”. Essa repetição escolástica de Hegel é justamente o erro que Marx imputa a Lassalle. Cf. Carta de Marx a Engels de 1 fevereiro de 1858.

²³ “Importa aí observar ainda que temos de descrever o processo de circulação ou o processo de reprodução, antes de descrever o capital pronto e acabado – *capital e lucro* -, um vez que temos de explicar como o capital produz e, ademais, como é produzido. O movimento real, porém parte do capital existente; o movimento real é o que se faz na base da produção capitalista desenvolvida, que parte de si mesma e pressupõe a si mesma” (Tradução brasileira de Reginaldo Sant’anna)

acumulação e em outros lugares²⁴. Ela é válida a partir da circulação simples e inclui também a do capital. A circulação desde o início foi considerada parte da generalidade. É válida também para a reprodução social global; mesmo que tenhamos troca entre capitais e substituição material deles, isso não significa que atuem como particulares, de fato, são considerados apenas na medida em que são partes moleculares do capital, ou seja, do ponto de vista de sua totalidade.

É precisamente em virtude desta cláusula que é possível a exposição da acumulação do capital individual (acumulação I) antes do processo de circulação, e da segunda parte depois dele (acumulação II). Na realidade, naturalmente, não é possível ter acumulação sem primeiro ter circulação, ou seja, sem vender e comprar em meio à concorrência dos capitais, mas aqui se presume que tudo segue o seu próprio curso para estudar os aspectos formais que também ocorrem mesmo que tudo siga seu próprio curso. Vejamos as mudanças em uma reconstrução esquemática.

	Universalidade	Particularidade
Plano original	Demand = oferta	Concorrência, ajustamento da demanda e oferta
	Capital como todo, indivisível	Uno/muitos capitais
		Acumulação
Plano final	Demand = oferta	Concorrência, ajustamento da demanda e oferta
	Capital como todo, articulado em um	Uno/muitos capitais em concorrência
	Acumulação I + II	

Particularidade

Graças ao processo de acumulação, obtém-se:

1. O que era pressuposto (a relação capital/trabalho, as precondições materiais de produção etc.) agora é posto pelo capital mesmo, de tal modo que ele possa ser um processo;

²⁴ Cf. *Capitale I*, p. 621; MEGA2, II/10, p. 505; *Capitale, II*, p. 24; MEW, 24, p. 32.

2. Sendo posto como capital, a exposição das categorias é agora a sua própria, estas são *aufgehoben*, superadas, ou seja, negadas na sua suposta autonomia particular e conservadas como parte do todo que se autodesenvolve. Este segundo nível de totalidade (o primeiro era a circulação simples) é delineado segundo uma média ideal, a relação capital/lucro de toda a sociedade, não como particularidade, de fato, a dinâmica efetiva dos capitais ainda não é considerada. Embora a atitude seja em direção ao todo, o todo já consiste em muitos capitais. Agora, Marx deve reunir essas duas dimensões da teoria; o todo deve se desenvolver através da dinâmica dos capitais particulares que buscam autonomamente se valorizar. Portanto, é necessário elevar o nível de abstração da média ideal posta pela abstração e mostrar como ela é, em vez disso, um resultado posto pela dinâmica efetiva dos muitos capitais. Vejamos como.

A mais-valia produzida é o resultado do processo capitalista de produção no seu conjunto (produção + circulação). O fruto disso, a mais-valia, manifesta-se como resultado do todo e parece precisar ser medido sobre o capital adiantado e não apenas sobre o capital variável. A mais-valia se transforma, assim, em lucro e a taxa de mais-valia em taxa de lucro. Este era, no plano original, o passo final da generalidade que então, graças a um passo subsequente – o capital portador de juros – prosseguia para a particularidade. Agora, há algumas mudanças. Antes do juro, a teoria deve incluir a média ideal como resultado da concorrência. Mas vamos prosseguir com ordem.

Podemos agora considerar que cada capital atual como tal, ou seja, que visa o lucro individual sem se preocupar com a valorização dos outros. Cada um realiza as leis gerais como agente particular entre os muitos agentes particulares. Até agora, tínhamos os muitos, mas eles eram considerados como momentos subordinados da dinâmica do capital como um todo. Agora, em vez disso, consideramos a sua ação particular como “atuadores” da generalidade. Isso implica a queda da cláusula de abstração segundo a qual se presumiu que produção e consumo coincidissem perfeitamente. Na particularidade, Marx investiga como os capitais funcionam uma vez que estão livres para se mover de acordo não a uma estabilidade média ideal *a priori*, mas em seu movimento real, ou seja, na concorrência. Este é o contexto em que o problema da transformação pode ser corretamente abordado e resolvido.

Marx fala de dois tipos de concorrência: o primeiro dentro de um ramo que produz um valor de mercado para todos os produtos fabricados e vendidos; este é um valor social e não corresponde aos valores individuais (apenas as mercadorias produzidas pelos capitais que

adotam as técnicas de produção médias realizam uma grandeza de valor que corresponde ao valor social). O segundo tipo de concorrência é entre os diferentes ramos e determina o preço de produção. Este é uma média das médias, ou seja, um preço de mercado particular cujo lucro particular é, ao mesmo tempo, socialmente necessário, portanto, geral.

Pela primeira vez, Marx chega a esse resultado no *Manuscrito de 1861/63*²⁵. A argumentação é retomada no *Manuscrito de 1863/65*, no contexto da exposição da concorrência que dá os preços de produção como resultado e, finalmente, por Engels no terceiro Livro de *O Capital*²⁶.

Quello che la concorrenza consegue, in primo luogo in una sfera di produzione, è di produrre dai diversi valori individuali delle merci un unico valore di mercato ed un unico 16enti di mercato. Ma la concorrenza dei capitali nei diversi rami di produzione crea innanzitutto il 16enti di produzione, che a sua volta livella i saggi del profitto fra le diverse sfere di produzione²⁷.

Ver também a seguinte passagem:

Noi abbiamo detto che la concorrenza livella i saggi del profitto delle diverse sfere di produzione al saggio medio del profitto, e 16entiliana così i valori dei prodotti di queste diverse sfere in prezzi di produzione. E questo processo si compie in virtù della incessante trasmigrazione del capitale da una sfera all'altra, dove momentaneamente il profitto è superiore alla media; si deve tuttavia tener conto delle oscillazioni del profitto che si succedono in un medesimo ramo industriale entro un'epoca determinata, e che sono collegate all'alternarsi degli anni magri a quelli grassi. Questi ininterrotti spostamenti del capitale fra le diverse sfere di produzione, danno origine a movimenti ascendenti e discendenti del saggio del profitto, i quali tuttavia si compensano reciprocamente in grado 16entilia o minore, manifestando così la tendenza a riportare ovunque il saggio del profitto al medesimo livello comune e generale (Capitale III, p. 254; MEGA2 , II/4.2, p. 278s.).^{28 29}

Portanto, esse nível médio de lucro – médio em referência ao capital como um todo – não é mais um pressuposto que colocamos como cláusula da abstração; em vez disso, é agora o resultado da dinâmica real dos capitais particulares. Temos agora que um caso particular é a

²⁵ Cf. *Teorie II*, p. 215; MEGA2 , II/3.3, p. 854.

²⁶ Cf. *Capitale III*, p. 223 (corr. RF); MEGA2 , II/4.2, p. 255.

²⁷ “O que a concorrência realiza, primeiramente, dentro de uma esfera é estabelecer um valor de mercado igual e um preço de mercado igual a partir dos diversos valores individuais das mercadorias. Mas só a concorrência dos capitais nas diversas esferas traz à luz o preço de produção que equaliza as taxas de lucro entre as diversas esferas” (Tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe).

²⁸ “Foi dito que a concorrência equaliza as taxas de lucro das diversas esferas da produção à taxa média de lucro, e justamente assim transforma os valores dos produtos dessas diversas esferas em preços de produção. E isso ocorre mediante a transferência contínua de capital de uma esfera para outra, em que momentaneamente o lucro está acima da média; no que há que considerar as flutuações de lucro ligadas à variação de anos bons e ruins, como eles, em dado ramo industrial, dentro de uma época dada se sucedem. Esse movimento ininterrupto de emigração e imigração do capital, que ocorre entre diversas esferas da produção, gera movimentos ascendentes e descendentes da taxa de lucro que mais ou menos se compensam mutuamente e, por isso, tendem

encarnação da média geral. A média social não é, obviamente, imutável uma vez fixada; ela muda exatamente seguindo os dois movimentos da concorrência em direção a novos padrões³⁰.

A aquisição fundamental na qual estávamos interessados, no entanto, é que a pressuposta média social é agora o resultado do processo real dos capitais em concorrência; as grandezas abstratas referidas como um todo são agora lucros concretos obtidos pelos capitais particulares que operam em um ramo particular. Trata-se de uma média sujeita às alterações, mas que será substituída por uma nova média.

Esse resultado constitui a passagem em direção à singularidade³¹. Voltemos ao capital portador de juros.

Em direção à singularidade

No *Manuscrito 1861/63*, após analisar a queda tendencial da taxa de lucro, Marx aborda pela primeira vez algumas questões relativas ao desenvolvimento posterior da teoria, que, anteriormente, ele tinha tocado apenas de passagem. Trata-se de ver se elas correspondem ao conceito de singularidade esboçado no *Manuscrito de 1857/58*. Os conceitos que se utilizam constantemente sob esta categoria são crédito e o capital acionário

a reduzir, por toda parte, a taxa de lucro ao mesmo nível comum e geral” (Tradução brasileira de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe).

²⁹ Não é possível abordar, neste espaço, o problema da transformação. No entanto, se considerarmos que a teoria do valor do primeiro capítulo é parte da generalidade, enquanto o valor de mercado e o preço de produção são partes da particularidade, ou seja, que para determinar as grandezas de valor do segundo caso é essencial tanto o que se produz quanto o que efetivamente se vende, o que muda não é a solução do problema, mas a sua própria abordagem. Ao buscar comparar preços e valores como dois critérios diferentes de medição, sempre se chegará às contradições. Trata-se, em vez disso, de dois diferentes níveis de abstração da mesma coisa. Nota-se de passagem, que mesmo na circulação simples, o que e quanto é consumido seria essencial para a determinação das grandezas de valor se não se assumisse que a demanda e a oferta coincidem. Mesmo nesse contexto, portanto, o ponto não é que o consumo não é essencial para a determinação das grandezas de valor, mas sim que se trata de desconsiderar momentaneamente essa questão para estudar outros aspectos.

³⁰ As grandezas de valor são, portanto, definidas, neste nível, pelos padrões de produção fixados pela concorrência. Portanto, numa certa medida, também é possível medir as grandezas de valor por meio do tempo de trabalho, uma vez que os padrões são dados (e por um determinado período eles são dados). Isso implica que as grandezas de valor nunca são dadas ex-ante (essa é uma crítica radical à teoria tradicional do “valor-trabalho”), porque o consumo é essencial para a fixação das grandezas de valor (não podemos saber antes das trocas, quantos e quais mercadorias já produzidas serão efetivamente consumidas), mas também implica que elas podem ser medidas pelo tempo de trabalho na medida em que os padrões perdurem. No longo prazo, as grandezas de valor são determinadas pelo conteúdo do trabalho, mas a dinâmica da fixação das magnitudes, a longo prazo, é determinada, por sua vez, pela reação recíproca da produção e do consumo, que são co-essenciais para a fixação do resultado final. Isso não significa que a grandeza do valor seja criada pela circulação, mas simplesmente que a circulação é essencial para a fixação do que é de efetivamente valor e do que é trabalho supérfluo.

A referência de Marx ao conceito de “padrão” no manuscrito do Livro III desaparece na versão impressa de Engels: “Além disso, se um produtor consegue fabricar mais barato e pode, assim, vender mais

(por vezes também o mercado de dinheiro), às vezes juntos e às vezes distintos em diferentes pontos.

Mas vejamos, em primeiro lugar, a função do capital portador de juros. No *Manuscrito 1857/58*, ele constituía a passagem da generalidade para a particularidade. A generalidade se concluía com a relação capital/lucro, D – D', ou seja, com uma quantidade de dinheiro aumentada em comparação àquela originalmente investida. O processo que dava aquele resultado desaparecia nele, o gerar dinheiro aparece como um fato, ou seja, a “coisa” dinheiro gera dinheiro como se isso fosse uma peculiaridade físico-natural própria. Este é o fundamento do fetichismo do capital. Esta definição geral permanece sempre válida, muda apenas a posição estrutural da categoria.

No *Manuscrito 1863/65*, a categoria é definida desta forma:

ma diversamente stanno le cose per il capitale 18entilian di interesse e 18entili ciò costituisce il suo carattere specifico. Il 18entiliana18n di 18entiliana vuole valorizzare il suo denaro come capitale 18entilian di interesse, lo aliena a un terzo, lo getta nella circolazione, ne fa una merce in quanto capitale; non unicamente come capitale per se stesso, ma anche per altri; esso è solamente capitale per colui che lo aliena, ma a priori viene ceduto al terzo come capitale, come valore che possiede il valore d'uso di creare plusvalore, profitto (*Capitale III*, p. 409; MEGA2 , II/4.2, p. 416)³².

Vejamos por que a posição muda. Vimos que a generalidade consistia em uma média ideal que deveria avançar para a média real posta. A transição ocorre graças à ação dos “muitos” capitais na concorrência, que leva ao lucro médio e aos preços de produção. Para ter o capital portador de juros como um momento posto do processo real, a mera generalidade não é suficiente. De fato, para que o capital seja *percebido* como uma coisa, é necessário que os atores do processo na superfície da sociedade se tornem, de alguma forma, *conscientes* dessa “média”; a existência de um fruto médio do capital como um fato natural gerado pelo capital mesmo, independentemente do processo efetivo que o põe, é possível somente *depois* que a concorrência tenha posto a média ideal como um fato, como lucro médio social, algo dado na superfície da sociedade³³.

Barato do que os outros e ocupar um setor maior do mercado, vendendo abaixo do preço de mercado atual ou do valor de mercado, ele naturalmente o faz: assim começa o processo pelo qual, um após o outro, os concorrentes são forçados a aplicar o sistema de produção mais barato e o trabalho socialmente necessário é reduzido a um *novo padrão* (sub. RF)’ (*Capitale III*, p. 238 [corr. RF]; MEGA2 , II/4.2, p. 268).). Engels, por outro lado, escreve “a uma nova medida reduzida”.

³¹ A particularidade também faz parte da discussão da queda tendencial da taxa de lucro. A gênese e a função deste capítulo são complexas; todavia, no que diz respeito à relação entre produção e consumo, a tese, que não é possível aprofundar aqui, é que na terceira parte do capítulo, Marx esboça uma teoria do ciclo.

³² “Mas, a situação é diferente com o capital portador de juros, e é exatamente isso que constitui seu caráter específico. O proprietário do dinheiro, que quer valorizar o seu dinheiro como capital portador de juros, aliena-o

Com o capital portador de juros, gerar lucro se manifesta como uma qualidade da coisa capital/dinheiro: ser dinheiro implica gerá-lo. Isso permite que o capital seja emprestado como uma mercadoria cujo valor de uso consiste precisamente em gerar lucro, como se pudesse deixar de lado, o processo de produção real que permite a valorização. Assim, o resultado do conceito geral de capital D – D', torna-se agora uma categoria econômica que opera realmente na superfície da sociedade. As consequências são significativas:

Il movimento caratteristico del capitale in generale, il 19entili del denaro al capitalista, il 19entili del capitale al suo punto di partenza, assume nel capitale 19entilian di interesse una figura del tutto esteriore, distinta dal movimento reale di cui essa è la forma [...]

Il 19entili non si esprime dunque qui come conseguenza e come risultato di una serie determinata di processi economici, ma come conseguenza di una particolare stipulazione giuridica fra compratori e venditori. Il tempo del 19entili 19entili dal corso del processo di riproduzione; per il capitale 19entilian di interesse il suo 19entili in quanto capitale *sembra* dipendere dal puro e semplice 19entil fra il prestatore e colui che prende a 19entilia. Di modo che il riflusso del capitale, per quanto riguarda questa operazione, non appare più come risultato determinato dal processo di produzione, ma così, come se la forma del denaro non fosse mai andata perduta per il capitale prestato. Senza dubbio queste operazioni sono determinate in realtà dai loro riflussi reali. Ma ciò non appare nella operazione stessa (Capitale III, p. 414s.; MEGA2 II/4.2, p. 421)³⁴.

Dois pontos parecem decisivos:

1. A relação do capital consigo mesmo como mera quantidade de dinheiro, considerando o seu aumento quantitativo como uma propriedade do objeto “capital”, leva a generalidade da valorização a ser concretamente individualizada no capital portador de interesse; assim, ele se distingue de todos os processos concretos de produção, representando concretamente a dimensão universal em face a todos os processos particulares. Ele está,

a um terceiro, lança-o na circulação, faz dela uma mercadoria como capital, não apenas como capital para ele, quem o aliena, mas é entregue a terceiros como capital, como valor, que possui o valor de uso para criar mais-valia, lucro” (Tradução direta do alemão – Ricardo Pereira de Melo).

³³ Marx aborda essa questão pela primeira vez no *Manuscrito 1861/63*, na parte intitulada “Os rendimentos e suas fontes”. O manuscrito também é decisivo nesse ponto. Sobre o fetichismo do capital, veja o ensaio fundamental Mazzone (1976).

³⁴ “O movimento característico do capital é o retorno (*die Rückkehr*) do dinheiro ao capitalista. Esse retorno do capital ao seu ponto de partida assume uma forma totalmente externa no capital portador de juros (*Zinstragenden Capital*), separada do movimento real do qual ele é a forma [...]

O retorno, portanto, não é expresso aqui como consequência e resultado de uma série de processos econômicos, mas como resultado de uma convenção jurídica especial entre comprador e vendedor. O tempo de retorno depende do processo de produção real; No caso do capital portador de juros (*Zinstragenden Capital*), seu retorno como capital *parece* (*scheint*) depender da pálida (*blassen*) convenção entre credor e devedor. Para que

assim, diante – atualmente existente – de todos os capitais como operando a sua essência, em relação à qual eles parecem formas particulares de realização. O capital em geral aparece, fenomenicamente, diante dos capitais particulares, como sua forma de movimento desmaterializada, como puro D – D'. No *Manuscrito 1861/63*, Marx afirma:

Ecco la forma puramente tangibile del valore che 20entilia se stesso o del 20entiliana crea denaro. In pari tempo la forma puramente aconcettuale, l'incomprensibile, mistificata. Nello sviluppo del capitale noi siamo partiti da D – M – D', di cui D – D' non era che il risultato. Ora troviamo D – D' come soggetto... La forma incomprensibile che incontriamo alla 20entiliana e da cui, perciò, siamo partiti nell'analisi, la ritroviamo come risultato del processo in cui la figura del capitale diventa a poco a poco sempre più estraniata e priva di relazione con la sua intima essenza. Il denaro come la forma modificata della merce era ciò da cui siamo partiti. Il denaro come la forma modificata del capitale è ciò a cui perveniamo, esattamente come abbiamo riconosciuto che la merce è il 20entiliana²⁰ e il risultato del processo di produzione del capitale (Teorie III, p. 501; MEGA2 II/3.4, p. 1464).³⁵

A valorização como propriedade intrínseca de uma coisa – o dinheiro – era o enigma de onde tínhamos partido, agora é o resultado do capital como um todo.

2. Este é o fundamento do fetichismo do capital. Na circulação simples, a coisa “dinheiro” parece ser valor em si, agora, é a coisa “capital” que parece gerar valor em si³⁶.

Obtivemos assim a existência do capital em geral. Mas isso já estava esboçado no *Manuscrito 1861/63*:

Invece col capitale 20entilian di interesse il feticcio è completo. Questo è il capitale concluso – per cui è unità del processo di produzione e del processo d circolazione – , e quindi in un determinato 20entili di tempo frutta un determinato profitto. Nella forma del capitale 20entilian di interesse resta quest'unica determinazione, senza la mediazione del processo di produzione e del processo di circolazione. Nel capitale e nel profitto permane ancora il

o retorno do capital com relação a esta transação não aparece (*erscheint*) o resultado determinado pelo processo de produção, mas como se a forma do dinheiro nunca tivesse se perdido (*verloren*) para o capital por um momento. No entanto, essas transações são determinadas pelos retornos reais (*real returns*). Mas isso não aparece na transação em si (*der Transaction selbst*)” (Tradução direta do alemão – Ricardo Pereira de Melo).

³⁵ “Assim [obtemos] a forma permanente, palpável, do valor autovalorizante ou do dinheiro produtor de dinheiro. Ao mesmo tempo, a pura forma privada de pensamento – incompreensível, mistificada. Partimos, no desenvolvimento do capital, de D – M – D', de que D – D' foi apenas resultado. Agora encontramos D – D' como *sujeito*... A forma incompreensível encontrada na superfície e da qual, em consequência, partimos na análise, a reencontramos como resultado do processo, no qual a figura do capital se torna progressivamente mais alheada e carente de relacionamento com sua essência íntima. Partimos do dinheiro enquanto forma transmutada da mercadoria. Dinheiro enquanto forma transmutada do capital é aquilo a que chegamos, exatamente como reconhecemos na mercadoria a pressuposição e o resultado do processo de produção do capital” (Tradução brasileira de José Arthur Giannotti e Walter Rehfeld).

³⁶ As palavras de Marx são explícitas a esse respeito: “No capital gerador de juros, a relação capitalista atinge sua forma mais externa e fetichista... portanto, em qualquer caso, de uma relação social, não de uma coisa” (*Capitale III*, p. 463; MEGA2, II/4.2, p. 461); “A coisa (dinheiro, mercadoria, valor) é agora capital como coisa,

ricordo del loro passato, benché la diversità del profitto dal plusvalore e il profitto uniforme di tutti i capitali – il saggio generale del profitto – oscurino già molto il capitale, ne facciano una cosa oscura e un mystère.

Nel capitale 21entilian di interesse questo feticcio 21entiliana è completo, è il valore che 21entilia se stesso, il 21entiliana fa denaro, e in questa forma non porta più i segni della sua origine. Il rapporto sociale è completo come rapporto della cosa (denaro, merce) con se stessa [...]

Questo, intanto, è chiaro, che nel capitale + interesse, il capitale è compiuto come fonte misteriosa che genera da se stessa l'interesse, il 21entili 21entiliana21n. Anche per la rappresentazione, perciò, il capitale assume specialmente questa forma. È il capitale par excellence (Teorie III, p. 488s.; MEGA2 II/3.4, p. 1454)³⁷.

O capital portador de juros se manifesta como o capital por excelência, capital como tal que existe diante do processo real de produção, como se gerasse lucro por si mesmo, sem passar por ele. O juros seria o que remunera a sua natural lucratividade, enquanto o lucro seria o resultado da efetiva aplicação material daquela abstração universal em um ramo particular.

Diversas vezes neste manuscrito, Marx coloca em evidência a divisão entre o capital portador de juros como capital em si e suas formas existentes particulares como capitais operantes:

L'interesse è 21entiliana21nis posto come offspring of capital, separato, 21entiliana21n e estraneo al processo 21entiliana21ni stesso. Spetta al capitale in quanto capitale [...]

[...] Perciò l'eccedenza del profitto sull'interesse – la quantità di plusvalore che il capitale deve unicamente al processo di produzione, che produce unicamente come capitale in funzione – ottiene, nei confronti dell'interesse come creazione di valore inherente al capitale in sé, al capitale per sé, al capitale come capitale, una figura particolare come profitto industriale (Teorie III, p. 525; MEGA2 II/3.4, p. 1490)³⁸.

E o capital aparece como uma coisa pálida, todo o resultado do processo de produção e circulação, como uma propriedade inherente à coisa” “A relação social se aperfeiçoa como a relação da coisa (dinheiro) consigo mesma. Em vez da transformação real do dinheiro em capital, apenas a sua forma vazia (*die inhältlose*) é mostrada aqui” (Capitale III, p. 464; MEGA2 II/4.2, p. 461s.). (Tradução direta do alemão – Ricardo Pereira de Melo).

³⁷ “No capital a juros, ao contrário, completa-se o fetiche. Este é o capital acabado – portanto, unidade do processo de produção e do processo de circulação – que, por isso, num determinado período de tempo traz um determinado lucro. Na forma do capital a juros permanece apenas essa determinação constitutiva, sem a mediação dos processos de produção e circulação. No capital e no lucro existe ainda a recordação de seu passado, embora a diferença entre lucro e mais-valia, uniformização dos lucros de todos os capitais – (por meio) da taxa geral de lucro -, transformem o capital – de modo nada claro – numa coisa obscura e num mistério.

No capital a juros se completa esse *fetiche automático*, de um valor que se valoriza a si mesmo, de um dinheiro que faz dinheiro, de sorte que, nessa forma, não traz mais estigma de seu nascimento. A relação social se completa como relação da coisa [dinheiro, mercadoria] consigo mesma...

É claro, ao menos, que, como capital e juros, o capital se completa como fonte misteriosa e autoprodutiva de juros, de seu incremento. É sob essa forma que o capital também existe particularmente para a representação. É o capital por excelência” (Tradução brasileira de José Arthur Giannotti e Walter Rehfeld).

³⁸ “O juros é explicitamente posto como rebento do capital, separado independentemente, fora do próprio processo capitalista. Cabe ao *capital como capital* [...]

A separação abstrata entre a dimensão real do capital como processo produtivo e a sua dimensão ideal como um aumento do valor obtiveram agora uma distinção real. Isso também implica uma duplicação da figura do capitalista: de um lado, o possuidor jurídico do capital que o empresta, do outro, o empresário que o emprega produtivamente³⁹.

No final da particularidade, tínhamos o lucro médio produzido por um ramo particular. Agora, aquela valorização média do capital existe como universal encarnado em um particular, diante de todos os outros capitais particulares. A universalidade do capital, presente em cada um deles, está agora fisicamente encarnada em um único capital existente ao lado deles. O universal existe efetivamente como particular e, portanto, é singular.

Singularidade

Agora temos o capital em geral “existente”. Trata-se de ver como funciona o todo da reprodução capitalista uma vez que se tenha alcançado esse nível de abstração final.

Esta parte foi desenvolvida por Marx quase exclusivamente no *Manuscrito de 1863/65*. Até alguns anos atrás, os estudiosos tinham à disposição apenas a edição engelsiana desse texto, o Livro III de *O Capital*. Graças à nova edição histórico-crítica (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*)⁴⁰, em 1992, o original foi publicado. Essa foi a ocasião para um amplo debate sobre o problema da transformação. No entanto, esse texto é muito útil no que diz respeito à questão dos níveis de abstração, em particular para o mais concreto entre aqueles que estamos interessados: a singularidade.

Se de fato olharmos o índice de Marx e aquele de Engels, veremos imediatamente o quão diferentes eles são. Sobretudo, o que Marx indicou ser o capítulo final antes da renda – Crédito e capital fictício – torna-se *um* capítulo *entre* muitos outros, um único tópico ao lado de outros, e não o título da última parte da exposição da teoria do capital. Marx o tinha

[...] O excedente do lucro sobre o juro, o *quantum* de mais-valia, que o capital deve ao processo de produção e somente cria como capital em funcionamento, assume frente ao juro – como criação do valor que cabe ao *capital em si*, ao *capital para si*, ao *capital com o capital* – uma figura especial, a de *lucro industrial*” (Tradução brasileira de José Arthur Giannotti e Walter Rehfeld).

³⁹ Cf. *Teorie III*, p. 492s.; MEGA2 II/3.4, p. 1457.

⁴⁰ Sobre a MEGA2, ver Mazzone (2002).

Dividido em três partes intituladas I, II, III, em vez disso, a intervenção de Engels levou à criação de verdadeiros e próprios capítulos para os quais ele também inventou os títulos. Alguns deles são compostos por passagens extraídas de uma parte que Marx havia chamado indicativamente de “A confusão”. Tratava-se de uma série de citações de vários autores que claramente não representavam uma “exposição” teórica (tinham até mesmo uma paginação autônoma). Engels as transformou em “texto”, juntando uma citação à outra e escrevendo algumas partes complementares.

Assim: o verdadeiro tema da seção se torna um capítulo entre os outros, todos no mesmo nível; alguns deles nem existiam de fato, mas foram criados pelo próprio Engels. Evidentemente, voltar ao manuscrito de Marx é, neste caso, de particular importância.

Se nos atermos ao que no manuscrito parece ser o mais próximo de uma exposição coerente, temos um contexto geral intitulado “Crédito e capital fictício” que, por sua vez, articulado em três passagens:

- 1) uma parte dedicada a um esboço do crédito propriamente capitalista: crédito comercial e crédito bancário⁴¹, que na edição de Engels, tornou-se o capítulo 25 (porém modificado pela inserção de longas notas no texto principal);
- 2) uma segunda parte onde Marx descreve as funções do crédito no modo de produção capitalista. Aqui se tem uma primeira exposição do capital acionário⁴². No texto impresso, essa parte, torna-se o capítulo 27;
- 3) a exposição, dividida em três pontos, deste nível de abstração como um todo⁴³. Na edição de Engels, estes serão os capítulos 28-32.

Se confrontarmos esta articulação com a hipótese dos quatro níveis de abstração, encontramos confirmações interessantes. Em primeiro lugar, temos um capítulo 5, onde o capital portador de juros constitui a passagem⁴⁴ para prosseguir ao crédito e ao capital fictício. O crédito, como totalidade, constitui a última parte da exposição do capital como tal, após o qual segue a renda. Em segundo lugar, as categorias fundamentais de crédito e capital

⁴¹ Cf. MEGA2 II/4.2, p. 468-475.

⁴² Cf. MEGA2 II/4.2, p. 502 ss.

⁴³ Cf. MEGA2 II/4.2, p. 506-561; p. 584-597.

⁴⁴ Marx reitera em várias passagens que o crédito constitui o próprio desenvolvimento do capital portador de juros: “O capital produtor de juros recebe no crédito a forma peculiar à produção capitalista e a ela correspondente. É uma forma criada pelo próprio modo de produção capitalista” (*Theories III*, p. 554 [trad. Corr.]; MEGA2 II/3.4, p. 1514). Cf. Também (*Theories III*, p. 503; MEGA2 II/3.4, p. 1466).

Fictício são delineadas como as formas mais concretas de existência do capital (pode-se mostrar que o capital fictício corresponde à exposição mais avançada do capital acionário).

As linhas gerais da estrutura da singularidade correspondem àquelas indicadas nos planos anteriores.

Não é possível prosseguir com uma análise detalhada do funcionamento deste nível de abstração, limitar-me-ei a indicar seus traços gerais⁴⁵.

1) Na primeira parte da singularidade, Marx mostra como o modo de produção capitalista desenvolvido (logicamente antes do que historicamente) reformula categorias preexistentes herdadas, por exemplo, o crédito da circulação simples⁴⁶. A primeira nova categoria é o crédito bancário: a divisão capitalista do trabalho implica que a função ligada à gestão do dinheiro como tal seja monopolizada por um capitalista individual: o banqueiro⁴⁷. Se considerarmos que a coisa “dinheiro” já foi posta como capital – fetichismo do capital – ao gerenciar o dinheiro, o banco controla o capital portador de juros. Assim, o banco é o representante fenomenicamente existente do capital em geral. O capital em geral, que no início era uma mera abstração, agora existe empiricamente como categoria no capital portador de juros e opera graças ao capitalista universal, o banco⁴⁸.

O mercado de dinheiro é o desenvolvimento posterior do crédito bancário⁴⁹.

2) O segundo passo consiste em mostrar (i) a gênese do capital acionário, (ii) a sua natureza fictícia, (iii) as aquisições gerais deste nível de abstração, que na realidade, só são explicáveis à luz do seguinte ponto 3⁵⁰.

⁴⁵ Para uma análise mais aprofundada, ver Fineschi (2001), cap. 8.

⁴⁶ Cf. MEGA2 II/4.2, p. 469-475.

⁴⁷ Cf. *Capitale III*, p. 377; MEGA2 II/4.2, p. 387.

⁴⁸ Cf. *Capitale III*, p. 465; MEGA2 II/4.2, p. 463. Com isso, Marx obtém como resultado aquilo que no *Manuscrito de 1857/58* era apenas uma hipótese de pesquisa: “Antes de prosseguirmos, ainda este comentário. *O capital em geral*, diferentemente dos capitais particulares, aparece na verdade 1) só como uma abstração; não uma abstração arbitrária, mas uma abstração que captura a *differentia specifica* do capital em contraste com todas as outras formas de riqueza – ou modos – em que se desenvolve a produção (social). São as determinações comuns a todo capital enquanto tal, ou que fazem de cada soma determinada de valores capital. E as diferenças no interior dessa abstração são igualmente particularidades abstratas que caracterizam cada tipo de capital, à medida que esse seja sua afirmação ou negação (por exemplo, | capital fixo ou | capital circulante); 2) mas o capital em geral, diferentemente dos capitais reais particulares, é ele próprio uma existência *real*. [...] Por exemplo, o capital, muito embora pertencente aos capitalistas singulares em sua forma elementar como capital, nessa *forma universal* constitui o capital que se acumula nos bancos ou é por eles distribuído e, [...] se distribui de maneira tão admirável na proporção das necessidades da produção. Assim, se o universal, por um lado, é somente *differentia specifica pensada*, por outro, é forma real *particular* ao lado da forma do particular e do singular” (Tradução brasileira de Mario Duayer e Nélio Schneider; *Lineamenti II*, p. 67s.; MEGA2 , II/1.2, p. 359).

⁴⁹ Cf. *Capitale III*, p. 436s.; MEGA2 II/4.2, p. 440s.

⁵⁰ Cf. *Capitale III*, p. 518s.; MEGA2 II/4.2, p. 502.

3) O terceiro passo procede à explicação de como o capital, alcançado neste nível de abstração, funciona como um todo. A exposição deste último ponto se articula em três passagens adicionais. O problema de fundo é mostrar a interconexão entre o movimento do capital fictício e do capital real. Em primeiro lugar, para revelar a natureza geral do fluxo de dinheiro, Marx mostra que capital e circulação não são conceitos independentes. Refutando Tooke e Fullarton, ele traz o problema de volta às diferentes funções do dinheiro, que pode existir tanto na forma de rendimento quanto na forma de capital⁵¹. Em segundo lugar, ele mostra a origem conceitual do capital acionário e a sua tendência inerente de se tornar fictício. Assim, o mercado de dinheiro se estende à especulação⁵². Cada capital tem uma dupla natureza, material e monetária. Eles não existem um sem o outro, mas o capital portador de juros faz com que essa separação pareça possível e, assim, o capital se divide e suas duas almas agem como se fossem independentes, cada uma por conta própria, respectivamente, no mercado financeiro e na produção material. O capital fictício depende do capital real, mas apenas de maneira mediada e, portanto, somente em última instância as grandezas de valor devem corresponder. Na medida em que o primeiro vive as suas experiências fictícias, o seu valor pode, aparentemente, mudar no jogo da oferta e da demanda. Isso determina o movimento da riqueza, mas não altera a grandeza social no seu global, alguém torna-se mais rico, alguém mais pobre, mas a riqueza social permanece a mesma. Em terceiro lugar, Marx tenta delinear a relação entre a acumulação fictícia e a acumulação real. Ele começa com uma análise do crédito, inicialmente desconsiderando o crédito comercial, depois considera o crédito comercial e o crédito bancário juntos, avaliando as consequências para a taxa de juros⁵³. Em seguida, ele prossegue com a relação entre os títulos inflacionados e a acumulação real⁵⁴. Por fim, a unidade do valor (que se tornou relativamente independente graças ao capital fictício) e do valor de uso (o processo material real de reprodução), da forma abstrata e concreta de riqueza no modo de produção capitalista, é violentamente reafirmada por meio da crise⁵⁵.

⁵¹ Cf. *Capitale III*, p. 526; MEGA2, II/4.2, p. 506.

⁵² Cf. *Capitale III*, p. 565; MEGA2, II/4.2, p. 536.

⁵³ *Capitale III*, p. 565; MEGA2, II/4.2, p. 536.

⁵⁴ Cf. *Capitale III*, p. 574; MEGA2, II/4.2, p. 542.

⁵⁵ *Capitale III*, p. 569; MEGA2, II/4.2, p. 540 e *Capitale, III*, p. 605.; MEGA2, II/4.2, p. 594s.

Conclusões

No *Manuscrito de 1857/58*, Marx esboça um plano do capital articulado em três seções principais que, seguindo o esquema hegeliano da doutrina do juízo e do silogismo, são chamadas de universalidade-particularidade-singularidade. Ao elaborar a teoria, no entanto, ocorrem algumas mudanças. Alguns elementos que deveriam fazer parte da particularidade são deslocados para a universalidade (a primeira fase da análise da relação uno-muitos capitais). Alguns elementos que deveriam ser o elo entre a universalidade e a particularidade tornam-se o elo entre a particularidade e a singularidade (capital portador de juros). A tríade como tal, todavia, continua a constituir a ossatura teórica da exposição dialética do conceito de capital.

Se, no início, Marx buscou aplicar o esquema hegeliano a uma dada matéria para dar-lhe ordem, à medida que prosseguia, compreendeu que a teoria do capital propriamente dita só poderia ser elaborada seguindo o modo peculiar em que aquelas categorias abstratas se expressavam no caso particular. Ao seguir a lógica do capital, foi possível alcançar a uma estrutura mais coerente e teoricamente consistente, mais dialética do que era a inicial⁵⁶.

A. Introdução ao *Manuscrito 1857/58* (p. 36s.)

- 1) As determinações gerais abstratas que, como tais, são comuns mais ou menos a todas as formas de sociedade...
- 2) As categorias que constituem a estrutura interna da sociedade burguesa e sobre as quais repousam as classes fundamentais. Capital, trabalho assalariado, propriedade fundiária. Sua relação recíproca.
Cidade e campo. As três grandes classes sociais. Intercâmbio entre elas. Circulação. Crédito (privado).
- 3) Síntese da sociedade burguesa na forma do Estado. Considerada em relação a si mesma. As classes “improdutivas”. Impostos. Dívida do Estado. Crédito público. População.

⁵⁶ Sobretudo no debate alemão, autores como Reichelt e Backhaus argumentaram que uma exposição dialética propriamente dita só pode ser encontrada nos *Grundrisse* e no *Urtext* (o texto preparatório *Para a crítica da economia política*). Na verdade, parece que somente, progressivamente, Marx se esclarece sobre a estrutura dialética de toda a teoria do capital e não apenas sobre da circulação simples.

Colônias. Emigração.

- 4) Relações internacionais de produção. Divisão internacional do trabalho. Comércio internacional. Intercâmbio internacional. Exportações e importações. Taxa de câmbio.
- 5) O mercado mundial e a crise.

B. Manuscrito 1857/58 (p. 240s)

- I. 1) Conceito geral de capital;
 - 2) Particularidades do capital: capital circulante, capital fixo (capital como meio de subsistência, como matéria-prima, como instrumento de trabalho).
 - 3) Capital como dinheiro.
-
- II. 1) Quantidade de capital. Acumulação.
 - 2) Capital medido sobre si mesmo. Lucro. Juros. Valor do capital: ou seja, o capital distinto de si mesmo como capital e lucro.
 - 3) A circulação do capital. A) Troca de capital por capital, troca de capital por rendimento. Capital e preços. B) Concorrência dos capitais. C) Concentração dos capitais.
-
- III. Capital como crédito.
-
- IV. Capital como capital acionário.
-
- V. Capital como mercado monetário.
-
- VI. O capital como fonte de riqueza. O capitalista⁵⁷.

⁵⁷ O plano continua com a enumeração dos seguintes temas: “Depois do capital, deve-se discutir a propriedade fundiária. Depois disso o trabalho assalariado. Pressupostos todos os três, deve-se considerar o movimento dos preços, que é determinado pela circulação em sua totalidade internamente. Por outro lado, as três classes destinadas como a produção nas suas três premissas e formas fundamentais da circulação. Depois o Estado. (Estado e sociedade burguesa. – O imposto ou a existência de classes improdutivas. – A dívida pública. – A população. – O Estado em sua projeção externa: colônias. Comércio exterior. Taxas de câmbio. Dinheiro como moeda internacional. – Finalmente, o mercado mundial. Hegemonia da sociedade burguesa sobre o Estado. As crises. Dissolução do modo de produção capitalista e da forma de sociedade baseada no valor de troca. A realização do trabalho individual como social e vice-versa)”.

C. Manuscrito 1857/58 (p. 256s)

Capital

8. Generalidade

- 1) a) Origem do capital a partir do dinheiro
- b) Capital e trabalho (que é mediado pelo trabalho de outros)
- c) Os elementos do capital, analisados segundo a relação com o trabalho (produto, matéria-prima. Instrumento de trabalho).
- 2) Particularização do capital:
 - a) Capital circulante, capital fixo. Circulação do capital
- 3) Singularidade do capital: capital e lucro. Capital e juros. Capital como valor, distinto de si mesmo como juros e lucro.

II. Particularidade

- 1) Acumulação dos capitais.
- 2) Concorrência dos capitais.
- 3) Concentração dos capitais (diferença quantitativa de capital que é, ao mesmo tempo, diferença qualitativa, como uma medida de sua grandeza e do seu efeito).

III. Singularidade

- 1) O capital como crédito.
- 2) O capital como capital acionário.
- 3) O capital como mercado monetário.

O capital como mercado monetário é posto em sua totalidade; ali ele é determinador dos preços, empregador de trabalho, regulador da produção, em uma palavra: fonte de produção

D. Carta a Lassalle de 22 de fevereiro de 1858

(MEW 29, p. 550s)

- 1) O capital (contém algumas capítulos introdutórios⁵⁸)
- 2) Renda fundiária
- 3) Trabalho assalariado
- 4) O Estado
- 5) Mercado internacional
- 6) Mercado mundial

E. Carta a Lassalle de 11 de março de 1858

(MEW 29, p. 553s)

- 1) O valor
- 2) Dinheiro
- 3) O capital em geral (processo de produção de capital, processo de circulação de capital, unidade de ambos ou capital e lucro, juros).

F. Carta a Engels de 2 de abril de 1858

(MEW 29, p. 312s)

Subdivisão do livro I sobre Capital

- a) Capital em geral
- b) A concorrência, ou seja, a ação recíproca de muitos capitais.
- c) Crédito, onde, em face dos capitais individuais, o capital figura como um elemento universal.
- d) O capital acionário, como a forma mais perfeita (que passa para o comunismo), juntamente com todas as suas contradições.

⁵⁸ “Capitais introdutórios” traduz “Vorchapters”, um termo inventado por Marx pela combinação da preposição alemã “vor”, que significa antes ou na frente, e do inglês “chapter”.

G. Índice do *Urtext*

I) Valor

II) Dinheiro

III) O capital em geral

Passagem do dinheiro ao capital

1) Processo de produção do capital

- a) Troca do capital pela capacidade de trabalhar
- b) A mais-valia absoluta
- c) A mais-valia relativa
- d) A acumulação originária (pressuposto da relação do capital e trabalho assalariado)
- e) Inversão da lei de apropriação

2) O processo de circulação do capital

(interrompido)

H. Índice de 1859 (ou 1861)

(reproduzido no *Manuscrito 1857/58*, p. 661s)

8. O processo de produção do capital

1) Transformação do dinheiro em capital

- a) Passagem
- b) Intercâmbio entre capital e força de trabalho
- c) O processo de trabalho
- d) O processo de valorização

2) A mais-valia absoluta

Tempo de trabalho absoluto e tempo de trabalho necessário

<p>Mais-trabalho. Superpopulação. Tempo de trabalho suplementar</p> <p>Mais-valia e trabalho necessário</p> <p>3) A mais-valia relativa</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Cooperação das massas b) Divisão do trabalho c) Máquinas <p>4) Acumulação originária</p> <p>Mais produto. Mais capital</p> <p>O capital produz trabalho assalariado</p> <p>A acumulação originária</p> <p>Concentração da força de trabalho</p> <p>Mais-valia nas diversas formas e diferentes meios</p> <p>Nexo entre mais-valia relativa e absoluta</p> <p>Multiplicação dos ramos de produção</p> <p>População</p> <p>5) Trabalho assalariado e capital</p> <p>Capital, força coletiva, civilização</p> <p>Reprodução do trabalhador por meio de salário</p> <p>Superação espontânea dos limites da produção capitalista. Tempo disponível. O trabalho mesmo transformado em trabalho social</p> <p>Economia efetiva. Redução do tempo de trabalho, mas não em forma de oposição</p> <p>Manifestação fenomênica (<i>Erscheinung</i>) da lei da apropriação na circulação simples de mercadorias.</p> <p>Inversão desta lei.</p>

I. Carta a Kugelmann de 13 de outubro de 1866

(MEW 31, p. 534)

Livro I	O processo de produção do capital
Livro II	O processo de circulação do capital
Livro III	Configuração do processo global
Livro IV	Para a história da teoria

Referências

- Backhaus, H. G. Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 1, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974.
- _____. Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 3*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.
- _____. Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 3, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 11*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978.
- Fineschi, R. *Ripartire da Marx*. Processo storico ed economia politica nella teoria del “capitale”, Napoli, La Città del Sole – Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2001.
- _____. Marx dopo la nuova edizioni storico-critica (MEGA2): le edizioni del I libro del Capitale, in *Quaderni materialisti*, 2003.
- _____. *Marx e Hegel*. Contributi a una rilettura, Roma, Carocci, 2006.
- Hecker, R. *Zur Herausgeberschaft des “Kapitals” durch Engels*. Resümee der bisherigen Edition in der MEGA2 , in “UTOPIE kreativ”, Berlin, 1995.
- _____. Einfache Warenproduktion, in Haug (Hg.), Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 3, Hamburg, Argument, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981, parte prima: La scienza della logica, con le aggiunte a cura di Henning. Per la parte seconda e terza: Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Roma-Bari, Laterza.
(*Enciclopedia*)
- Jahn, W., Marxhausen, T. Die Stellung der “Theorien über den Mehrwert” in der Entstehungsgeschichte des “Kapitals”, in *Der zweite Entwurf des “Kapitals”*. Analysen – Aspekte – Argumente, Berlin DDR, 1983.
- Jahn, W., Nietzold, R. Probleme der Entwicklung der Marxschen politischen Ökonomie im Zeitraum von 1850 bis 1863, in *MarxEngels-Jahrbuch*, 1, Berlin DDR, Dietz, 1978.
- Jahn, W., Noske. *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, n. 7, Halle (Saale), 1979.
- Marx, K. Il *Capitale*, libro primo. Roma: Editori Riuniti, 1994. (Capitale III)
- Marx, K. Il *Capitale*, libro secondo. Roma: Editori Riuniti, 1994. (Capitale II)

- Marx, K. *Il Capitale*, libro terzo. Roma: Editori Riuniti, 1994. (Capitale I)
- Marx, K. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Firenze: La Nuova Italia, 1997. Vol. 1. (Lineamenti I)
- Marx, K. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Firenze: La Nuova Italia, 1997. Vol.2. (Lineamenti I)
- Marx, K. *Manoscritti del 1861-63*. Roma: Editori Riuniti, 1980.
- Marx, K. *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore*. Roma: Editori Riuniti, 1993. Vol. 2. (Teorie II)
- Marx, K. *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore*. Roma: Editori Riuniti, 1993. Vol. 3. (Teorie III)
- Mazzone, A. Il feticismo del capitale: una struttura storico-formale, in *Problemi teorici del marxismo*. Roma, Critica marxista: Editori Riuniti, 1976.
- _____. (ed.) *MEGA2 : Marx ritrovato*. Roma: Mediaprint, 2002.
- Müller, M. *Auf dem Wege zum "Kapital"*. Zur Entwicklung des Kapitalbegriffs von Marx in den Jahren 1857-1863, Berlin DDR, das europäische Buch, 1978.
- _____. Die Bedeutung des Manuskripts “Zur Kritik der politischen Ökonomie” 1861-1863, in *Der zweite Entwurf. Analyse – Aspekte Analyse – Aspekte – Argumente*, Berlin DDR, 1983.
- Reichelt, H. *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*. Bari: De Donato, 1970.
- Schwarz, W. Das “Kapital im Allgemeinen” und die “Konkurrenz” im ökonomischen Werk von Karl Marx. Zu Rosdolskys Fehlinterpretation der Gliederung des “Kapital”, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 222-247, 1974.
- _____. *Vom “Rohentwurf” zum “Kapital”*. Die Strukturgeschichte des Marxschen Hauptwerkes, Westberlin, das europäische Buch, 1978;
- Skambraks, H. Der Platz des Manuskripts “Zur Kritik der politischen Ökonomie” von 1861-1863 im Prozeß der Ausarbeitung der proletarischen politischen Ökonomie durch Karl Marx, in “... unsrer Partei einen Sieg erringen”. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des “Kapitals” von Karl Marx, Berlin DDR, Die Wirtschaft, 1978;
- Tuchscheerer, W. *Prima del “Capitale”*. La formazione del pensiero 34entilian di Marx (1843/1858). Firenze: La Nuova Italia, 1980 (1968).
- Vygodskij, V. S. *Introduzione ai “Grundrisse” di Marx*. Firenze: La Nuova Italia, 1974 (1965).
- _____. *Il pensiero 34entilian di Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1975.

A FENOMENOLOGIA HEGELIANO-MARXISTA DE ALEXANDRE KOJÈVE

THE HEGELIAN-MARXIST PHENOMENOLOGY OF ALEXANDRE KOJÈVE

Daniel Salésio Vandresen

Doutorado em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e Professor

Titular do Instituto Federal do Paraná

E-mail: daniel.vandresen@ifpr.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6662-4703>

RESUMO

A fenomenologia hegeliano-marxista de Alexandre Kojève exerceu grande influência na filosofia francesa a partir da década de 1930. Em seus seminários, ele analisou a obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, especialmente o capítulo sobre a relação senhor-escravo, sob uma perspectiva antropológica do desejo e do trabalho. O pesquisador também propôs a ideia do fim da história, baseada na filosofia do absoluto de Hegel, e em sua efetivação no Estado Universal napoleônico. Sua filosofia consiste em uma leitura do Hegelianismo-Marxismo-Stalinismo, em que os intelectuais franceses das gerações posteriores, diretamente ou indiretamente influenciados por ele, problematizaram a dificuldade de conciliar uma filosofia política revolucionária com uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. França. Alexandre Kojève. Senhor e Escravo. Fim da História.

ABSTRACT

The Hegelian-Marxist phenomenology of Alexandre Kojève exerted great influence on French philosophy starting in the 1930s. In his seminars, he analyzed Hegel's "Fenomenologia do Espírito", especially the chapter on the master-slave relationship, from an anthropological perspective of desire and work. The researcher also proposed the idea of the end of history, based on Hegel's philosophy of the absolute, and its effectiveness in the Napoleonic Universal State. His philosophy consists of a 35entili of Hegelianism-Marxism-Stalinism in which the French intellectuals of 35entiliana35 generations, directly or indirectly influenced by it, problematized the difficulty of reconciling a revolutionary political Philosophy with a proposal for a dialectical movement of the spirit with a determined end.

KEYWORDS: Hegel. France. Alexandre Kojève. Master and Slave. End of History.

Introdução

A presença da filosofia hegeliana-marxista na França é profundamente determinada pelo trabalho de Alexandre Kojève¹ (1902-1968), a partir da década de 1930. Em seus seminários de 1933-1939, Kojève desenvolve um estudo da obra *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel, enfatizando, principalmente, a análise do capítulo IV sobre a relação entre senhor e escravo, interpretado a partir de uma fenomenologia antropológica do desejo e do trabalho. Outra contribuição singular está em propor a ideia de um fim da história, resultante

¹ Alexandre Kojève nasceu em Moscou e, ainda em solo russo, viveu a prisão no início do regime soviético. Em 1926, estudou na Alemanha, onde defendeu a tese de doutorado sobre Vladimir Soloviev sob a orientação de Karl Jaspers, e, a partir da década de 1930, mudou-se para a França.

De sua interpretação de que a filosofia de Hegel tem sua consumação no Estado universal homogêneo napoleônico.

A leitura marxista de Kojève sobre Hegel pode ser percebida já no primeiro capítulo de sua obra, quando introduz o texto com uma epígrafe, na qual cita um trecho da obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos* do jovem Marx, a saber: “Hegel [...] entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma” (Marx apud Kojève, 2014, p. 11). Nesse sentido, indica-se uma leitura que rompe com o humanismo metafísico e abstrato, e reafirma-se o valor da subjetividade atuante, a qual cria valor pela essencialidade do trabalho.²

Segundo Jarczyk e Labarrière (1990), a leitura de Kojève sobre Hegel mostra-se dominada por preocupações de natureza ideológica e militante, na medida em que denota certa veneração por Stalin e pela revolução russa de 1917. Desse modo, mais que uma presença das ideias de Marx, na interpretação de Kojève, há também sua ligação ideológica com o Marxismo-Stalinismo, que, segundo Marco Filoni (apud Judikael, 2022), está presente na carta que Kojève envia a Stalin em plena Segunda Guerra Mundial, sendo que, duas semanas depois, ocorreu o rompimento do pacto germano-soviético e – coincidência ou não – Kojève deixou Paris logo em seguida. Ademais, um manuscrito encontrado revela, em seu título, que tal carta não se tratava apenas de um curso sobre Hegel, mas, sim, intitulado como: “*Sofia. A Fenomenologia ou Ensaio de Introdução dialética à filosofia a partir da Fenomenologia de Hegel interpretada à luz do Marxismo-Leninismo-Stalinismo*”. Portanto, revela-se toda a articulação teórica de Kojève.

Uma perspectiva de leitura de Hegel na França³ teve seu lugar determinante a partir de 1920 com os estudos de Jean Wahl sobre os escritos da juventude de Hegel. Wahl, em 1929, publica a obra *O infortúnio da consciência na filosofia de Hegel*, dando ênfase no conceito de consciência infeliz hegeliana, com o qual acentua o lado trágico, dramático e vivo do

² A leitura de Kojève revela a própria leitura de Marx na obra *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, publicada pela primeira vez em 1932. Como afirma Marx: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que comprehende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (Marx, 2008, p. 123).

³ A presença de Hegel na França teve um primeiro momento, ainda no século XIX, com o pensamento do italiano Augusto Vera que, a partir de sua tese de doutorado de 1844, descreve seu estudo sobre Platão, Aristóteles e Hegel, com ênfase na interpretação da dialética hegeliana com base no platonismo. Vera, então, optou por traduzir a obra *Encyclopédie* de Hegel por considerar o caminho autêntico para a filosofia de Hegel. Segundo Bellantone “[...] o ponto de partida platônico impediu Vera de ir além de um idealismo *a priori* bloqueado num desenho de categoria abstrata” (Bellantone, 2008, p. 194, **nossa tradução**).

Pensamento hegeliano para retratar o existencialismo da dialética negativa na construção da consciência de si. Outro momento se dá com Alexandre Koyré que, em seu relatório sobre os estudos hegelianos na França, na obra *Hegel em Jena* de 1934, aborda esse resgate de Hegel na década de 1920. Dessa maneira, os estudos de Koyré enfatizam o aspecto da temporalidade que marca a concretude e a historicidade da razão e do Espírito como presença na inquietude e na negatividade da existência. E, enfim, tem seu auge nos seminários de Kojève em 1933-1939⁴, quando substitui seu concunhado Koyré, realizando uma interpretação singular da dialética hegeliana a partir de uma síntese do marxismo, da ontologia heideggeriana⁵ e da fenomenologia husserliana. Esses três – Wahl, Koyré e Kojève – compõem a chamada “tríade de intelectuais hegelianos franceses” que focam suas análises na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Ademais, as aulas de Kojève não atraíam grande público, mas integravam alguns que compõem a nova geração de intelectuais, como Raymond Queneau⁶, Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan, Jean Hyppolite e Jean-Paul Sartre. Assim, influenciou ainda uma segunda geração, composta por Derrida, Althusser, Foucault e Deleuze, que reinterpretam ou buscam separar-se do hegelianismo e, alguns, até mesmo do marxismo. Desse modo, segundo Horta (2017), a filosofia francesa pós-kojeviana das décadas de 1945 a 1975, marcada pelo confronto entre marxistas, existencialistas e nietzschianos, movimenta-se no debate introduzido por Kojève.⁷

⁴ A importância desses seminários se deve ao fato de introduzir as ideias da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel na França, pois a primeira tradução para o francês ocorreria em 1939 por Jean Hyppolite.

⁵ Embora Kojève busque interpretar Hegel à luz de Marx, o que marca seu desvio em relação a Hegel é sua leitura a partir de Heidegger. “Desde Kant, parece ter sido Heidegger quem primeiro formulou o problema de uma ontologia dupla. Não parece que ele tenha ultrapassado a fenomenologia dualista que se encontra no primeiro volume de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) (que é apenas uma introdução à ontologia que deve ser exposta no v.II, ainda não publicado [em 1939, N. do T.]). Mas isso basta para 37entilo reconhecido como grande filósofo. Quanto à ontologia dualística, parece ser a principal tarefa filosófica do futuro. Quase nada ainda foi feito” (Kojève, 2014, p. 457, nota 16). Kojève, diferente do monismo que marca a ontologia-dialética de Hegel, opõe a identidade da natureza ao processo criador e livre da história por meio de um dualismo-ontológico entendido como: “Na hipótese dualista, a Ontologia descreveria separadamente o Ser que se realiza como natureza, e a ação que nega o Ser e que se realiza (na natureza) como história” (Kojève, 2014, p. 458, nota 17).

⁶ Queneau é quem reúne e publica em 1947 os seminários de Kojève na obra intitulada *Introdução à Leitura de Hegel*, na qual estão reunidos os seis cursos correspondentes aos anos letivos do seminário, dois apêndices e um esquema de dezenove páginas em que Kojève percorre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, traçando o percurso conceitual hegeliano e suas respectivas páginas.

⁷ O russo Kojève, ao resgatar uma determinada interpretação antropológica de Hegel, influencia a geração de intelectuais no século XX, assim como a filosofia de Hegel já havia marcado com grande entusiasmo o existencialismo dos intelectuais russos do século XIX. O próprio Kojève (2014) cita Fiódor Dostoiévski, para o qual o conceito de consciência hipertrofiada retrata a decadência da cultura, o que pode ser percebido na obra *Memórias do Subsolo* de 1864 de Dostoiévski, na qual o ex-funcionário público age com uma consciência que sente prazer em cultivar um comportamento desagradável no seu dia a dia. E a leitura de Kojève continua a influenciar temas pós-modernos e de autores contemporâneos como, por exemplo, Francis Fukuyama com sua

Diante do exposto, a questão que nos envolve neste texto diz respeito a compreender como o pensamento hegeliano, das diferentes gerações, impactou de alguma forma no nosso modo de pensar contemporâneo. Além disso, buscamos refletir, principalmente, sobre a questão filosófica que resulta dessas reflexões e que diz respeito a um paradoxo da recepção de Hegel na França, a saber: a recepção positiva ou negativa de Hegel na França está relacionada a adesão ou não ao marxismo na França e a assimilação ou não da metodologia dialética hegeliana influenciada pela leitura de Kojève? Isto porque o problema era: como conciliar uma filosofia política revolucionária diante de uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado?

O desejo antropológico de reconhecimento

Kojève, no capítulo denominado “À guisa de introdução”⁸ da obra *Introdução à Leitura de Hegel* (2014), descreve sua análise do cap. IV da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Kojève descreve o percurso antropológico que conduz ao homem, apontando já no início que é o desejo que conduz o sujeito à consciência de um Eu. Não é o pensamento/razão/entendimento – isto é, o comportamento cognitivo-contemplativo – que explica o nascimento da palavra “Eu”, pois neste tipo de processo o sujeito é absorvido pela coisa contemplada e se confunde com ela. Por isso, somente o desejo pode levar o sujeito à consciência de si e da realidade humana (Kojève, 2014, p. 11). Assim, o desejo humano, como ter necessidades fisiológicas, é o primeiro movimento de percepção do Eu em sua distinção do mundo das coisas e, por isso, Kojève defende que somente o desejo pode levar o sujeito a afirmar “Eu”. Desse modo, Kojève define desejo como:

Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passiva, o desejo torna-o inquieto e leva-o à ação. [...] o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado (Kojève, 2014, p. 12).

Famosa obra *O fim da história e o último homem* (1992), como também Judith Butler que, em sua tese de doutorado, escreve sobre “Sujeitos de desejo: reflexões hegelianas no franco do século XX”, ou ainda, em novas leituras a partir de Hegel, como o de Catherine Malabou com o conceito de plasticidade.

⁸ “À guisa de introdução” é o capítulo de introdução da obra de Kojève, que foi publicada em 1939 e trata-se de uma tradução comentada da denominada “seção A” do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no qual descreve a dominação e a sujeição que caracteriza as relações entre o senhor e o escravo. A chamada “seção B” se refere ao tema da liberdade da consciência de si, que corresponde à segunda parte do capítulo IV.

O desejo, portanto, é constituinte do humano e representa sua condição ontológica, isto é, o desejo é esse vazio inquietante que ultrapassa a realidade dada e que se realiza enquanto ação negadora do dado. Essa ação tem como característica constituinte a negação, porque age transformando o objeto a partir de sua inquietação.⁹

Enquanto o desejo se dirige para um não-Eu natural, agindo sobre um objeto, transformando-o e tornando-o uma posse, o homem constitui-se como um ser no mundo em separado daquilo que deseja. No entanto, ainda como animal que também deseja um objeto alheio a si. Portanto, o Eu será natural, um “Eu-coisa”, apenas vivo que se conduz pelo sentimento de si, mas que terá a mesma natureza das coisas.

Para Kojève, esse momento é superado quando o desejo se dirige a outro desejo, constituindo a realidade humana e social. Para o autor, a “[...] realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados” (Kojève, 2014, p. 13)¹⁰. Esse desejo é a marca do “Eu” como indivíduo humano que é livre em relação ao mundo das coisas e histórico, enquanto consciência de si próprio, sua individualidade, liberdade e sua historicidade. Desse modo, o humano só se confirma como humano ao anular seu desejo natural-animal, marcado por um desejo de conservação, para arriscar-se na condição de humanidade, em que consciência de si se constrói pelo desejo por outro desejo, em um jogo de desejos que o leva a arriscar a própria vida pelo reconhecimento.

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo [...] Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que eu represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, gerador de consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento (Kojève, 2014, p. 14).

Para Kojève, a constituição da realidade humana enquanto indivíduo que desenvolve a consciência de si passa pelo encontro dos desejos, do desejo por outro desejo. O desejo que

⁹ Segundo Marçal (2016), para Kojève o desejo é “presença de uma ausência” que constitui a essência do ser humano enquanto ser histórico e, entendendo o desejo como ação, o ser humano é “projeto”, expressão da pura negatividade do porvir que nega toda realidade dada. “Desse modo, Kojève opera uma cisão intransponível entre natureza e cultura, entre realidade natural e realidade humana, fundando um *dualismo ontológico* baseado na noção de desejo humano que fará história na tradição francesa de recepção de Hegel” (Marçal, 2016, p. 136).

¹⁰ Segundo Agemir Bavaresco e Sérgio Christino (2006), Kojève, em artigo no ano seguinte à publicação da obra *Introdução à leitura de Hegel*, admite que sua teoria do “desejo do desejo” não está em Hegel e, talvez, seja o único progresso filosófico que realizou.

Conduz a consciência de si é o desejo de outro desejo. E esse movimento de reconhecimento é marcado por uma luta de vida e morte, na qual o encontro de desejos conduz os sujeitos a arriscar suas vidas em uma busca até a plena realização de sua satisfação particular e pelo reconhecimento pelo outro de seu desejo como valor supremo. Portanto, nessa luta, a realidade humana se constrói, isto porque ela só “[...] se revela como realidade reconhecida” (Kojève, 2014, p. 14).

Nesse contexto, a luta pelo reconhecimento conduz os sujeitos a arriscarem suas vidas, contudo, essa disputa de desejos não pode levar a morte do outro, porque o desejo do sobrevivente não pode continuar existindo sem a presença do outro. Assim, resulta-se que os dois, ao permanecerem vivos durante a luta, constituem-se como desiguais, em que um “deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor” (Kojève, 2014, p. 15).

Nessa perspectiva, Kojève constrói uma leitura antropológica da constituição do mundo social ao interpretar a relação dialética do senhor e do escravo¹¹ descrita por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Para Kojève, a realidade humana que constitui a sociedade é uma relação de dominação e sujeição: “[...] a sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes” (Kojève, 2014, p. 15).

Diante disso, questiona-se: o que significa a condição de dominação e sujeição na formação da consciência de si? Em outras palavras: existe consciência de si na dominação e na sujeição? Para tanto, observa-se que a formação da consciência de si, enquanto saber de si, enquanto *em si* e *para si*, só é possível existir como uma entidade-reconhecida, isto é, existe em relação para uma outra consciência de si. Nesse prisma, o movimento de reconhecimento livre e autônomo deve ser o que se realiza para o outro assim como o outro se realiza para ele. E que Kojève denomina como “[...] expansão do meio-termo [*que é o reconhecimento mútuo e recíproco*]” (Kojève, 2014, p. 16, **grifo do autor**). A partir dessa compreensão, Kojève passa a diagnosticar o modo pelo qual se constitui a condição de dominação e sujeição, o que, para o autor, é uma “luta de puro prestígio travada em vista do reconhecimento pelo adversário” (Kojève, 2014, p. 17).

¹¹ Segundo Mario Fleig (2007), Kojève, ao tratar da dialética do Mestre e do Escravo, escolhe traduzir *Knecht* por *escravo*, e não pelo seu significado primeiro que é *servo*. Com essa escolha, já introduz uma leitura de natureza política e revolucionária da obra de Hegel, e do modo como esquematizou o conteúdo da fenomenologia a partir de uma leitura antropológica.

Além disso, nota-se que a condição do senhor é marcada pela característica da dominação, pois quer se fazer reconhecer por outro homem, mas não quer de forma alguma reconhecê-lo. Então, o senhor quer que sua verdade subjetiva se revele uma verdade objetiva, quando, na verdade, é reconhecida e mediatizada por outras que não sejam ela mesma. Para isso, não pode matar seu(s) adversário(s), pois, assim, interromperia a luta e não haveria ninguém para reconhecer seu valor. Antes, o indivíduo precisa subjugar seu oponente, destruindo sua autonomia no processo da luta. Logo, torna-se um processo desigual de reconhecimento.

À primeira vista, diz Kojève, esse processo dialético revela “[...] duas formas-concretas opostas da consciência” (Kojève, 2014, p. 21). A primeira trata-se da consciência autônoma, na qual o senhor é a consciência que existe para si mediatizada por uma outra consciência. E a segunda é a consciência escrava, que foi vencida por não arriscar a vida até o fim e tornou-se uma consciência que não existe para si, mas apenas para outra, convertendo-se para o senhor em apenas uma coisa que pelo trabalho satisfaz os desejos dele. Contudo, para Kojève, esse processo é ilusório, pois “a relação entre senhor e escravo não é, portanto, um reconhecimento propriamente dito” (Kojève, 2014, p. 23).

Nesse viés, o reconhecimento alcançado pelo senhor é um reconhecimento unilateral, porque ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso reside a insuficiência e o caráter trágico de sua situação e seu impasse existencial, porque lutou e arriscou sua vida em um reconhecimento que não tem valor para si; não tem valor porque o escravo é para ele uma coisa ou animal, não reconhecido em seus desejos. Logo, o reconhecimento não pode se realizar.

Do lado do escravo também teremos uma inversão de sentido, isto porque, segundo Kojève, “[...] a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeiramente autônoma. [...] Se a dominação ociosa é um impasse, a sujeição laboriosa é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico” (Kojève, 2014, p. 24). Para o autor, o escravo, por meio de seu trabalho, transforma o mundo das coisas e liberta-se de seu estado de escravo da natureza. Diferentemente do senhor que, por meio de seu desejo, apenas consome o objeto em um ato-de-negar, gerando uma satisfação que é apenas um esvaecimento, porque não produz nada de estável fora de si. Por isso, trata-se apenas de uma fruição subjetiva de desejos que nunca poderá se satisfazer de forma completa e definitiva. Ao contrário, no escravo,

[...] trabalho é um desejo reprimido, um esvaecimento impedido; ou, em outras palavras, ele **forma-e-educa**. No trabalho, ele transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, ao se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo (Kojève, 2014, p. 27, **grifo nosso**).

Segundo Kojève (2014), esse ato-de-formar tem dois sentidos, um positivo, em que a consciência se constitui para si como uma entidade existente, ao mesmo tempo que cria o mundo técnico essencialmente humano, e um sentido negativo, pois se dirige contra a angústia que constituía o primeiro elemento da consciência subordinada. Agora, no e pelo trabalho, essa consciência destrói a entidade-negativa estranha diante da qual a consciência subordinada tremeu e se afirma ela própria como tal entidade-negativa no elemento da posição estável e, enfim, torna-se uma entidade existente-para-si. Nessa formação-educadora pelo trabalho¹² “[...] o Ser-para-si se constitui para ela como algo seu, e ela se torna consciente de que existe em e para si” (Kojève, 2014, p. 27).

A polêmica proposta sobre o fim da história

O tema do fim da história desenvolvido por Kojève (2014), principalmente em sua reinterpretação da nota 6 da página 410¹³, concede-lhe renomada notoriedade pela singularidade da proposta e por ser uma temática recorrente entre os autores posteriores. A partir da fenomenologia de Husserl-Heidegger, Kojève encontra um terreno fértil para trazer à terra a *Geist* hegeliana com a teoria do fim da história que teria sua concretização na modernidade, tendo seu auge nos ideais de liberdade e igualdade da Revolução Francesa. Segundo o autor, essa ideologia do fim marcaria a construção de um Estado universal e homogêneo.

Na leitura de Kojève, o sistema hegeliano só pode se concluir com a positividade do fim da história, momento em que, no plano histórico, haveria a supressão do agir negativo e, no plano cognitivo, o homem se suprime como “erro” – ou seja, como sujeito oposto ao

¹² Aqui temos, a partir de Hegel e Kojève, o aparecimento inicial da concepção do trabalho como princípio formativo-educativo que tem sido muito usado na contemporaneidade por pensadores da corrente histórico-crítica para fundamentar as relações entre educação e trabalho.

¹³ Um tema tão controvertido, que o próprio Kojève reedita a nota, sendo a única alteração da publicação de 1946. E menciona que, em suas viagens, percebe, já dois anos depois, a necessidade de reinterpretar o contexto do desaparecimento do homem. Isto porque, na primeira versão, afirma-se que com o desaparecimento do homem livre, histórico e da própria filosofia, não do homem biológico que continua vivo como ser dado animal, no entanto, todo o resto pode manter-se indefinidamente (a arte, o amor, o jogo, etc.), tudo o que faz o homem feliz. Já na segunda versão, reescreve afirmando que tudo volta a ser puramente natural, isto é, os homens se contentarão com o seu modo de ser dado (Kojève, 2014, p. 410).

Objeto – com a criação da verdade na ciência (Kojève, 2014, p. 412). Desse modo, em Kojève temos o deslocamento da leitura da negatividade hegeliana como marca do porvir e da dialética como discurso de abertura para o impensado, para a proposta do movimento do espírito absoluto que tem data marcada para se completar com a modernidade, tornando-se um processo a-histórico. Portanto, na interpretação kojeviana, ao atingir sua plenitude na modernidade, o espírito se deslocaria para fora da história, deixando de pertencer ao mundo onde os eventos históricos ocorrem.

Segundo Paulo Arantes (1991, p. 75), foi essa concepção que levou muitos dos primeiros ouvintes e leitores de Kojève a perderem o interesse em sua proposta. Eles preferiam a dialética circular do desejo e do reconhecimento às relações entre Dominação e Servidão que marcam a história universal, além de considerarem problemática a síntese dessa dialética na satisfação mútua dos desejos, consumada no Estado universal homogêneo napoleônico.

Já para o italiano Eduardo Raimondi (2022), a leitura do fim da história de Kojève é marcada por um dualismo-ontológico que concebe a ação humana como oposição ao mundo natural. Em Kojève, a ação negadora do dado, que pelo desejo e trabalho marca a origem antropológica, revela também a origem temporal do discurso e criação conceitual. Nesse sentido, a dualidade substancial entre a linguagem – enquanto negação criativa de significado – e a realidade dada, torna-se um ato 43entiliana43ni que “[...] enuncia a libertação do homem da necessidade natural: ao reagir, faz do submissio um ‘servo’ aos seus próprios ‘ouvidos’, tal como a palavra normativa pronunciada pela figura dominante inventa-a como ‘Senhor’” (Vegetti, 1999, *apud* Raimondi, 2022, p. 134, nota 20, **nossa tradução**).

A partir disso, segundo Raimondi (2022), a negatividade humana na leitura de Kojève revela uma certa indeterminação, por se caracterizar como presença-ausência, pois o mundo que se abre ao homem é sempre já atravessado pelo nada. Contudo, para Kojève, essa oposição entre negatividade – pensamento – e positividade – realidade – teria sua conciliação com o final da história, com o saber absoluto que se expressa pela ciência e lógica. E, assim, o que ocorreu na leitura de Kojève é uma hipertrofia subjetiva que colocou em xeque a própria dialética hegeliana como integração entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, que se realiza no movimento negativo do espírito na história. Como Raimondi afirma: “[...] o materialismo indeterminista resultante teria acabado por revelar o próprio homem como uma diferença irredutível, não assimilável aos ditames da dialética histórica de natureza propriamente hegeliana-marxista” (Raimondi, 2022, p. 136, **nossa tradução**).

Por fim, Raimondi (2022) conclui que a proposta de fim da história coloca em aporia a própria leitura teórica de Kojève. E isso ocorre por dois motivos: primeiro, porque tal materialismo indeterminista impossibilitaria a própria assimilação do homem a uma ordem completa e definitiva e, segundo, o próprio Kojève admite – como já mencionamos: “a ontologia dualística parece ser a principal tarefa filosófica do futuro” – que escreveria um livro sobre esse fechamento do absoluto na história.

Outra crítica é elaborada pelo professor José Luiz Horta (2017), em um artigo com o sugestivo título “Hegel contra Kojève?”, no qual aborda a obra *Politicide* de Luuk van Middelaar. Nessa crítica, Horta aponta o esvaziamento da política na filosofia francesa a partir da influência de Kojève com a ideia de fim da ação política no fim da história, em um período em que a filosofia francesa ganhou influência mundial entre os anos de 1945 a 1989 – período no qual pensadores de gerações diferentes tiveram como origem comum os seminários de Kojève.

Segundo Middelaar (*apud* Horta, 2017, p. 107), Kojève oferece ao público – que não tinha acesso aos primeiros textos de Marx em francês – um Marx hegeliano e antropológico, com ênfase na descrição da dialética do senhor e do escravo, que se realiza na luta pelo reconhecimento – ideia de luta de vida e de morte como luta política – e que conduziria à ideia de “fim da história” com a conquista de um Estado universal homogêneo, no qual as diferenças sociais desapareceriam, tendo consequentemente o fim da luta e da política. Esse discurso inquietava os seletos participantes de seus seminários, por ser um discurso com tom de formalismo a-histórico e ingenuidade política.

Portanto, para Horta (2017), Middelaar enfrenta o legado kojeveano, atacando principalmente a ênfase que na contemporaneidade se dá ao papel do reconhecimento¹⁴ e propõe revalorizar a própria leitura de Hegel, principalmente o trabalho dialético do negativo em seu valor absoluto da contradição, movimento este que inquieta e vivifica o Espírito no tempo. Tratam-se, pois, de elementos que compõem a “essência plenamente política da democracia”, a política vida do enfrentamento, da contradição e da dialética. Portanto, prof. José Luiz Horta conclui: “Contra Kojève? Hegel e mais Hegel!”.

Desse modo, temos aqui um paradoxo ou uma determinada caricatura de Hegel construída a partir da leitura de Kojève, que fará história no pensamento filosófico francês,

¹⁴ Como afirmam Agemir Bavaresco e Sergio Christino (2006), o tema do reconhecimento na “*Fenomenologia do Espírito*” é central na filosofia política moderna, porque tenciona um de seus pilares: o sujeito de direito. Isto ocorre porque esse princípio moderno remete à própria liberdade do homem como sujeito autônomo que constrói a si mesmo na história.

Que é o de ver uma contradição na impossibilidade de conciliar o devir revolucionário com um instrumento de pensamento que tem um final conservador. Segundo Jarczyk e Labarrière (1990), a leitura de Kojève revela a imagem da filosofia hegeliana como um sistema fechado, esgotado o seu potencial para atingir a sua perfeição e, portanto, sem possibilidade de diferenciação. Logo, observa-se uma imagem que dominou a “modernidade” e que o movimento pós-moderno teve todos os motivos para rejeitar.

De acordo com Jarczyk e Labarrière (1990), a interpretação de Kojève apresenta a filosofia hegeliana como um sistema hermético que alcançou seu ápice, não deixando espaço para desenvolvimento adicional ou diferenciação. Essa visão da filosofia de Hegel, como um sistema completo e imutável, tornou-se predominante durante o período da modernidade. Consequentemente, o movimento pós-moderno encontrou justificativas sólidas para rejeitar essa concepção, buscando abordagens mais abertas e flexíveis para o pensamento filosófico.

Considerações finais

A recepção da filosofia hegeliana na França é marcada por processos de continuidade e deslocamentos. No entanto, esses processos parecem ter um ponto em comum, que é o debate sobre o estatuto da filosofia política francesa a partir da singular elaboração teórica de Kojève, a qual, usando suas palavras, é uma “luta por puro prestígio”, isto é, uma luta ideológica de um contraditório marxismo-stalinismo.

Entendemos que o dinamismo da incompletude que caracteriza a dialética hegeliana entre a finitude e o absoluto não é compatível com a tese do fim da história de Kojève, no sentido de um fechamento da história e uma completude do saber. Tal aspecto é verificado, haja vista que Hegel não descreve o Espírito como ele deve ser, mas como ele é, no movimento da consciência de si ao longo do tempo.

Como apresentamos, o paradoxo da recepção de Hegel na França está diretamente ligado à questão do hegelianismo-marxismo e ao problema da conciliação da filosofia política revolucionária com uma proposta de movimento dialético do espírito com um fim determinado.

Nesse cenário, podemos perguntar: Hegel propõe mesmo o fim da história como realidade determinada, como propõe Kojève? Em Hegel, o tempo do absoluto se dá em um movimento de inacabamento que se efetiva de modo subjetivo e objetivo pela experiência do espírito na história e não fora dela. Por isso, o fim da história deve ser entendido não como

uma realidade completa que se efetiva em um determinado momento da história, mas como uma condição de desenvolvimento do sistema. Logo, a realidade humana é constituída por uma condição fenomenológica de inquietude do espírito, que no seu movimento da consciência no tempo tem na última experiência – o fim da história – um inexistente.

Diante disso, percebe-se que as diferentes tradições de interpretações da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel na França, seja pela antropologia de Kojève, seja pela fenomenologia, marxismo ou existencialismo como opção teórica, que marca a primeira geração de intelectuais franceses que frequentaram os seminários de Kojève, conduziram a uma distorção da objetividade da dialética e do significado da “negação determinada”. Ademais, vê-se conciliar o momento próprio da coisa em sua concretude objetiva e sua mediação pelo conceito no saber absoluto, como é próprio do método fenomenológico proposto por Hegel, conforme se verifica em suas palavras: “um procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer fundamentado na razão” (Hegel, 2021, p. 75). Já a reação crítica dos intelectuais franceses da segunda geração pós-Kojève se deve ao fato de que sua filosofia não condizia com a necessidade de uma proposta de transformação e combate aos regimes totalitários.

Enfim, pensar a formação da consciência de si em sua experiência de pensamento na história deve ser conduzida pelo que Hegel expõe no prefácio da obra *Filosofia do Direito*, em que a tarefa da filosofia é conceituar “seu tempo apreendido em pensamento” (Hegel, 2010, p. 43). E, logo em seguida, Hegel (2010) afirma que a razão, enquanto manifestação do espírito autoconsciente, no que é em si e para si, encontra sua *unidade da forma e do conteúdo*, a primeira sendo a razão em seu conhecer conceitualizante e, o segundo, a razão enquanto essência substancial da efetividade. Verifica-se, portanto, que a unidade entre forma e conteúdo se atualiza na história e não no fim da história, como “deseja” Kojève.

Referências

ARANTES, Paulo Eduardo. Um Hegel errado mas vivo. **IDE**. 21 ed. São Paulo, p. 72-79, 1991.

BAVARESCO, Agemir; CHRISTINO, Sergio. Fenomenologia do direito em Alexandre Kojève. **Veritas**, Porto Alegre, v.51, n.4, p. 5-28, 2006.

BELLANTONE Andrea. Hegel en France: de Cousin à Hyppolite. **Cahiers critiques de philosophie**, 2008/2 (nº6), p. 191-219. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2008-2-page-191.htm>>, acesso em: 09/07/2024.

FLEIG, Mario. Resenha de HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. **Filosofia Unisinos**, 8(2), p. 202-205, mai/ago 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhos fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução Paulo Meneses e tal. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. **Hegel e Schopenhauer**. São Paulo: Anpof, 2017.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Cent cinquante années de « réception » hégélienne en France. In: **Genèses**, 2, 1990. A la découverte du fait social, sous la direction de Robert Salais. Pp. 109-130. Disponível em: <www.persee.fr/doc/genes_1155-3219_1990_num_2_1_1032>, acesso em: 12/07/2024.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 2014.

MARÇAL, Alexandre Cherulli. Notas sobre a recepção de Hegel na França. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 1, 2016, p. 129-139.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. 2. Reimp. – São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

RAIMONDI, Edoardo. Pensiero materialista e 47entil quantistica: Alexandre Kojève tra “dualismo 47entiliana” e “princípio di indeterminazione”. **Perspectivas**, v. 7, n. 2, p. 120-138, 2022.

SOBRE A IDEOLOGIA E SEUS LIMITES: DEBATES E DEFINIÇÕES ALTHUSSERIANAS

Gabriel Jacobina Marques

Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

E-mail: g.jacobinamarques@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-6638-9530>

RESUMO

Este artigo examina os limites do conceito de ideologia de Althusser por meio de uma análise dos contextos específicos em que o pensamento althusseriano pode ser aplicado, explicitamente ou não. Em diálogo, como Althusser fez, com Lacan, Marx e a economia política inglesa, ao mesmo tempo em que retomamos as contribuições posteriores de Fanon, procuramos reabrir esse debate, tentando dar-lhe um escopo universal que esteja enraizado em realidades econômicas e sociais historicamente determinadas.

PALAVRAS-CHAVE: ideologia. Althusser. Materialismo dialético.

ABSTRACT

This article deals with the limits of the concept of ideology in Althusser's thought through an analysis of the specific contexts in which this reflection can be explicitly or implicitly applied. Dialoguing, as Althusser did, with Lacan, Marx and British political economy, as well as re-evaluating Fanon's later contributions, we seek to take up this debate and give it a universal importance which, however, is based on historically determined economic and social realities.

KEYWORD: ideology. Althusser. Historical materialism.

O interesse do comerciante é sempre ampliar o mercado e restringir a concorrência [...] Qualquer proposta de uma nova lei ou regulamentação comercial que venha dessa classe de pessoas deve ser sempre recebida com a maior desconfiança [...] Essa proposta vem de uma classe de pessoas cujo interesse nunca pode ser exatamente o mesmo que o interesse da sociedade, que tem, em geral, interesse em enganar o público e até mesmo o sobrekarregar, e que, consequentemente, já fez as duas coisas em muitas ocasiões.

Adam Smith, *A Riqueza das Nações*

Ideologia é uma daquelas palavras cujo significado ninguém consegue especificar, mas que todos usam com uma performatividade mais ou menos bem ajustada. É óbvio, por exemplo, que ninguém poderia defender a natureza ideológica de ter azul ou verde como cor favorita. Por outro lado, quando a questão da verdade entra em cena, a ideologia de repente se torna um conceito exclusivo, o que significa que os atores a utilizam para falar sobre a perspectiva do outro e explicitar sua suposta falsidade. Tomemos como exemplo a atual guerra na Ucrânia. Aqueles que veem a ação militar da Rússia como uma loucura injustificável e aqueles que a veem como um ato defensivo legítimo acusam-se mutuamente de proferir retórica ideológica, ou seja, veem a posição antagônica do outro como uma expressão de seus interesses em vez de uma busca de conhecimento. Entretanto, a palavra também pode assumir outro significado, o de simplesmente significar um grupo de crenças informadas por um discurso político, ético ou moral. Nesse caso, estamos falando menos sobre um discurso ideológico e mais sobre as diferentes ideologias às quais aderimos ou às quais nos opomos. Ao comparar os dois significados que a palavra ideologia abrange em nosso discurso comum, é possível identificar pelo menos duas pressuposições onipresentes: em primeiro lugar, a ideologia difere do conhecimento ou da ciência, seja

porque é uma ilusão, uma operação de falsificação da realidade, seja porque abrange um campo axiomático de declarações valorativas. Consequentemente, como a ideologia é entendida como algo fora do campo do conhecimento, a identificação no discurso público de traços ideológicos está sempre associada ao interesse de um grupo ou de um indivíduo em afirmar suas opiniões pessoais, tentando apresentá-las como conhecimento, como verdade.

Independentemente de sua equivocidade, a ideologia é sempre diferente da ciência/conhecimento, e sempre um veículo por meio do qual um grupo ou um indivíduo apresenta seus interesses ou opiniões como sendo os da coletividade. Mas então voltemos à situação atual: com a invasão da Ucrânia pelo exército russo, a palavra ideologia parece incorporar suas forças mais expressivas, dando-nos a oportunidade de refletir sobre a natureza de sua persistência em nosso vocabulário. De fato, todos nós temos opiniões e preferências, mas uma vez que a vida social só pode ser regulada por verdades socialmente compartilhadas, o verdadeiro significado da palavra ideologia em nosso discurso revela uma contradição essencial. Uma vez que nossos critérios para estabelecer uma verdade socialmente compartilhada podem ser questionados, ficamos com duas opções: ou *tudo é ideologia*, uma concepção que nos leva a um relativismo niilista cujas consequências políticas são claramente visíveis hoje, ou a ideologia nada mais é do que uma forma extremamente ambígua de designar o *falso* e, nesse caso, designa nada mais do que a imposição de uma perspectiva sobre outra, um dogmatismo. Em ambos os casos, vemos que a palavra ideologia está completamente esvaziada de significado. Não é de surpreender que Adam Smith tenha sido capaz de descrever *ipsius litteris* o que chamaríamos de operação ideológica sem nenhuma necessidade da palavra. Mas, então, devemos simplesmente identificar a palavra ideologia como um fóssil da linguagem? O conceito é útil? Ele tem um propósito próprio? Claramente, essas perguntas só podem ser feitas com base nas duas observações anteriores, ou seja, que a crítica do conceito de ideologia é uma reflexão sobre a relação entre *verdade e poder*.

A ideologia ocupa um lugar bastante célebre na obra de Louis Althusser. Althusser tentou explicar a ambiguidade da palavra refletindo sobre seu significado *psicológico*, ou seja, a maneira pela qual os indivíduos recebem e aderem às ideias, seu significado *sociológico*, no qual a ideologia está diretamente relacionada à legitimidade e à reprodução do poder, e seu significado *filosófico*, no qual a ideologia se torna um campo de reflexão sobre a verdade e a falsidade. No entanto, é precisamente na obra de Althusser que a ideologia corre o maior risco de entrar em colapso diante de uma aporia que a tornaria inútil como conceito. Embora Althusser tenha definido a ideologia como “uma

representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 1976, p.114), definição sublinhada por uma reflexão sobre a verdade, o autor também tratou extensivamente em seus escritos do que ele chamou de “materialidade da ideologia” (Althusser, 1976, p.118), nos quais defende uma relação entre as ideias e sua eficácia que é imanente à sua existência *como* práticas determinadas que constituem o que ele chama de *aparelho*. Essas duas *teses* principais² (imaginário e materialidade) apresentadas por Althusser ajudam a esclarecer a ambiguidade subjacente a esse conceito. Ao mesmo tempo em que a ideologia deve ser entendida como imaginária, uma vez que é diferente do conhecimento e da razão, a recusa de um critério transcendente de verdade, seja ele idealista ou positivista, traz à tona o problema do critério do critério e, portanto, *ad infinitum*, o que obriga Althusser a reconhecer a materialidade da ideologia não como *falsa consciência*, ou uma mentira decorrente de uma trama maligna, mas como um elemento constitutivo da subjetividade como tal e, portanto, não histórico ou topológico. Mas será que a ideologia tem um limite quando reconhecemos sua materialidade com base em uma relação imanente entre a prática coletiva e a constituição do sujeito?

No cerne do pensamento de Althusser sobre ideologia está a aporia de nossa introdução: ou a ideologia não tem *exterior*, caso em que é um conceito sem objeto, ou não tem *interior*, caso em que se torna simplesmente uma forma confusa de designar *o falso*. Portanto, desenvolveremos em etapas as três dimensões *psicológica*, *sociológica* e *filosófica* do conceito de ideologia em Althusser, a fim de argumentar, com base na riqueza de considerações tecidas pelo autor ao longo de sua biografia intelectual, que o conceito de ideologia, na filosofia política, pode ter um significado muito preciso se o considerarmos não como uma coisa, uma entidade, mas como um processo constitutivo da subjetividade.

Althusser, em seus *Elementos de autocritica*, admite ”ter deixado de lado a diferença entre as regiões da ideologia e as tendências antagônicas de classe que as atravessam, as dividem, as agrupam e as confrontam. A ausência de contradição teve um efeito: a luta de classes não foi mencionada na ideologia.” (Althusser, 1975, p.55). Consequentemente, para produzir uma crítica do conceito de ideologia, parece essencial traçar as principais linhas de raciocínio dentro da obra de Althusser para identificar as premissas que nos permitirão avaliar sua relevância em cada uma de suas dimensões e resolver a aporia a que esse conceito conduz, uma vez conformado a uma concepção não transcendente da verdade.

² Consultar *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*.

A concepção materialista do sujeito: um diálogo com Jacques Lacan

Althusser considera que a característica distintiva da ideologia é que ela interpela os indivíduos como sujeitos (Althusser, 1976, p.122), ou seja, todas as concepções que ligam a vida dos indivíduos ao que pode ser chamado de ideias caem na categoria do sujeito, e na literatura sobre ideologia, seja ela determinista ou autonomista, é a noção do sujeito que é central para estabelecer a condição de possibilidade da ideologia. Como, de acordo com Althusser, a ideologia não é simplesmente um grupo de crenças, mas o que faz com que *sujeitos concretos* constituam suas práticas materiais dentro de aparelhos institucionais, ela é entendida não como algo que o sujeito aceita ou recusa, adere ou critica. É precisamente porque a subjetividade, ou seja, a *experiência de um “si mesmo” como a causa primária de nossas ações* (práticas materiais), aparece para nós como uma evidência incontestável que Althusser argumenta que “É uma e a mesma coisa que a existência da ideologia e a interpelação de indivíduos como sujeitos.” (Althusser, 1976, p.126). Que todos os fenômenos da linguagem que têm o *eu* ou o *mim* como sujeito devem dizer respeito a *quem eu sou*: é precisamente esse reconhecimento, segundo o qual o *ser do eu se funde com o momento em que eu o enuncio*, que constitui para Althusser a interpelação em sujeito. Também é relevante observar que o meio pelo qual essa topologia é dada em Althusser também é compreendido em *dois momentos*, mas com as mesmas consequências: práticas materiais dentro de aparelhos e a linguagem. Somente a compreensão do campo em que Althusser, juntamente com Lacan, pensará a emergência do fenômeno subjetivo nos permite acompanhá-lo em sua identificação entre a *ideologia* e o *inconsciente psicanalítico*. O “paralelismo” de Althusser, a única posição possível para uma filosofia materialista, foi muito claramente expresso pelo linguista Émile Benveniste quando, em seus *Problèmes de linguistique générale*, ele escreveu: “É na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem funda de fato, em sua realidade que é a do ser, o conceito de ego” (Benveniste, 1966, p. 259). Algumas décadas antes de Benveniste, o linguista soviético Bakhtin, ao criticar os métodos idealista e psicologista de análise do fenômeno ideológico, defendeu, por sua vez, uma abordagem ainda mais radical, excluindo totalmente a psicologia e o estudo da consciência, no sentido kantiano do termo, para dar conta do estudo da ideologia e da *psicologia objetiva*, reduzindo-a, em última análise, a uma seção da sociologia. De qualquer forma, o limiar epistêmico compartilhado permanece profundamente marcado pelo seguinte entendimento:

A única maneira possível de fazer com que o método sociológico marxista dê conta de toda a profundidade e sutileza das estruturas ideológicas “imanentes” é operar a partir da base da filosofia da linguagem como a filosofia dos signos ideológicos. (Bakhtin, 1973, p.15).

Deve-se notar que Althusser parte de uma premissa bastante precisa para estabelecer seu diálogo com a psicanálise freudiana e sua interpretação lacaniana. Uma vez que é somente *na linguagem* que podemos atestar com o Marx de *A Ideologia Alemã* a *coincidência* (Marx, 1983, p.306) entre o *ser* e a *produção* dos homens que, de fato, “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.” (Marx, 1983, p.308).

A influência de Jacques Lacan é sentida precisamente na medida em que Althusser aplica à materialidade das práticas sociais a mesma diferença que Lacan produziu no *cogito* cartesiano: o *eu* que pensa não é o mesmo *eu* que é. O *eu* que pensa reconhece o ser na experiência, mas precisamente no momento em que essa operação ocorre, esse mesmo *eu*, *para cumprir essa função, deve se transformar não no sujeito do conhecimento, mas em seu primeiro objeto*, o primeiro *reconhecimento* do ser consigo mesmo. “É outra coisa – um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente, o eu é um objeto - um objeto que cumpre uma certa função que chamamos aqui de função imaginária.” (Lacan, 1978, p.67) escreve Lacan, e ele vai além, mostrando como a função imaginária estrutura tanto a relação do sujeito com a linguagem quanto com as práticas materiais. O autor insiste: “Peço-lhes que considerem – [...] que a consciência ocorre toda vez que – [...] uma superfície é dada de tal forma que pode produzir o que chamamos de imagem. Essa é uma definição materialista.” (Lacan, 1978, p.63). Tanto para Lacan, quanto para Althusser, essa cadeia de significação leva a uma reflexão sobre a figura do *outro*. Sendo o outro para o sujeito o que o *eu que é* é para o *eu que pensa*, em outras palavras, a confirmação de sua continuidade, o laço se fecha no sistema lacaniano com a clássica afirmação: “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1976, p. 284). Podemos também pensar na crítica de Wittgenstein à linguagem privada, um argumento que contribui para a conclusão de Lacan de que é com o surgimento da linguagem, ou seja, com a intersubjetividade e seu jogo espectral, *que a dimensão da verdade emerge*.³

³ Além disso, para Lacan, a psicose é precisamente uma prática não intersubjetiva da linguagem, ou seja, sem falta, sem verdade, totalmente “privada”.

Em seus *Écrits* (1966), Lacan, em certo momento, elogia o que ele vê como o apogeu do pensamento de Freud e o objetivo da psicanálise, apoteoticamente resumido na seguinte expressão: “Wo es war, soll Ich werden. Lá onde isso era, eu devo devir” (Lacan, 1966, p.284). Para Lacan, o sujeito é explicitamente tratado como um efeito da *ordem simbólica*, e ele vê isso como a grande descoberta de Freud. O que precisamos saber é que, por meio da teorização de Lacan do objeto da ciência inaugurada por Freud, ou seja, o *inconsciente*, Althusser vai estruturar algo como uma antropologia política marxista, daí a noção de uma concepção materialista do sujeito. Para Althusser, a descoberta de Lacan teria demonstrado que

a passagem da existência (em última análise, puramente) biológica para a existência humana (o filho do homem) [...] ocorre sob a Lei da Ordem que chamarei de Lei da Cultura, e que essa Lei da Ordem se funde em sua essência formal com a ordem da linguagem. (Althusser, 1976, p.30).

O advento do *ego*, então, de acordo com Lacan, não é a causa primária da linguagem, daí sua definição de inconsciente: “O inconsciente é a parte do discurso concreto como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1966, p.136). Em outras palavras, é na linguagem que o *inconsciente* determina a *consciência* e a *ideologia* determina o *sujeito*.

A reprodução da dominação: o exemplo de Franz Fanon

Tendo destacado os princípios teóricos de uma concepção materialista do sujeito no diálogo Althusser – Lacan, precisamos agora demonstrar concretamente como essa teoria opera no particular/concreto. Diferentemente do que Pierre Macherey argumentou em seu artigo *Figures of interpellation* (2012), no qual o filósofo atesta uma diferença essencial entre as concepções de Althusser e Fanon sobre o fenômeno da subjetivação, vamos argumentar que essas duas visões são, na verdade, complementares. Vimos que o *sujeito* (base de nossa experiência historicamente determinada e cuja genealogia traça um longo debate com as contradições da experiência subjetiva dentro de uma epistemologia racionalista) é a *condição sine qua non* para a existência da ideologia. Também é imperativo reafirmar que a crítica materialista do cogito cartesiano empreendida por Althusser e Lacan se baseia no *meio* da linguagem para estabelecer os parâmetros da *coincidência* entre a existência material e o ser dos indivíduos interpelados como sujeitos.

Mas, obviamente, é somente na medida em que podemos analisar e identificar processos de *dominação* dentro desse aparato conceitual que a operacionalidade dessa abordagem se torna legítima para nossa análise. Sempre correndo o risco de se tornar vazia *por fora*, a *dominação* é o terceiro termo que vem proporcionar uma fenomenologia histórica à *ideologia*, ou aos movimentos do *ser concebido como linguagem*, ou seja, sua objetivação.

Para tomar um estudo de caso específico, cuja riqueza estabelece uma relação crítica altamente fértil com a teoria lacaniana-althusseriana do sujeito, podemos nos deter na relação entre os movimentos da subjetividade e a dominação na ordem social, começando com a obra seminal de Frantz Fanon, *Peau noires, masques blancs (Pele negra, máscaras brancas)*, de 1952. Sem querer nos aprofundar muito na contribuição total da obra, nossa principal preocupação nesta pesquisa é entender como a “tradução” da ordem reprodutiva das relações de produção, ou seja, a dominação, na fenomenologia linguística do sujeito é exemplificada por Fanon na condição de um indivíduo racializado.

Dizer que o indivíduo é determinado por seu contexto não explica por que ou como coincidimos com nossas práticas materiais. Quando Fanon discute *a negrofobia*, ele extraí da pesquisa psicossocial não apenas as diferentes dimensões desse fenômeno, ou seja, a racialização vivida pelo negro africano, pelo mestiço etc., mas, acima de tudo, o intelectual martiniano é capaz de extrair da teoria psicanalítica do sujeito, ou seja, de uma crítica da ideologia, o movimento de dominação e de suas qualidades reprodutivas. Fanon parece expressar de forma muito explícita a relação entre a teoria lacaniana do sujeito e seu método crítico quando afirma que *todas as formas de dominação se igualam*. O autor afirma: “Todas as formas de exploração são idênticas porque todas elas se aplicam ao mesmo ‘objeto’: o homem” (Fanon, 2008, p.87). Como vimos, inerente à formação da subjetividade está essa *sutura*, como diz Lacan, por meio da qual o indivíduo se objetiva, a *função imaginária*, a fim de obter o reconhecimento do “seu” ser. Entretanto, esse procedimento, para pensar com Althusser, não é um sistema idealista do sujeito abstrato, mas uma dinâmica que opera continuamente na vida social e da qual dependem a organização e a reprodução. No objeto de Frantz Fanon, a *reificação* do sujeito racializado é um problema apenas na medida em que o *sujeito* no qual o indivíduo racializado é interpelado, o processo ideológico por excelência, não desempenha de fato o mesmo papel que o *sujeito histórico* ou o *inconsciente* que determina seu lugar nas práticas materiais da reprodução da vida social. É na reprodução dessa *contradição*, por meio da qual o indivíduo é *interpelado como sujeito* por um discurso do qual ele é pura e simplesmente o *objeto*, que ele age e pensa de modo a legitimar as práticas que reproduzem essa contradição. Não

parece totalmente incoerente ecoar a *magnum opus* de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, para encontrar nela o mesmo trabalho de determinação destinado a identificar em que sentido, em que contexto, a *reificação do sujeito* não é mais apenas uma abstração, mas também se torna a morada da *dominação*. A ordem simbólica que o *indivíduo interpelado como sujeito* habita não tem dentro de si o sujeito do discurso.

Fanon usa o termo *inconsciente coletivo* para explicar a historicidade do conteúdo *ideológico* que determina os indivíduos como sujeitos e também para estabelecer o tipo de subjetivação que permitirá a reificação, que caracteriza a *dominação*. Essa “imposição cultural irrefletida” (Fanon, 2008, p.87) é, portanto, o campo no qual os elementos de uma crítica da ideologia devem se concentrar, segundo o autor. Por que Fanon afirma que *o preto é branco?* Muito além de uma simples provocação com o objetivo de demonstrar que os negros são influenciados pela “cultura branca” que os domina, o autor expõe aqui, com muita seriedade, a *coincidência linguística* que produz as condições individuais para a reprodução das relações de dominação. O autor afirma:

Sem falar em catarse coletiva, seria fácil demonstrar que o negro aceita sem pensar que é o portador do pecado original. Para esse papel, o homem branco escolhe o homem negro, e o homem negro, que é branco, também escolhe o homem negro (Fanon, 2008, p.162).

Fanon parece deixar bem claro que a dominação e a exploração só são possíveis porque *a experiência subjetiva não é ontogenética*. Quem é esse *homem negro, que é branco* e que entra em uma relação sujeito-objeto com o homem negro, entendido então como *outro*? “Depois de ser escravizado pelo homem branco, ele escraviza a si mesmo” (Fanon, 2008, p.162), escreve Fanon. Poderíamos dizer, por estranho que pareça, que a questão teórica que orienta qualquer crítica da ideologia, ao contrário do que parece mais intuitivo, ou seja, buscar a origem ideológica dos sujeitos, consiste em buscar o próprio sujeito para um *inconsciente historicamente dado*. Não é muito explicativo dizer que a causa do sofrimento de um grupo ou de uma classe se deve à sua condição de opressão; por outro lado, o que Fanon parece estar empreendendo é analisar *onde* o sofrimento dos oprimidos encontra sua reproduibilidade e entender qual é o papel da função imaginária. Se a revolta parece ser um dado de qualquer relação de dominação, ela difere da revolução precisamente na medida em que a relação sujeito-objeto pode perfeitamente dar origem à revolta sem resultar no que poderia ser chamado de *sujeito revolucionário*, daí a distinção de Althusser,

que nos leva ao restante da análise, entre a dimensão *coercitiva* do poder e a dimensão *dominadora*.

Aparelhos ideológicos de estado: práticas materiais e polêmicas com Jacques Rancière

Em *De l'idéologie* (1969), Althusser, ao defender uma posição crítica em relação aos movimentos estudantis de maio de 1968, relata um fato jornalístico bastante revelador. Referindo-se como exemplo às “obras de antecipação, que descrevem a sociedade socialista ‘totalitária’ como uma sociedade em que cada indivíduo será duplicado por um ‘supervisor’ individual” (Althusser, 1995, p.212), Althusser nos conta que, em maio de 1968, o semanário *Action* tinha um slogan em sua primeira página: “*Chassez le flic que vous avez dans la tête*” (“Livre-se do policial em sua cabeça”). Althusser acusou essa *tese* de ser profundamente reacionária, e essa crítica deu origem a um debate extremamente rico. No entanto, agora nos limitaremos a explicar como essa polêmica nos ajuda a entender o que Althusser quis dizer com *aparelho ideológico de Estado* e qual é a função da crítica da ideologia nesse contexto. Por que, então, Althusser chama essa palavra de ordem de reacionária e, de certa forma, prevê com que gravidade obras como *1984*, de George Orwell, e *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, constituíram um pano de fundo cultural profundamente antissocialista ao longo da segunda metade do século XX?

Ao colocar do lado da consciência individual uma liberdade latente que o Estado, concebido pura e simplesmente como aparelho repressivo, vem vigiar e controlar, a palavra de ordem do *Action* hipostasia a consciência num movimento idealista e ignora que a reprodução das relações de produção não se pode perpetuar sem o poder de determinar quais os sujeitos que serão produzidos pelas práticas sociais. Além disso, essa clivagem entre uma concepção naturalista de liberdade e uma concepção histórica ou dialética está no centro da divergência entre os projetos políticos conservadores e progressistas. Mas, não vamos longe demais, pois nessa polêmica a concepção althusseriana do Estado começa a tomar forma. Ignorando o que poderíamos chamar de *a lição de Fanon*, os ideais de 68 que Althusser ataca, promovendo uma concepção do Estado reduzida ao seu aparato repressivo, na verdade disseminam uma concepção de autoridade baseada inteiramente na *coerção*, deixando de lado o fato de que o *policial* não faz as leis, mas garante sua execução em um contexto de exceção. É precisamente porque essa palavra de ordem delega ao *policial* (autoridade em geral), e não à autoridade específica que ele encarna (a da burguesia), o

papel dominante na reprodução das relações de produção que ela merece, de acordo com Althusser, figurar no *Museu da História das Obras-primas do Erro Teórico-Político*.

Essa anedota nos dá um vislumbre de como o conceito de *aparelho ideológico* contribui para a análise de Althusser sobre o Estado e a teoria marxista. Ao criticar a *dominação* não em termos da reprodução das relações de produção, mas ao sentiliana-la com a autoridade pura e simples, as ideias de 68, simbolizadas pelo slogan do *Action*, de fato *despojaram* o proletariado das ferramentas que contribuíram para a *produção de um sujeito histórico* capaz de estabelecer não uma sociedade sem ideologia e, ao menos imediatamente, sem um Estado, mas uma conquista do *aparelho estatal* (repressivo e ideológico) de modo que o proletário, e não o burguês, seja o *sujeito do conhecimento* a partir do qual a *subjetivação* dos indivíduos possa contribuir não para sua reificação como *objetos do discurso que os determina*, mas para sua liberdade histórica como classe. Lembremos que Althusser caracteriza os AIEs não como instituições no sentido estrito do termo, mas como

um sistema complexo que comprehende e combina várias instituições e organizações e suas práticas. [...] não são as instituições que ‘produzem’ as ideologias correspondentes, mas são os elementos de uma ideologia (ideologia do Estado) que ‘são realizados’ ou ‘existem’ nas instituições correspondentes e em suas práticas. (Althusser, 1995, p.113).

Vemos, portanto, que, partindo do reacionarismo criticado por Althusser na identificação do policial na cabeça, ou da autoridade repressiva *tout court*, com o inimigo de classe, não há apenas um erro de estratégia político-ideológica, mas, sobretudo, abre-se a porta para a condenação do que o autor chama de “autoridade do conhecimento”, ponto nodal da crítica de Jacques Rancière a Louis Althusser em *La leçon d’Althusser* (1969). A questão toda gira em torno da concepção de Rancière sobre a *igualdade das inteligências* e a crítica institucional que se segue. Rancière acusa a posição de Althusser de revisionismo, uma vez que sua crítica não se preocupa com a *forma de dominação*, ou seja, a autoridade institucional, mas com o conteúdo, a *ciência burguesa*, enquanto para Rancière “A dominação da burguesia e sua ideologia se expressam não no conteúdo do conhecimento, mas na configuração do meio em que ele é transmitido.” (Rancière, 2011, p.231).

No entanto, voltemos à afirmação de Althusser de que são os *elementos* da ideologia que configuram as instituições dentro das quais as práticas materiais serão

reproduzidas. De fato, Rancière está certo ao dizer que “É nas formas da ideologia dominante que o conhecimento científico se torna o objeto do conhecimento” (Rancière, 2011, p.231) e, consequentemente, ao identificar nelas as tensões da luta de classes. No entanto, lembrando que em Fanon a tomada de consciência do indivíduo que o *sujeito do conhecimento, a imposição cultural irrefletida*, é o ponto de partida para a crítica da ideologia, a proposta de Rancière de abolir qualquer hierarquia no ensino nos leva de volta a uma concepção que poderia ser chamada de *espontaneísta* e que negaria a *natureza ideológica do processo de subjetivação*. De certa forma, essa oposição é comparável à dos marxistas russos em relação aos *narodniki*, os populistas, uma perspectiva evocada pela importância da *forma* no processo revolucionário, mas cujo idealismo tornaria impossível articular o conteúdo concreto, historicamente dado, e seu movimento formal. No que diz respeito ao conceito de *ideologia*, Rancière consegue enfatizar com muita clareza como o que está em jogo na luta de classes se expressa na configuração da ciência como conhecimento, mas parece que sua crítica à posição de Althusser também decorre de um mal-entendido sobre a natureza dos *AIEs*. Ao criticar a suposição de ignorância do aluno em relação à posse de conhecimento do mestre como a *forma de dominação burguesa* por excelência e, portanto, o alvo natural da luta de classes expressa pelos estudantes de 1968, Rancière ignora o fato de que as formas institucionais que expressam a ideologia burguesa não se baseiam na *dominação do sujeito*, privando-o de sua *inteligência espontânea*, mas nas formas de subjetivação que *tornam o proletário*, ecoando Fanon, *capitalista ou burguês* e que, portanto, também contribuem para a reprodução de sua condição proletária. Se seguirmos o raciocínio de Rancière, nos deparamos com um obstáculo que mostra os limites de sua crítica: se a configuração do conhecimento na ciência burguesa é o conteúdo que a forma professor-aluno expressa institucionalmente e, portanto, ideologicamente, em que sentido podemos sustentar que o propósito de estabelecer uma *ciência proletária* se realizaria com a abolição da relação professor-aluno? Em *Pour Marx* (1965), lemos em uma nota de rodapé:

Toda prática técnica usa o conhecimento como um de seus meios, e esse conhecimento intervém como um processo: seja o conhecimento emprestado de fora, seja o “conhecimento” que a prática técnica produz por si mesma, a fim de cumprir seu objetivo. Em todos os casos, a relação entre a técnica e o conhecimento é externa e não reflexiva, radicalmente diferente da relação interna e reflexiva entre uma ciência e seu conhecimento. É essa exterioridade que sustenta a tese de Lênin sobre a necessidade de importar a teoria marxista para a prática política espontânea da classe trabalhadora. (Althusser, 1996, p.172).

Rancière, portanto, ignora o fato de que o objetivo imediato da classe trabalhadora ao assumir o controle dos *AIEs* não é a sua destruição, mas a dominação de uma classe sobre a outra a fim de aumentar a produtividade do trabalho social, distribuir a riqueza e desenvolver as forças produtivas, sem as quais a possibilidade do socialismo não encontra eco em nenhuma parte de sua história ou teoria.

O que está em questão é a privação do proletariado como classe de usufruir e dirigir o desenvolvimento das forças produtivas, e não o *fato de existirem forças produtivas*. Da mesma forma, o fato de a autoridade do conhecimento ser exercida não pela classe trabalhadora, mas pela burguesia, é o problema levantado por esse debate, não o fato de haver conhecimento. A relação entre as relações de produção, às quais Althusser dá primazia, exceto em *última instância*, e as forças produtivas é esclarecida por essa polêmica exatamente na medida em que o autor especifica:

É por isso que, considerando todas as coisas, e para não dar a impressão de que estou cedendo a uma inclinação teórica aventureira-voluntarista, escrevi e repeti que a primazia das relações de produção sobre as forças produtivas não pode ser invocada indiscriminadamente, mas com base e dentro dos limites das forças objetivas de produção existentes. (Althusser, 1995, p.251).

A construção de uma *ciência proletária*, ou seja, a configuração em conhecimento do conhecimento científico cujo sujeito é a classe proletária, não é um movimento abstrato do aparato escolar ou universitário e só pode se desenvolver em bases concretas e historicamente dadas. O que Althusser enfatiza é que a mediação entre forma e conteúdo se dá por meio da incorporação da *perspectiva da reprodução*. Nas duas polêmicas citadas, portanto, vemos que a crítica é a mesma: do ponto de vista da reprodução, os *aparelhos ideológicos* vencem os *aparelhos de repressão*. No final, a teoria de Rancière acaba negando a autoridade da ciência criada por Marx em nome da luta de classes, cujo próprio conhecimento não teríamos sem essa “autoridade”.

Se Rancière inverte a fórmula de Lênin ao dizer que, sem aprender com a prática dos estudantes de 1968 e com a Revolução Cultural, a teoria revolucionária se transforma em uma reprodução da ideologia burguesa, é interessante aqui, para colocar essa afirmação à prova, ouvir Maria-Antonietta Macciocchi, que introduziu o pensamento de Gramsci na França e foi a primeira comunista ocidental a visitar a China após a separação sino-soviética, em 1970. Sobre os efeitos da Revolução Cultural no sistema escolar, ela

escreveu que “se o proletariado não impuser sua ideologia revolucionária, os alunos serão selecionados de acordo com os critérios mencionados acima: o filho do trabalhador será um trabalhador” (Macciocchi, 1971, p.513).

A revolução na escola rompeu todas as distinções pequeno-burguesas, por um lado, renovando e revertendo os mecanismos de seleção – agora a grande maioria dos alunos vem das classes trabalhadoras – e, por outro, ligando estreitamente teoria e prática, trabalho manual e trabalho intelectual, destruindo assim a distinção entre homo sapiens e homo faber de que falava Gramsci. (Macciocchi, 1971, p.514).

A polêmica Althusser-Rancière diz respeito à base da relação entre a superestrutura e a infraestrutura. Está claro que a configuração do conhecimento no e pelo *aparelho ideológico da escola/universidade* também é o local da luta de classes e, portanto, a contradição entre seu conteúdo e a reprodução da forma de organização social que resulta dele também deve configurar um campo de crítica ideológica. Entretanto, como em todos os *AIEs*, a superação das formas burguesas de dominação exige a imposição da ideologia proletária dentro desses motores de reprodução na produção de indivíduos cuja *subjetivação* ocorre na perspectiva histórica do proletariado. Uma vez que os *AIEs* não são instituições particulares, pode-se argumentar que o objetivo de Rancière, a reconfiguração da forma mestre-aluno, não seria alcançado por meio de uma revolta dentro dos *AIEs* burgueses, mas seria possível se o proletariado assumisse o controle dos *AIEs*, o que lhes permitiria irromper nesses aparelhos. Macciocchi, ao analisar a relação entre o pensamento de Mao Tsé-Tung e a Revolução Cultural, afirma: “Uma classe dominante não impõe sua ideologia até que transforme, além das relações de produção, os aparelhos ideológicos do Estado.” (Macciocchi, 1971, p.508). Trata-se, de fato, de reconfigurar a relação entre o sujeito conhecedor e o sujeito reconhecedor no processo *ideológico*, mas trata-se de fazer isso capturando e dentro dos *AIEs*, e não negando a legitimidade de sua existência. A transcendência idealista da perspectiva de Rancière não sustenta seus *fins* e está em contradição com eles, na teoria e na história.

Ciência e ideologia: a análise de Badiou e a influência spinozista

Para explorar a questão da separação entre ciência e ideologia na obra de Althusser, precisamos ter em mente que o pressuposto do autor é que a *ideologia só existe para uma ciência, e que toda ciência produz sua própria ideologia*. Não nos deteremos

nesse aspecto, mas vale a pena observar que, para Althusser, a divisão do trabalho, a existência do Estado, a ciência e a filosofia são instâncias que mantêm uma continuidade causal histórica, e a questão da historicidade das ideologias deve fazer parte do mesmo movimento segundo o qual as metamorfoses das forças produtivas e da ciência são parte da matéria-prima com a qual o materialismo histórico deve trabalhar. A questão da relação entre ciência e ideologia é tratada extensivamente por Althusser em vários de seus textos, nos quais o autor não apenas desenvolve o que ele chama de *corte epistemológico* na obra de Marx, mas também a relação que o *materialismo dialético* estabelece com a economia política inglesa (Ricardo) e a filosofia idealista alemã (Hegel). No entanto, a questão aqui não é tanto entender a distinção de Althusser entre ciência e ideologia, mas, acima de tudo, identificar as ambiguidades que servem como ponto de partida para uma crítica a esse conceito, beirando um questionamento de sua validade teórica em todos os campos que ele abrange. Vamos retomar uma questão inicial para chegar a essa parte da análise: o que significa quando uma postura intelectual é chamada de *ideológica*? Como podemos estabelecer a fronteira entre uma postura ideológica e uma não ideológica? Sem uma reflexão rigorosa sobre essas duas questões, a ideologia continuará sendo uma forma simples de designar um discurso com o qual *não concordo*.

Na famosa crítica de Althusser ao *humanismo teórico*, podemos identificar o ponto de partida da divisão ciência-ideologia em seu pensamento:

Ao dizer que o conceito de humanismo é um conceito ideológico (e não científico), estamos afirmando que ele de fato designa um conjunto de realidades existentes, mas que, ao contrário de um conceito científico, não fornece os meios de conhecê-las (Althusser, 1996, p.229).

Enquanto na ciência a estrutura do conhecimento deve servir como fonte de definição de seu próprio processo de determinação como tal, ou seja, a produção de conceitos que permitem que o *sujeito do conhecimento* se relacione com o *objeto do conhecimento*, na ideologia trata-se apenas de estruturas de *reconhecimento*. De acordo com a análise de Alain Badiou, a ideologia é apenas um discurso no qual “as condições apresentadas são representadas e não conhecidas” (Althusser, Badiou, 1979, p.16). De fato, o processo tautológico que relaciona *a ciência ao objeto da ciência* na teoria kantiana do conhecimento pode ser reformulado à luz da análise de Alain Badiou. Na medida em que “a ciência produz conhecimento de um objeto único cuja existência é indicada por uma região particular de ideologia” (*Ibid*), ou seja, por uma prática material que reconhece os objetos de

conhecimento de uma ciência como tais, Badiou afirma que *a ciência é a ciência da ideologia e a ideologia é sempre ideologia para uma ciência*. Longe de ser uma forma de relativismo, a consideração de Badiou sobre a análise althusseriana da ruptura epistemológica de Marx, tanto designando o objeto de sua ciência (a história) quanto indicando o limiar entre a científicidade de sua ciência e a ideologia a partir da qual ela se configura ao transformá-la (a economia política liberal), leva-nos a considerar em que sentido essa reflexão tem consequências diretas para nosso questionamento inicial. Ao caracterizá-lo como *não distributivo*, o par ciência-ideologia não pode ser usado, apesar da tentação declarada de Badiou, para uma decomposição imediata de diferentes práticas e discursos, colocando a ciência (verdade) contra a ideologia (falsidade).

Mas a grande questão não surge nesse nível. Se surgisse, estaríamos negando a própria realidade da ideologia, o que nos levaria a uma destruição do conceito por meio da totalização de sua interioridade, a própria origem de um tipo de *niilismo pós-moderno das narrativas contemporâneas*. De fato, é nesse ponto que a leitura que Althusser faz do filósofo holandês Baruch Spinoza se destaca. A oposição de uma teoria materialista do conhecimento a uma teoria idealista reside no fato de que o critério dos critérios, o problema sempre levantado pelo conceito de ideologia, não se baseia, como no idealismo, em um terceiro termo (Deus, o fato empírico, o homem), mas, como na famosa fórmula de Spinoza, *veritas 64enti sui et falsi*, gera em seu próprio movimento o critério de sua verdade, razão pela qual o conhecimento para Althusser é inseparável da designação histórica do sujeito conhecedor. Para Badiou, a configuração do par ciência-ideologia em Althusser torna

óbvio que é no próprio espaço ideológico que se produz a designação dos “objetos reais” a partir dos quais a ciência produz o objeto de conhecimento, bem como, por outro lado, a indicação da existência do próprio objeto de conhecimento (mas não o resultado do conhecimento que ele provoca). (Althusser, Badiou, 1979, p.17).

Assim, podemos concluir que a identificação de um movimento normativo dentro de um discurso ideológico só pode resultar da designação dos objetos reais pressupostos como objetos de conhecimento por esse discurso e integrando-os como ideologia em um par ciência-ideologia, ou seja, “Os únicos discursos conhecidos como ideológicos são aqueles na análise retrospectiva de uma ciência” (Althusser, Badiou, 1979, p.17). Na perspectiva althusseriana, de fato, a única ideologia cuja existência foi desenvolvida e divulgada por Marx é a ideologia econômica, ou seja, a economia vulgar e a economia clássica.

Essa pergunta nos leva de volta a considerar como as ideias de *verdade* e *adequação* de Spinoza desempenham um papel essencial na compreensão da teoria da ideologia de Althusser. De fato, Althusser propõe uma analogia entre o *primeiro tipo de conhecimento*, desenvolvido por Spinoza em sua famosa formulação dos três tipos de conhecimento, e o processo ideológico. Se na proposição XXIX do Livro II da *Ética* de Spinoza, “A ideia de qualquer afeição do corpo humano não abrange o conhecimento adequado da mente humana”, na medida em que se refere apenas à mente humana, proposição XXVIII, isso se deve ao fato de não ter um critério inerente de adequação. Podemos também lembrar, voltando rapidamente ao diálogo entre Lacan e Althusser, o argumento de Wittgenstein sobre a linguagem privada e a possibilidade de conhecimento por parte de uma pessoa sobre a dor de outra. Em suma, Wittgenstein argumenta que a experiência privada da dor não faz parte da questão da verdade e da falsidade, não apenas porque a possibilidade de dúvida não desempenha nenhum papel nela, mas especialmente porque o surgimento do sujeito pensante, que em Spinoza se configura, grosso modo, na relação entre os afetos do corpo e as ideias dos afetos dos corpos, só é possível com base na linguagem, ou seja, na intersubjetividade. Assim, a experiência da dor não é menos real pelo fato de não conter em si mesma nenhum critério de verdade. De acordo com Althusser, o efeito da ideologia está na mesma dimensão, o que Spinoza chama de *primeiro gênero de conhecimento*. Voltemos ao nosso segundo tema, a leitura de Fanon. A questão ideológica não surge na atribuição da negritude ao pecado, à feiura e assim por diante. A ideologia é o processo pelo qual essas *ideias* se tornam *experiências*, ou seja, são geradas no primeiro tipo de conhecimento. Isso é o mesmo que dizer que elas são privadas de seu critério de adequação, esse critério é invisível como *o olho que olha* ou como *o eu* que existe em relação ao *eu* que pensa.

Reflexão e estudo de caso – Raymond Boudon e a economia política

Podemos ver, então, que, ao contrário de uma concepção mais intuitiva, que considera a ciência de um lado e a ideologia de outro, a teoria althusseriana propõe uma análise na qual a ideologia não representa o oposto da ciência, mas um momento essencial na articulação entre ciência e verdade. A identificação de um processo ideológico em um discurso político, por exemplo, só pode ser confirmada à luz de uma exploração de seus pressupostos, ou seja, seus critérios inerentes que encontram, no próprio discurso, seus objetos de realização. Assim, permanece a questão de saber se, ecoando uma crítica

apresentada pelo sociólogo Raymond Boudon em seu livro *L'idéologie* (1986), somos capazes de extrair da teoria althusseriana formulações que nos permitam analisar os fenômenos ideológicos sem que estes acabem “designando todas as crenças relativas ao social e ao político” (Boudon, 2011, p.100). Parece oportuno, no entanto, considerar um exemplo dado pelo próprio Boudon a respeito da relação entre ciência e ideologia, a fim de esclarecer em que sentido a concepção althusseriana está fora de seu quadro analítico, que, apesar de tudo, representa um dos relatos mais completos da história do conceito de ideologia na sociologia.

Explorando o que ele chama de *efeito de perspectiva*, Raymond Boudon, em *L'Idéologie*, analisa dois exemplos relativos ao que o autor identifica como *posição social* e a *hipótese invisível*. Referindo-se ao movimento ludita, um famoso episódio da história da classe trabalhadora inglesa do século XIX, e para criticar a ideia de que a ideologia se baseia no fato de que os atores sociais são sempre irracionais, Boudon afirma que “do ângulo de visão que lhe é naturalmente próprio, o trabalhador observa um efeito negativo do maquinismo sobre o emprego, enquanto o observador situado à distância percebe um efeito positivo.” (Boudon, 2011, p.142). Ao relativizar o mesmo fato sob duas perspectivas, Boudon considera, com Max Weber, que a posição social do ator em questão pode explicar suas ações supostamente irracionais sem recorrer à ideia de superstição, por exemplo. No entanto, o mais interessante é que, ao estabelecer as duas perspectivas, Boudon dá origem a um fenômeno que será analisado posteriormente, a *hipótese invisível*. Tomando como premissa as ideias do geógrafo Alfred Sauvy em *La machine et le chômage*, Boudon trabalha com a premissa de que a mecanização da produção é, a longo prazo, benéfica para os trabalhadores, pois cria mais empregos do que elimina. Voltando então ao exemplo dos luditas, notamos que, ao expor essa dupla perspectiva, Boudon os integra em uma valorização implícita, já que o observador situado à distância não leva em conta, ele próprio, que o desemprego criado pela mecanização da indústria é um problema na dimensão da vida dos indivíduos afetados pelo efeito imediato desse fenômeno e não no que diz respeito ao desenvolvimento da indústria a longo prazo. Quando Boudon configura essas duas perspectivas, a hipótese invisível que dá forma à contradição é que os trabalhadores, apesar da racionalidade de suas ações, não entendem que a mecanização é positiva para o emprego e o observador que entende. Agora, a integração das duas perspectivas está implicitamente baseada na ideia de que a própria racionalidade conferida aos atores sociais pelo efeito de perspectiva se deve ao fato de que eles não têm conhecimento do que o observador vê à distância. Na verdade, a perspectiva só existe para legitimar um pressuposto. Em vez de

colocar a perspectiva dos trabalhadores contra a perspectiva dos capitalistas, já que a contradição que anima o fenômeno ludita é a perspectiva imediata dos trabalhadores contra a *perspectiva imediata dos patrões*, a fim de integrá-la à perspectiva do observador à distância, Boudon muda os termos dessa contradição e a perspectiva dos trabalhadores se torna o único objeto de observação. A miséria causada pelo desemprego, a desorganização dos negócios e a qualidade dos empregos que surgem com a mecanização da indústria não entram na constituição do fato mantido pelo observador remoto. O que Boudon está fazendo nada mais é do que transformar implicitamente a *perspectiva imediata do capitalista* em um *observador distante* e reificar a perspectiva do trabalhador. De fato, o observador distante só pode valorizar as condições de posição da contradição explicitando sua própria perspectiva como um objeto, ou seja, integrando-a em uma nova totalidade que será capaz de estabelecer uma nova equivalência. Uma análise à luz dos conceitos de Althusser revela que, se as condições que permitem ao observador estabelecer uma perspectiva segundo a qual seu fato é reconhecido não são conhecidas, então a perspectiva do objeto em questão, a do trabalhador ludita, não é mais uma perspectiva, mas simplesmente um erro. No final, a crítica de Boudon à *ideologia como erro* não é levada a cabo com todas as suas consequências.

Para aprofundar nossa crítica, é interessante observar que, em *La machine et le chômage*, Alfred Sauvy se refere em um ponto à análise de David Ricardo em *On the principles of political economy and taxation* (1817) sobre os efeitos da mecanização no emprego e na economia inglesa. O autor retrata um Ricardo que, “otimista no início, foi influenciado pela visão de crises agudas” (Sauvy, 1980, p.45). No entanto, quando Sauvy se propõe a explicar diretamente a perspectiva de Ricardo, vemos, na verdade, uma consideração de natureza diferente: “Os fundos dos quais os proprietários de terras e os capitalistas retiram sua renda podem aumentar, enquanto o fundo que serve para manter a classe trabalhadora diminui” (Sauvy, 1980, p.45), escreve o autor. A citação de Sauvy deixa claro que, na constituição do observador distante de Ricardo, a contradição de perspectivas já foi acrescida de um elemento, a perspectiva dos proprietários e a dos capitalistas. Parece-nos oportuno aqui acompanhar o raciocínio de David Ricardo em relação à questão da mecanização em comparação com o de Raymond Boudon, pois nessa comparação, sob a égide da obra de Alfred Sauvy, poderemos identificar uma questão importante para o estudo da ideologia na perspectiva de Althusser.

Em primeiro lugar, nos *Princípios de Economia Política* de Ricardo, o capítulo *Sobre Máquinas* não é uma análise das diferentes perspectivas entre o trabalhador e

o proprietário dos meios de produção, mas precisamente uma revisão por Ricardo de sua observação científica sobre os efeitos da mecanização na circulação de capital e riqueza na sociedade. “Meu erro foi ter suposto que qualquer aumento na renda líquida da sociedade (causado pela mecanização) era acompanhado por um aumento em sua renda bruta” (Ricardo, 1992, p.401), escreve Ricardo, enquanto conclui explicitamente, algumas páginas depois, que “a opinião da classe trabalhadora de que o emprego de máquinas é frequentemente em seu detimento não se baseia em preconceito e erro, mas é consistente até mesmo com os princípios da economia política” (Ricardo, 1992, p.405). Deve-se observar que Ricardo não estabelece uma avaliação a priori, positiva ou negativa, da mecanização para compará-la com a opinião da classe trabalhadora. Uma vez que, para Ricardo, a questão do caráter nocivo das máquinas não se situa – e essa é a sua autocrítica – no nível de uma dupla perspectiva, observador/trabalhador, mas em *outro objeto de conhecimento*, ou seja, entre o *aumento da renda líquida provocado pela mecanização e os tipos de variação da renda bruta que dela podem resultar*, é nos mecanismos que determinam a natureza dessa variação, o uso dessa nova acumulação primitiva resultante da mecanização, que a análise de Ricardo se preocupa. De fato, é justamente por erigir uma perspectiva não valorativa sobre essa contradição que Ricardo consegue integrar duas perspectivas sobre o mesmo fato em uma totalidade não relativista. Ao mesmo tempo em que Ricardo fornece as novas condições para postular o problema da mecanização, ou seja, qual é a relação entre o aumento da renda líquida e a natureza das variações na renda bruta que resultam dele, ele as integra não apenas em uma perspectiva universal ao delinear as condições em que

o aperfeiçoamento dos meios de produção obtido por meio do uso de maquinário deve aumentar o produto líquido de um país de tal forma que não reduza o produto bruto (ainda estou falando em termos de quantidades de mercadorias e não em termos de valor), então a situação de todas as classes será melhorada (Ricardo, 1992, p.405).

Ao integrar as condições históricas dadas, ou seja, ao produzir uma hierarquia das dimensões dessa questão: internacional/doméstica, Ricardo incentiva a mecanização, mas não em detrimento da classe trabalhadora; todo o capítulo em questão se preocupa com o estudo das condições em que a *necessidade* imposta pela totalidade do contexto histórico da mecanização pode, no entanto, melhorar as condições de todas as classes e não apenas as dos proprietários. A abordagem de Sauvy não difere radicalmente da apresentada aqui, daí a

necessidade de esclarecer o uso da obra de Alfred Sauvy em *L'idéologie*, de Raymond Boudon.

Da mesma forma, é essencial observar que a mesma abordagem da crítica ideológica pode ser posta à prova precisamente nos momentos em que abordagens ideológicas podem ser identificadas na própria obra de Ricardo, partindo da mesma questão levantada por Boudon. Para assumir as condições estabelecidas por Alain Badiou, essa análise deve ter como premissa outro sujeito cujos objetos de conhecimento abordem toda a perspectiva ricardiana em uma ciência posterior. Por exemplo, ao falar sobre as condições de melhoria generalizada causadas pelo uso de máquinas, encontramos a seguinte afirmação:

a classe trabalhadora pode tirar grande proveito da maneira pela qual a renda líquida do país é gasta, embora em todos os casos esse gasto seja dedicado ao bem-estar e ao prazer daqueles que têm direito a ele (Ricardo, 1992, p.405).

Dado que em nenhum lugar Ricardo estabelece as premissas que lhe permitem justificar *por que* aqueles que dizem ter um “*direito com toda a justiça*” têm esse direito (seria melhor recorrer a John Locke, por exemplo), é possível, portanto, identificar os elementos de uma abordagem ideológica. Finalmente, a científicidade da economia política de Ricardo só pode ser considerada ideológica *na condição de que outra ciência integre suas contribuições a outra relação sujeito-objeto* e que as premissas do direito de propriedade do produto líquido do trabalho social, por exemplo, sejam então integradas a ela.

Conclusão

Nós seguimos um caminho que tenta demonstrar as múltiplas questões que podem surgir do conceito de ideologia com base no trabalho de Louis Althusser. Longe de propor um esforço exaustivo, tentamos, sobretudo, demonstrar como as principais linhas de raciocínio de Althusser interagem e como, por meio dessa inter-relação, o conceito de ideologia nos permite navegar entre a abstração filosófica e seus objetos particulares. Na verdade, a análise do conceito de ideologia nos permite levantar questões sobre a natureza histórica do fenômeno normativo em si e sua estrutura causal. Porém, o que parece ressaltar Althusser ao longo de sua obra é que, desde então e, acredito, sobretudo neste início do

século XXI, o conceito de ideologia tem dois destinos possíveis: seu descarte do vocabulário conceitual, tanto em filosofia como em economia política, ou uma reconsideração radical de sua pertinência através da construção necessária e relativamente incipiente de uma teoria do estado marxista. A primeira opção foi celebrada e abraçada pelo pensamento “ocidental” desde o fim da União Soviética. Com o “fim das ideologias e o fim da história”, no entanto, viu-se emergir como chave analítica vigente, ao invés da luta de classes e suas ideologias, a *luta de civilizações*, como teorizou Samuel Huntington em 1996. Vale notar que, em tempos do chamado neo-liberalismo, a verdade é que vemos também aparecer fenômenos como o neo-fascismo, cuja narrativa histórico-política reencena “como farsa” um dos mais antigos oponentes do materialismo histórico, a teoria da *luta de raças*, primeiro formalizada pelo Conde de Gobineau, introdutor do “racismo científico” no Brasil, inclusive. Portanto, é com a segunda opção que está a possibilidade de outro futuro. Althusser pode nos ajudar a compreender que é reintegrando a contemplação da radical imanência do fenômeno subjetivo às práticas efetivas de sua constituição no Estado, superestrutura das relações concretas de produção e reprodução da vida, dos *modos de vida* como diria Wittgenstein, que será possível superar os limites teóricos do liberalismo e criticar a teoria marxista de forma construtiva. A rejeição contemporânea do conceito de ideologia no ocidente é o sinal do triunfo, mais uma vez, da antropologia política liberal. É possível identificar, na esquerda, uma crítica a essa concepção, mas que facilmente se deixa capturar novamente, naturalizando nos conceitos de inter-subjetividade e rizoma a opinião pública como coisa em si mesma, retomando assim na teoria do estado a separação clássica entre sociedade política e sociedade civil.

Althusser, em seu tempo, identificou problemas e embates no nível teórico e filosófico, mas à luz dos eventos recentes acredito ser possível reconhecer as motivações da empreitada althusseriana. O conceito de *ideologia* foi, dentre muitos outros (ditadura do proletariado, científicidade, luta de classes etc.), uma das grandes preocupações do pensamento althusseriano na França do pós-guerra que assistia, como em todo o “ocidente capitalista”, a derrocada das categorias fundamentais do materialismo histórico em meio à *intelligentsia*, sobretudo a partir dos anos 60, dando lugar a correntes como o existencialismo de Sartre e, posteriormente, o pós-estruturalismo, ambos caminhos teóricos que rejeitam as bases do materialismo histórico e da dialética hegeliana em nome, mais ou menos explicitamente, de pensamentos como o de Martin Heidegger. Portanto, refletir sobre os resultados do trabalho intelectual de Althusser, em especial o conceito de *ideologia*, é também recolher ferramentas essenciais para a compreensão do século XXI, século da crise

hegemônica do ocidente capitalista, da ascensão da República Popular da China e dos BRICS, do retorno do fascismo, do niilismo e, possivelmente, do marxismo.

Reconstruindo a noção de ideologia a partir de uma reconsideração da teoria marxista do estado à luz da ideia de *reprodução*, Althusser nos permite complexificar a análise das relações de poder, ampliando o escopo de nossas definições e julgamentos. Por outro lado, ainda que de forma insuficientemente sistemática, com Althusser somos levados a retomar certas bases críticas do pensamento marxista que foram abaladas nas últimas décadas: a crítica à ontogênese individual da consciência; o consequente mergulho da ideia de liberdade no processo de construção *efetiva* da inter-subjetividade institucional, partidária, cultural e histórica (em oposição à liberdade *existencial* e *individual*); a reconsideração do estatuto da científicidade nas ciências humanas *em favor da classe trabalhadora e das nações colonizadas* e, por fim, a resistência política e teórica à condenação da história do socialismo e suas contradições. Finalmente, seja em sua dimensão subjetiva, social ou filosófica, a análise ideológica de Althusser é sempre um processo pelo qual reconstituímos um *sujeito conhecedor* com base em *formas de reconhecimento* ou representação historicamente dadas. É esse procedimento que nos permite compreender a amplitude desse conceito, analisando a relação entre a interpelação do sujeito e o inconsciente, os aparelhos ideológicos e as práticas materiais e a relação entre a ciência e suas formas ideológicas.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *Elementos de autocritica*. Editorial Laia, Barcelona, 1975

ALTHUSSER, L. **Positions, éditions sociales**, Paris, 1976

ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, PUF, Paris, 1995

ALTHUSSER, L. BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*, Editora Global, São Paulo, 1979

ALTHUSSER, L. **Pour Marx**, La découverte/Poche, Paris, 1996

BENVENISTE, Emile, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 1966

BOUDON, R. *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Points, Paris, 2011

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro II*. Seuil, Paris, 1978

LACAN, J. *écrits I*, Seuil, Paris, 1976

LACAN, J. *écrits*, Seuil, Paris, 1966

MACCIOCCHI, M.-A, *De la Chine*, Seuil, Paris, 1971

MACHEREY, P. *Figures of interpellation (Figuras de interpelação)*, 2012, [radicalphilosophy.com https://www.radicalphilosophy.com/article/figures-of-interpellation-in-althusser-and-fanon](https://www.radicalphilosophy.com/article/figures-of-interpellation-in-althusser-and-fanon)

MARX, K. *Philosophie*, Gallimard, Paris, 1982

RANCIÈRE, J. *La leçon d'Althusser*. La Fabrique, Paris, 2011

RICARDO, D. *Des 72entilian de l'économie politique et de l'impôt*, Flammarion, Paris, 1992

SAUVY, A. *La machine et le chômage*, Bordas, Paris, 1980

SPINOZA, B. *Éthique*, Seuil, Paris, 1999

VOLOSHINOV, V. *Marxism and the philosophy of language*, Seminar Press, Nova York, 1973

PARA UMA HISTÓRIA DO MARXISMO ITALIANO

Marco Vanzulli

Pesquisador da Università degli Studi di Milano-Bicocca

E-mail: marco.vanzulli@unimib.it

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9148-6680>

Resumo

Resumo: O texto tem como objetivo, ainda que de maneira específica, esboçar uma história do marxismo italiano como *corpus* teórico. Para isso, procura-se contactar alguns pontos, e, mesmo assim, tendo que passar por cima de complexos teóricos e historiográficos que exigiriam imensas análises, complicações e explicações. Além disso, analisar o marxismo italiano não remete apenas a problemas historiográficos, mas também a problemas políticos.

Palavras-chave: história do marxismo, marxismo italiano, teoria política italiana.

Abstract: The 73enti aims, albeit specifically, to sketch a history of Italian Marxism as a *theoretical corpus*. To this end, it seeks to address certain points, even though it must bypass theoretical and historiographical complexities that would require immense analysis, complications, and explanations. Furthermore, analyzing Italian Marxism 73entilia not only historiographical issues but also political ones.

Keywords: history of Marxism, Italian Marxism, Italian political theory.

Nesse texto não tenho a intenção de apresentar uma história do marxismo italiano, que pediria um trabalho de maior envergadura. Vou apenas tentar tocar em alguns pontos, e, mesmo assim, tendo que passar por cima de complexos teóricos e historiográficos que exigiriam imensas análises, complicações e explicações.

Tem uma primeira questão, e creio que alguns elementos para a sua resolução serão encontrados pelo leitor destas páginas, isto é, se há de se falar em “marxismo” ou em “marxismos”. Seria melhor falar no singular, como se houvesse um único objeto, nesse caso, uma tradição, se desenvolvendo? Ou ao plural, como num livro que foi publicado há alguns anos, *Storia dei marxismi in Italia*²? Falar no singular faz pensar num sistema nacional de ideais fechado; falar ao plural, num sistema aberto em que diferentes marxismos expressam também diferentes funções políticas. É exatamente esse o problema de que vou tratar. Falar em marxismo não remete apenas a problemas historiográficos, mas também a problemas políticos. E, porém, não tentarei esboçar uma história política, mas uma história do marxismo italiano como *corpus* teórico. Embora inextricavelmente entrelaçada a ela, uma história política do marxismo italiano seria uma coisa diferente.

1. Antonio Labriola

Os *Ensaios sobre o materialismo histórico* de Antonio Labriola, do final do século XIX e o início do século XX, podem ser considerados o texto inicial do marxismo italiano. Trata-se da primeira obra crítica e marxista sobre o marxismo ou materialismo histórico.

Deve-se ter em mente que a ideia dominante do materialismo histórico, a vulgata do “marxismo”, foi construída em grande parte após a morte de Marx, fundamentalmente pelos intelectuais que gravitavam em torno da social-democracia alemã em diálogo com Engels. Na verdade, o diálogo foi difícil e Engels foi muitas vezes mal interpretado, de boa ou má-fé. Em controvérsia com o conceito de materialismo histórico elaborado pelos social-democratas alemães, a operação revisionista desenvolveu-se vigorosamente em duas frentes, uma interna

¹ Todas as traduções de citações do italiano são de minha autoria.

² Cfr. Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*. Roma, Manifestolibri, 2011.

Ou pelo menos próxima do marxismo e outra externa a ele – e que já na época foi batizada de “crise do marxismo”.

Labriola está nesse contexto teórico com grande independência de julgamento e um espírito crítico forte e aguçado. Ele também manteve certos preconceitos de sua época, e sua análise limitada e falaciosa do fenômeno do colonialismo revela problemas teóricos fundamentais. A “falta de sorte”, o fato de o pensamento de Labriola ter permanecido sem efeitos, não é certamente sem razões específicas, atribuíveis principalmente ao caráter teórico dos *Ensaios sobre o materialismo histórico* e a sua relação com o marxismo ortodoxo dominante; comparada a este último, a problematização de Labriola certamente não forneceu respostas igualmente claras – sobretudo, na sua perspectiva não foram identificadas novas soluções para compreender como superar as contradições dos capitalismos nacionais –, e a sua crítica referia-se a um plano de trabalho teórico a ser realizado, cuja parte prática (o movimento operário ligado à teoria) também foi entendida como algo que devia ser reiniciado *ex novo*, do zero.

Um ponto me parece mérito indiscutível de Labriola: ter concebido a questão da unidade da concepção materialista da história. Labriola tem uma abordagem que permite compreender a abstração de questões já clássicas e comuns como: Marx é filósofo? É economista? Sociólogo? Historiador? Etc. Tentar responder leva a uma visão parcial. Tem de se entender a unidade essencial dos componentes em que se distingue o materialismo histórico, cujo traço peculiar é precisamente o de ter permitido, pela primeira vez, chegar a um arranjo unificador dos diferentes fatores em que o conhecimento histórico pode ser articulado – aí incluindo a tendência prática do socialismo. Em autores como Bernstein, Croce, Sorel, Gentile; e também Loria, Pareto e Graziadei, cada um à sua maneira, a “crise do marxismo” significou antes a decomposição da teoria marxista, a ponto de (e com o objetivo de) sentenciar-lá; enquanto Labriola compreendeu claramente que a teoria marxista só existe se seus componentes estiverem juntos.

Os *Ensaios* insistem neste ponto: a economia deve ser entendida na totalidade e na unidade da vida social, e a sociedade não deve ser alcançada através do “chamado factor económico, abstractamente isolado de todo o resto”. É essa abordagem que faz com que Labriola não caia na pretensa natureza científica da “economia pura” do marginalismo – em voga naqueles anos e também abraçada por Croce contra a teoria marxista do valor – com a sua necessidade de encontrar as leis absolutas da economia. Estas leis não existem porque a economia em si não existe, separada do complexo do mundo civil e do seu processo. As leis da economia encontradas pelo marxismo são relativas, como várias vezes indicado por Marx e

Engels, e precisamente porque o “comunismo crítico” (ao contrário das várias outras formas de comunismo da primeira metade do século XIX), continua a economia clássica, a ciência e a ideologia do modo de produção capitalista. Nos *Ensaios* defende-se que os vários textos que compõem a obra de Marx e Engels têm uma base comum, que consiste nos três aspectos da “tendência filosófica”, da “crítica da economia” e da “interpretação da política”, que “eram uma unidade nas mentes dos próprios autores” e, como tal, devem ser mantidas unidas. O cerne do marxismo é, de facto, “a concepção geral do desenvolvimento histórico sob o ângulo visual da revolução proletária”.

A concepção materialista marca o culminar desta nova direção na descoberta das leis histórico-sociais; pois não é um caso particular de uma sociologia genérica, ou de uma filosofia genérica do Estado, do direito e da história, mas é a resolução de todas as dúvidas e de todas as incertezas que acompanham as outras formas de filosofar sobre as coisas humanas, e é o início da interpretação integral destes.³

A característica que antes de tudo deve ser destacada da concepção materialista da história é, portanto, o seu objetivismo historiográfico, porque é a própria história explicada, a teoria que acompanha a formação do movimento proletário, e que se torna então a luz que o orienta. Ela expressa a mesma unidade do processo histórico moderno, pelo menos do século XIX. A possibilidade alcançada de uma explicação integral e objetiva das “coisas humanas” é um efeito da história moderna do capitalismo como processo global unificador. Não há teleologia nesta compreensão da verdade como efeito da história. Para Labriola, de forma marxista, o próprio processo histórico, capturado na legalidade de seu desenvolvimento, torna possível o advento do movimento operário como sujeito histórico.

A teoria marxiana e marxista sempre quis ser ao mesmo tempo compreensão e transformação, análise, mas análise que não perca de vista as condições da *práxis* histórica. Isso não significa que a teoria se torne imediatamente prática, não significa que a teoria seja conjuntural, subordinada à prática para ser realizada num dado momento. Os *Ensaios* mostram à teoria marxista o imenso trabalho que ela tem pela frente em termos de tarefas científicas. A unidade da teoria marxista, reivindicada por Labriola, não é um achamento na prática política. Talvez a política não seja uma ciência, mas a ciência certamente não é política. Pelo menos não é trivialmente e imediatamente política. Esse é por exemplo um ponto imenso a ser discutido, que neste texto não há espaço para fazê-lo.

³ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Id., Roma, Editori Riuniti, 2000, p. 128

Para Labriola, com o marxismo, o comunismo tornou-se crítico, objetivo. Para ele, o materialismo histórico, por um lado, simplifica e esclarece a questão do conhecimento, e oferece a unidade teórica objetiva não apenas do sistema de ciências, mas de todo o curso histórico, sendo assim uma metateoria e explicação unificadora; por outro lado, porém, essa unidade encontrada dos fatores históricos não consiste numa *reductio ad unum*, a económica, que torna supérfluo o estudo de todas as outras disciplinas com os métodos específicos de desenvolvimento dos seus objetos. A *Divina Comédia* de Dante não pode ser compreendida sabendo-se o preço pelo qual os mercadores florentinos vendiam os tecidos, exemplifica Labriola.

A crise do marxismo não como uma crise da teoria, mas como uma crise do movimento que não se apoderou da teoria⁴. Crise do marxismo? – perguntava-se Labriola –; não pode haver uma crise daquilo que ainda não existe.

2. O neoidealismo italiano a tradição italiana

As filosofias neoidealistas, surgidas no início do século XX, estabeleceriam um longo domínio sobre a cultura italiana.

No que diz respeito a Croce, “discípulo-antagonista de Labriola e mestre-antagonista de Gramsci”⁵, os temas labriolianos presentes na sua primeira produção são de tal forma distorcidos em nome de outra orientação teórica (e prática), em que os elementos dominantes são neo-kantianos, e, ainda assim, Croce afirma constituir a superação e a refutação de Labriola para a memória futura. A assimilação dentro da diferença substancial constitui, portanto, a marca registrada da presença de Labriola no pensamento de Croce, embora limitada aos anos 1895-1897 e a julgamentos crítico-negativos sobre questões filosóficas específicas. Como testemunham seus primeiros trabalhos sobre a relação entre arte e história, ao entrar em contato com a reflexão e a personalidade de Labriola, Croce já possui fundamentos filosóficos precisos, que se situam no quadro da filosofia alemã dos valores e da vida. Se então Labriola também foi mestre de Croce, e ele reteve algo de seu ensino, isso estava, portanto, dentro de uma conceituação problemática e filosófica que era completamente estranha e inconciliável com a teoria marxista de Labriola e sua concepção objetivista da história.

⁴ “Socialismo e Marxismo ormai fanno uno (l'autore [Masaryk] ripete ciò più volte, e mi pare che sbagli di grosso)” (A. Labriola, *A 77entilian della crisi del marxismo*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 348).

⁵ G. Manacorda, Intervento in AA.VV., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-12 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 506.

Croce e Gentile, em textos do final do século XIX sobre Marx, determinaram fortemente a recepção da obra deste e também de Labriola por gerações de italianos. Croce e Gentile compreendem, como outros naquela passagem ao século XX, antes de tudo, que a época exigia um confronto com o materialismo histórico e, depois, que a força do pensamento de Marx se encontrava na unidade do conhecimento tornada possível pela sua concepção teórica e, portanto, no vínculo inseparável entre teoria e prática. Com os revisionistas, Croce e Gentile negam a especificidade e a complexidade teórica do marxismo, de modo a perder, de uma só vez, a sua autonomia teórica e o seu alcance prático. Precisamente aquela autonomia teórica e alcance prático que Labriola reivindicou do materialismo histórico.

Dois pontos são centrais em suas leituras, que podem, portanto, ser definidas como “revisionistas”: 1) rompimento da conexão teoria/prática; isto é conseguido 2) quebrando a unidade do marxismo como teoria. Esta foi a lição fundamental que talvez tenham aprendido com Labriola, e que aplicaram na direção oposta, desmembrando o materialismo histórico, dividindo e separando economia e filosofia, história e ética, prática e teoria.

O alegado “ponto de partida” em Labriola de uma tradição italiana (um ponto de partida apenas no que diz respeito ao marxismo, porque, de outra forma, segundo uma certa vulgata, essa tradição remontaria a Spaventa e De Sanctis), não resiste à comparação nem com o pensamento de Croce nem com o de Gramsci, a tal ponto que, em vez de repetições ou continuidade, parece mais apropriado falar de uma alteridade radical, se não de oposição. Tanto Croce quanto Gramsci beberam de outras fontes e delas extraíram os temas, crenças e argumentos tão típicos de seu pensamento. Também é duvidoso que os ensaios labriolianos, por razões intrínsecas à sua própria filosofia crítica, pudessem criar uma escola.

Mesmo com todos os limites do segundo internacionalismo dos *Ensaios sobre o materialismo histórico*, a reivindicação de Labriola da autonomia e unidade do marxismo é substanciada por algumas razões específicas que é inútil procurar nos pensadores do marxismo italiano posterior. E não por acaso. A distância que, em virtude da sua peculiar formação filosófica pré-marxista, Labriola toma tanto do marxismo “ortodoxo” como do revisionismo exprime-se numa reflexão com traços marcadamente originais, mas que não dá vida a um sistema: reflexões que não se cristalizam em novas fórmulas orgânicas específicas entre eles, mas permanecem cativadas pelo conhecimento científico alcançado do marxismo marx-engelsiano.

3. Gramsci

A sugestão de uma alegada unidade de uma tradição italiana da “filosofia da práxis” permanece intacta entre muitos comentadores, uma tradição que partiria de Labriola e, via

Gentile e Croce (também através da sua refutação parcial), culminaria no pensamento de Gramsci. Ele é o que tem sido chamado de “o Gramsci de todos”.

A tradição italiana da “filosofia da práxis” é apoiada e fortalecida por um marxista de muita autoridade da geração de Gramsci, Palmiro Togliatti, que via em Gramsci “o maior aluno e sucessor de Labriola”. Uma interpretação que se afirmou após a Segunda Guerra Mundial, e, embora já contestada com autoridade, não parece profundamente afetada. Aqui é preciso conhecer a estratégia político-cultural implementada por Togliatti na Itália republicana:

Sem o trabalho de editor e intérprete realizado por Togliatti, hoje talvez Gramsci não seria o Gramsci que conhecemos: seu nome seria o de um mártir antifascista, de um comunista original e inovador, mas o rico laboratório dos *Cadernos* e a grandeza moral das cartas não teria sido conhecida além de um pequeno círculo. Contudo, Gramsci não teria se tornado o ensaísta italiano moderno mais lido e conhecido do mundo [...]. Em 1944, Gramsci era um desconhecido para a maioria das pessoas, até mesmo para os próprios militantes do PCI. Foi Togliatti quem fez dele o ponto de referência para a política e a cultura dos comunistas italianos [...]. Se é verdade que ao apresentar a sua própria política como a “política de Gramsci” Togliatti estava em parte a cometer um exagero, também é verdade que forneceu assim uma forte âncora ao ‘partido novo’, vencendo a resistência dos setores mais ligados à URSS ou às ilusões 79entiliana 79nistas”.⁶

E, um aspecto particularmente relevante para a nossa discussão:

Gramsci também serviu a Togliatti e ao PCI para estabelecer uma relação com os intelectuais. A todos eles, especialmente aos de cultura neo-idealista, o PCI tentou falar através de Gramsci, oferecendo uma base de unidade-distinção com a sua anterior formação crociana e 79entiliana [...]. No período pós-guerra, a tentativa de reunião do PCI com os “grandes intelectuais” próximos a Croce foi uma operação importante para a consolidação da democracia italiana: a tentativa era conquistar para posições democráticas uma classe que no passado muitas vezes tinha sido conservadora, se não reacionária.”⁷

⁶ G. Liguori, *Togliatti. L'interprete e il «traduttore»*, in Id., *Sentieri gramsciani*. Roma, Carocci, 2006, pp. 124 e 129.

⁷ Ivi, pp. 130 e 133.

⁸ E. Garin, *Rodolfo Mondolfo*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*. Bari, De Donato, 1983, p. 229.

⁶ G. Liguori, *Togliatti. L'interprete e il «traduttore»*, in Id., *Sentieri gramsciani*. Roma, Carocci, 2006, pp. 124 e 129.

⁷ Ivi, pp. 130 e 133.

⁸ E. Garin, *Rodolfo Mondolfo*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*. Bari, De Donato, 1983, p. 229.

Aquelas linhas que vão de Labriola a Gramsci aparecem-nos, para tomar emprestada a expressão de Garin, como “genealogias consagradas por uma espécie de liturgia”⁸, genealogias que não resistem ao exame dos textos, ainda menos quando este é acompanhado de uma consideração de seus contextos culturais. Como não perceber que a tentativa gramsciana de retorno a Marx – que também está presente nos *Cadernos* – não conduz mais a Marx? E, afinal, que sentido teria tal retorno para um pensador profundamente ligado a alguns de seus temas, como Gramsci? Nas reflexões dos *Cadernos*, traçam-se novos caminhos para o pensamento político: sobre certos temas, com Gramsci, o pensamento marxista por um lado alonga o seu passo; por outro, encontra-se diante de novas dificuldades, e, em todo caso, mesmo aqui, mesmo que a intenção não seja negar a inspiração marxista, em substância ela parece principalmente indireta. É precisamente através dessa descontinuidade fundamental que emerge uma problemática autônoma, devedora de temas emprestados nas primeiras duas décadas do século XX aos pensadores do liberalismo italiano e do neo-idealismo por um intelectual comunista.

Contudo, não pretendo entrar aqui na questão política de até que ponto, nos *Cadernos*, a reconsideração dessas fontes conduz Gramsci a uma concepção que atinge pontos de contato com certas instâncias próprias das teorias liberal-democráticas. O que é certo é que o fracasso das estratégias revolucionárias, em particular as que se seguiram a setembro de 1920, é a base para repensar o revolucionarismo marxista – um repensar que envolve e não poupa nem mesmo o revolucionarismo aparentemente bem-sucedido, o bolchevique.

Voltando à suposta continuidade Gramsci-Labriola, há uma diferença substancial entre os dois autores na relação subjetividade-objetividade, ou seja, na concepção da filosofia da *práxis* e na teorização da ideologia. A concepção de Gramsci, assim como a de Labriola, qualifica-se como uma *filosofia da práxis*, isto é, uma filosofia imanente às coisas sobre as quais ele filosofa. Parece não haver dúvida de que Gramsci também reflete nisso as lições do imantentismo e do realismo de Croce. Mas este não é o ponto. Lembremos como a expressão reaparece no início do século em Rodolfo Mondolfo, que mostra como o marxismo não pode ser outra coisa senão a filosofia da *práxis*. O conceito de *práxis*, segundo este autor, liberta imediatamente o marxismo de uma interpretação materialista que não conseguia explicar o sentido da luta de classes, e estabelece a consciência e a vontade como momentos essenciais da história. A *práxis* torna-se o princípio de superação da oposição entre sujeito e objeto: é a atividade humana que cria tanto o sujeito quanto o objeto. Tal concepção de Mondolfo é a de *práxis* fortemente desequilibrada no sentido do espiritualismo.

Ora, a unidade entre teoria e prática em Gramsci, em vez de se apresentar como uma solução no nível ontológico, conduz a uma primazia do ideológico, colocado como está inteiramente no nível culturalista e político. Já na década de 1960, Louis Althusser notou o desprezo de Gramsci pela ciência, como se a ciência fosse *tout-court* sinônimo de arrogância positivista, as enormes dificuldades de Gramsci com o conceito de objetividade, da existência de um mundo em si. Gramsci reduz a verdade das teorias à sua eficácia “prática”, isto é, social.

A ideia gramsciana, no *Anticroce*, de que uma nova filosofia da *práxis* deve passar por uma *Aufhebung* de Croce contém em si a ideia de que o melhor do materialismo histórico já foi filtrado e, portanto, passou para a filosofia do espírito. Gramsci diz-o explicitamente: “retradução para uma linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da *práxis*”⁹, quase como se toda a força vital do neo-idealismo italiano – aquilo que se trata precisamente de manter – viesse do marxismo. Dessa forma, surge um círculo vicioso e a analogia Croce-Hegel torna-se complicada e insatisfatória – aos olhos do próprio Gramsci, que não acredita que a filosofia crociana desempenhe na sociedade italiana do início do século XX o mesmo papel progressista que a filosofia hegeliana na sociedade alemã do início do século XIX, e também nega que, do ponto de vista histórico-filosófico, Croce represente um avanço em relação a Hegel. Estas são conclusões que “diminuem o valor do programa de implementação de uma recuperação da filosofia da *práxis* através da retradução do croceanismo”¹⁰. Portanto, foi a liquidação do materialismo histórico como ciência, e, com ele, como sistema teórico, por Croce, e não uma releitura de Marx, uma das premissas assimiladas e mantidas para tentar delinear outra concepção integral da realidade. É certo que Gramsci interpreta as categorias neoidealistas com as quais leu Marx como “‘efeitos’ do marxismo que reagem positivamente na fonte, desvinculando Marx do panteão positivista e reformista em que a cultura socialista o colocou”¹¹. Contudo, tornou-se então difícil despojar Marx das complexas e articuladas superposições idealistas para relê-lo sem o filtro das noções de “consciência”, “vontade”, “vida”, etc., apesar da tentativa de reapropriação do pensamento de Marx realizado na prisão. Surge então a questão de saber se Gramsci, para marxizar o croceanismo, não acabou por crocianizar o marxismo, fazendo dele uma versão proletária do idealismo subjetivo.

A luta contra Croce que Gramsci trava nos *Cadernos* é uma luta consigo mesmo. Daí aquele exagero da função de Croce mesmo no contexto europeu, e esse exagero ainda partilhado por Togliatti após a Segunda Guerra Mundial, com uma posição ainda culturalista na gestão da política cultural do PCI, pouco atenta, como muitas vezes se notou, às mudanças sociais do neocapitalismo (menos atenta que o próprio Gramsci ao americanismo e ao fordismo).

A crítica ao objetivismo remete Gramsci a influências decisivas de Gentile e Sorel. Desde a eclosão da Primeira Guerra Mundial, para Gramsci, a história foi concebida pelos revolucionários “como uma criação do seu próprio espírito, composta por uma série ininterrupta de perturbações provocadas pelas outras forças activas e passivas da sociedade”. É o momento da “ruptura”, operada por uma das “forças ativas” sociais para dar e mudar o rumo de um rumo histórico, contra o desenvolvimento, dialético ou evolutivo.

Veja-se o famoso escrito de 1917, *A revolução contra o “Capital”*, imediatamente a seguir à Revolução Russa:

A revolução dos Bolcheviques é feita de ideologias e não de fatos [...]. Os bolcheviques negam Karl Marx [...]. Vivem o pensamento marxista, aquele que nunca morre, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se contaminou com incrustações positivistas e naturalistas. E este pensamento coloca sempre como o maior fator da história não os fatos econômicos brutos, mas o homem, mas as sociedades de homens, de homens que se aproximam, se compreendem, desenvolvem através destes contatos (civilização) uma vontade social, colectiva, e eles compreendem os fatos económicos, julgam-nos e adaptam-nos à sua vontade, até que esta se torne a força motriz da economia, a formadora da realidade objetiva, que vive, e se move, e adquire o caráter de matéria telúrica em ebulação, que pode ser canalizada para onde a vontade quiser, como a vontade quiser [...]. A pregação socialista criou a vontade social do povo russo. Por que deveria esperar que a história da Inglaterra se renovasse na Rússia, que se formasse uma burguesia na Rússia, que se despertasse a luta de classes, que nascesse a consciência de classe e que finalmente ocorresse a catástrofe do mundo capitalista? O povo russo passou por estas experiências com os seus pensamentos, e até com os pensamentos de uma minoria. Ele superou essas experiências. Ele usa isso para se afirmar agora [...]. Os revolucionários criarão eles próprios as condições necessárias para a realização completa e plena do seu ideal. Eles irão criá-los em menos tempo do que o capitalismo teria feito.¹²

⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana. Torino, Einaudi, 1975, p. 1222.

¹⁰ Cfr. Emilio Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in A. Caracciolo e G. Scalía (orgs), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*. Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 234-236, que se refere à passagem do Caderno 10 em que Gramsci levanta explicitamente a questão (cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1316-1317).

¹¹ F. Izzo, *Marx dagli scritti giovanili ai «Quaderni»*, A. Di Bello (org.), *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio. Atti del convegno internazionale organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» con il patrocinio dell'Istituto Fondazione Gramsci di Roma e dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche*. Napoli, 4-5 dicembre 2008. Napoli, Liguori, 2011, p. 83.

Trata-se de um escrito com traços que remetem claramente a Gentile, em que Gramsci interpreta a revolução leninista através do atualismo, utilizando temas típicos do revisionismo, invertendo-os para apoiar os bolcheviques; e, portanto, Gramsci adere intimamente a estes temas revisionistas, concebendo a realidade e a história inteiramente através deles. Ao rejeitar e identificar, à semelhança de muitos expoentes do revisionismo da Segunda Internacional, o economicismo (também, no entanto, tipicamente segundo-internacionalista) e o conhecimento científico, foi abandonado o laborioso caminho labrioliano de alcançar, através do marxismo crítico, uma compreensão objectiva da história e a complicação das conexões reais.

Novamente:

Ele [Lenine] foi capaz de converter o seu pensamento numa força operante na história [...]. Ele e os seus colegas bolcheviques estão convencidos de que é possível alcançar o socialismo a qualquer momento. Eles são nutridos pelo pensamento marxista. Eles são revolucionários, não evolucionistas. E o pensamento revolucionário nega o tempo como fator de progresso. Nega que todas as experiências intermédias entre a concepção do socialismo e a sua realização devam ter provas absolutas e integrais no tempo e no espaço. Estas experiências só precisam ser implementadas em pensamento para que sejam implementadas e possamos prosseguir.

Há aqui um voluntarismo revolucionário, associado a ecos da estratégia leninista da vanguarda proletária, que se impõe às condições objetivas que parecem acorrentar os homens às dinâmicas históricas inscritas nas relações de produção que determinam a natureza da sua ação social. As condições históricas só valem como base para a elaboração das vontades, como aconteceu com os terríveis efeitos causados pela guerra, que, com a sua miséria e destruição, constituiu a premissa favorável ao exercício da propaganda bolchevique. E, no entanto, Lenine e os bolcheviques “estão convencidos de que é possível, a qualquer momento, alcançar o socialismo”. A liberdade não é “a força imanente da história, que faz explodir todos os padrões pré-estabelecidos?”. Assim como a história é “o livre desenvolvimento – de energias livres, que surgem e se integram livremente – diferente da evolução natural, assim como o homem e as associações humanas são diferentes das moléculas e agregados de moléculas?”.¹³

¹² A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, in Id., *Scritti giovanili. 1914-1918*. Torino, Einaudi, 1958, pp. 149-153.

¹³ Id., *Utopia*, in Id., *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 285.

E ainda outra passagem que sintetiza o vitalismo bergsoniano e o actualismo de Gentile:

Nenhum ato fica sem resultados na vida, e acreditar numa teoria e não noutra tem os seus efeitos particulares na acção: até o erro deixa vestígios de si mesmo, pois revelado e aceite pode atrasar (certamente não impedir) o alcance de uma meta. Esta é a prova de que não é a estrutura económica que determina diretamente a ação política, mas a interpretação que dela se dá e das chamadas leis que regem o seu desenvolvimento.

E finalmente vejamos como, em janeiro de 1918, polemizando contra Claudio Treves e seu socialismo ao mesmo tempo fatalista e reformista, Gramsci propôs explicitamente recuperar o “voluntarismo” de Marx:

A nova geração parece querer retornar à doutrina genuína de Marx, por onde o homem e a realidade, o instrumento de trabalho e a vontade, não estão desligados, mas são identificados no ato histórico. Eles acreditam, portanto, que os cânones do materialismo histórico são válidos apenas *post factum*, para estudar e compreender os acontecimentos do passado, e não devem tornar-se uma hipoteca sobre o presente e o futuro. Eles acreditam não que a guerra destruiu o materialismo histórico, mas apenas que a guerra modificou as condições do ambiente histórico normal, de modo que a vontade social e coletiva dos homens adquiriu uma importância que normalmente não tinha.¹⁴

Esta passagem constitui um notável documento histórico de como, na Itália do início do século XX, a recepção do pensamento de Marx ocorreu com base em leituras neoidealistas, das quais Gramsci até reproduz aqui a terminologia. Na verdade, a dupla presença de Croce pode ser registrada – a partir da qual se retoma a ideia de “materialismo histórico [que] vale como simples cânone de interpretação”, algo que “não envolve nenhuma antecipação de resultados, mas apenas um auxílio na busca deles, e que é de origem inteiramente empírica” – e do actualismo de Gentile, com a unidade da vontade e da consciência como um ato criador da história, e nesta combinação a confiança entusiástica de ter “a doutrina genuína de Marx” nas mãos.

Consegue Gramsci realmente, aqui e depois, nos *Cadernos*, realizar esta síntese croceana? Consegue tornar impuro o ato de Gentile, isto é, pensar, como ele escreve aqui, na fundamentação de ideias “na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e troca”? Até que ponto essa noção marxista da unidade do ideal e do real tem impacto na concepção da história e na ação cultural gramsciana?

Ou melhor, as “ideias”, o “espírito”, a “atividade consciente de indivíduos únicos e associados” têm autonomia e eficácia histórica de ancestralidade idealista?

A especificidade deste e de boa parte do marxismo italiano são o fato de estarem intimamente ligados ao idealismo, o desejo de restabelecer o marxismo através de uma relação dialética com o próprio idealismo, da qual não se pode desligar.

Assim, Gramsci traduz a renúncia de Croce ao objetivismo historiográfico, a absoluta imanência da realidade na política, é de facto a política que tem preeminência tanto sobre a economia como sobre a filosofia, “porque o ato político incorpora o passado, o presente e o futuro pressupõem a economia e implementa a filosofia, funde a estrutura e a superestrutura num único bloco, alcança a união da teoria e da prática, a atividade consciente organizada que faz a história”¹⁵.

Ora, o ensinamento de Croce também ajuda Gramsci a pensar a luta de classes, pois a luta deve ser considerada, além das frentes “meramente econômicas e meramente políticas”, a “frente cultural”, e Croce “chamou energicamente a atenção sobre a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história”¹⁶. Gramsci desenvolve assim toda uma investigação sobre as características “superestruturais” do conflito social, sobre a cultura como poder político, sobre a luta não tanto pelo poder tradicionalmente entendido, mas pelo controle dos papéis e prerrogativas ideológicas construídos e mantidos nas instituições de sociedade civil. A falha filosófica subjacente (a lacuna na teoria marxista, poder-se-ia dizer) do pensamento gramsciano é assim transformada no ponto de força e na originalidade e agudeza inquestionáveis do seu pensamento sociopolítico, a investigação dos intelectuais e da hegemonia. Isto dá forma a uma teoria inédita em Gramsci, e isso precisamente em virtude da inserção de instâncias subjetivistas e voluntaristas (muito difundidas, aliás, no pensamento de sua geração: encontramos-as, por exemplo, no antimaterialismo da leitura de Mondolfo de Marx) na história político-cultural na qual o movimento operário italiano teve que tentar intervir para produzir aquela vontade popular que faltou ao longo da história da Itália.

Uma investigação centrada na função dos intelectuais precisamente porque enraizada na crença na primazia da consciência, da cultura como crítica e da ideologia como movimento ideal que prepara e torna possível a revolução política. Portanto, não é arbitrário insistir na primazia da consciência mesmo para os *Cadernos*.

¹⁴ Ivi, pp. 281-282.

Não pretendemos ignorar a necessidade de Gramsci de manter tudo unido – o “bloco histórico” –, permanecendo dentro da tradição marxista. Mas a sua contribuição para essa tradição deve ser limitada, para ser plenamente apreciada. A filosofia idealista na reflexão dos *Cadernos do cárcere* dá origem a um sistema de teoria política em que questões e problemas são elaborados de maneiras bastante inéditas. Não se trata, portanto, de reabrir a velha discussão se Gramsci foi um crociano de esquerda ou foi alinhado à classe trabalhadora, porque em vez de uma alternativa, esses dois componentes foram assimilados conjuntamente, não produzindo assim uma simples soma, mas uma nova síntese, maior, e portanto também diferente das partes que a compõem. Esse legado nos *Cadernos* visa explicitamente a desenvolver outro ponto de vista comparado ao elitismo de Croce e Gentile, o ponto de vista da formação de uma vontade coletiva das classes subalternas.

Ideias de considerável interesse emergem, entre outras coisas, das notas de Gramsci sobre o revisionismo, que testemunham efetivamente, se não exactamente um “retorno” a Marx, um esforço contínuo para reelaborar e organizar a relação entre o marxismo e o idealismo.

No entanto, a investigação sobre a cultura como política, sobre a função dos intelectuais, sobre a ideologia como instrumento fundamental de hegemonia continua o núcleo fundamental em torno do qual se desenvolve o pensamento gramsciano e em torno do qual se reorganizam todos os outros temas, a partir do Estado, das classes sociais etc.

A dúvida que fica é se a “tradução para o italiano do legado válido de Marx” realmente ocorreu nos *Cadernos*, ou se algo se perdeu ao seguir esse caminho. Este é ainda o sentido de um regresso à especificidade do marxismo de Gramsci.

A distinção entre pensamento de Gramsci e gramscismo deve ser mantida se queremos entender o marxismo italiano após a Segunda Guerra Mundial. Escreveu em 1955 Norberto Bobbio: “Gramsci havia indicado grandes temas de pesquisa [...]. O que foi feito de Gramsci? Os marxistas italianos fizeram um inventário de cinco ou seis fórmulas com as quais tudo se explica, e de seus livros uma soma de máximas ou versos a serem citados como argumentos *ex auctoritate*”¹⁷. Supondo que o julgamento severo de Bobbio estivesse correto à época, tem de se examinar o legado da aplicação da lição gramsciana, pois esse defeito na aplicação da fórmula *ex auctoritate*, uma aplicação mecânica, é uma característica do gramscismo mundial, um gramscismo que muitas vezes não tem conhecimento e consideração adequados dos escritos juvenis do líder comunista.

¹⁵ A.R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, tr. it. di S. Genovali, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 213.

¹⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1224 e 1211.

Por outro lado, através de Gramsci, investigam-se algumas questões até então não desenvolvidas a partir da perspectiva crítica do marxismo e o pensamento de Gramsci foi de grande impulso para o desenvolvimento de áreas de investigação na linha da cultura das classes subalternas, na compilação do tema da hegemonia e do ideológico, entre outros. Se é verdade que o marxismo de Marx, Engels e Lenin visava sobretudo (talvez Bobbio não estivesse totalmente errado nesse ponto) teorizar como superar o regime burguês mais do que analisar como ele funciona, Gramsci representaria uma virada nesse sentido. Para Domenico Losurdo, haveria até uma superioridade de Gramsci em relação a Marx, Engels, Lenin no tema da decadência ideológica da burguesia. Aqui estamos perante um ponto complexo, que mereceria outra análise e que deixamos para outra discussão.

4. Galvano Della Volpe

Esta é, em síntese, a posição do filósofo Galvano Della Volpe, intelectual situado politicamente no PCI de Togliatti mas às margens, cuja produção se dá nas duas décadas seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial: crítica ao idealismo, renascimento dos textos do jovem Marx; a crítica de Hegel dá vida ao método da abstração científica. Marx não é mais ligado a Hegel e à tradição idealista; pelo contrário, através da crítica ao hegelianismo, Marx torna-se cientista e expressa um método que se resume na fórmula da abstração determinada. Aristóteles e Galileu são suas referências, a tradição empirista ligada ao concreto, à experimentação, contra apriorismos idealistas.

Della Volpe chega ao marxismo não a partir das fileiras do antifascismo militante, mas através de um longo e incomum caminho filosófico: do atualismo ao marxismo através da crítica do idealismo hegeliano, da descoberta do empirismo humeano, Della Volpe chega à concepção da autossuficiência do marxismo como corpo doutrinário, e faz de Marx o sucessor de Galileu, tese que ele chama de “galileísmo moral”.

Contribuições específicas de Della Volpe são: 1) o enfoque no problema relativo à relação entre a lógica científica e a lógica histórica, entre a dialética e a análise social; 2) a retomada da leitura das obras econômicas de Marx, prelúdio à “grande operação de retorno às categorias marxistas que se realiza sobretudo através do trabalho de revistas juvenis e extraparlamentares”;

¹⁷ N. Bobbio, *Cultura vecchia e politica nuova*, «Il Mulino», 1955, pp. 586-587.

3) introdução do tema, posteriormente desenvolvido por Colletti, “da democracia de origem rousseauiana como alternativa teórica à representatividade formal dos estados liberais”.

O alvo polêmico de Della Volpe é o historicismo marxista de ascendência crociana, o historicismo que faz da classe trabalhadora herdeira de Hegel e da filosofia clássica alemã, e o historicismo como a “tradição própria e específica do marxismo italiano”. Gramsci não é mais citado. A filosofia de Della Volpe constitui uma ruptura com a tradição italiana do gramscismo.

A ênfase recai sobre a ciência. Em Marx, abandona-se a elaboração de uma tentativa pseudometafísica de compreender o funcionamento interno do universo. Em lugar disso, e justamente através da refutação por Marx do método idealista, Marx realiza e torna possível a aplicação da ciência, como “economia sociológica materialista”, à sociedade capitalista moderna.

Posição que será criticada por Colletti, aluno de Della Volpe: Marx como o Galileu das ciências sociais. O marxismo como “galileísmo moral” capturaria apenas uma face de Marx, o naturalista, empirista e cientista Marx, mas ofuscaria a “segunda dimensão” da obra de Marx, “aquela que culmina na teoria [...] da alienação e fetichismo”, isto é, a dimensão crítica e mais propriamente revolucionária, a crítica da economia política. “Della Volpe nunca foi capaz de dar conta da teoria do fetichismo em Marx [...] porque esta teoria não conseguiu encontrar lugar no seu esquema discursivo”¹⁸, uma vez que “continuou a ler Marx como um cientista”¹⁹. O julgamento de Colletti soa como uma confirmação do que foi inicialmente notado criticamente por Della Volpe, Badaloni e Luporini, isto é, não ter visto que Hegel está presente na crítica de Marx ao capitalismo. Porém, Badaloni e Luporini referiam-se a obras como a *Lógica como ciência histórica* e *Rousseau e Marx*, pois nos anos seguintes à *Sulla dialettica*, a partir de 1962, iniciou-se um período em que Della Volpe tentou focar no problema da contradição, chegando a resultados que desenvolvem e modificam suas posições anteriores. Ele morre inesperadamente em 1968.

A posição do Galvano Della Volpe tem que ser considerada pelo seu poder inovador dentro de um marxismo italiano asfixiado, sufocante, culturalista e sem Marx, sem mais críticas à economia política. Della Volpe teve uma escola e efeitos importantes nos estudos novos, que darão origem ao operaísmo – efeito do caráter idealista do marxismo italiano. Sua oposição ao idealismo, que o leva a uma leitura unilateral de Marx, pode ser explicada num contexto de marxismo como gramscismo.

Mais uma vez, Bobbio nos dá uma indicação clara sobre o marxismo italiano quando

diz que uma nova história começa com Della Volpe²⁰.

5. Raniero Panzieri

Raniero Panzieri (1921-1964) foi um intelectual e militante marxista, cuja figura é relevante por várias razões. Ao contrário da maior parte dos comunistas italianos de sua época, não fez parte do PCI, organizado em torno da ideologia nacional-popular do colaboracionismo e da “mitologia do Estado-guia”, segundo uma expressão do próprio Panzieri. Participou, sim, da ala esquerda do PSI, que gradualmente o colocou à margem e o excluiu, rejeitando assim sua tentativa de resgatar para o partido uma política de classe. Sua formação não foi crociana-gramsciana, ou seja, não foi idealista e historicista – não foi um acadêmico, exceto por um breve período na Sicília, de 1948 a 1951, a convite de Galvano Della Volpe, um dos marxistas italianos mais originais do pós-guerra, ele também excêntrico em relação à orientação dominante no PCI, porque estranho ao gramscismo. Mas na Sicília, Panzieri fez sobretudo a primeira e instrutiva experiência dos movimentos de massa, militando entre os organizadores das lutas camponesas para a ocupação de terras incultas.

Incumbindo-se de questões culturais para o partido, Panzieri insistiu sobre a liberdade do intelectual comunista, defendendo a autonomia da cultura contra sua dependência em relação às posições de partido típica do historicismo gramsciano-togliattiano. Deste ponto de vista, opôs-se à “reconstituição completamente artificial das linhas tradicionais de desenvolvimento da cultura nacional” (*Azione politica e cultura*, 1957), impostas pela direção política, atacando diretamente a invenção de uma linha de desenvolvimento histórico-intelectual que fundia marxistas e idealistas (em particular, Labriola para os primeiros e Croce para os últimos) até desaguar em Gramsci. Ainda no partido, Panzieri propunha uma diversa relação entre o partido mesmo e as massas proletárias. Donde a crítica da “absurda identidade entre a classe operária e o partido” (*La crisi del comunismo*, 1956), um erro não mais repetível depois do stalinismo.

¹⁸ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su “Marxismo e dialettica”*. Bari, 1974, pp. 97-98.

¹⁹ Ivi, p. 101.

²⁰ N. Bobbio, *Introduzione*, in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici. 1908-1966*. Torino, Einaudi, 1968, p. XLVI.

O debate de 1956 sobre a crise do stalinismo depois do XX Congresso encontra, de fato, Panzieri pronto para lutar pela democratização do movimento operário (democracia operária, não parlamentar), contestando a ideia de que esta deva produzir-se num segundo momento, quando as condições se apresentassem, como aparece nas controversas *Tesi sul controllo operaio*:

A sociedade socialista não é um reino milagroso que se cria ao toque de uma não menos mágica varinha, mas algo que se conquista desde agora, que tem seu germe vital já na luta pelo poder. Cabe perguntar-se o que quer dizer uma luta que na Itália exclua o controle vindo de baixo, o controle dos trabalhadores sobre a produção. Depois que o poder for arrancado da burguesia, o partido se identifica, ou tende a identificar-se com o Estado: os sindicatos ou se burocratizam, ou restam instrumentos reivindicativos e de defesa dos trabalhadores (é esta a experiência concreta soviética, polonesa, húngara, iugoslava, e não mais uma nebulosa previsão). Qual é a garantia democrática do poder socialista se falta o controle operário? (*La democrazia diretta e il controllo operaio*, 1958).

Como se vê, é reproposta, depois da experiência traumática do stalinismo, a questão dos conselhos de fábrica, levantada já por Gramsci e pelo grupo “*Ordine Nuovo*” após a Primeira Guerra Mundial. A esse propósito, Panzieri parte de uma tese, isto é, a extensão do novo tipo de monopólio industrial da fábrica à sociedade como um todo. Contesta assim a distinção entre luta defensiva (a de tipo sindical, ou a garantia dos direitos individuais) e ofensiva (o controle operário, justamente), porque uma tal distinção “se pode ainda fazer na velha fábrica, mas não no complexo monopolístico, o qual [...] tende a absorver e a subordinar tudo às suas leis de direção” (*La democrazia diretta e il controllo operaio*, 1958).

A partir do final dos anos quarenta, Panzieri dedicou-se a intensos estudos marxistas. Traduziu o Livro II de *O Capital* e os textos juvenis de Marx. Dele se disse que “reintroduziu, de forma não escolástica e acadêmica, mas militante, o marxismo teórico na Itália” (V. Foa, *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, 1980, p. 284); e isso porque, partindo diretamente de Marx, e não de Gramsci, começara a desenvolver uma análise materialista das relações sociais de produção, totalmente ausente entre os intelectuais do PCI. Uma análise que ligava Marx ao quadro do neocapitalismo italiano, que se caracterizava por um rápido desenvolvimento tecnológico, pela concentração do poder econômico em grandes empresas privadas e públicas, por novos consumos de massa, a formação de uma nova classe operária da fábrica fordista (o “operário massa”, com o crepúsculo do operário-artesão e o maciço

afluxo de jovens migrantes das zonas mais pobres do país). Panzieri preconizou “um marxismo que tem sabor de fábrica e não de cátedra ou sessão de partido” (S. Bologna). E a atitude de Panzieri, como de todo o operaísmo, caracteriza-se por uma releitura de Marx privada de temores reverenciais, fortemente voltada a aplicar no presente o magistério marxiano (ainda que com desvios hiperbólicos desta atitude, como os de Toni Negri). Assim, em notas de 1963, Panzieri sublinhava que *O Capital* devia ser retomado, porém liberando-o de categorias investidas de “dados históricos contingentes”, como as condições oitocentistas de miséria do proletariado industrial e o excessivo peso dado à concorrência e à “anarquia” capitalista. Em torno dos *Quaderni Rossi*, a revista por ele fundada, foram redescobertas e atualizadas partes negligenciadas da obra marxiana, como a quarta sessão do Livro I de *O Capital*, o “Fragmento sobre máquinas” dos *Grundrisse*, o Capítulo VI inédito. Ora, não restou dúvida alguma que o gramscismo dominante na Itália dos anos 50 e 60 comportou um afastamento de Marx e de seus textos a favor de uma reaproximação à tradição idealística. Como disse corretamente Toni Negri, Panzieri não apenas foi o primeiro a sair da lógica do compromisso político que era própria da versão togliattiana do gramscismo, mas foi também o primeiro a reler através de Marx a nova realidade social e a tentar assim uma crítica do marxismo oficial (cf. A. Negri, *Dall’operaio massa all’operaio sociale. Intervista sull’operaismo*, ombre corte, 2007 [1979], pp. 39-44).

Quando, expulso do grupo dirigente do partido, e depois também da editora Einaudi – para a qual trabalhara no início internamente como redator e depois externamente como consultor, e que o demitiu sob acusação de ter usado a editora “principalmente como instrumento de uma batalha político-ideológica” –, parece isolado e politicamente extinto, Panzieri organiza um grupo de jovens em Torino, com contatos em vários centros italianos, entre os quais em primeiro lugar Roma e Milão. Sob sua orientação, esse grupo começa um amplo trabalho autônomo de investigação operária e de conhecimento da fábrica; e disso nascem, em 1961, os *Quaderni Rossi*. Entre os elementos de novidade da revista, destaca-se o resgate da pesquisa sociológica, ignorada pelos intelectuais do PCI, que privilegiavam o debate cultural, não a análise da realidade social. A sociologia industrial era então importada do estrangeiro, enquanto na Itália o aspecto sociológico do pensamento de Marx começava naqueles anos a ser trazido à luz (*Il marxismo come sociologia*, de Lucio Colletti, é de 1959, e desenvolve a tese do marxismo como metodologia científica de Galvano della Volpe). Para Panzieri o uso da investigação sociológica não era tanto ou apenas um instrumento de coleta de dados reais; mas, como foi justamente observado, “um instrumento em vista da ação política que almeja ampliar a consciência do antagonismo” (C. Pianciola, *Il marxismo*

militante di Raniero Panzieri, Centro di Documentazione di Pistoia, 2014, p. 34). A última intervenção de Panzieri será precisamente sobre o tema do *Uso socialista dell'inchiesta operaia* (“Uso socialista da investigação operária”).

Ora, os jovens marxistas, que Panzieri soube por um breve período fazer trabalhar em conjunto, punham, como foi dito, “o centro de gravidade da luta no interior da fábrica” (Lelio Basso). Mas Panzieri tinha já recusado o qualificativo de operaísta, em consonância com sua tese segundo a qual “a fábrica se generaliza: a fábrica tende a invadir, a permear toda a sociedade civil” (*Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*). Operaísmo, ao contrário, é para Panzieri sinônimo de sindicalismo, que separa a fábrica da sociedade civil, que se atém a uma concepção empírica da fábrica (cf. *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*). O que Panzieri temia, acima de tudo, recusando o apelativo de operaísta, era a derivação sectária de uma fuga para frente em relação ao movimento oficial, da qual esperava de algum modo recuperar algumas franjas relevantes. O sectarismo, de fato, para Panzieri, acaba sempre por se afastar da realidade de classe. Ele morre inesperadamente em 1964, apenas com 43 anos, deixando abertas muitas questões teórico-políticas, na continuidade-descontinuidade de uma corrente operária muito heterogênea, cujos nomes mais conhecidos são os de Mario Tronti e Toni Negri – que aliás não podem de forma alguma ser considerados seus alunos. Seu legado está na corrente de investigação seguida, por exemplo, por figuras como Romano Alquati, Vittorio Rieser, Danilo Montaldi, enquetes operárias (de que modelo insuperável permanece aquele ao Fiat de 1960-1961) apoiadas em posições teóricas aprofundadas sobre a natureza do neocapitalismo e as novas formas de relações de produção (estratégias de integração dos trabalhadores, racionalização, terciarização, sociedade como fábrica); algumas destinadas a fragmentar-se na época da chamada “Autonomia” (anos setenta até o auge dos movimentos de 1977).

Estamos com Della Volpe e depois com Panzieri, apesar da grande distância entre os dois, teórica e politicamente, dentro de uma nova orientação do marxismo italiano com respeito à linha historicamente fundadora do gramscismo. O perfil desses dois intelectuais marxista deveria ter mostrado isso claramente.

Estamos cientes de ter indicado nessas páginas apenas alguns elementos para uma reflexão sobre uma história do marxismo italiano, na esperança que possa ser de alguma utilidade para o leitor brasileiro.

ESBOÇO PARA UM DEBATE SOBRE MERCADORIA, ESPAÇO E DIREITO À CIDADE NAS OBRAS DE KARL MARX E HENRI LEFEBVRE

Clodoaldo de Meira Azevedo Junior
Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa (PPGCSA-UEPG)
E-mail: clodoaldo.juniorma@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8668-331X>

Reidy Rolim de Moura
Mestre e Doutora em Sociologia Política pela UFSC
Professora Associada na Universidade Estadual de Ponta Grossa e Pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais Aplicadas.
E-mail: rrmoura@uepg.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6170-3074>

RESUMO

Este ensaio investiga a relação entre a produção do espaço urbano como mercadoria e o exercício do direito à cidade, tendo como tese central a impossibilidade do exercício deste direito frente à lógica da troca de mercadorias. Para isso, utiliza-se da bibliografia e das categorias de Karl Marx e de sua aplicação ao estudo do espaço urbano desenvolvida por Henri Lefebvre, além de outras contribuições teóricas de matriz crítica. A análise da mercadoria em Marx foca nos elementos que constituem seu valor sob a égide do capital, com a sobreposição do valor de troca ao valor de uso, lógica também aplicada ao espaço urbano. Desse modo, as cidades, ao se tornarem mercadorias no capitalismo, impedem o exercício de um direito à cidade que contemple as necessidades e demandas de seus habitantes, pois estas se contrapõem à lógica de reprodução do capital.

PALAVRAS-CHAVE: Mercadoria. Capital. Teoria do Valor. Direito à cidade.

ABSTRACT

This essay investigates the relations between the production of urban space as a commodity and the exercise of the right to the city. Its central thesis posits the impossibility of exercising such right under the logic of commodity exchange. To this end, it draws upon the work and categories of Karl Marx and their application to the study of urban space as developed by Henri Lefebvre, as well as other critical theoretical contributions. The analysis of commodity in Marx focuses on the elements that constitute its value under the hegemony of capital, with the overriding of use-value by exchange-value – a logic also applied to urban spaces. Thus, as cities become commodities under capitalism, they impede the exercise of a right to the city that considers the needs and demands of its inhabitants, as these contradict the logic of capital reproduction.

KEYWORDS: Commodity. Capital. Value Theory. Right to the city.

Introdução

O exercício do direito à cidade e as dinâmicas de ocupação do espaço urbano tornam-se relevantes ao se considerar que a grande maioria da população brasileira vive nos centros

urbanos (IBGE, 2023), fato acompanhado pelo acirramento de conflitos em decorrência dos processos históricos característicos da urbanização intensa e desordenada sob égide e influência do grande capital (Gimenez et al., 2021). Atualmente, as cidades são o local onde as relações produtivas e sociais se concentram e, mais do que isso, o espaço onde se encontram às condições e limitações ao exercício de todas as atividades da vida humana frente às contradições apontadas, ao que cabe questionar quem pode produzi-lo e ocupá-lo e em que condições, assim como quais sujeitos são deixados à margem de um efetivo direito à cidade.

Adota-se como principal referencial teórico o trabalho desenvolvido por Henri Lefebvre, sociólogo e geógrafo que estendeu o método materialista marxiano à análise do espaço urbano. Nesse sentido, com fins de expandir à compreensão acerca das categorias analisadas, o presente ensaio apresenta a seguinte tese: a produção do espaço como mercadoria impede o efetivo exercício do direito à cidade.

Sem a pretensão de exaurir as temáticas abordadas, pretende-se dissecar a categoria mercadoria em Marx, seu valor de uso e valor, assim como a forma como a produção do espaço urbano o torna uma mercadoria cujo valor se materializa apenas na troca, em detrimento do uso e, por fim, explorar o conceito de direito à cidade de Henri Lefebvre e como este é fundamental para uma reapropriação do espaço urbano, especialmente através da ocupação dos espaços públicos com protagonismo de movimentos sociais.

A mercadoria em Marx – valor, valor de uso e valor de troca

Marx (2013) estabelece a mercadoria como a forma aparentemente mais simples entre aquelas que compõem as relações sociais de produção e reprodução do capital em uma sociedade burguesa, pois, individualmente, essa é qualquer produto de atividade humana destinado à satisfação de alguma necessidade – independentemente de sua natureza – de um sujeito que não seu produtor. Ou seja, a mercadoria é objeto produzido para troca.

Não obstante sua simplicidade, as mercadorias escondem, no âmago das relações que as regem, o verdadeiro caráter de seu valor. Nesse sentido, deve-se diferenciar a utilidade materializada no corpo de um objeto-mercadoria, seu chamado valor de uso, da proporção quantitativa socialmente determinada entre este valor de uso e um valor de uso de outro tipo, no processo de troca, o chamado valor de troca.

¹ Entende-se por trabalho concreto os aspectos qualitativos específicos necessários à produção de um valor de uso, enquanto o trabalho abstrato – convertido em geleia geral de trabalho nas sociedades capitalistas – é aquele correspondente à quantidade de trabalho empregada (independente de suas particularidades) na formação do valor de uma mercadoria (Marx, 2013).

Dessa forma, os valores de troca dizem respeito apenas à relação quantitativa entre mercadorias, as quais, para serem trocadas, devem ser reduzidas a um signo comum, geleia de trabalho geral¹, convencionada socialmente e extirpada de caráter qualitativo distintivo. Assim, Marx (2013) define o valor como a medida de trabalho socialmente necessário² materialmente investido nas mercadorias intercambiáveis entre si em proporções iguais, sendo manifestado pelo valor de troca.

Entretanto, para que haja valor – medida de trabalho abstrato – é necessária a produção de valor de uso, de objetos que tenham utilidade para vida humana. Na sociedade burguesa, o valor de uso é reduzido a valor, a trabalho abstrato e, dessa forma, não obstante a mercadoria seja unidade de valor de uso e valor, aquele é elipsado no ato da troca. Assim, na medida em que todos os produtos do trabalho humano se cobrem sob as vestes de mercadoria na infinável sucessão de trocas características da sociabilidade capitalista, a forma fantasmagórica do valor – somente auferível sob condições históricas e sociais específicas e materializado no valor de troca – encobre o valor de uso de toda e qualquer atividade produtiva.

Inicialmente, ao discutir a forma mercadoria, isolam-se os aspectos temporais de sua troca para uma abordagem despida de maiores determinações, entretanto, ao desenvolver as implicações da expansão do capital, Marx (2011) discute a criação de um mercado mundial, dada a necessidade de produção de novo consumo, de forma que “quanto mais desenvolvido o capital, tanto mais ele se empenha simultaneamente para uma maior expansão espacial do mercado e para uma maior destruição do espaço pelo tempo” (ibidem, p. 721). Ou seja, embora a temporalidade apresente-se como a determinação concreta mais visível da mercadoria sob a lógica do capital, uma vez que o *quantum* de trabalho abstrato empregado para sua produção corresponde a seu valor, o espaço, tanto físico como social, é “o lugar da reprodução das relações de produção” (Lefebvre, 2008, p. 53), de forma que é condição e também limite para o desenvolvimento e a expansão do capital.

Assim, como bem aponta Harvey (2021), deve-se discutir a circulação e a acumulação do capital em termos espaço-temporais, por serem determinações indissociáveis destes processos, embora, como característica da própria forma mercadoria sob o capitalismo, a temporalidade sobreponha-se à espacialidade na experiência cotidiana. As relações espaciais são criadas socialmente sobre paisagens (físicas), cujos aspectos produtivos naturais são negados aos trabalhadores na medida em que

² “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho” (Marx, 2013, p. 162).

existe propriedade privada da terra, apenas para atender às necessidades de reprodução do capital. Desse modo, as relações materiais travadas no e através do espaço que sejam alheias a tal fim são postas de lado ou convertidas também em mercadoria, assim como o próprio espaço, cujas determinações da produção são também camufladas nas relações de troca.

A produção do espaço sob a lógica do capital³

Ao longo de sua obra, Henri Lefebvre analisou e reformulou criticamente o método marxiano, posicionando o espaço no centro de suas reflexões, por entender que a aceleração dos processos de urbanização e globalização, os quais sobrepujaram-se à industrialização como determinantes de novas escalas espaço-temporais na sociedade burguesa, impunha uma expansão da dialética marxiana, ao que desenvolve uma teoria da produção espacial apoiada em uma dialética tridimensional do espaço (Schmid, 2012).

Assim como Marx, Lefebvre (2008) rejeita a ideia de que é possível capturar o concreto apenas através da experiência sensorial, entendendo que somente por meio da abstração pode-se articular as determinações que compõem a realidade, a qual está compreendida no espaço, uma vez que este “articula o social e o mental, o teórico e o prático, o ideal e o real” (*ibidem*, p. 41). Dessa forma, a produção espacial⁴ é dividida em três processos que estabelecem entre si uma relação dialética materializada na cotidianidade: o espaço percebido, aquele capturado pelos sentidos, o espaço concebido, aquele existente no pensamento, e o espaço vivido, correspondente à prática efetiva da vida cotidiana, sendo um processo sempre aberto e inacabado (Lefebvre, 2006).

Observam-se contradições inerentes a essas dimensões na sociedade capitalista, vez que o espaço concebido, aquele planejado, é tomado pela burguesia, que domina os meios de produção e a posse da terra, assim como é patrocinada pelo Estado, ao qual cumpre o papel de proteger a propriedade e de colocar em prática um espaço pensado que obedeça não somente à lógica de produção e reprodução do capital⁵, mas que confira novos contornos ao espaço percebido e ao espaço vivido. Isto é, nas cidades, constitui-se um espaço-tempo diferencial, em que se observam, originadas das contradições em sua produção, suas determinações: valor de uso e valor de troca (Lefebvre, 2008).

³ Ressalta-se que este ensaio não pretende se estender sobre a lógica de circulação do capital, de forma que, tendo em conta as limitações de escopo a que se conforma, se atém às determinações do espaço enquanto mercadoria, não tendo como objetos de análise a forma-dinheiro ou o espaço enquanto capital.

⁴ “O espaço mental e social é um espaço específico, portanto, qualificado, mesmo se não percebido como tal. É uma modalidade, no seio da qual contradições e conflitos se manifestam” (Lefebvre, 2011, p. 56).

⁵ Daí a necessidade de um planejamento urbano dito “eficiente”, que diminua ou aumente distâncias na forma dos interesses de classe.

As distâncias e os tempos de deslocamento são encurtadas através de políticas públicas de planejamento urbano postas em prática para obter uma maior eficiência em termos de funcionamento da rotina de trabalho na vida urbana, enquanto, contraditoriamente, os espaços são fragmentados, compartmentalizados e isolados para que sejam mais ou menos habitáveis e desejáveis e para que estejam mais ou menos próximos de outros locais percebidos como de grande utilidade (material, imaginária ou de qualquer natureza), como os centros, os parques, os locais políticos decisórios etc. Ou seja, há uma produção qualitativa do espaço, que corresponde a seu valor de uso e é definida em grande parte pelo tempo de deslocamento que separa este de outros espaços (Carlos, 2017).

Ao mesmo tempo, com o desenvolvimento das cidades capitalistas e de seus mercados imobiliário e de construção, a produção do espaço toma forma de mercadoria, com estrutura familiar àquelas descritas por Marx ao observar a industrialização. Além de seu valor de uso já apontado, o espaço recebe valor de troca, de forma que “as pretensas soluções do planejamento estendem aos lugares, às pessoas, às necessidades os constrangimentos da troca, apresentados como constrangimentos técnicos ou de exigência da materialidade pública” (Lefebvre, 2008, p. 128).

Dessa forma, mobilizando a percepção de valor para majoração do preço na troca de propriedade de locais nas cidades, a classe dominante – representada tanto na burguesia privada quanto nos seus interesses encarnados na ação do Estado – impõe a lógica do capital também sobre o espaço vivido. Assim,

(...) o mercado se organiza introduzindo novos elementos: a disposição dos locais, a arbitragem de conflitos, um estatuto jurídico que garanta os contratos. Isso implica um modo de falar e uma lógica de equivalência que realiza socialmente a lógica abstrata da mercadoria. (Lefebvre, 1977, p. 23, **tradução nossa⁶**).

Apreende-se, então, que apesar de ser coberto pela forma mercadoria comum à sociedade capitalista, o espaço se impõe sobre o tempo, imprimindo em sua produção uma lógica particular: a reprodução do tempo social. No ato de troca da mercadoria-espacó, vende-se e adquire-se tempo na forma de distâncias, as quais continuam presentes não obstante os esforços técnicos e semiológicos capitalistas no sentido de fazê-las parecerem mais curtas.

⁶ “(...) le marché s'organise en introduisant des éléments nouveaux: aménagement des lieux, arbitrage des conflits. Ce qui implique une façon de parler et une logique de l'équivalence qui réalise socialement la logique abstraite de la marchandise.”

Ora, mesmo com os processos de globalização e a extrema eficiência na produção e circulação de mercadorias – para não mencionar de informações, através da *internet* –, grande parte da população segue afastada das esferas de produção e reprodução da vida social, já que apenas os detentores do capital podem habitar os locais próximos aos centros de decisão política, de produção cultural e de lazer, enquanto as grandes massas de trabalhadores aglutinam-se nas periferias, em um processo que acirra irremediavelmente as contradições espaciais na forma urbana capitalista. (Lefebvre, 2008)

Dessa maneira, como aponta pertinentemente Ana Fani Alessandri Carlos (2007), a cidade capitalista é marcada por um estranhamento do sujeito em relação ao espaço urbano, que se transforma rapidamente em um processo homogeneizante e sanitário, o qual, de um lado, apaga os aspectos históricos e sociais da produção espacial e, de outro, com a mobilização de políticas públicas, retira o valor de uso dos locais ocupados pelas massas, aumentando distâncias, de forma que um tempo social esmagador das individualidades e necessidades humanas passe a ser o único aspecto visível do espaço, que assume, agora de maneira generalizada, a forma de mercadoria.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a produção do espaço urbano impede um completo apagamento do valor de uso pelo valor de troca em razão de suas contradições. É no espaço que se dá, para além da reprodução do capital, a reprodução social humana, ou seja, o desenvolvimento das relações sociais gerais que garantem a vida humana, que está associado também a processos históricos e à forma social vigentes, ao que, frente à persistente tentativa de exclusão de grandes parcelas populacionais da produção espacial, surge destas a pulsão pela produção de um espaço diferencial – em oposição ao espaço homogêneo da sociabilidade burguesa –, no qual haja a possibilidade de reconhecimento do sujeito no espaço em que habita (Lefebvre, 2008).

O direito à cidade e o resgate do valor de uso do espaço urbano

Observando a centralidade do espaço nas relações sociais e seu papel na reprodução do capital, Lefebvre reconhece, ao longo de sua trajetória, o urbano como o espaço por exceléncia no capitalismo, como consequência do processo de industrialização e da necessidade de aglutinação de trabalhadores, assim como sua transformação em massas de consumidores.

O espaço descrito ao longo deste ensaio caracteriza a urbanidade capitalista, repleta de contradições e conflitos, relações de inclusão e exclusão, aproximação e afastamento (Lefebvre, 2002), obra social irremediavelmente coletiva, mas de que a classe detentora dos

meios de produção se apropria, com a licença de um aparato jurídico-legal prescrito e aplicado na medida de seus interesses, mantendo-o homogêneo e quantitativo e ignorando as necessidades e demandas por um *habitar* vivo, com valorização dos habitantes e do próprio *habitat* (Lefebvre, 2011).

Aponta-se para a necessidade de um direito à cidade como resgate do espaço enquanto obra, em oposição a um produto, para a qual devem contribuir todos aqueles que nele se reproduzem enquanto seres humanos através de suas relações sociais. Ou seja, o direito de se reconhecer no espaço em sua espacialidade, valor de uso, em oposição a se perder na temporalidade imposta para a formação do valor materializado no valor de troca (Lefebvre, 2002). Para consecução do direito à cidade é, portanto, imprescindível a negação absoluta do espaço como mercadoria.

Entretanto, tal negação não é suficiente, já que a produção do espaço é processo constante, de forma que as contradições do urbano capitalista só podem ser superadas através do rompimento com a lógica de produção espacial vigente e a imposição de alternativas (Baggio, 2006). Nesse sentido, Carlos (2015) destaca o protagonismo dos movimentos sociais nas demandas pelo direito à cidade ao questionarem as políticas públicas e o planejamento urbano direcionados à valorização do capital, desvelando “a condição subalterna da sociedade como reprodutora do capital” (*ibidem*, p. 61). Nesse sentido, o papel de tais movimentos ultrapassa as demandas por soluções intrassistêmicas por questões como moradia, saúde e educação – as quais são, evidentemente centrais para a reprodução da vida humana –, mas contempla, também, a exposição das contradições do urbano capitalista, seus níveis de exclusão e sua insuficiência no cuidado com o humano, assim como resgatam um modo de organização da vida social estranho às relações de troca capitalistas.

Por fim, destaca-se a importância da ocupação de espaços públicos como locais de restabelecimento da sociabilidade humana não mediada pela forma mercadoria⁷. Os espaços de lazer, cultura, decisão política comunitária etc. podem servir como espaços de reunião e de apropriação para atividades coletivas, incluídas nessas aquelas voltadas à oposição a um planejamento urbano puramente mercadológico e à organização política para rompimento com a ordem burguesa que apartam os efetivos produtores do espaço de seu produto, enquanto o alienam e os afastam para trocá-lo sob a forma de mercadoria (Lefebvre, 2011).

⁷ Aqui nos referimos a uma ocupação de espaços públicos de caráter disruptivo, e não agregador do sistema vigente como na democracia deliberativa habermasiana. Entende-se que, não obstante sejam importantes as demandas por reformas intrassistêmicas que contribuam para a melhoria das condições materiais de vida, a acepção habermasiana – e aquelas de teóricos liberais, de maneira geral – “não se ocupa na medida necessária da incompatibilidade entre esses predicados e uma economia baseada na propriedade excludente, na reificação e na irreconciliabilidade dos interesses do capital e do trabalho. Esse é o mais claro limite ao caráter crítico da teoria da democracia deliberativa” (Tavares, 2013, p. 282).

Considerações finais

Marx inicia sua crítica dialética do capital com uma análise minuciosa da mercadoria, vez que esta é a forma mais simples de circulação de valor na sociedade capitalista, pois é qualquer objeto produzido com intenção de troca. Não obstante sua aparente simplicidade as mercadorias contêm em si, para além de um valor de uso advindo de suas dimensões físicas, um valor medido socialmente a partir da quantidade de trabalho – abstratamente considerado – empregado em sua produção, o qual é materializado em seu valor de troca. No capitalismo, todo objeto produzido pelo trabalho humano torna-se mercadoria, de forma que seus valores de uso são escondidos pelo valor, cuja origem é também obscurecida pelo valor de troca.

Entendendo o espaço – sobretudo o espaço urbano – como obra inevitável da reprodução social humana, Henri Lefebvre utiliza o método marxiano para uma análise dessa dimensão social no capitalismo pós-industrial, entendendo que a lógica do capital impõe também à produção do espaço o caráter de mercadoria. Nesse sentido, observa-se uma distorção nas dimensões espaciais, com uma sobreposição da temporalidade sobre a espacialidade, assim como um afastamento das massas populacionais da efetiva produção do espaço, para o que o Estado burguês tem grande papel.

Desse modo, invoca-se o conceito lefebvrieriano de direito à cidade como alternativa a tal lógica de produção espacial, na medida em que, através da práxis social exercida sobretudo por movimentos sociais agregadores de diferentes identidades afastadas dos centros urbanos, é possível resgatar o valor de uso do espaço enquanto obra coletiva em que há possibilidade de reconhecimento das relações sociais mesmas que compõe e se agregam sobre o espaço.

Entende-se que tal movimento só é possível através de ações disruptivas que sirvam como meio para o rompimento definitivo com a lógica burguesa – e, portanto, com a própria forma de Estado ora vigente –, já que esta está indissociavelmente ligada à transformação incessante de toda produção humana – inclusive do espaço – em valor abstrato que se materializa na troca. Tal processo é violento, excludente e irreparável, de forma que apenas com sua superação é possível que um efetivo direito à cidade seja exercido.

REFERÊNCIAS

- BAGGIO, Ulysses da Cunha. *A cidade e o urbano no mundo expandido da mercadoria.* *Geografias*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 18-38, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/geografias/article/download/13204/10438/>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FELCH, 2007.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri; VOLOCHKO, Danilo; ALVAREZ, Isabel Pinto. *A cidade como negócio*. São Paulo: Contexto, 2015.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. *Espaço-tempo da vida cotidiana na metrópole*. São Paulo: Labur Edições, 2017.
- HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. Tradução: Joaquim Antonio Pereira. São Paulo: Annablume, 2005.
- HARVEY, David. *Para entender O capital, Livro I*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HARVEY, David. *O espaço e Tempo do Valor*. RDP, Brasília, v. 18, n. 9, p. 81-112, jan./mar. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11117/rdp.v18i97.5407>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- GIMENEZ, G. et al. *Cities and Violence: An Empirical Analysis of the Case of Costa Rica. DADOS*, Rio de Janeiro, vol. 64, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/JN7RnHTfPdGNmCCNLq54qpg/?lang=en>. Acesso em: 12 jun. 2024.
- LAHORGUE, Mário Leal. *Cidade: obra e produto*. Geosul, Florianópolis, v. 17, n. 33, p. 45-60, jan./jun. 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/viewFile/13786/12656>. Acesso em: 02 jun. 2024.
- LEFEBVRE, Henri. *De L'État, Tome III*. Paris: Union Générale d'Editions, 1977.
- LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Tradução: Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- LEFEBVRE, Henri. *Espaço e Política*. Tradução: Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LEFEBVRE, Henri. *Direito à cidade*. 5^a Ed. Tradução: Rubens Eduardo Frias São Paulo: Centauro, 2011.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858, Esboços da crítica da economia política*. Tradução: Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O capital: Livro I – crítica da economia política: O processo de acumulação do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

SCHMID, Christian. *A Teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional*. GEOUSP – espaço e tempo, São Paulo, n. 32, p. 89-109, 2012. Disponível em: <https://revistas.usp.br/geousp/article/view/74284>. Acesso em: 10 jun. 2024.

TAVARES, Francisco Mata Machado. *Para além da Democracia Deliberativa: uma crítica marxista à teoria política habermasiana*. Belo Horizonte. 308 p. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade Federal de Minas Gerais. 2013.

ENTRE A EFICIÊNCIA DO MERCADO E A REGULAÇÃO DO ESTADO: CRÍTICA À ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA DA ESCOLA DE CHICAGO

Daniel Ferreira da Silva

Mestrando em Política Social do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail de contato: daniel.ferreira77@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1543-3533>

RESUMO

Objetiva-se, neste trabalho, em primeiro momento, apresentar as ideias fundamentais de Milton Friedman sobre o dever do Estado frente ao que o autor nomina de capitalismo competitivo de empresa privada. Em seguida, buscar-se-á expor a teoria originalmente formulada por George Stigler sobre a regulamentação econômica e a implicação deduzida pelo autor, e compartilhada por Friedman, de que essa forma de intervenção direta estimularia a oligopolização e a monopolização, abarreirando, portanto, a concorrência no mercado. Por fim, contrastar-se-á essa visão de mundo, aqui definida como própria da vertente neoliberal da Escola de Ciências Econômicas de Chicago, com uma abordagem marxista sobre a natureza capitalista e a função do Estado de regular movimentos que conduzem à reprodução da acumulação ampliada do capital. Como considerações finais, apontar-se-á alguns equívocos teórico-metodológicos que, contradictoriamente, talvez contribuam em parte para explicar a relevância ideológica e política do pensamento econômico da Escola de Chicago.

PALAVRAS-CHAVE: Capitalismo competitivo. Escola de Chicago. Mercado. Estado.

ABSTRACT

The aim of this paper is to first present Milton Friedman's foundational ideas on the State's duty in the face of what the author calls competitive private enterprise capitalism. Next, we will seek to present the theory originally formulated by George Stigler on economic regulation, and the implication derived by the author, and shared by Friedman, that this form of direct intervention would stimulate oligopolization and monopolization, thus hindering competition in the market. Finally, we will contrast this viewpoint, defined as belonging to the neoliberal branch of the Chicago School of Economics, with a Marxist approach to the nature of capitalism and the role of the State in regulating movements that lead to the reproduction of the expanded accumulation of capital. As final considerations, we will point out some theoretical and methodological errors that, contradictorily, perhaps contribute in part to explaining the ideological and political relevance of the economic thought of the Chicago School.

KEYWORDS: Competitive capitalism. Chicago School. Market. State.

1. À guisa de introdução: competição intercapitalista e os deveres Estado segundo a Escola de Chicago

Milton Friedman, assim como os demais coadjutores da Sociedade Mont Pèlerin – da qual o autor participaria da sessão de abertura, contribuindo com a fundação, no ano de 1947 –, foi o que poder-se-ia chamar de um genuíno arauto da doutrina neoliberal (Plehwe, 2009; Romo, 2017). Isso pois, além de ter se ocupado com a pesquisa e o ensino em teoria e história

monetárias e teoria dos preços, enquanto docente do Departamento de Economia da Universidade de Chicago, Friedman foi um dos mais proeminentes divulgadores públicos da visão de mundo segundo a qual haveria uma relação de causalidade entre o mercado capitalista competitivo e as liberdades individuais na sociedade (Horn; Mirowski, 2009).

Em sua obra *Capitalismo e Liberdade*, Friedman (2014, p. 27) presumiu que a “economia livre da empresa privada”, nominada alternativamente de *capitalismo competitivo*, constituiria a base de uma forma de sociedade cujas relações interpessoais encerrariam trocas voluntárias. A voluntariedade das trocas determinar-se-ia pela liberdade dos indivíduos para intercambiar o que lhes aprovassessem como partícipes do mercado. A partir disso, é possível inferir que a garantia de concorrência entre empresas privadas, cujas partes se comporiam, “em última análise, [por] indivíduos” (Friedman, 2014, p. 28), fomentaria todas as liberdades individuais e a estabilidade social, se se pressupusesse que a liberdade para escolher entre bens e serviços equipararia os indivíduos pelo atributo comum de poder comprar e vender mercadorias por cujos preços as percepções de suas utilidades se exprimiriam. A dissipação do poder econômico entre os membros do mercado resultaria na dissociação entre o poder econômico e poder político, reforçando o compromisso comumente partilhado de conservar o direito às liberdades individuais na sociedade.

Nos termos de Friedman (2014, p. 38): “um mercado impessoal separa as atividades econômicas dos pontos de vista políticos e protege os homens contra a discriminação com relação a suas atividades econômicas por motivos irrelevantes para a sua produtividade”. Através de ações concebidas por suas próprias vontades, todos os indivíduos encontrar-se-iam, pois, proporcionalmente representados em uma ordenação social fundamentada na economia privada de livre mercado.

A concentração do poder econômico em um único agente, representado pela figura do governo, com o qual Friedman (2014) identifica o Estado, privaria os indivíduos de sua liberdade de agência, entendida como a capacidade de eleger entre as possibilidades que lhes seriam apresentadas no mercado. Com tal poder concentrado no domínio do Estado, a troca econômica deixaria de ser voluntária e passaria a adquirir caráter de uma relação obrigatória ou proibitiva entre uma única autoridade dominante e indivíduos por ela assujeitados. Nesse sentido, a salvaguarda dos interesses individuais em sociedades livres implicaria, por conseguinte, uma férrea restrição da atuação do Estado sobre o mercado. Somente assim, preservar-se-iam as liberdades.

De acordo com Friedman (2014, p. 30), o Estado deveria operar apenas como “árbitro para interpretar e pôr em vigor as regras estabelecidas” por convenções sociais cimentadas.

Haja vista que a formação de consenso total no que se refere a uma diversidade de tópicos concernentes à vida social seria, aparentemente, uma probabilidade exígua, o dever do Estado como árbitro seria o de aplicar a lei a fim de mediar conflitos e dissensos indissolúveis apenas pela negociação privada. A arbitragem estatal culminaria na proteção dos indivíduos e de suas respectivas propriedades contra ameaças às suas liberdades e à sua integridade. Além disso, o Estado deveria reconhecer contratos, definir direitos de propriedade, prevenir a formação de monopólios técnicos e fornecer uma estrutura monetária, sempre visando ao desenvolvimento contínuo das iniciativas individuais na economia privada de livre mercado¹.

A regulamentação direta do Estado sobre as atividades econômicas não recebe validação dos princípios neoliberais de Friedman (2014). Para o autor, “as agências controladoras ou reguladoras tendem frequentemente a cair sob o controle dos produtores e os preços poderão não ser mais baixos sob regulamentação do que sem ela”. Com essa proposição, Friedman (1989) sintetiza o substrato argumentativo da teoria (neoliberal) da regulamentação econômica.

A teoria da regulamentação econômica foi originalmente formulada por George Stigler (1971), também cofundador da Sociedade Mont Pèlerin – por consequência, prosélito do dogma do mercado livre (Romo, 2017) – e colega de trabalho de Milton Friedman no Departamento de Economia da Universidade de Chicago (Horn; Mirowski, 2009). O pressuposto de que parte a teoria de Stigler (1971, p. 3, **tradução nossa**) é que conteria na máquina do Estado “um recurso ou ameaça potencial para qualquer indústria na sociedade. Com seu poder para proibir ou compelir, para confiscar ou dar dinheiro, o Estado pode e presta, seletivamente, auxílio ou prejudica um vasto número de indústrias”².

Stigler (1971) argumenta que, devido ao Estado ser o aparelho em cujo conteúdo encontra-se a potência exclusiva para coagir todo o conjunto de integrantes da sociedade³, empresas ou grupos de interesses (tipificados como firmas agrupadas por “indústrias”) podem almejar instrumentalizá-lo com o propósito de maximizar seus lucros. Sua tese central, nessa linha de raciocínio, é que “via de regra, a regulamentação é obtida pela indústria e é definida e

¹ Friedman (2014) aquiesce à intervenção do Estado em áreas da sociedade de onde seria improvável existir retorno sobre a aplicação de capital, como o cuidado com pessoas insanas e crianças, e a provisão de serviços que vinculariam despesas muito elevadas para a sociedade se fossem administrados de forma privada (e.g. construção e manutenção de estradas; defesa nacional).

² “a potential resource or threat to every industry in the society. With its power to prohibit or compel, to take or give money, the state can and does selectively help or hurt a vast number of industries (Stigler, 1971, p. 3).

³ Apesar de não o ter citado expressamente, Stigler (1971) parece remeter aqui ao conceito original de Max Weber (1982, p. 98) de “monopólio legítimo do uso da força física”, do qual se deduz que emanaria fundamentalmente o poder do Estado para subordinar os cidadãos às suas ordens e aos seus regramentos, e o qual robustecer-se-ia “em virtude da fé na validade do estatuto legal e da ‘competência’ funcional, baseada em regras racionalmente criadas” (Weber, 1982, p. 99) pelos agentes do Estados nas sociedades modernas.

efetuada em seu benefício”⁴ (Stigler, 1971, p. 3, **tradução nossa**). Desta maneira, segundo seu correligionário de mundividência e também docente da Universidade de Chicago, Sam Peltzman (1976), Stigler (1971) lança as bases para a concepção de um esquema teórico geral em que a eventual oferta de mecanismos regulatórios pelo Estado se tornaria uma função da procura das empresas e grupos de interesse pela regulamentação dos seus ramos de negócios.

O modo mais notório por meio do qual o Estado pode se valer para fomentar a atividade econômica de um ramo de negócio é via concessão de subsídio monetário. Contudo, na compreensão de Stigler (1971), as empresas, geralmente, costumam demandar mais injunções de leis e políticas regulatórias que imponham barreiras à entrada ou à produção dos insumos que elas fornecem do que, diretamente, subvenções ou empréstimos do Estado. Isso porque, ainda em conformidade com o autor, concessões de dinheiro público poderiam favorecer todo o segmento de atuação de dada empresa interessada em extrair vantagens das políticas regulatórias, inclusive seus rivais. Nesse caso, a empresa interessada só se beneficiaria por subsídios monetários se a oferta fosse quase inelástica, de modo que qualquer elevação da demanda aumentaria o custo da produção. Por esse motivo, Stigler (1971, p. 5, **tradução nossa**) presume que toda empresa ou ramo de atividade econômica “que tenha poder político suficiente para utilizar o Estado buscará controlar a entrada”⁵.

Stigler (1971) lista uma diversidade de dispositivos aos quais o Estado pode recorrer com objetivo de embarreirar a entrada de novos concorrentes em um segmento de atividade econômica, desde obrigações de conformidade regulamentar até a definição de cotas de produção ou importação. Há, porém, um único meio de se capturar o poder político dos aparelhos reguladores do Estado: através da provisão de recursos financeiros e do angariamento de votos para o grupo político que se tenha interesse em interferir nas decisões com o intuito de adquirir medidas regulatórias (Peltzman, 1976; Stigler, 1971).

Em tese, a probabilidade de efetivação da demanda regulatória da empresa ou grupo de interesse seria diretamente proporcional ao tamanho do seu capital. Analogamente, quanto maior a empresa ou grupo, tanto mais alto seria o custo social de uma legislação ou política regulatória que a beneficiasse, pois mais consumidores e aspirantes a competidores seriam impactados. Todavia, ainda que se injete recursos financeiros e se recrute eleitores para determinados grupos políticos, há chances de não se obter regulamentações favoráveis. Mas, a

⁴ “as a rule, regulation is acquired by the industry and is designed and operated primarily for its benefit” (Stigler, 1971, p. 3).

⁵ “that has enough political power to utilize the state will seek to control entry” (Stigler, 1971, p. 5).

despeito do custo de oportunidade, “o que importa é apostar”⁶ (Stigler, 1971, p. 11, **tradução nossa**). O limite das apostas das empresas e dos grupos de interesse, supostamente, tenderia a se aproximar da dimensão do “mercado” de representantes políticos do poder do Estado (Stigler, 1971).

Peltzman (1976) complementa este ponto da teoria econômica da regulamentação de Stigler (1971) ao apontar que os “ofertantes” de normas regulamentares no “mercado político” procuram suporte do maior número possível de eleitores, cujo conjunto é composto também por consumidores, além de representantes dos interesses empresariais. Se, por um lado, as empresas regulamentadas ambicionam incrementar sua lucratividade – o que poderia elevar os preços –, por outro lado, os consumidores podem conformar “grupos de pressão” pela queda dos preços. Logo, uma regulamentação “ótima” teria de identificar um ponto de equilíbrio entre o preço de mercado do produto e a margem de lucro da empresa regulamentada para que não só as empresas, mas os consumidores e os proponentes políticos da regulamentação fossem equitativamente contemplados. Sem embargo, quanto maior for o peso econômico e político do grupo de interesse, maiores serão os recursos de que dispõe para influenciar o processo político. Isso não significa que grupos de interesse mais numerosos em quantidade de eleitores teriam vantagem sobre grupos menores. Grandes grupos, em relação ao total de votos ao seu serviço, poderiam enfrentar impasses na coordenação das estratégias ou não possuir recursos financeiros suficientes para fazer frente à oposição. E quanto “maiores os interesses *per capita* que determinam a força da oposição, mais rápido crescerá os custos de *lobby* e de campanha em proporção ao tamanho do grupo. [...] Essa deseconomia de escala no provimento de recursos atua como outro limite”⁷ (Peltzman, 1976, p. 213, **tradução nossa**) no que se refere à definição de quem terá poder o bastante para dominar as decisões políticas. Por causa disso, a relação entre formuladores de políticas regulatórias e grupos interesses (empresas e consumidores, nesse caso) corresponderia a um jogo de apostas (que se traduziria num amálgama de interesses mútuos, difusos e, por vezes, conflitantes) cercado por riscos associados ao processo.

Embora flexibilize as consequências derivadas das premissas teóricas de Stigler (1971), Peltzman (1976) parece reconhecer a propensão do Estado a patrocinar os interesses empresariais por meio de regulamentações, uma vez que, mesmo agindo individualmente ou

⁶ “the stakes are that important” (Stigler, 1971, p. 5).

⁷ “The larger the group that seeks the transfer, the narrower the base of the opposition and the greater the per capita stakes that determine the strength of opposition, so lobbying and campaigning costs will rise faster than group size. [...] This diseconomy of scale in providing resources then acts as another limit” (Peltzman, 1976, p. 213).

formando grupos menores, o poder de influência relativo das empresas costuma ser maior. Ainda assim, levanta-se a possibilidade de consumidores poderem reunir poder suficiente para anular os interesses econômicos das empresas.

Diante do exposto, sugestiona-se que o rompimento do círculo vicioso de reprodução da captura das instituições reguladoras e de formuladores de políticas do Estado envolveria a racionalização dos processos políticos decisórios (Stigler, 1971). Ademais, subtende-se que, posto que os regulamentos político-legais podem provocar distorções no mercado-alvo, tornando-o menos eficiente em promover a concorrência necessária ao seu equilíbrio, requerer-se-ia desregulamentá-los. Um dos efeitos da hipótese da captura regulatória foi ter avigorado o ““movimento pela desregulamentação”, porque os mercados eram considerados menos suscetíveis a influência indevida do que as agências regulatórias”⁸ (Baxter, 2011, p. 177).

Volve-se, com isto, ao ideal de libertação do mercado das amarras do Estado. Num mercado autorregulado, no qual não se observaria a existência de “barreiras regulatórias” à entrada, “[o] consumidor é protegido da coerção do vendedor devido à presença de outros vendedores com quem pode negociar. O vendedor é protegido da coerção do consumidor devido à existência de outros consumidores a quem pode vender” (Friedman, 2014, p. 29). Ou, na interpretação de Stigler (1971, p. 10, **tradução nossa**), o consumidor opta pela empresa cujos produtos mais lhe agradam “votando com sua carteira”. O acúmulo de manifestações das preferências dos consumidores selecionaria, assim, as empresas mais aptas a remanescerem em concorrência intercapitalista no mercado.

2. Crítica à abordagem teórico-conceitual da Escola de Chicago

Subjaz às teorizações de Stigler (1971) e Peltzman (1976) sobre a regulamentação a percepção de que o Estado é um corpo inerte. Seu movimento seria produto do exercício de forças dos agentes do mercado. Dado que as ações do Estado e de suas agências seriam meros reflexos de um conjunto de interesses individuais, quanto maior fosse a magnitude da força de atuação política e econômica dos interessados, maior seria a probabilidade de que o Estado espelhasse as vontades deles através da regulamentação. Por isso, Stigler (1965) pressupõe que quanto maior o poder da empresa ou do grupo de interesse, mais alta a chance de obter determinada regulamentação que lhe beneficie. A isso, Peltzman (1976) acrescenta que se todos os consumidores e produtores do mercado exercessem pressões contrárias sobre a máquina pública, a capacidade estatal de escolher se mover em direção a um ou outro

interesse poderia ser neutralizada pela soma das variadas forças (poderes) que emanariam do mercado.

Todo o construto argumentativo dos teóricos da Escola de Chicago poderia ser válido se a parca ideia que esboçam sobre o Estado, assim como a conclusão a que chegam sobre a eficiência do mercado, captasse não mais do que, de maneira distorcida, uma parcela superficial do vínculo orgânico entre o Estado e o capital.

Mesmo se fosse incontestável a eficácia de grupos de pressão para influenciar o comportamento de formuladores de políticas e funcionários de agências regulatórias do Estado com objetivo de adquirir regulamentações que contemplem seus interesses econômicos, essa é somente uma forma parcial manifestação do fenômeno. A experiência histórica revela que não são apenas as regulamentações que beneficiam empresas ou grupos de interesse em detrimento da livre concorrência de mercado. A ausência de regulamentações ou flexibilizações de normas regulamentares preexistentes, antes de minorar o problema da formação e a reprodução de estruturas de mercado monopolísticas e oligopolistas, pode mesmo fortalecê-las⁸. Ou seja, tanto regulamentações quanto seu contrário podem contra-arrumar a competição no mercado. Isso decorre do fato de que o Estado não é uma mera entidade reativa cujas instituições e grupos resignam-se ao sabor das forças externas do “mercado político” e econômico. Ele não se inclina, simplesmente, ora em favor da produção, ora do consumo, ora dos indivíduos que compõem suas instituições políticas, jurídicas e administrativas, podendo ocasionalmente balancear os interesses econômicos da sociedade em geral.

É flagrante que determinadas práticas aparentes do “Estado de direito” moderno defluem do seu papel como mediador de conflitos entre grupos e garantidor de interesses variados. As atuações do sistema estatal são o corolário de uma dinâmica relacional; mas, a despeito de as ações finais poderem representar interesses mútuos de grupos difusos, o núcleo do elo entre o Estado moderno e a sociedade capitalista é a expressão gênica de sua natureza de classe (Miliband, 1970).

⁸ “‘deregulation movement’ because markets were considered less susceptible to undue influence than regulatory agencies” (Baxter, 2011, p. 177).

⁹ A título de exemplificação, menciona-se que a desregulamentação dos setores de serviços aéreos, de telecomunicações, de transporte rodoviário e de gás natural que ocorreu, entre os fins da década de 1970 e o início da década de 1980, nos Estados Unidos da América, pôs em xeque a hipótese da regulamentação econômica do Estado como barreira de entrada. (Levine, 1981; Quirk, 1981; Derthick; Quirk 1985 *apud* Carrigan; Coglianese, 2016). De semelhante modo, após a década de 1980, “[a] desregulamentação permitiu que os bancos se expandissem a novas áreas geográficas e ampliassem as opções de serviços que ofereciam. Embora ainda persistam muitos jogadores em nichos especializados de todo o leque de serviços financeiros, as principais instituições financeiras do mundo tornaram-se, todas, imensos conglomerados ávidos por integrar diferentes tipos de serviços, instrumentos e mercados” (Guttmann, 2008, p. 17).

O direito do Estado da ordem capitalista internaliza nos sujeitos o preceito jurídico da aparente ubiquidade da liberdade e da igualdade entre os integrantes da sociedade civil. O Estado apresenta-se, com isso, “ao lado e no exterior da sociedade” (Salama, 1980, p. 20), mediando a troca de equivalentes entre cidadãos livres, iguais e possuidores de propriedade. Isso mistifica o fato de que, por meio de suas normas e atos, as instituições do Estado externalizam seu compromisso arraigado com a preservação do princípio da troca desigual, que redunda na exploração do trabalho, sobre cuja base se funda o domínio social do capital (Salama, 1980). Em suma, ao converter-se em sujeito criador e difusor da igualdade jurídica, o Estado legitima pelo direito a desigualdade econômica da troca entre capital e trabalho.

A classe dominante do “capitalismo de empresa privada” (isto é, a burguesia, a classe capitalista ou – em uma versão mais recente – o grande “empresariado”) aliançou-se com o Estado ainda no estágio primevo da acumulação do capital. Com o suporte da força coercitiva do Estado, a classe capitalista se apropriou da terra e dos meios de produção, tornando-os compulsoriamente propriedade privada. A classe dominante contemporânea do capitalismo disciplinou os que viriam a ser dominados com o suporte da jurisdição e da violência das instituições do sistema estatal. Assim, impeliu uma multidão de pessoas para as fileiras dos exércitos de reserva e de trabalho do capital, visto que a principal mercadoria de que passaram a dispor para vender e se incluir na sociedade veio a ser sua força de trabalho (Marx, 2011b). Uma vez erigido, todo o sistema de propriedade privada do capital encontra-se codificado pelo direito e, portanto, legitimado –, além de vigiado pelas sentidas do Estado (Pistor, 2019). Mesmo Friedman (2014) reconheceu isso, ainda que como um “dever” do Estado.

Para mais de ter se envolvido decisivamente no processo de subsunção formal do trabalho ao capital, o Estado contribuiu diretamente com a ampliação da acumulação. Destaca-se aqui o sistema da dívida pública, o qual se converteu em “uma das alavancas mais poderosas da acumulação” (Marx, 2011b, p. 1003) de capital. Isso porque os títulos públicos não só geram mais dinheiro em forma de juros para seu detentor, mas funcionam como dinheiro creditício, podendo-se transfigurar em capital monetário, cuja eventual aplicação acelera a velocidade do ciclo do capital total. Ademais, o financiamento da dívida pública acarreta a expansão da emissão da monetária sem que haja necessidade de se modificar o tamanho da composição técnica do capital social total investido na produção e no comércio.

Por isso, tem-se em conta que o endividamento público pavimentou o caminho da acumulação fictícia do capital, o que “impulsionou as sociedades por ações, o comércio com papéis negociáveis de todo tipo, a agiotagem, numa palavra: o jogo da Bolsa e a moderna bancocracia” (Marx, 2011b, p. 1003).

Enfim, os exemplos históricos de participação ativa do Estado na estruturação e na dinâmica da produção e reprodução do capital são vastos. O que, de fato, busca-se apontar é que a “intervenção do Estado em todos os aspectos da vida econômica não constitui nada de novo na história do capitalismo. Ao contrário, a intervenção estatal presidiu o seu nascimento ou pelo menos guiou e ajudou seus primeiros passos” (Miliband, 1970, p. 20). Regulamentações e desregulamentações podem aparecer como fenômenos contemporâneos do capitalismo maduro. No entanto, assim como confiscos de propriedade, subsídios monetários, endividamento público, crédito bancário, isenções fiscais e compras diretas de ativos privados, são tão só formas historicamente cristalizadas da atuação enérgica do Estado nos processos de regulação econômica e reprodução da acumulação ampliada do capital (Miliband, 1970).

Ao tomar sua parte na regulação, o Estado não distorce os mecanismos de mercado, instituindo controles à entrada na produção e na distribuição de bens e serviços, e interferindo, assim, na formação dos preços. A regulação econômica efetuada pelas instituições do Estado, frequentemente, apenas robora desequilíbrios e barreiras inerentes a um sistema cuja estrutura material perpetua assimetrias entre e no interior das classes.

No que concerne às assimetrias intraclasse dominante, observa-se que os capitais individuais, como objetivações das frações dessa classe, não atuam com composições orgânicas iguais. Além do mais, a economia capitalista é inexoravelmente concorrencial. As diferenças quantitativas de composição orgânica privilegiam os capitais maiores em detrimento dos menores em função de que a amplitude dos primeiros os capacita a produzir e reproduzir mais valores do que os últimos. A concorrência, no que a concerne, estimula-os a revolucionar seus processos de trabalho e técnicas de produção na ânsia de acelerar o tempo de rotação do capital (Marx, 2011b; Marx, 2014). Afinal, o volume de mercadorias produzidas é uma função do tempo de produção. A massa de mercadorias lançadas na circulação será resultado desse tempo somado ao tempo de distribuição. Se se pressupuser que o nível da procura seja uma grandeza idêntica à do nível da oferta de mercadorias em circulação¹⁰, a realização de capital monetário incrementado de mais-valia por capitais maiores seria tão superior à dos capitais menores quanto for a dimensão da composição orgânica dos primeiros comparada à dos segundos.

¹⁰ A suposição de equilíbrio entre oferta e demanda aqui só visa a facilitar o encadeamento da argumentação, haja vista que o movimento concorrencial leva os capitais individuais a investirem recursos monetários em capital constante (máquinas, equipamentos, espaço, etc.), o que eleva a taxa de exploração do trabalho (o quociente da razão entre capital constante e variável, entendido esse último como força de trabalho). O desenvolvimento das forças produtivas sociais do trabalho culmina na superacumulação de mercadorias

A quantidade de mais-valia apossada determinará a capacidade do capital para alterar a qualidade dos elementos técnicos de sua composição a fim de extrair mais-valia relativa, dado que o corolário da efetivação das alterações técnicas tende a ser a progressiva contração do tempo de produção do capital. Em geral, esse movimento, com o qual se identifica o desenvolvimento das forças produtivas, ao mesmo passo que acarreta a expansão do produto total do capital, também provoca a diminuição dos preços de custo das mercadorias unitárias. No estágio de realização do valor valorizado, os grandes capitais inovadores podem se favorecer por múltiplos fatores. Mas, substancialmente, costuma-se elevar a taxa de mais-valia acrescida ao valor em razão da redução do preço de custo em relação ao preço de produção, fazendo os capitais de vanguarda auferirem massas de lucros extraordinárias até certo limite (Marx, 2011b; Marx, 2017). A partir disso, cria-se condições para que os capitais de vanguarda sobrepujem, eventualmente, a concorrência, pois passam a poder marcar o preço de produção de suas mercadorias abaixo do preço medial de mercado (Marx 2017).

O avolumamento e as reconversões de mais-valia em capital desencadeiam movimentos de concentração e centralização de capital (Marx, 2011b). A concentração de capital advém da ampliação contínua da escala de acumulação entre os capitais individuais. A centralização, por seu lado, traduz-se na redistribuição da propriedade do capital social total preexistente, sendo uma defluência da própria concentração (Marx, 2011b). A inexorabilidade da concorrência na economia capitalista, por si, desencadeia um movimento fagocitário por meio do qual capitais maiores adquirem ou fundem-se a capitais menores, o que caracteriza a centralização. Em suma, a concentração e a centralização do capital desembocam na formação de monopólios e oligopólios. E elas são desdobramentos da própria competição capitalista entre empresas privadas no livre mercado.

Sem grande pormenorização, é possível constatar que o movimento concorrencial de busca sôfrega por massas de lucros adicionais, que estimula a estruturação de monopólios e oligopólios, é o mesmo a partir do qual brotam as crises de superacumulação de capital, cujas formas fenomênicas de manifestação são múltiplas, porém, exprimem regularmente quedas tendenciais da taxa geral de lucro do capital (Marx, 2011b; Marx, 2017).

(incluindo-se, nesta análise, o crédito, o qual também é mercadoria), cuja contraface é o declínio da taxa de lucro geral. Tal decrescimento da taxa de lucro inibe o investimento, tendendo a acarretar crises, que se expressam em desequilíbrios econômicos, cujo germe se apresenta na superacumulação anterior.

Aí entra em cena a intervenção do Estado para desempenhar a “função de acumulação” (Salama, 1980, p. 134), cujo propósito prático é o de complementar a dinâmica trinitária de concentração, centralização e crise do capital, já que isso proporciona sua necessária reestruturação aniquiladora.

A função de acumulação remete, fundamentalmente, a duas modalidades de intervenção estatal. “A primeira se exerce sobre um longo período. A segunda se exerce no desenrolar da crise” (Salama, 1980, p. 134) do capital. A intervenção estatal de longo intervalo propende a influir na tendência à perequação das taxas de lucro, a qual decorre da transmigração dos múltiplos capitais individuais de ramos da atividade econômica menos lucrativos para ramos mais lucrativos. O fluxo migratório de capitais acirra a concorrência nos ramos de maior lucratividade, dado que se expandirá a oferta do produto do capital no ramo para o qual se transferiram os capitais de menor lucratividade. A expansão da oferta implicará uma diminuição no padrão estocástico dos preços de mercado, os quais tenderão a se aproximar do preço de produção. O consequente da venda da massa de mercadorias um preço próximo ao seu preço de produção é que os capitais passarão a se apropriar de uma taxa de lucro aproximada a da apropriada em geral pelos demais competidores diretos no mercado. A propagação de transladações de capitais individuais para todas as esferas da atividade econômica tem como consequência, por sua vez, a perequação das taxas de lucro dos múltiplos capitais (Marx, 2017).

A perequação das taxas de lucro é, contudo, uma regra de tendência, cujo curso é contrariado pelos processos de fagocitose provocados pela competição no estágio ampliado da acumulação de capital. O Estado intervém aí com vistas a depreciar “certas frações do capital constante, o que tem uma influência positiva sobre a taxa de lucro, e particularmente a taxa de lucro dos setores de vanguarda [mais rentáveis]” (Salama, 1980, p. 132). Dado que a razão entre o preço de custo e o lucro é de proporcionalidade inversa, a intervenção do Estado sobre bens de produção – que consistem em capital constante, cujo valor se associa ao preço de custo –, neste caso, motivará a recomposição das taxas de lucro dos capitais de vanguarda. Isso tende a “acentuar as transferências de mais-valia social dos setores retardatários [menos rentáveis] para setores de vanguarda” (Salama, 1980, p. 132), o que pode levar à intensificação dos movimentos de concentração e centralização, visto que os capitais mais rentáveis passam a dispor de mais capital monetário para acumular em seus fundos de reserva. Considerada em longo prazo, essa modalidade de intervenção, não obstante, também pode açodar as eclosões de crises de superacumulação por intensificar o movimento que culmina nelas.

No estourar das crises prenunciadas pela trajetória declinante da taxa de lucro, o Estado presta socorro aos capitais. Entretanto, ele “socorre menos os patinhos mancos” (Salama, 1980, p. 143). Isto é, seja durante os *booms*, seja durante os *busts*, o Estado atua mais sobre os capitais de composição orgânica mais alta, e potencialmente mais rentáveis. Mas isso não é uma decorrência *monocausal* do fato de que a capacidade de suborno, de “captura” dos agentes das instituições do Estado, dos grandes capitais é maior do que a dos pequenos. Ainda que isso explique parte da aparência do processo, é preciso recordar que o Estado moderno, em si, é essencialmente capitalista. Mais do que representar interesses particulares de frações de classe, o Estado representa o interesse geral da classe capitalista “em ideia” (Salama, 1980, p. 126) objetivada no mundo exterior pela presença do capital social total. Por antagônicos que possam ser os interesses das múltiplas subclasses capitalistas, eles não costumam ser mais profundos do que interesse coletivo da burguesia por perpetuar a realização da reprodução do capital em geral, cujo movimento requer a exploração da força de trabalho e enseja a dominação de classe. Para salvaguardar sua supremacia, a classe capitalista se agrupa como uma “verdadeira confraria maçônica diante da classe trabalhadora” (Marx, 2017, p. 244). A atuação última do Estado capitalista, precisa Miliband (1970, p. 65) neste aspecto, expressa um “consenso político” da classe dominante em torno de conservar a reproduzibilidade do capital. Por isso, ao executar a função de acumulação, o Estado tende a auxiliar mais os capitais de composição orgânica mais alta do que os de composição mais baixa. Afinal, o porte dos primeiros os dá a possibilidade concreta de extrair massas de mais-valia mais vultosas, fazendo com que eles tenham, proporcionalmente, mais peso na reprodução social do capital total¹¹.

¹¹ A função de regeneração (acumulação) se manifesta de formas multivariadas de regulação estatal da economia na história. Desde o programa de revitalização da economia estadunidense, conhecido pelo nome de *New Deal*, encenado após a crise de 1929; à configuração da economia de comando do regime nazista alemão (Mazzucheli, 2009); até a realização do *quantitative easing*, que conduziu aos *bailouts* para salvar bancos e instituições financeiras “*too-big-to-fail*” durante a crise seguida da recessão de 2007 a 2009 (Wójcik; Dymski, 2019): em todos esses episódios ricamente narrados pela historiografia o Estado demonstrou atuar fortemente para reabilitar as condições de reprodução da acumulação do capital.

A forma da regulação econômica que parte das instituições do sistema estatal se efetiva na concretude por meio de intervenções públicas multifárias ao longo da história do capitalismo. Seus conteúdos factuais condicionam-se ao regime de acumulação e ao grau de legitimação de regimes políticos particulares. E eles não se encerram exclusivamente na função de acumulação apresentada acima, aqui em conformidade com as assinalações do próprio Salama (1980). O Estado pode se afastar mais ou menos da produção e do mercado a depender de como estiverem dispostos os conflitos entre classes e subclasses e das condições de acumulação. Porém, a função primitiva da atuação econômica do Estado capitalista (“coletivo em ideia”) é regenerar a dinâmica de crise que se anuncia com a reprodução contínua, cujos desfechos redundam em paroxismos efetivos, do capital.

Deste modo, depreende-se que a suposição de que regulamentações obstruem a concorrência intercapitalista em mercados regulamentados não passa de uma ilação especulativa que não guarda qualquer coerência com as repercussões da competição no capitalismo real. O que regulamentações, enquanto formas de regulação econômica estatal, podem produzir como efeito máximo (e esse nem sempre vem a ser o caso) é consolidar oligopolizações e de monopolizações previamente estabelecidas pela dinâmica do capital. Mesmo se se pressupusesse, como fez Stigler (1971), que a aquisição de regulamentações maximizaria os lucros de grandes corporações capitalistas, isso só demonstraria o êxito do Estado capitalista. Ao aumentar a rentabilidade dos ramos mais pujantes da economia, a regulação do Estado fortifica a ampliação da acumulação inerente às fases expansivas dos ciclos do capital. Em suma, o Estado não opila por si só a concorrência; a barreira ao movimento concorrencial é instituída pelo próprio capital e procede, precisamente, da rivalidade entre capitais individuais.

Pelo ângulo do consumo, a pressão social pela queda dos preços de mercado de bens e serviços talvez possa de fato induzir políticas regulatórias diretas e indiretas de preços que os reduzam, favorecendo provisoriamente os consumidores – sobretudo, os mais propensos a consumir do que a poupar com seus rendimentos (isto é, a classe trabalhadora em geral). Pelo ângulo da realização da produção, isso poderia contrair a taxa lucro. Nesta circunstância, e sobretudo se os produtos fossem comprados por preços de mercado acercados do preço de custo, a redução relativa do preço poderia incentivar o capital a fazer investimentos que reduzissem o preço de custo das mercadorias regulamentadas ou, ainda, comprimir salários visando ao mesmo objetivo. De um modo ou de outro, esse movimento redundaria no aumento do grau de exploração (relativo, absoluto ou ambos) da força de trabalho, podendo

também elevar o nível de desemprego estrutural em longo prazo, no primeiro caso. Inequivocadamente, essas ações do capital estariam sujeitas a contestações sociopolíticas da classe trabalhadora em geral e do próprio Estado. Mas, a “necessidade mesma de uma ação política geral é precisamente o que demonstra que, na luta puramente econômica, o capital é a parte mais forte” (Marx, 1982, p. 183). De todo modo, é questionável, diante disso, se as repercussões de medidas regulatórias ordinárias, como as legislações antitruste – uma das poucas regras regulamentares endossadas por neoliberais como Friedman (2014) –, cuja intenção é promover indiretamente a concorrência exigida para a formação de preços competitivos, beneficiariam tão somente os consumidores.

Do ponto de vista da análise aqui traçada, concebe-se que, mais do que provocarem alterações evidentes na relação entre a oferta e a demanda dos mercados regulamentados, regulamentações que incidem sobre os preços dos bens de consumo indicam a unicidade básica e contraditória entre os movimentos concorrenrais e os de concentração e centralização do capital. Ademais, quer recaiam sobre bens de consumo, quer sobre bens de produção, as ações do Estado direcionadas a regular as atividades econômicas irradiam desequilíbrios intradepartamentais e interdepartamentais pelo simples fato de que, tal como bem definiu Salama (1980, p. 132), “o modo de vida normal do capital é a crise”. Assim sendo, desequilíbrios tornam-se incontornáveis.

3. Crítica à abordagem lógico-metodológica da Escola de Chicago

No seu âmago, boa parte das imprecisões teóricas dos economistas neoliberais de Chicago, a começar por Friedman (1981), provêm da sua opção lógico-metodológica. O autor aludido, com respaldo em John Neville Keynes, alega que a economia deveria ser cindida entre uma economia positiva, uma economia normativa e uma “arte da economia” ou economia política. A economia positiva referir-se-ia ao campo científico da economia, do qual dever-se-iam expurgar quaisquer considerações políticas e ponderações éticas. A economia normativa, por seu turno, seria o campo prescritivo, no qual incluir-se-iam juízos de valores a respeito de distintos procedimentos orientadores da “arte da economia” (isto é, a gestão política da economia) à medida que cada membro da sociedade almejasse alcançar fins dissemelhantes. Acerca da diferenciação fundamental entre a economia positiva e a economia normativa, Friedman (1981, p. 164) afirma, com base em Neville Keynes, que a primeira “trata ‘do que é’” a economia; a segunda, “do que deveria ser”. Ainda na perspectiva de Friedman (1981, p. 161), “as conclusões da economia positiva parecem [...] de relevância

imediata para diversos problemas normativos importantes, para questões relativas ao que deveria ser feito e relativas ao modo pelo qual se pode atingir um determinado objetivo”. Tendo em conta sua significância, a economia positiva deveria se ocupar em “provar um sistema de generalizações passível de ser utilizado para fazer previsões corretas acerca das consequências de qualquer alteração das circunstâncias”. Assim pois a economia positiva adquiriria objetividade suficiente para prenunciar o que deve se esperar do emprego de preceitos normativos na “arte da economia”.

Para Friedman (1981), contudo, a acurácia teórica de uma hipótese da economia positiva independeria do realismo de seus pressupostos. Nas palavras do autor “quanto mais significativa uma teoria, tanto mais não-realistas [...] os pressupostos” (Friedman, 1981, p. 174). Isso ele deduz a partir da suposição de que, para que se considere válida uma teoria, seus pressupostos (incluídos no *explanans*) devem ser simples, voltados exclusivamente a abstrair dos fenômenos reais as variáveis mais generalizáveis com a finalidade de derivar as implicações (incluídas no *explanandum*) daquilo que se pretenda explicar. Ao suprimir informações irrelevantes da análise, a teoria logaria construir fatos estilizados, a partir de tipos ideais, que possibilitariam predizer, em grande medida, os prováveis resultados das ações econômicas. Em síntese, de acordo com Friedman (1981), a economia científica, positiva, prescinde a descrição dos atos tais como se apresentam no mundo real. Por isso, seus pressupostos são necessariamente falsos. Porém, quanto irreais os pressupostos, o que definiria a validade das teorias econômicas e sociais seria que as implicações logicamente extraídas das hipóteses fossem testáveis.

A observação dos dados empíricos, nesta abordagem, seria um fator importante tão somente nas etapas da dedução e da validação das hipóteses. Caso as experiências empíricas não objetassem as hipóteses, entender-se-ia que, mesmo que os agentes não agissem exatamente da maneira como seu comportamento fora assimilado pelos modelos, seria *como se* eles se comportassem de modo análogo. Afinal, o que importaria à economia positiva seria predizer, ao invés de descrever, as implicações das ações (Friedman, 1981).

Friedman (1981) parece buscar transpor o modelo dedutivo-nomológico – de explicação de fenômenos a partir de leis científicas gerais, apresentado por Hempel e Oppenheim (1948) –, normalmente, aplicado à investigação em ciências físicas, para as ciências sociais. Isso pois, para Friedman (1891, p. 170), mesmo não sendo possível conduzir experimentos sob condições controladas em ciências sociais, isso “não corresponde [...] a uma distinção que se deva estabelecer entre as ciências sociais e ciências físicas”. Com isso, o autor ignora completamente a historicidade da análise econômica e social, o que o leva a

incorrer no grave equívoco de imaginar que o princípio da não-contradição reina tão pleno sobre a dinâmica histórico-material quanto sobre a estática da lógica formal. Ainda que não seja logicamente contraditória, a realidade histórico-social é dialética, no sentido de as regularidades e os padrões tendenciais abstraídos da concretude do movimento real implicam mais processos que negam os anteriores, constituindo seu oposto, do que relações lineares estritamente positivas.

Os processos de monopolização e oligopolização não podem ser separados ou excluídos da análise da concorrência, porque eles são “variáveis endógenas” do padrão histórico competitivo da economia do tipo capitalista. Concorrência e não-concorrência são formas socioeconômicas antitéticas; elas originam uma à outra por meio do movimento histórico que conforma o capital em geral como “síntese de múltiplas determinações” (Marx, 2011a, p. 77). Não é possível compreender, portanto, uma sem a outra. Estabelecer, nesse sentido, que o mercado propicia eficientemente liberdades a partir da competição, mas que o Estado deve assegurar essa competição de algum modo se aproxima menos de um argumento válido do que de uma antilogia, se a análise não admitir contradição material. Similarmente, definir que regulamentações criam barreiras de entrada em mercados regulamentados e, logo, a solução seria desregulamentá-los soa mais como uma falácia *post hoc ergo propter hoc*, cuja conclusão é irrelevante (*Ignoratio elenchi*), do que um conjunto de proposições cujo conteúdo tenha validade. Isso se deve ao motivo de que essa dedução ignora a tendência histórica do capital à concentração e à centralização (não-concorrência), além da função de acumulação da regulação do Estado capitalista. Na verdade, talvez seja mais preciso considerar que, se há expectativa de que regulamentações possam arrojar a acumulação, o capital procurará investir seu poder para orientar a atuação de instituições do sistema estatal nessa direção; se não, o caso será contraditado. E essa tendência, por sua vez, poderia ser impugnada por condições históricas relativas aos pesos de cada classe e subclasse sociais nas disputas políticas e econômicas.

Para mais, há de se sopesar a comparação da “escolha do consumidor” com o voto político. Tal aproximação porventura poderia ser aceita, para mercados competitivos operando em democracias formais, se se tiver em conta que “as necessidades de consumo determinam a produção” (Marx, 2011a, p. 76). Entretanto, tal pressuposto descobre só uma parcela do fenômeno, apagando da teoria o fato essencial de que o nível da produção e a estrutura de preços determinam anteriormente o consumo. Ademais, a realização da produção por si mesma é determinada pelas relações de troca econômica entre capital e força de trabalho que se efetuam no mercado (Marx, 2011a; 2011b). Assim, reconhece-se que a

analogia anterior do sufrágio através do consumo não passa de uma argumentação falaciosa, afinal, expressa não mais que uma meia-verdade.

4. Considerações finais

Em face da exposição apresentada, seria possível aventar a hipótese de que, ao optarem por abordar a economia por meio de um método positivo, os economistas da vertente neoliberal da Escola de Chicago envolveram-se em autoengano (para dizer o mínimo). O que eles não perceberam é que tentaram chegar à objetividade científica a partir de uma visão normativa do mundo social. Em outros termos, eles ficaram muito aquém de explicar satisfatoriamente a economia tal qual ela é, pois seus pressupostos foram edificados a partir do ponto de vista de como ela deveria ser. Por essa razão, acredita-se que Friedman (1981, p. 174) preferiu assumir que as proposições da economia positiva “não passam de extravagantes e não acuradas representações descritivas da realidade”¹² do que ceder ao fato de que, para que tenham rigor, as argumentações, em ciências sociais, devem abstrair não apenas as regularidades, como também as irregularidades dos movimentos concretos. Friedman (1981) e alguns de seus colegas da Escola de Chicago reconhecem que a empiria, frequentemente, contradiz as implicações dos modelos baseados em falsos pressupostos da economia positiva. Todavia, ao invés de incluir as contradições nos axiomas, continuam a optar por simplificações químéricas da realidade. Segundo o raciocínio de Friedman (2014, p. 170, **grifo nosso**), “a competição é um tipo ideal, como uma linha ou um ponto euclidiano [...]. [Porém] a amplitude de problemas e indústrias para os quais é possível tratar a economia *como se fosse competitiva*” seria surpreendente.

Interpreta-se aqui que o reducionismo advindo do positivismo lógico presente nas teorias econômicas propostas por neoliberais de Chicago sejam uma decorrência do seu compromisso apologético com os ideais do “capitalismo competitivo de empresa privada” e do “Estado promotor da liberdade de mercado”. No entanto, malgrado sua inconsistência teórico-metodológica, seria impreciso menosprezar a relevância pública do pensamento político e econômico da Escola de Chicago.

¹² Isso não deve ocorrer na análise formal das ciências físicas, cujas asserções dedutivas devem ser logicamente válidas para que se mostrem verdadeiras suas implicações factuais gerais (Hempel; Oppenheim, 1948).

¹³ “belief in the efficacy of the free market as a means of organizing resources, for scepticism about government intervention into economic affairs” (Friedman, 1974, p. 1).

¹⁴ “an approach that insists on the empirical testing of theoretical generalizations and that rejects alike facts without theory and theory without facts” (Friedman, 1974, p. 1).

A conciliação da “crença na eficiência do mercado livre como meio de organizar recursos, [e] no ceticismo quanto à intervenção governamental em assuntos econômicos”¹³ (Friedman, 1974, p. 1, tradução nossa) com uma “uma abordagem que [ao menos pretensamente] insiste no teste empírico de generalizações teóricas e que rejeita igualmente fatos sem teoria e teoria sem fatos”¹⁴ (Friedman, 1974, p. 1, tradução nossa), parece ter encontrado um solo fértil para crescer e fincar raízes nesta temporalidade convulsiva do capitalismo. Os ares de cientificidade ocultam o “espectro” neoliberal intrínseco às ideias da Escola de Chicago, tornando menos difícil o acoplamento dessa forma de pensamento político e econômico à ideologia dominante da modernidade. A partir de argumentos (em boa medida, falaciosos) de autoridade, ela encobre o fato de que sem a atuação material de Estados para assegurar internamente a reprodução socioeconômica do capital como totalidade – e não apenas reforça-la externamente – seria incabível postular o ideal da eficiência ou competitividade no capitalismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAXTER, Lawrence C. Capture in financial regulation: can we channel it toward the common good? **Cornell Journal of Law and Public Policy**, v. 21, n. 1, p. 175-200, 2011.

CARRIGAN, Christopher; COGLIANESE, Cary. Capturing regulatory reality: Stigler's Theory of Economic Regulation. **Penn Carey Law**, All Faculty Scholarship. 2016.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 2014.

_____. A metodologia da economia positiva. **Edições Multiplic**, v. 1 n. 3, fev. 1981.

_____. Schools at Chicago. **University of Chicago Magazine**, v. 69, n. 1, p. 1-12. 1974.

GUTTMANN, Robert. Uma introdução ao capitalismo dirigido pelas finanças. **Novos Estudos**, v. 82, p. 11-33 nov. 2008.

HEMPEL, Carl G.; OPPENHEIM, Paul. Studies in the Logic of Explanation. **Philosophy of Science**, v. 15, n 2, p. 135-175, apr. 1948.

HORN, Rob van; MIROWSKI, Philip. The rise of the Chicago School of Economics and the birth of neoliberalism. In: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (org). **The road from Mont Pèlerin**: the making of the neoliberal thought collective. London/Cambridge: Harvard University Press.

KEYNES, John Maynard. **Teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Col. Os Economistas. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural. 1996.

MAZZUCHELI, Frederico. **Os Anos de Chumbo**: economia e política internacional no entre-guerras. 1. ed. São Paulo: Unesp. 2009.

MARX, Karl. **Grundrisse**: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboços da Crítica da Economia Política. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial. 2011a.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1. O processo de produção do capital. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial. 2011b.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 2. O processo de circulação do capital. São Paulo: Boitempo Editorial. 2014.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 3. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo Editorial. 2017.

_____. Salário, preço e lucro. In: MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**;

Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar. São Paulo: Abril Cultural. 1982.

MILIBAND, Ralph. **O Estado na sociedade capitalista.** 2. ed. Zahar: Rio de Janeiro, 1970.

PELTZMAN, Sam. Toward a more general theory of economic regulation. Conference on the Economics of Politics and Regulation. **The Journal of Law and Economics**, v. 19, n. 2, p. 211-240, ago. 1976.

PLEHWE, Dieter. Introduction. In: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (org). **The road from Mont Pèlerin:** the making of the neoliberal thought collective. London/Cambridge: Harvard University Press.

PISTOR, Katherine. **The code of capital:** how the law creates wealth and inequality. Princeton: Princeton University Press.

ROMO, Hector G. Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin. **Economía UNAM**, v.15 n.43, Ciudad de México ene./abr. 2018.

SALAMA, Pierre. Estado e Capital: O Estado capitalista como abstração real. **Estudos CEBRAP**, n. 26, São Paulo, 1980.

STIGLER, George. The theory of economic regulation. **The Bell Journal of Economics and Management Science**, v. 2, n. 1, p. 3-21, mar. 1971.

WEBER, Max. A política como vocação. In: GERTH, Hans H.; MILLS, Charles W. **Ensaios de sociologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1982.

WÓJCIK, Darius; DYMSKY, Gary. Too-Big-To-Fail: Why megabanks have not become smaller since the Global Financial Crisis? **Review of Political Economy**, v. 31, n. 3, p. 356-381, 2019.

O CONCEITO DE ARTE NA TEORIA ESTÉTICA DE THEODOR ADORNO

France D'arc Cícera Costa de França

Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: darcfr11@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-8522-2233>

RESUMO

O conceito de arte na teoria estética de Theodor Adorno problematiza a relação entre arte e razão instrumental. A arte é apresentada como uma antítese à racionalidade instrumental, que, segundo Adorno, é um mecanismo de controle e dominação na sociedade moderna. Através de uma crítica à racionalidade ocidental e ao esclarecimento, Adorno, junto com Horkheimer, propõe que a arte revela as contradições sociais e oferece uma forma de resistência à alienação e à mercantilização. A arte para Adorno transcende o mero entretenimento e promove a reflexão crítica sobre a realidade, especialmente, através da mimese. O artigo explora como a arte se opõe à lógica utilitarista, destacando seu papel emancipador e autônomo. Adorno critica ainda a indústria cultural, que transforma a arte em mercadoria, e destaca a importância de compreender as obras de arte no contexto técnico e histórico para revelar seu verdadeiro conteúdo.

Palavras-chave: Theodor Adorno. Arte. Razão Instrumental.

ABSTRACT

The concept of art in Theodor Adorno's aesthetic theory problematizes the relationship between art and instrumental reason. Art is presented as an antithesis to instrumental rationality, which, according to Adorno, functions as a mechanism of control and domination in modern society. Through a critique of Western rationality and Enlightenment, Adorno, along with Horkheimer, argues that art reveals social contradictions and offers a form of resistance to alienation and commodification. For Adorno, art transcends mere entertainment and promotes critical reflection on reality, especially through mimesis. The article explores how art opposes utilitarian logic, emphasizing its emancipatory and autonomous role. Adorno also criticizes the culture industry, which turns art into a commodity, and highlights the importance of understanding artworks within their technical and historical contexts to reveal their true content.

Keywords: Theodor Adorno. Art. Instrumental Reason.

Introdução

O *Conceito de Arte na Teoria Estética de Theodor Adorno* busca

problematizar a relação entre arte e razão instrumental na filosofia adorniana. Ao situar a reflexão estética no contexto da crítica à racionalidade ocidental, o artigo destaca como Adorno contrapõe a arte à razão instrumental, que segundo o filósofo frankfurtiano, se manifesta na ciência moderna como um mecanismo de dominação e controle. A arte, nesse sentido, é apresentada como uma antítese social, capaz de revelar as contradições inerentes à sociedade contemporânea, o que a torna um objeto de estudo crucial para a compreensão das dinâmicas de poder e alienação.

Os objetivos do artigo incluem a análise da função crítica da arte na sociedade, a exploração da crítica de Adorno e Horkheimer ao esclarecimento (*Aufklärung*). Adorno e Horkheimer (1985) afirmam que o mito se revela em esclarecimento e a natureza em objetividade, o preço pago por isso é a alienação. Ao abordar esses temas, o artigo busca esclarecer como Adorno vê a arte não apenas como uma expressão estética, mas como uma forma de resistência contra a racionalidade instrumental que permeia todos os aspectos da vida social.

Dentre os temas do artigo, vê-se a relação entre mimese e arte. Inicialmente, a mimese surge como uma prática mágica em que o ser humano, ao imitar a natureza e seus poderes, busca controlá-la para sua própria autoconservação. No entanto, Adorno ressalta que, mesmo inserida nessa racionalidade, a arte mantém elementos miméticos que permitem uma reconciliação entre o homem e a natureza.

Além disso, Adorno, em parceria com Horkheimer, recorre ao episódio de Ulisses e as sereias na *Odisseia* para criticar a alienação do sujeito na sociedade moderna. Ulisses, amarrado ao mastro, simboliza o sacrifício do prazer e da contemplação da arte em nome do progresso e da produtividade, enquanto sua tripulação, insensível ao tapar os ouvidos, representa a submissão forçada pelo trabalho. Os autores veem nessa metáfora uma crítica à repressão dos impulsos humanos espontâneos em favor de uma racionalidade utilitária, onde a arte, embora marginalizada, ainda resiste à total dominação.

A teoria estética de Theodor Adorno propõe uma concepção crítica e diferenciada da arte contemporânea em relação a outras épocas, como a grega, medieval ou renascentista. A arte, segundo Adorno, não deve ser reduzida a um mero instrumento de entretenimento ou a servir interesses sociais específicos, mas deve estimular o pensamento crítico e a reflexão sobre a realidade. Adorno identifica na arte contemporânea uma antítese social, que rejeita normas preconcebidas e resistências à lógica utilitarista da sociedade capitalista, contrastando-se com a

indústria cultural que transforma a arte em mercadoria.

Ao desvincular-se das imposições da sociedade e da mercantilização, a arte adquire um caráter de resistência e sublimação. Para Adorno, a verdade de uma obra de arte não reside apenas em sua forma estética, mas na capacidade de criticar e transcender a realidade empírica, apresentando uma dimensão autônoma e reflexiva. Esse caráter autônomo é construído por meio da mimese, ou imitação, que conecta a arte ao belo natural e à racionalidade crítica.

Adorno também critica a superficialidade da "música culinária", vista como um exemplo da regressão da audição imposta pela indústria cultural. Sua análise da arte destaca a importância de compreender as obras em seu contexto técnico e histórico para acessar seu conteúdo de verdade.

A justificativa para esse estudo reside na importância de entender a arte como uma forma de crítica social e na necessidade de questionar a racionalidade que, sob o pretexto de promover o progresso, acaba por alienar e instrumentalizar os indivíduos. Ao explorar a teoria estética de Adorno, o artigo pretende oferecer uma perspectiva crítica sobre a relação entre arte, ciência e sociedade, contribuindo para o debate sobre o papel da arte na contemporaneidade e a possibilidade de emancipação humana frente à dominação racionalista.

1 Arte e razão instrumental

Refletir sobre a experiência estética dentro da filosofia de Theodor Adorno implica engajar-se com uma racionalidade que está intrinsecamente entrelaçada com a arte, em oposição àquela que meramente replica a razão instrumental.¹ De acordo com Adorno e Horkheimer (1985), a ciência moderna está intrinsecamente ligada aos processos de dominação, uma vez que sua abordagem transforma elementos naturais em relações numéricas e lógicas. Essa transformação não ocorre de maneira neutra, mas sim como parte de uma racionalidade instrumental, voltada para a obtenção de fins

¹ "Em *Eclipse da razão*, Horkheimer investiga o conceito de razão instrumental, tendo como pano de fundo até certo ponto as aplicações sociológicas de Max Weber. A racionalidade instrumental define-se por ser estritamente formal. Não importa os conteúdos das ideias e dos princípios que possam ser considerados racionais, mas a forma como essas ideias e princípios podem ser utilizados para a obtenção de um fim qualquer. Ou seja, a racionalidade instrumental, formal, caracteriza-se, antes de tudo, pela relação entre meios e fins. Ela só diz respeito aos meios, aos critérios de eficácia na escolha dos meios para atingir os fins, sejam eles quais forem. Em princípio, a invenção de explosivos cada vez mais potentes pode ser tão racional quanto a descoberta de vacinas e medicamentos". (REPA, 2008, p.19)

materiais. Dessa forma, o conhecimento científico, ao invés de apenas ampliar a compreensão do mundo, acaba por reforçar estruturas de poder que subordinam a natureza e a sociedade a interesses pragmáticos e utilitários. Em uma perspectiva semelhante, argumenta Freitas (2003, p. 130):

Nesse momento em que a razão, principalmente na interpretação positivista da ciência, preocupa-se apenas com o domínio cognitivo da realidade, de tal modo a propiciar a elaboração de tecnologias de controle dos processos naturais, tem-se aquilo que é chamado de razão instrumental, pois o pensamento despreocupa-se da finalidade com que é usado, interessando-se apenas pelos meios pelos quais é capaz de gerar tecnologias e valores financeiros.

Contudo, Adorno afirma que a arte é a “antítese social da sociedade” (1970, p. 21), o que significa que sua autonomia não é absoluta; na verdade, a obra de arte revela as contradições presentes na sociedade. Como produto de trabalho social, a arte cria objetos que, por não terem utilidade prática nem visarem à autoconservação, não se tornam mercadorias. Enquanto os bens de consumo são criados para atender a necessidades materiais e circulam no mercado com valor de troca, as obras de arte escapam dessa dinâmica porque não são produzidas com o propósito de serem usadas ou consumidas funcionalmente. Seu valor reside na experiência estética e no significado que carregam, e não em sua capacidade de satisfazer demandas concretas (1970). Ao demonstrar a possibilidade de uma relação com as coisas que não seja baseada no utilitarismo e na mercantilização, a obra de arte se torna, por sua própria forma, uma crítica social indireta.

Segundo Adorno, a arte, especialmente a moderna, desempenha um papel crítico ao analisar e questionar o estado atual das coisas. Ela abrange temas como as relações de poder, a racionalidade científica, a negação dos conflitos e sofrimentos, a violência contra a individualidade, a repressão da natureza interna, o descaso com a história, a desumanização (a coisificação dos seres humanos) e a divisão do trabalho. Portanto, é necessário discutir como Adorno percebe criticamente a realidade contemporânea e os processos que a moldaram até seu estado atual.

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, defendendo a seminal ideia da Teoria Crítica,² que é conhecida por sua abordagem crítica e reflexiva da

² “Nesse sentido, a Teoria Crítica irá interpretar todas as rígidas distinções em que se baseia a Teoria Tradicional (como "conhecer", "agir", "ciência", "valor" e tantas outras) como indícios da incapacidade da concepção tradicional de compreender a realidade social em seu todo. O método tradicional, ao tomar essas crenças como dadas e não como produtos históricos de uma formação social, não é capaz de explicar satisfatoriamente por que elas seriam, afinal, necessárias. A Teoria Crítica, ao contrário, mostra que tais divisões rígidas são características de uma sociedade dividida, ainda não emancipada.”

sociedade moderna, realizaram uma análise dos sistemas sociais que retratam o indivíduo como refém de uma sociedade profundamente marcada pelo processo abrangente de esclarecimento (*Aufklärung*). Neste sentido, Nobre (2004) defende que a análise crítica de Horkheimer e Adorno não apenas lança luz sobre os mecanismos de poder que moldam a realidade social, mas também aponta para a urgência de uma ruptura com esse estado de coisas. Eles desafiam os indivíduos a questionarem não apenas as estruturas externas de dominação, mas também as próprias bases da racionalidade que sustentam essas estruturas. Somente ao reconhecer a complexidade e as contradições inerentes à razão, argumentam os autores, pode-se vislumbrar a possibilidade de uma verdadeira emancipação, onde a liberdade e a igualdade não sejam meros ideais distantes, mas sim realidades concretas para todos os membros da sociedade.

Conforme Wiggershaus (Cf. 2002, p.358):

Desde que o *Aufklärung* existe no sentido mais amplo, o de um pensamento em ação, ele procura libertar os homens do medo e fazer deles seus senhores. Mas a terra que passou dominada completamente pelo (*Aufklärung*) brilha sob o signo da catástrofe completa. Segundo sua tese, o (*Aufklärung*), como tal, levava à catástrofe. Para os dois autores, segundo a terminologia de Benjamin e Adorno, a catástrofe era o sinônimo da dominação do mítico. Eles apresentavam, então, sua tese sob esta segunda forma: “O (*Aufklärung*) recai na mitologia”. Mas queriam, também, mostrar que, inversamente, o próprio mito já fazia parte do (*Aufklärung*). O sentido dessa tese era que as Luzes não tinham, portanto, destruído o mito desde o exterior, mas que se tinha tomado o caminho do (*Aufklärung*) autodestrutivo pela primeira vez com o mito, o primeiro passo para a emancipação fracassada rumo à natureza.

A crítica de Theodor Adorno ao processo de racionalização ocidental, conhecido como *Aufklärung*, é frequentemente traduzido como "iluminismo". No entanto, ao analisar a obra de Adorno, a tradução mais apropriada seria "esclarecimento". Esta escolha de terminologia reflete uma compreensão mais ampla do processo histórico, destacando que a busca pela emancipação através da razão não se restringe à modernidade, mas tem raízes mais antigas, que remontam ao início da filosofia grega e até mesmo aos mitos:

Sendo assim, é a perspectiva da emancipação, da instauração de uma sociedade reconciliada, que ilumina a presente situação de não emancipação e permite à Teoria Crítica compreender o real sentido das cisões não justificadas da Teoria Tradicional. É a unidade futura, na sociedade emancipada, dos elementos que se encontram cindidos sob a dominação capitalista, a fonte de luz que instaura a perspectiva crítica sobre o existente. O comportamento crítico torna-se possível porque fundado em uma orientação para a emancipação da sociedade, para a realização da liberdade e da igualdade que o capitalismo ao mesmo tempo possibilita e bloqueia". (NOBRE, 2004, p.41)

Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber. Bacon, "o pai da filosofia experimental", já havia coligido as suas ideias diretrizes." (ADORNO; HORKHEIMER, 1996, p.17)

Adorno critica o "esclarecimento" como um processo contínuo de racionalização que não começou na modernidade, mas foi um esforço humano persistente para dominar a natureza. Ele observa que os mitos, embora sejam geralmente vistos como supersticiosos devido à sua natureza metafórica, alegórica e imagética, já continham uma forma de racionalização. Os mitos tentavam organizar e explicar os fenômenos naturais dentro de uma narrativa coerente e unificadora, mostrando uma tentativa inicial de compreender e controlar o mundo ao seu redor.

Essa crítica de Adorno sugere que a racionalidade e o desejo de dominação da natureza estão profundamente enraizados na história humana, e não são exclusivos do período do Iluminismo. Ao entender "esclarecimento" dessa forma, Adorno convida a uma reflexão sobre como o impulso racionalizador, embora tenha promovido avanços, também trouxe consigo uma série de consequências problemáticas, como a instrumentalização da razão e a alienação:

O mito passa a ser iluminação e a natureza, mera objetividade. O preço que os homens pagam pela multiplicação do seu poder é a sua alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O iluminismo se relaciona com as coisas assim como o ditador se relaciona com os homens. Ele os conhece, na medida em que os pode manipular. O homem de ciência conhece as coisas, na medida em que as pode produzir. (ADORNO, HORKHEIMER, 1996, p.24)

A metafísica grega, ao superar o impacto do mito, introduziu a teoria e começou a questionar o *télos*, ou finalidade, das ações humanas, dos seres vivos e da ordem cósmica. Platão, com seu conceito de Bem, propôs que todas as coisas tendem para um objetivo final ou propósito. Este questionamento sobre os fins últimos era central na filosofia grega, que buscava entender não apenas os meios, mas também os objetivos últimos das ações e da existência.

Com a chegada da ciência moderna, especialmente sob a influência do positivismo, essa preocupação com os fins últimos das ações foi gradualmente abandonada. O positivismo, centrado na observação empírica e na quantificação, focou-

se na eficácia dos meios, relegando a reflexão sobre os propósitos finais a um segundo plano. Adorno critica essa mudança, argumentando que a racionalidade moderna se tornou essencialmente instrumental.

Para os dois filósofos da *Dialética do esclarecimento* a racionalização da cultura no mundo ocidental, que se deu no movimento iluminista, deveria ter um papel de esclarecer a razão dos homens, libertando-os de mitos, ideologias, dando-lhes uma vida digna. Em contrapartida, o esclarecimento trouxe aprisionamento aos homens modernos fazendo com que o conhecimento adquirido racionalmente, a exemplo do conhecimento científico, servisse apenas para desenvolver o lucro e as riquezas imposta pelo capitalismo. Assim este domínio estendeu-se nas esferas econômicas, políticas, culturais e nas artes, instrumentalizando a racionalidade humana.

Segundo Freitas (2003) Adorno e Horkheimer exploram a racionalização da cultura ocidental, desde o Iluminismo até raízes antigas. A ciência moderna e as técnicas industriais exemplificam essa evolução, vista como libertação da religião, superstição e medo. Entretanto, o mito antigo já mostrava uma racionalização ao tentar compreender as forças naturais, buscando dominá-las para superar o medo e a incompreensão. Nesse contexto, Adorno e Horkheimer (1985) argumentam que o projeto da Ilustração retrocede ao mito.

Sob uma lógica instrumentalizada que busca funcionalizar todos os aspectos da vida, o mundo totalmente gerido não apenas se baseia na ideia abstrata de troca, mas também na fusão da identidade individual com o poder e do particular com o universal. As diferenças são cada vez menos valorizadas no cenário econômico, político e social, sendo assimiladas como peculiaridades, às vezes toleradas, outras vezes suprimidas ou até mesmo violentadas. O corpo político e social está sujeito a todo tipo de acontecimento, exceto a perda de legitimidade do que o une. Esta dinâmica não se limita aos regimes ditoriais, mas se estende também às democracias, com suas estruturas judiciais, políticas e de segurança.

Diante da regressão da racionalidade humana que atingiu as esferas sociais e, de um modo mais amplo, abarcando a cultura e a arte, destaca-se o conceito de indústria cultural conforme delineado por Adorno e Horkheimer (1985). Nesse contexto, a indústria cultural apresenta-se como uma arena na qual são comercializados modelos de percepção previamente esquematizados; tal dinâmica implica que, ao contrário da expressão artística genuína, os produtos desse sistema aspiram a proporcionar um prazer e uma satisfação que, de fato, servem para perpetuar sua própria lógica, valendo-se do

entretenimento e da distração como meios.

Seguindo o raciocínio adorniano afirmam Correia e Perius (2017, p.77) que “se, por um lado, os produtos da indústria cultural são apologéticos de uma sociedade da aparência, por outro lado, as autênticas obras de arte são aparências enquanto negação determinada da aparência social”. E ainda, Correia e Perius (2017), com base em Adorno e Horkheimer, argumentam que, na sociedade industrial, a violência contra o sujeito ocorre também no plano simbólico, atrofiando sua imaginação e espontaneidade. Por meio de um adestramento contínuo, o consumidor cultural passa a se identificar plenamente com a realidade, tornando a cultura um instrumento de conformação que elimina a criticidade e a criatividade.

A distinção em relação à expressão artística convencional reside na marca de uma racionalidade intrínseca que permeia a arte, cujo propósito não está ligado à reprodução de um padrão uniforme, tal como ocorre na indústria cultural. Na arte, a racionalidade é inerente à sua própria estrutura, à coesão dos elementos que compõem a obra, conferindo-lhe uma singularidade inigualável. Trata-se, assim, de uma racionalidade peculiar, que se distancia do caráter unívoco encontrado no conhecimento matemático e lógico, característico da racionalidade instrumental.

A racionalidade instrumental pode ser compreendida dentro do conceito de esclarecimento, especialmente no que diz respeito à relação entre arte e divisão do trabalho na sociedade administrada. No contexto moderno, ciência e arte ocupam um mesmo patamar na produção de conhecimento, uma vez que ambas são direcionadas para atender às demandas materiais da sociedade. No entanto, esse processo acaba por contribuir para a eliminação gradual de signos, símbolos e linguagens dotadas de significado, reduzindo a expressão artística e científica a meros instrumentos funcionais. Defendem os autores da *Dialética do esclarecimento*, “a antítese corrente da arte e da ciência, que as separa como domínios culturais, a fim de torná-las administráveis conjuntamente como domínios culturais, faz com que elas acabem por se confundir como opostos exatos graças às suas próprias tendências” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 31)

Nota-se que, com o avanço do esclarecimento, a arte se divide entre obras genuínas, que resistem à mera repetição, e aquelas que apenas reproduzem o existente. A tradicional separação entre arte e ciência cria contradições, pois ambas acabam se confundindo como opostos exatos. A ciência neopositivista se torna um jogo de signos sem vínculo com a realidade, enquanto a arte, ao se tornar copiável, adota processos

científicos e perde sua autenticidade e criticidade. Essa separação entre signo e imagem pode levar à destruição da verdade, esvaziando tanto a arte quanto a ciência de seu potencial transformador. Adorno sugere recuperar a autonomia crítica dessas esferas, promovendo uma interação equilibrada entre ambas, baseada na reflexão e na busca por autenticidade.

Adorno argumenta que:

Com o progredir do iluminismo, só as autênticas obras de arte puderam escapar de ser meras imitações daquilo que, de qualquer maneira, já é. A antítese corriqueira entre arte e ciência, que separa as duas em diferentes setores culturais, a fim de que, enquanto setores culturais, elas possam ser ambas administradas, faz com que cada uma delas, enquanto exato oposto, converta-se finalmente na outra em virtude de suas próprias tendências. (ADORNO; HORKHEIMER, 1996, p. 34)

Desta maneira, podemos ver de acordo com Maciel (2016) que a partir desse debate, apresentamos a concepção de obra de arte autêntica de Adorno. Para Adorno, em meio às contradições e ao esmagamento do indivíduo na sociedade de capitalismo tardio, a obra de arte autêntica é aquela que absorve e reflete esses processos em seus componentes mais essenciais. Em vez de oferecer uma fuga da realidade, essa obra de arte autenticamente expressa as tensões e conflitos intrínsecos da sociedade. Ao fazer isso, não apenas se torna um espelho da condição social, mas também um meio de denúncia do estado de desarmonia e fragmentação que caracteriza essa sociedade. Dessa forma, a obra de arte autêntica de Adorno se distingue por sua capacidade de inscrever e revelar as contradições do capitalismo tardio em seu próprio tecido, tornando visível a irredutível discordância e a crise do indivíduo em meio a um sistema opressivo e contraditório.

Continuando a discussão de arte e razão instrumental, podemos observar segundo Adorno, que a religião ou a arte quando despotencializadas de seus aspectos críticos da realidade elas convivem muito bem com os estados de coisas desenvolvidos pela ciência, sendo aceitas por ela, mas nem a religião e nem a arte, quando se apresentam com pretensão de conhecimento, são aceitas pela sociedade administrada. Argumentam os filósofos frankfurtianos:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo [...]. O culto oficial, do mesmo modo que a arte, como um domínio particular da atividade social nada tendo a ver com o conhecimento; mas a negação que se apresenta ela própria com a pretensão de ser conhecimento, jamais. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 32)

De acordo com a visão adorniana, podemos perceber que o modelo ocidental de ciência, originado da necessidade humana de enfrentar uma natureza hostil, é marcado pela coerção à autoconservação. Assim, a ciência, essencial para intervir nos processos naturais e garantir a sobrevivência, é privilegiada em detrimento de atividades como arte e filosofia, que não estão diretamente ligadas à sobrevivência e cujas origens míticas são desprezadas pelo positivismo, apesar de ele próprio compartilhar uma origem e resultado semelhantes.

2 A relação Mimese e arte

Na meticulosa análise das características fundamentais do período mítico conforme apresentado na *Dialética do esclarecimento*, emerge a concepção de que a matéria primordial, como o mana para os antigos gregos, encapsulava um temor primordial diante do desconhecido e do caos. Contudo, ao nomear esse estado, a intensidade do medo se reduz. Os autores destacam que a formação da linguagem e as estruturas lógicas do pensamento estão intrinsecamente relacionadas com a maneira pela qual os seres humanos se relacionam com a natureza. É também neste contexto que encontramos a gênese da mimese como uma forma de práxis (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Por exemplo, quando um sacerdote ou praticante de magia desenha um círculo no chão para delimitar um espaço no qual ele utiliza máscaras que imitam o ser que deve ser influenciado – seja o espírito dentro de um paciente, uma tempestade, entre outros – ele conjura o perigo com a imagem do perigo. Assim, através da mimese, mimetiza os poderes ou seres que deseja influenciar pela magia. Essa prática de assumir o lugar daquilo que é temido, com o intuito de acalmar o medo que ela gera, não se expressa na linguagem como domínio sobre a natureza.

Como frisa Motta (2019), de acordo com os dois autores de *Dialética do esclarecimento*, os homens primitivos tentavam manipular a natureza por meio da magia, que se baseava no princípio da imitação: eles usavam máscaras e feitiços para se assemelhar à natureza e, assim, se apropriar do seu poder misterioso, o mana, utilizando-o contra a própria natureza para seus fins de autoconservação. Essa prática de imitar a natureza logo se tornou independente; a distância entre sujeito e objeto aumentou gradualmente em um processo de abstração e afirmação do sujeito idêntico, que retirava da natureza o mana, o elemento não-idêntico.

Assim ao se afastar das práticas mágicas dos seus antepassados, a arte participa da racionalidade moderna. No entanto, essa racionalidade não é absoluta. A arte, apesar

de conter elementos miméticos, opera dentro da racionalidade e utiliza seus meios como uma forma de reagir à irracionalidade presente no mundo racional administrado. Posteriormente, na fase mítica, os pensamentos já haviam se tornado autônomos em relação às coisas. Adorno (1970) aborda a ideia de que a arte funciona como um refúgio para o comportamento mimético, oferecendo um espaço onde o sujeito pode se expor ao seu "outro", ou seja, aquilo que é diferente de si mesmo. A autonomia do sujeito é variável, permitindo graus diferentes de interação com esse 'outro'.

Assim podemos ver que:

Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto [...]. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21)

A evolução do pensamento humano em três fases – mimética, mítica e metafísica – nos leva a questionar se essa transformação foi natural ou imposta. Inicialmente, o conhecimento era adquirido por imitação e percepção sensorial (fase mimética), depois passou a ser estruturado por meio de mitos e narrativas (fase mítica) e, por fim, evoluiu para a busca de conceitos abstratos e racionais (fase metafísica). Esse avanço, no entanto, ocorreu não apenas pelo desenvolvimento natural, mas também por meio da repressão de formas arcaicas de pensamento, o que, ao mesmo tempo em que consolidou a racionalidade, instaurou um medo de regressão a modos menos evoluídos de compreender a realidade.

Dizem Adorno e Horkheimer (1996, p. 49):

Os modos de comportamento mimético, mítico e metafísico foram sucessivamente tomados como épocas suplantadas; a recaída nelas era ligada ao terror de que o si-mesmo fosse novamente convertido naquela mera natureza da qual se alienara com indivisível esforço e que justamente por isso inspirava um indivisível pavor. A recordação viva do antetempo, ou mesmo do tempo nômade e mais ainda das épocas pré-patriarcais propriamente ditas, foi extirpada da consciência dos homens com as mais terríveis punições, em todos os milênios. O espírito esclarecido substituiu o fogo e a roda de tortura pelo estigma que estampou em toda irracionalidade, desde que ela conduz à ruína.

Segundo Motta (2019) O mito representa o ponto inicial do esclarecimento, caracterizado pela progressiva dissociação entre o homem e a natureza, bem como entre sujeito e objeto, culminando no desenvolvimento do pensamento racional. Este afastamento não se deu apenas em relação ao mundo externo, mas também no âmbito

interno. Para afirmar-se contra as forças naturais desagregadoras, a subjetividade internalizou o sacrifício, levando à alienação dos próprios instintos e emoções, considerados "irracionais" e consequentemente reprimidos.

A mimese original, que envolvia a fusão do sujeito com a natureza, foi substituída por uma segunda mimese, caracterizada pela afirmação do sujeito que se fortifica contra a natureza externa e interna. Nesse contexto, a mimese já incorpora elementos racionais, e a razão se reintegra à mimese. Contudo, essa mimese racionalizada perde a promessa de felicidade e plenitude da mimese inicial, transformando o homem e seus instintos em objetos de dominação.

Mas o filósofo da *Teoria estética* pensa a mimese sendo uma importante categoria para pensar a racionalidade da arte e o caráter mimético da obra de arte, pois a relação da arte com a mimesis, afirma Adorno (1970) diz respeito à reconciliação do ser humano com a natureza. E acrescenta o filósofo, “[...] a arte é o refúgio do comportamento mimético, como também objetiva o comportamento mimético” (ADORNO, 1970, p. 82). Neste sentido Correia e Perius (2017) dizem que a arte representa uma negação determinada da experiência estética, ao permitir que nos desvinculemos da lógica conceitual e identificante do eu, direcionando-nos em direção ao outro como outro. Por sua natureza enigmática e, em certa medida, inatingível pelo pensamento conceitual, a arte possui a singularidade de manter a proximidade mesmo na distância. É familiar, mas sem perder o seu caráter estranho. A vivência concreta com a obra de arte deve ser necessariamente acompanhada da reflexão sobre essa materialidade. Nesse contexto, a mimesis assume um papel central na teoria adorniana. Contudo, esse conceito deve ser interpretado não como uma simples adaptação visando a autoconservação, mas como um refúgio de liberdade e uma saída para o não-idêntico.³

3 A saga de Ulisses e a arte no mundo administrado

Adorno e Horkheimer, em uma seção importante da *Dialética do esclarecimento*, utilizam a Odisseia para explorar o processo de alienação do sujeito autônomo em relação à natureza. Através da figura de Ulisses e do episódio das sereias, os autores destacam como a promessa de prazer e liberdade, simbolizada pelas sereias, é

³ Para Kugnarski (2020). O conceito de não-idêntico indicaria, assim, a distinção entre dois tipos de dialética: por um lado, a dialética idealista de Hegel, que busca alcançar a totalidade por meio da identidade entre sujeito e objeto; por outro, a dialética negativa, cuja finalidade é desmantelar a “aparência de totalidade” presente nas determinações conceituais, valendo-se do próprio conceito para esse fim. Esse segundo tipo de dialética deve, portanto, afastar-se da concepção filosófica tradicional de sistema, entendido como uma forma de representação que integra tudo em uma totalidade sem elementos externos.

neutralizada pela necessidade de obediência e trabalho. Ulisses, ao se amarrar ao mastro de sua nau, demonstra como os laços irrevogáveis com a práxis (a prática cotidiana) afastam o indivíduo da sociedade administrada da sedução e do prazer da contemplação da arte. Enquanto Ulisses ouve as sereias, mas permanece impotente para agir, seus marujos, com os ouvidos tapados, representam a insensibilidade causada pelo trabalho.

A análise de Adorno e Horkheimer revela que, na divisão social do trabalho, tanto o servo quanto o senhor sofrem consequências: o servo permanece subjugado fisicamente, enquanto o senhor regride espiritualmente. Essa interpretação da Odisseia é utilizada para traçar uma crítica à história da civilização, que é vista como a história do recalque da mimese humana. O comportamento mimético original, que é espontâneo e incontrolado, foi substituído pela manipulação organizada através da magia. Eventualmente, essa magia foi substituída pela práxis racional e pelo trabalho, que são os meios pelos quais o homem busca dominar a natureza.

Os autores criticam essa evolução, argumentando que a racionalidade instrumental e a organização social do trabalho levaram à alienação e à repressão dos impulsos humanos mais primordiais. A mimese, que é a capacidade de imitar e se conectar com a natureza de maneira intuitiva e sensível, é suprimida em favor de uma relação utilitária e dominadora com o mundo natural. Assim, a civilização e o progresso tecnológico não são vistos como avanços genuínos, mas como formas de controle e repressão que distanciam o homem de sua verdadeira essência e de uma relação harmoniosa com a natureza.

A presença simbólica de Ulisses na mitologia grega é emblemática da emergência do eu individual, embora este seja inicialmente um eu fragilizado perante os poderes míticos. Esses poderes, frequentemente retratados como obstáculos a serem superados pelo herói, impõem-lhe um ônus constante. Este fardo simboliza os sacrifícios necessários para avançar no processo civilizatório. Segundo [Silveira](#) (2022), os autores destacam que o comportamento de Ulisses exemplifica a manifestação de um eu distinto, uma identidade que se revela na integridade pessoal e na organização dos seus pensamentos, elementos que corroboram a tese dos autores acerca da sua emergência histórica. Diferentemente do feiticeiro mágico, que busca emular os poderes naturais para influenciá-los, Ulisses representa a expressão da unidade e coerência lógica do pensamento, distanciando-se, assim, da esfera natural.

Um exemplo notável ocorre no famoso e já mencionado encontro de Ulisses com as sereias, narrado no livro 12 da Odisseia. Nesse episódio, o perigo representado pelo

canto das sereias para a civilização reside na tentação que ele exerce sobre Ulisses. A possibilidade de sucumbir a esse canto e se entregar às sedutoras sereias é contraposta à decisão de Ulisses de permanecer amarrado ao mastro do navio, enquanto sua tripulação, com os ouvidos tapados de cera, rema diligentemente para evitar ser seduzida. Este episódio ilustra a constante negociação entre a individualidade emergente e os desafios enfrentados em busca do progresso civilizatório, evidenciando que o herói, embora triunfante sobre os perigos mitológicos, não está imune às demandas e sacrifícios impostos por esse processo de evolução. Em uma outra perspectiva, acrescenta Duarte (1997, p. 24 -25):

Adorno e Horkheimer veem genialmente nesta passagem uma antecipação na situação social da arte na sociedade burguesa. Aqueles que são a força motriz da produção, os trabalhadores – representados aqui pela tripulação -, devem perder a capacidade de ‘ouvir com os próprios ouvidos o que ainda não foi ouvido e tocar com as próprias mãos o intocado,’ e apenas comparecer ao processo de exploração capitalista com a força muscular. [...] Ulisses, o senhor de Ítaca, pode ser comparado ao burguês que se sente atraído pela experiência da beleza – daí sua frequência aos concertos e aos museus – mas nunca pode realizá-la propriamente, pois se encontra de uma vez por todas amarrado à sua condição de dominador, tão incapaz de atingir a felicidade quanto as vítimas de seu poderio.

Isto significa que segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.37), “enquanto a arte renunciar a ser aceita como conhecimento, isolando-se assim da práxis, ela será tolerada, como o prazer, pela práxis social. Mas o canto das sereias ainda não foi reduzido à impotência da arte”. Neste trecho, observa-se uma reflexão sobre o papel da arte na sociedade. Horkheimer e Adorno argumentam que a arte, ao abdicar de ser reconhecida como uma forma de conhecimento e se isolando da práxis (ação prática), se torna algo meramente tolerado pela sociedade, similar ao prazer. Contudo, eles ressaltam que o "canto das Sereias" (uma metáfora para as forças naturais e irracionais) não foi completamente domado pela arte, indicando que ainda existe um poder intrínseco na arte que escapa à sua redução a mero entretenimento.

No período mítico há ainda um cosmo em que o ser humano é parte inerente, porém se pensarmos na saga de Ulisses, ela é expressão de um estágio que o homem se separa da natureza e passa a dominá-la. Ele domina a natureza interna, porque através do autocontrole sacrifica o desejo imediato com vistas ao futuro, também domina os outros que são seus comandados. Como argumenta Angulo (2016, p. 136):

Así, a la luz de la Odisea, Horkheimer y Adorno critican la idea misma de progreso que se persigue a través de las tres frentes de la Ilustración: el dominio de uno mismo, el dominio de los otros por parte de quienes han alcanzado el primer tipo de dominio y el dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología [...]. Las creaciones científicas son superadas constantemente. Por ejemplo, a pesar de los grandes avances que trae consigo el aumento de la esperanza de vida. Es claro que hasta ahora ninguna ciencia evitado la muerte ni ha erradicado por completo la enfermedad.⁴

A citação acima semelhante à visão de Adorno, destaca a ideia de progresso que se estrutura em torno de três frentes principais da Ilustração: o domínio de si mesmo, o domínio dos outros e o domínio da natureza através da ciência e da tecnologia. Utilizando a figura da Odisseia, vemos que embora o ser humano possa alcançar certo grau de controle sobre a natureza, essa conquista é limitada e superficial, uma vez que a natureza mantém uma superioridade inegável. Apesar dos avanços científicos e tecnológicos, esses esforços são continuamente superados, demonstrando as limitações do progresso humano. A natureza, pode ser temporariamente controlada, mas nunca completamente dominada ou erradicada, como evidenciado pela incapacidade da ciência em eliminar a morte ou erradicar todas as doenças. Angulo, assim como Adorno sugere uma visão crítica do progresso, questionando a capacidade humana de controlar completamente a natureza e sublinhando a necessidade de reconhecer os limites e as implicações dessa busca incessante por domínio e controle.

4 Arte na teoria estética de Adorno

Entrando na concepção da arte contemporânea em Adorno podemos notar que esta é diferente de outras que existiram ao longo da história cultural, a exemplo da cultura grega, medieval, renascentista etc; ela não está a serviço de determinada classe social ou instituição. Destarte, a função da arte contemporânea não pode se limitar a divertir os indivíduos, mas tem a incumbência de proporcionar que as pessoas pensem e reflitam no ato da observação da arte, embora de difícil compreensão, elas suscitam no observador o pensamento crítico da realidade. Ratificando as ideias adornianas, Freitas (2003, p.24) expõe que “a arte contemporânea pode ser qualificada como em princípio,

⁴ Assim, à luz da Odisseia, Horkheimer e Adorno criticam a própria ideia de progresso que é perseguida através das três frentes da Ilustração: o domínio de si mesmo, o domínio dos outros por parte de quem alcançou o primeiro tipo de domínio e o domínio sobre a natureza através da ciência e da tecnologia [...]. As criações científicas são constantemente superadas. Por exemplo, apesar dos grandes avanços que trazem consigo o aumento da expectativa de vida, é claro que até agora nenhuma ciência evitou a morte nem erradicou completamente a doença. (Tradução nossa)

anti-social, desprezando normas e preceitos de estruturação preconcebidos, rejeitando modelos éticos, políticos, religiosos que possam determinar previamente sua forma [...]".

Na indústria cultural a função da arte se reduz ao divertimento ficando indiferente daquilo que se experimenta nos meios de comunicação de massa. Deste modo, o filósofo Theodor Adorno, percebe o aspecto fetichista da arte, isto acontece quando se esquece de pensar a relação da arte com a indústria cultural, neste sentido o contexto artístico fica desatrelado da vivência do cotidiano. Nestes aspectos afirma Adorno (1970, p. 256):

A objetivação da arte que, do exterior, da sociedade, constitui o seu feiticismo é, por seu turno, social enquanto produto da divisão do trabalho. Por isso, a relação da arte à sociedade não deve buscar-se predominantemente na esfera da recepção. Essa relação é anterior a esta e situa-se na produção. O interesse na decifração social da arte deve virar-se para esta produção em vez de se contentar com inquéritos e classificações dos efeitos, que, muitas vezes, por razões sociais, divergem totalmente das obras de arte e do seu conteúdo social objetivo.

Neste sentido podemos ver o fetichismo na arte como um estado de cegueira, incoerência e fuga da racionalidade instrumental. Essa visão sugere que a arte, ao buscar sua autonomia, critica a maneira como as coisas se relacionam na realidade capitalista. Através dessa crítica, a arte revela sua oposição à lógica de troca e mercantilização predominante na sociedade capitalista, destacando sua capacidade de transcender a racionalidade funcionalista e utilitarista. Essa postura crítica reforça a importância da arte como um espaço de resistência e reflexão sobre as estruturas sociais e econômicas.

Partindo da ideia da arte enquanto crítica de uma sociedade administrada, Adorno critica a "música culinária" por ser superficial e produto da indústria cultural, que transforma a música em mera mercadoria padronizada para agradar ao consumidor. Esse conceito abrange tanto a música popular transmitida pelo rádio e vendida pelas gravadoras quanto elementos na música erudita destinados ao consumo fácil. Adorno argumenta que essa abordagem resulta em uma "regressão da audição", onde a escuta se torna infantil e focada apenas em momentos atraentes e superficiais.

Desde seus primeiros textos sobre música até sua *Teoria estética*, Adorno mostra preocupação com as mudanças estéticas e sociais na música, especialmente a influência dos meios de comunicação de massa. Ele não é contra o prazer na música, mas acredita que o problema reside nos momentos "culinários" que são falsos e deslocados do todo da obra, carecendo de verdade.

Neste contexto Adorno detecta que:

A força de sedução do encanto e do prazer sobrevive somente onde as forças de renúncia são maiores, ou seja: na dissonância, que nega a fé à fraude da harmonia existente. O próprio conceito de ascética é dialético na música [...]. Obviamente tal não acontece em virtude de sua deficiência arcaizante de meios, na qual a miséria e a pobreza são enaltecidias, mas antes por rigorosa exclusão de tudo o que é culinariamente gostoso e que deseja ser consumido de imediato, como se na arte os valores dos sentidos não fossem portadores dos valores do espírito, que somente se revela e se degusta no todo, e não em momentos isolados da matéria artística. (ADORNO, 1996, p. 70 -71)

Conforme Adorno, a obra de arte possui sua verdade quando se apresenta na esfera social, através da busca pela verdade, a arte planeja aparecer por um instante para em seguida desfazer-se. É dessa forma que a arte moderna ultrapassa a condição do conceito, que se colocava como ponto de partida para a arte clássica. Com efeito, Trombetta (2001) partindo da ideia adorniana, explicita que a arte moderna não põe sua exclusividade na beleza, mas na produção de conteúdo de verdade.

Desta forma observa-se que:

Adornos's understanding of truth-content is differentiated from that of traditional aesthetics. Traditional, idealistic aesthetics, which limit themselves to beauty, form and expressiveness, do not involve truth in the framework of aesthetics. On the other hand, Adorno combines truth with a critical attitude. The truth of an artwork comes from this critical approach to society: "Truth content of art is its immanent ideals and aspiration, and hence it's meaning and social significance." In Adorno's own words, "Artworks are enigmatic in terms not of their composition but of their truth content. When this enigma is solved, the truth content of the work of art appears, i.e., the truth content sets the enigmatic character of an artwork"⁵. (ÖZMACUN, 2015, p. 44)

Para Aguiar (2008) a perspectiva de Theodor Adorno propõe uma análise técnica das obras de arte com o objetivo de revelar um conteúdo de verdade que, segundo ele, frequentemente passa despercebido pela visão idealista.

Portanto, a análise das obras de arte segundo Adorno exige um entendimento profundo de sua técnica e contexto histórico, pois é através dessa análise que se pode

⁵ O entendimento de Adorno sobre o conteúdo de verdade é diferenciado daquele das estéticas tradicionais. As estéticas tradicionais e idealistas, que se limitam à beleza, forma e expressividade, não envolvem a verdade no âmbito da estética. Por outro lado, Adorno combina a verdade com uma atitude crítica. A verdade de uma obra de arte vem dessa abordagem crítica da sociedade: "O conteúdo de verdade da arte são seus ideais e aspirações imanentes, e, portanto, seu significado e sua importância social." Nas próprias palavras de Adorno, "As obras de arte são enigmáticas não em termos de sua composição, mas de seu conteúdo de verdade." Quando este enigma é resolvido, o conteúdo de verdade da obra de arte aparece, ou seja, o conteúdo de verdade define o caráter enigmático de uma obra de arte. (Tradução nossa)

apreender o conteúdo crítico e a verdade que as obras representam e expressam. Isso significa que, para ele, as obras de arte não apenas refletem, mas também criticam a realidade social e histórica em que estão inseridas. O conteúdo de verdade, conforme Adorno, não está isolado da história, mas é uma cristalização dela nas próprias obras de arte.

Por esta razão, a obra de arte tende livrar a cultura da padronização dos objetos artísticos imposta pela indústria cultural; ou seja, a arte possui esta característica de ser crítica e libertadora diante da razão instrumental, porque ela caracteriza-se pelo seu elemento novo, este é aquilo que ainda não recebeu influência da cultura construída pelo mercado capitalista. A arte também se destaca pelo seu sentido próprio, ou seja, o da contemplação, isto é, de sua sublimação, característica esta ausente na sociedade de massas que tem como finalidade a racionalidade instrumental dos objetos artísticos. Adorno (1970, p. 19) defende que: “a arte é a antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir-se desta. A constituição da sua esfera corresponde à constituição de um meio interior aos homens enquanto espaço da sua representação: ela toma previamente parte na sublimação”.

Um tema tradicional e significativo na estética adorniana é a autonomia estética, pois as obras de arte têm uma vida em segunda potência, ou seja, elas se refratam, quebram, se modificam as relações dos seres dentro de uma realidade empírica, porém conservam fragmentos da realidade empírica.

Afirma Adorno (1970, p. 17):

Contudo, a comunicação das obras de arte com o exterior, com o mundo perante o qual elas se fecham, feliz ou infelizmente, leva-se a cabo através da não-comunicação; eis precisamente porque elas se revelam como refractadas. Podia facilmente pensar-se que o seu domínio autônomo só tem de comum com o mundo exterior elementos emprestados, que entram num contexto totalmente modificado.

Neste contexto se sustenta o conceito de sublimação na estética de Adorno, embora o sentido de sublimação é empregado na química e também na psicanálise. Na filosofia adorniana não existe uma sublimação completa, pois se assim existisse ela fracassaria, pois aquilo que é sublimado na arte ainda permanece em outro momento. Confirma Adorno (1970, p. 359): “a sublimação, e também a sublimação estética, tem incontestavelmente parte no progresso da civilização e no próprio progresso intra-estético, mas possui igualmente o seu lado ideológico: o sucedâneo, a arte, rouba à sublimação, em virtude da sua inverdade, a dignidade que todo o classicismo para ela reclamava [...]”.

Uma vez que essa sublimação confere a identidade estética das obras de arte, diferente da realidade empírica. Para esta realidade, as coisas ou os objetos são tratados com significados que vem de causas externas, de forma violenta, pois nivela as particularidades, diferenças e contradições das obras. Ao contrário as obras de arte em sua autenticidade, são idênticas em si mesma, isto é, seus significados não são construídos por antecipadamente por um conceito, pois cada obra de arte se engendra em seu próprio conceito.

Adorno analisa que as obras de arte não apenas representam ou figuram uma forma de vida diferente da empírica, uma vez que as obras de arte possuem sua própria dinâmica, sua existência não é de forma única e definitiva, mas para existir precisa do mundo o qual irá influenciar em sua recepção, interpretação e concepção ao longo da história e sua dinâmica e significados mudam no decorrer do tempo. Diz Adorno (1970, p.12), “as obras de arte destacam-se do mundo empírico e suscitam um outro com uma essência própria, oposto ao primeiro como se ele fosse igualmente uma realidade. Pois na realidade empírica, prevalece uma espécie de ordem caótica, uma unidade que é imposta a tudo, sufocando as particularidades, é uma ordem que não se justifica por si mesma, não encontra sua razão de ser nas coisas sobre as quais é aplicada.

Para Adorno a arte contemporânea perdeu uma função específica, estando ligada a valores de uma classe social específica ou a valores éticos e religiosos. O mercado contribuiu para a dispersão dos fins da arte. A arte moderna, sempre burguesa, depende do vínculo entre a obra e quem a adquire. Diferente da indústria cultural, a arte não visa entretenimento; o prazer artístico por meio de sua seriedade distingue-se da experiência proporcionada pelos meios de comunicação de massa.

A arte moderna rejeita qualquer tentativa de se adequar a parâmetros socialmente determinados e aceitáveis. Por essa razão, Adorno a define como uma "antítese social da sociedade", já que despreza normas e preceitos preconcebidos, recusando modelos éticos, políticos e religiosos que possam predeterminar sua forma. Danner (2008), à luz de Adorno, enfatiza que é possível perceber que a obra artística mantém uma relação mediada com a realidade histórico-social em que foi concebida. Enquanto forma particular impõe a uma matéria específica, essa relação não se reduz a uma simples extensão ou expressão direta das condições sociais que a tornaram possível. Em vez disso, a arte elabora e transforma esses elementos, configurando-se como um campo autônomo de significação e interpretação.

Por isso se tratando da separação entre arte e realidade segundo Silveira (2008)

Adorno critica a estética kantiana neste aspecto. Adorno argumenta que, embora Kant reconheça a independência da esfera estética em relação à esfera da empiria, ele fixa transcendentalmente essa constituição, tornando-a algo histórico. Silveira (2008) afirma que Adorno, por sua vez, questiona a separação entre arte e realidade no plano histórico, opondo-se à estética kantiana ao sugerir que a fundamentação da arte não ocorre no transcendental, mas sim na experiência histórica. Isso implica dizer que o filósofo da *Teoria estética* busca um modelo teórico diferente do transcendental kantiano para fundamentar a objetividade de sua estética, posicionando a arte em relação direta com a realidade histórica.

Embora a arte, na realidade histórica, não seja compreendida conceitualmente, ela tem possibilidade de ser entendida pelo elemento mimético, isto é, através do processo de imitação, fazendo com que o sujeito reconheça a singularidade da arte partindo de seu movimento interior. Assim, para Theodor Adorno (1970) a arte é abrigo do comportamento mimético, com a arte o sujeito se expressa em graus diferentes de sua autonomia; é importante que algo de mimético faça parte da racionalidade, porque sua inserção no meio da racionalidade traz uma defesa diante do mundo administrado, do mundo dominado pela racionalidade instrumental.

Em sua *Teoria estética*, Adorno mostra a relação entre mimese (imitação) e espírito na arte. Pois diferente de Hegel (1999) que afirma que a finalidade da arte é destinada ao exercício da exterioridade sensível do espírito, ela sempre foi um mecanismo de conscientização de ideias e um caminho para manifestar interesses do espírito. A mimese é descrita por Adorno, como o pré-espiritual, o oposto do espírito, mas também como a fonte a partir da qual o espírito se manifesta. A ideia é que, nas obras de arte, o espírito não é apenas um princípio organizador; ele atinge seu propósito (*telos*) quando se eleva dos impulsos miméticos, integrando-se às obras de forma orgânica e não autoritária.

Com efeito, se a arte imita algo, ela imita o belo natural e este para Adorno permite o sentimento de não dominação, uma vez que ainda não passou pelo processo de mercadoria. Todavia, com o desenvolvimento das técnicas e tecnologias houve a mudança do belo natural para o belo artístico, este por sua vez é obscura porque não é assimilável conceitualmente pela racionalidade instrumental. Adorno (1970, p. 87) explica:

Belo, na natureza, é o que aparece como algo mais do que o que existe literalmente no seu lugar. Sem receptividade, não existiria uma tal expressão objectiva, mas ela não se reduz ao sujeito; o belo natural aponta para o primado do objecto na experiência subjectiva. Ele é percebido ao mesmo tempo como algo de compulsivamente obrigatório e como incompreensível, que espera interrogativamente a sua resolução. Poucas coisas se transferiram tão perfeitamente do belo natural para as obras de arte como este duplo caráter. Sob este seu aspecto, a arte é, em vez de imitação da natureza, uma imitação do belo natural.

De acordo com Danner (2008), Adorno entende o belo natural como uma evocação de um estado de liberdade em relação à dominação, representando aquilo que ainda não foi capturado pelas normas e imposições da sociedade administrada. Danner, complementa o argumento adorniano afirmando que para Trombeta, a obra de arte desempenha um papel fundamental nesse processo, pois atua como mediadora desse belo, conferindo-lhe um caráter sábio. Isso ocorre porque a arte proporciona um retorno direto à natureza mítica, ao mesmo tempo em que se encontra impregnada de racionalidade, criando assim uma síntese entre a espontaneidade do natural e a estruturação do pensamento racional.

Em uma outra perspectiva Burke (2011, p.179) pensa que:

An aesthetic experience is a sensuous experience of a beautiful appearance (*schöne Schein*) in na image, and not the experience of na object to be mastered by a subject. Adorno's conception of aesthetic experience is a form of aesthetic negativity [...]. For Adorno, the aesthetic experience of both natural beauty and artistic beauty 'is that of images'. In this regard, Adorno notes that the difference between these two forms of aesthetic experience is scarcely discernible. The image character of artistic and natural beauty implies that the forme is na imitation of the latter. Natural beauty is the prerequisite for artistic beauty, because ar is an imitation of natural beauty as na image and not of nature itself⁶.

Desta forma, Theodor Adorno ao fazer sua análise da arte em seus aspectos de belo natural e belo artístico está fazendo sua análise crítica com relação às ideias dominantes da instrumentalização da razão, visto que esta trouxe ao homem a

⁶ Uma experiência estética é uma experiência sensorial de uma bela aparência (*schöner Schein*) em uma imagem, e não a experiência de um objeto a ser dominado por um sujeito. A concepção de Adorno sobre a experiência estética é uma forma de negatividade estética [...]. Para Adorno, a experiência estética tanto da beleza natural quanto da beleza artística 'é a das imagens'. Nesse sentido, Adorno observa que a diferença entre essas duas formas de experiência estética é dificilmente discernível. O caráter de imagem da beleza artística e natural implica que a primeira é uma imitação da segunda. A beleza natural é o pré-requisito para a beleza artística, porque a arte é uma imitação da beleza natural como imagem, e não da natureza em si. (Tradução nossa)

depreciação das obras de arte, ou mesmo a padronização das mesmas em mercadorias pela indústria cultural, que culminará mais adiante no que Adorno chamará de *Entkunstung der Kunst*⁷, que segundo a tradução de Duarte (2007) se configura em uma Desartificação da arte, isto é, uma negação da arte.

Considerações finais

Podemos concluir que a profundidade e relevância da teoria estética de Theodor Adorno posiciona a arte como uma forma de resistência à razão instrumental e ao controle que esta exerce sobre a sociedade contemporânea. A arte, para Adorno, não é meramente uma manifestação estética ou objeto de consumo, mas uma força crítica capaz de desvelar as contradições internas da modernidade, expor as dinâmicas de poder e alienação, e sugerir possibilidades de emancipação humana. Ao desvincular-se das imposições da mercantilização, a arte adquire um caráter autônomo que transcende a realidade empírica e crítica a lógica utilitarista dominante.

Através da mimese, Adorno vê a arte como um meio de reconciliação entre o homem e a natureza, mantendo uma dimensão reflexiva que vai além do simples entretenimento. A crítica à razão instrumental e à indústria cultural reforça seu ponto de vista de que a arte deve ser compreendida em seu contexto técnico e histórico para acessar seu conteúdo autêntico. Assim, a arte se coloca como um espaço privilegiado para questionar a racionalidade moderna e as formas de dominação que ela impõe. Ao oferecer essa perspectiva crítica, o presente estudo contribui significativamente para o debate sobre o papel reflexivo da arte na sociedade contemporânea e sua capacidade de promover a emancipação frente à uma lógica de padronização e mercantilização das artes.

⁷ Segundo Guimarães (2018) em relação à questão do fim da arte, Adorno adota uma perspectiva que, embora crítica, evita um pessimismo, preferindo uma abordagem mais dialética. Ele afirma que, se por um lado a indústria cultural estaria promovendo uma “desartificação da arte” (*Entkunstung*), ou seja, uma erosão dos valores artísticos genuínos, por outro lado, esse mesmo fenômeno poderia ser interpretado como parte de um processo evolutivo. Esta análise, acima de uma última fase adorniana, Gatti (Cf. 2009) observa que o enfrentamento da tradição filosófica realizado por Adorno, ausente em suas primeiras obras, não deve ser imediatamente associado às ideias pessimistas da Dialética do Esclarecimento. Em vez disso, ele deve se abrir às experiências intelectuais que essa obra propõe. A distinção central entre a Dialética do Esclarecimento e a Dialética Negativa está no diagnóstico histórico subjacente: enquanto a primeira enfatiza um processo de totalização social, a segunda consegue identificar, na história recente, elementos críticos que escapam dessa totalidade. Assim, a questão central da Dialética Negativa torna-se a possibilidade de compor essas experiências, transformando-a em um exercício de crítica ao desenvolvimento do pensamento, à luz de uma leitura específica da época histórica.

Referência

- ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Edições 70, Lisboa: 1970.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro:1985.
- _____, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Conceito de Iluminismo**. In.: ADORNO, Theodor W., et al. Textos escolhidos. Trad. Trad. Zeljko Loparic et al. Nova Cultura (Os pensadores), São Paulo:1996.
- _____, T. W. A indústria cultural. In: Cohn, G. (org.). **Comunicação e indústria cultural**. Cia. Edit. Nacional, São Paulo:1978.
- AGUIAR, Wisley Francisco. **Adorno e a dimensão social da Arte**. Revista Urutágu - revista acadêmica multidisciplinar. Quadrimestral. Maringá – Paraná. Nº 15 abr./mai./jun./jul. 2008. Disponível em: [http://www.urutagua.uem.br/015/15aguiar.htm#:~:text=Para%20Adorno%20\(1970%2C%20p.,154\).](http://www.urutagua.uem.br/015/15aguiar.htm#:~:text=Para%20Adorno%20(1970%2C%20p.,154).) Acesso em: 06 jul. 2024.
- ANGULO, Coronado Cecilia. **Crítica institucional a la razón instrumental: la respuesta de la teoría crítica al pronóstico de Max Weber**. Tesis doctoral - Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Madrid, 2016. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/705684c6-b0d8-4214-938c-876b04b99172/contente._Acesso em: 03 jun. 2024.
- BURKE, D. Adorno's Aesthetic Rationality: on the Dialectic of Natural and Artistic Beauty. In: BIRO, A. **Critical ecologies: the Frankfurt School and contemporary environmental crises**. Canadá: University of Toronto Press, 2011.
- CORREIA, Fábio Caires; PERIUS, Oneide. **Considerações acerca de uma estética negativa em Theodor W. Adorno**. Perspectiva Filosófica, vol. 44, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/230358/2451>. Acesso em: 29 mai. 2024.
- DANNER, Fernando. **A dimensão estética da arte em Theodor Adorno**. Thaumazein – Revista Online de Filosofia, Universidade Franciscana, v. 2, n. 3, 2008. Disponível em: <https://www.periodicos.capes.gov.br/index.php/acervo/busador.html?task=detalhes&source=all&id=W2225063931>. Acesso em: 03 jul. 2024.

DUARTE, Rodrigo. Morte da imortalidade: Adorno e o prognostico hegeliano da morte da arte, In. Adorno: **nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Ed. UFMG, Belo Horizonte: 1997.

_____. **A desartificação da arte segundo Adorno: antecedentes e ressonâncias**. Artefilosofia. V. 2, p. 19-35, Ouro Preto: 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/770>. Acesso em: 20 jan. 2024.

FREITAS, Verlaine. **Adorno e a Arte Contemporânea**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro: 2003.

_____, Verlaine. **Fetichismo e Regressão Musicais em Theodor Adorno**. Pensando – Revista de Filosofia Vol. 8, Nº 16, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/39516/2/verlaineFetichismoRegressao.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2024.

GATTI, Luciano F. **Exercícios do pensamento: dialética negativa**. Novos estudos CEBRAP [Internet]. 2009; (85): 261–70.

GUIMARÃES, Bruno. **A dialética do fim da arte em Adorno: repressão e resgate da sensibilidade recalculada**. DoisPontos: volume 15, número 2, p. 3-10, Curitiba, São Carlos, setembro de 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/62582> Acesso em: 27 setemb. 2024.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética: A ideia e o ideal; o belo artístico ou o ideal**. Tradução de Orlando Vitorino. Nova Cultura. Os pensadores. São Paulo:1999.

KUGNHARSKI, Gabriel Petrechen. **O não-idêntico como excesso e transformação. Dialética negativa e a crítica do idealismo hegeliano em Theodor W. Adorno**. SOFIA (ISSN 2317-2339), V.9, N.1, P. 174-190, JAN./JUL. VITÓRIA (ES), 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/27414/21321>. Acesso em: 07 jul. 2024.

MOTTA, Pedro Villar. **A Mímesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Análogos n.1. 2019. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/38126/38126.PDF. Acesso em: 30 mai. 2024.

NOBRE, Marcos, **A teoria crítica**. Zahar 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____, Marcos (Org). **Curso livre de Teoria Crítica**. Papirus, Campinas, SP: 2008.

ÖZMACUN, T. Erkan. **Theodor Adorno, on the relationship between critical theory and art**. (Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of master of arts) - School of Social Sciences of Middle East Technical University - in the

Department of Philosophy, p.86. May 2015. Disponível em:
[file:///C:/Users/darcf/Downloads/index%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/darcf/Downloads/index%20(1).pdf). Acesso em: 09 jul. 2024.

REPA, Luís Sergio. **A crise da Teoria Crítica: Razão instrumental e declínio**. Mente, Cérebro e Filosofia (número 7 de Filosofia), São Paulo, abr. 2008, p. 19.

SILVEIRA, Sara Juliana Pozzer da. **Em torno do conceito de arte de Theodor Adorno: Ecos da Dialética do Esclarecimento na Teoria Estética**. Síntese, v. 49, n. 154, p. 347-364, Belo Horizonte. Mai/Ago., 2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4783/4874>. Acesso em: 01 mai. 2024.

_____, Sara Juliana P. **Do plano transcendental para o plano histórico: críticas de Adorno à estética kantiana**. Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, p. 181-200. Disponível em: <<https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/730/690>> Acesso em: 26 abril 2024.

TROMBETTA, Gerson Luís. **A relação entre arte e filosofia: um problema, várias abordagens**. Revista de Filosofia e Ciências Humanas, UPF, ano 17, n.1, Passo Fundo: 2001. p. 95 – 103.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica por Jorge Coelho Soares. — Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

OBSERVAÇÕES SOBRE O LIVRO *SOBRE A PASSAGEM DE MARX AO COMUNISMO*

Por Michael Heinrich

Foi professor na Universidade de Ciências Aplicadas, na Universidade de Viena e na Universidade Livre de Berlim. É colaborador da MEGA2

E-mail: m.heinrich@prokla.de

Comunicação oral apresentada em 08/08/2024 no III Encontro Internacional de Pesquisadores Marxistas, organizado pela UFMS e UCDB¹

Muito obrigado pelo convite para falar aqui juntamente com Rafael Padial sobre seu livro *Sobre a passagem de Marx ao comunismo*.

Infelizmente, seu livro está disponível apenas em português, e eu não falo nem leio português. No entanto, contamos com a inteligência artificial, e, com a ajuda do DeepL, consigo até mesmo ler um texto em português.

Na introdução de seu livro, Rafael enfatiza que ele não é uma biografia. Contudo, analisa uma parte do desenvolvimento intelectual e político de Marx. Para mim, como biógrafo de Marx, esta também é uma parte importante do meu trabalho.

Quando Rafael e eu começamos a discutir sobre isso no ano passado, fiquei muito feliz ao reconhecer que tínhamos ideias semelhantes sobre a metodologia para esse tipo de estudo do desenvolvimento intelectual de Marx.

Escrever uma biografia ou um estudo sobre o desenvolvimento intelectual de uma pessoa envolve um grande risco: você já conhece o final da história, sabe como a pessoa descrita de fato se desenvolveu.

Esse conhecimento pode seduzi-lo a narrar a história da vida ou do desenvolvimento intelectual dessa pessoa como um processo necessário rumo ao desfecho já conhecido.

Muitos biógrafos de Marx tentam mostrar como o seu desenvolvimento posterior já está presente nos primeiros escritos. Alguns chegam a acreditar que, no ensaio escolar final de Marx sobre os pensamentos de um jovem ao escolher uma profissão, já podem ser encontrados elementos do materialismo histórico.

Particularmente, biógrafos *marxistas* de Marx têm uma tendência a considerar mesmo o jovem Marx como já perfeito. Seu desenvolvimento é então concebido como um processo de “quase perfeito” para “totalmente perfeito”.

¹Tradução de Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS). O link para a apresentação pode ser encontrado aqui: <https://www.youtube.com/live/1FLKCdJF95k?si=C55GLleL6vr5_Ge>. Acesso em 22 de janeiro de 2025.

E, nesse caminho rumo à perfeição crescente, as outras pessoas que Marx conheceu outros filósofos, outros autores desempenham apenas um papel subordinado e menor. A única pessoa importante é Marx.

É claro que tal visão é absurda. A história é um processo aberto, não apenas para sociedades inteiras e movimentos sociais, mas também quando se trata de indivíduos.

E os indivíduos, por mais genialidade que tenham, dependem da troca e da interação com os outros.

Rafael iniciou sua fala com uma crítica ao termo “marxismo”. Ele enfatizou que Marx afirmou não ser marxista. Isso não foi apenas uma frase; foi uma declaração séria de Marx.

O “marxismo” (que não foi criado por Marx, mas por seus seguidores) tem uma existência histórica. Porém, não existe apenas um único marxismo; há mais de um marxismo. Entretanto, nos últimos 100 anos, a versão mais influente de marxismo foi o “marxismo-leninismo”.

E o “marxismo-leninismo” deu origem não apenas ao “materialismo dialético” e ao “materialismo histórico” (dois termos nunca usados por Marx), mas também a um certo esquema para o desenvolvimento intelectual do jovem Marx.

Esse esquema remonta ao famoso artigo de enciclopédia de Lenin sobre Marx, publicado em 1914.

Pequenas alusões à transição de Marx do idealismo para o materialismo e do democratismo revolucionário para o comunismo foram usadas para construir um esquema que permaneceu inquestionado (ao menos entre muitos marxistas) por décadas.

No entanto, Lenin não conhecia textos decisivos do jovem Marx, porque não foram publicados durante sua vida. Ele não conhecia:

- O manuscrito de Kreuznach sobre a crítica da filosofia do direito de Hegel, de 1843;
- Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e os excertos sobre James Mill, de 1844;
- Os manuscritos da *Ideologia Alemã*, de 1845/46;
- E, além disso, ele não conhecia várias cartas de Bruno Bauer e outros ao jovem Marx, que são importantes porque muitas das cartas do jovem Marx se perderam. Mas, a partir dessas cartas enviadas a ele, podemos obter algumas informações sobre seus pensamentos e discussões.

Mais tarde, quando esses textos foram publicados, o esquema explicativo já estava dado. Não foi realmente examinado, foi simplesmente aceito. Os textos recém-publicados foram interpretados de modo a se ajustarem a esse esquema já estabelecido.

Rafael Padial está absolutamente certo ao questionar os antigos esquemas do desenvolvimento de Marx. Eles não correspondem realmente aos textos e materiais que temos.

Além disso, Rafael também está correto em considerar pessoas como Bruno Bauer ou Moses Hess como centrais para o desenvolvimento de Marx. Centrais não apenas no sentido fraco de que deram algumas inspirações menores a Marx e que ele os superou rapidamente.

Não. Durante certo tempo, Marx foi seguidor. Ele foi seguidor de posições e abordagens que mais tarde criticaria. Seu desenvolvimento não foi apenas de quase perfeito para completamente perfeito.

A abordagem metodológica que Rafael Padial escolheu é a *única realmente científica* para examinar o desenvolvimento intelectual e político de Marx. E, por isso, seu livro já abre novos campos para debates científicos.

Rafael Padial não apenas adotou uma excelente abordagem metodológica, mas também apresentou resultados importantes de sua investigação.

Concordo com seu principal resultado, de que a transição de Marx para o comunismo ocorreu apenas em 1845/46, conectada aos manuscritos da *Ideologia Alemã*, e que o capítulo sobre Stirner é o decisivo.

Nas edições usuais da *Ideologia Alemã*, esse fato é confundido pela ordem em que os manuscritos são apresentados: o capítulo sobre Feuerbach aparece como o primeiro, e o capítulo sobre Stirner como o último.

Isso ocorre até mesmo na edição da nova MEGA. Como primeira edição, a MEGA apresenta todos os manuscritos da *Ideologia Alemã*, mas esses manuscritos são apresentados como manuscritos individuais.

No entanto, a ordem dos manuscritos no volume da MEGA não é guiada pela sequência em que foram escritos. Essa ordem cronológica é mencionada apenas no volume de aparato.

A ordem dos manuscritos no volume da MEGA segue uma abordagem “sistêmática”, em que, novamente, os manuscritos para o capítulo sobre Feuerbach constituem o início, e o manuscrito com o capítulo sobre Stirner constitui o final do volume.

Também concordo com Rafael em sua interpretação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Embora o termo “comunismo” seja usado ali, o conceito desses manuscritos é bastante próximo do chamado “socialismo verdadeiro”, que Marx e Engels mais tarde criticariam tão ferozmente.

Tenho também algumas diferenças com as apresentações de Rafael. No entanto, essas diferenças são bastante menores em comparação com as conquistas enormes de todo o livro.

A primeira diferença diz respeito à interpretação da *filosofia da “autoconsciência”* de Bauer. Em *A Sagrada Família*, Marx interpreta isso como uma espécie de recaída em um subjetivismo fichteano, e muitos autores seguem Marx, e Rafael também tende a ir nessa direção.

No entanto, o julgamento de Marx em *A Sagrada Família* é principalmente polêmico. Não é realmente o resultado de uma avaliação rigorosa dos textos de Bauer, e tenho minhas dúvidas de que esse julgamento de Marx seja correto, ao menos para textos que surgiram no período de intensa colaboração entre Marx e Bauer.

Permita-me usar, por um momento, os termos modernos de “estrutura” e “agência” [*agency*] para esclarecer minha interpretação diferente da “autoconsciência” de Bauer:

Bauer usa seu conceito de “autoconsciência”, pelo menos nos anos de 1840-42, para restaurar a “agência” contra o poder esmagador da “estrutura” na abordagem de Hegel. No entanto, ele faz isso de maneira “hegeliana”: “autoconsciência” é também uma categoria central na filosofia de Hegel.

A “autoconsciência” de Bauer não é uma expressão de puro subjetivismo; é uma tentativa de captar a subjetividade em um mundo dominado por forças objetivas.

Após 1842, esse conceito tornou-se cada vez mais independente, o que dá mais razão para criticá-lo como “subjetivista”. No entanto, para o período em que Marx e Bauer colaboraram intensamente, e Marx foi influenciado por Bauer, não podemos falar da “autoconsciência” como um conceito subjetivista.

Tenho uma objeção semelhante à interpretação do uso do termo “massas” por Bauer e o desprezo por essas “massas”. O termo “massas” tornou-se importante para Bauer principalmente no período posterior à sua colaboração com Marx.

Não consigo perceber que o Marx muito jovem, sob a influência de Bauer, tivesse qualquer tendência ao desprezo pelas massas. Em alguns dos artigos de Marx no *Rheinische Zeitung*, pode-se encontrar uma atitude bastante paternalista em relação às massas dos pobres. Em 1842, Marx não tinha ideia de que as massas de trabalhadores e camponeses pobres poderiam desenvolver uma agência social, mas não vejo nenhum sinal de verdadeiro *desprezo* pelas massas por parte de Marx.

Um último ponto. Segundo o esquema tradicional, em 1842, enquanto trabalhava para o *Rheinische Zeitung*, Marx assumiu uma posição revolucionária-democrática, que, em 1843/44, teria se transformado em uma posição comunista.

Rafael e eu criticamos a atribuição de uma posição *revolucionária-democrática* a Marx. No entanto, criticamos diferentes aspectos dessa atribuição.

Rafael critica principalmente a parte “revolucionária” dessa atribuição. Em 1842, nos artigos de Marx para o *Rheinische Zeitung*, Rafael identifica uma posição liberal-democrática, que não é revolucionária, mas de caráter reformista.

Admito que a avaliação de Rafael sobre a posição de Marx possui certa plausibilidade. Não se encontram declarações revolucionárias abertas nos artigos de Marx. Contudo, devido à censura à imprensa, era impossível formular abertamente tal opinião em um jornal.

No segundo volume da minha biografia de Marx, tentarei apresentar algumas evidências de que, em 1841/42, Marx tinha uma posição revolucionária, não uma *posição revolucionária-democrática*, mas uma *posição revolucionária-republicana*.

Resumidamente, posso apresentar as seguintes indicações para tal posição:

- Bruno Bauer, em seu *Trombeta do Juízo Final*, articulou tal posição. Marx colaborou com Bauer; em 1841, ele queria escrever com Bauer a segunda parte da *Trombeta*. Portanto, podemos concluir que havia grande concordância com o conteúdo da primeira parte.
- Para seus novos amigos em Colônia, Marx foi descrito como um “revolucionário desesperado”; veja, por exemplo, a carta de Gottlob Jung a Ruge no outono de 1841.
- Há até mesmo algumas alusões pouco disfarçadas em seus artigos. Por exemplo, em seu primeiro artigo no *Rheinische Zeitung* sobre a liberdade de imprensa, Marx menciona a execução do rei inglês Carlos I em 1649.

Esse foi um evento importante na história europeia: a primeira vez que um rei (que justificava seu poder como vindo de Deus) foi julgado por um tribunal de seus próprios súditos e, além disso, sentenciado à morte. O contexto do comentário de Marx indica claramente uma ameaça: vejam, isso pode acontecer.

– Há uma carta de Marx a Ruge, no início de 1842, na qual Marx critica ferozmente o conceito de monarquia constitucional. A Prússia, naquela época, não era de forma alguma uma *monarquia constitucional*. Transformar o estado prussiano em tal monarquia constitucional era o objetivo futuro da maioria dos liberais prussianos. Eles poderiam esperar alcançar tal transformação de maneira reformista. Transformar a Prússia em uma *república* só seria possível por meio de uma revolução.

O termo que utilizo aqui para descrever Marx como “revolucionário-republicano” soa semelhante ao termo “democratismo revolucionário” usado no esquema tradicional. Mas é diferente.

No “marxismo-leninismo”, o termo “democratismo” é frequentemente usado para descrever uma orientação voltada aos interesses da classe trabalhadora ou das pessoas pobres em geral. Para demonstrar que Marx, em 1842, tinha tal orientação, vários autores marxistas-leninistas tentam provar que Marx, já em seus primeiros artigos no *Rheinische Zeitung*, agia como uma espécie de representante da classe trabalhadora.

Acredito que isso está errado. A principal categoria de Marx, em 1842, era o “cidadão”, e seu principal interesse era a relação entre os cidadãos e o Estado, guiado por um ideal de comportamento republicano.

A ausência de qualquer análise de classe em 1842 teve como consequência que a orientação “revolucionária” de Marx não tivesse nada a ver com uma revolução social; o objetivo, nesse período inicial, era uma *revolução puramente política*. Era uma ideia de revolução muito limitada.

As diferenças mencionadas com os julgamentos de Rafael Padial são menores quando consideramos todo o seu livro, e não prejudicam a qualidade e excelência de sua obra.

Pelo contrário. O fato de Rafael, em seu livro, questionar as visões tradicionais e os esquemas de desenvolvimento, abriu um novo campo para a pesquisa, de modo que agora podemos discutir de forma produtiva tais diferenças. Precisamos de mais livros como o de Rafael Padial.

Muito obrigado pela atenção.

REMARKS TO RAFAEL PADIAL'S BOOK ON MARX'S PATH TO COMMUNISM

By Michael Heinrich

*Foi professor na Universidade de Ciências Aplicadas, na Universidade de Viena e na Universidade Livre de Berlim. É colaborador da MEGA2
E-mail: m.heinrich@prokla.de*

Oral presentation delivered on August 8, 2024, at the 3rd International Meeting of Marxist Researchers, organized by UFMS and UCDB.¹

Thank you very much for the invitation to talk here together with Rafael Padial about his book on *Marx's path to communism*.

Unfortunately, his book exists only in Portuguese, and I don't speak or read Portuguese. However, we have artificial intelligence, and with the help of DeepL, I can even read a Portuguese text.

In the introduction of his book, Rafael stresses that it is not a biography. However, it analyzes a part of Marx's intellectual and political development. For me, as a Marx biographer, this is also an important part of my work.

When, last year, Rafael and I started to discuss, I was very happy to recognize that we had similar ideas about the methodology for such a study of Marx's intellectual development.

Writing a biography or a study about the intellectual development of a person includes a big danger: you know the end of the story, you know how the person described, in fact, developed.

This knowledge may seduce you to narrate the story of the life or of the intellectual development of this person as a *necessary* development toward this well-known end of the story.

Many Marx biographers try to show how his later development is already present in very early writings. Several of them believe that in Marx's final school essay about the thoughts of a young man choosing a profession, they could already find the elements of historical materialism.

Especially *Marxist* biographers of Marx have a tendency to consider even the young Marx as already perfect. His development is then conceived as the process from "almost perfect" to "totally perfect."

¹ Link to the presentation: <https://www.youtube.com/live/1FLKCdJF95k?si=C55GLleL6vr5_Ge>. Accessed on Jan. 22nd, 2025.

And on this road of becoming more and more perfect, other persons Marx met, other philosophers, other authors play only a subordinated, minor role.

The only important person is Marx.

Of course, such a view is nonsense. History is an open process, not only for whole societies and social movements but also when we regard single individuals.

And individuals, no matter how big their genius is, are dependent on the exchange and interaction with others.

Rafael started his talk with a critique of the term “Marxism.” He stressed that Marx claimed not to be a Marxist. This was not just a phrase; it was a serious statement of Marx.

“Marxism” (which was not created by Marx but by his followers) has a historical existence. But there is not only a single Marxism; there is more than one Marxism.

However, during the last 100 years, the most influential version of Marxism was “Marxism-Leninism.”

And “Marxism-Leninism” gave birth not only to “dialectical” and “historical materialism” (two terms never used by Marx) but also to a certain scheme for the intellectual development of the young Marx.

This scheme goes back to Lenin’s well-known encyclopedia article about Marx, published in 1914.

Small hints about Marx’s transition from idealism to materialism and from revolutionary democratism to communism were used to construct a scheme that remained unquestioned (at least among many Marxists) for decades.

However, Lenin didn’t know decisive texts of the young Marx because they were not published during his lifetime. He didn’t know:

- the Kreuznach manuscript about the critique of Hegel’s philosophy of right from 1843;
- the *Economic-Philosophical Manuscripts* and the excerpt on James Mill from 1844;
- the manuscripts of *The German Ideology* from 1845/46;
- and furthermore, he didn’t know several letters from Bruno Bauer and others to the young Marx. These letters are important because many letters of the young Marx are lost, but from these letters to him, we can get some information about his thoughts and discussions.

Later, when these texts were published, the explanatory scheme was already given. It was not really checked; it was taken for granted. The newly published texts were interpreted in such a way that they should fit into this already given scheme.

Rafael Padial is absolutely right in questioning the old schemes of Marx's development. They do not really fit with the texts and materials we have.

Furthermore, Rafael is also right to consider persons like Bruno Bauer or Moses Hess as central to Marx's development. Central not only in the weak sense that they gave some minor inspirations to Marx, and rather quickly Marx left them behind. No. For a certain time, Marx was a follower. He was a follower of positions and approaches he later criticized. His development was not just from almost perfect to completely perfect.

The methodological approach Rafael Padial chose is the *only really scientific approach* to examine Marx's intellectual and political development. And already because of this, his book opens new fields for scientific debates.

Rafael Padial had not only an excellent methodological approach, he also presented important results of his investigation.

I agree with his main result, that Marx's transition to communism happened only in 1845/46, connected with the manuscripts of *The German Ideology* and that here the chapter on Stirner is the decisive one.

In the usual editions of *The German Ideology*, this fact is confused by the order in which the manuscripts are presented: the Feuerbach chapter as the first one and the Stirner chapter as the last one.

This happens even in the edition of the new MEGA. As first edition MEGA presents all of the manuscripts of *The German Ideology* these manuscripts are presented as single manuscripts.

However, the order of the manuscripts in the MEGA volume is not guided by the sequence in which these manuscripts were written. This chronological order is only mentioned in the apparatus volume.

The order of the manuscripts in the MEGA volume follows a kind of "systematic" approach, where again the manuscripts for the Feuerbach chapter constitute the beginning, and the manuscript with the Stirner chapter constitutes the end of the volume.

I also agree with Rafael in his interpretation of the *Economic-Philosophical Manuscripts* of 1844. Although the term "communism" is used there, the concept of these

manuscripts is rather close to the so-called “true socialism,” which Marx and Engels later would criticize so fiercely.

I have also some differences with the presentations of Rafael. However, these are rather minor differences compared with the enormous achievements of the whole book.

The first difference regards the interpretation of Bauer’s *philosophy of “self-consciousness.”* In *The Holy Family*, Marx interprets this as a kind of relapse into Fichtean subjectivism, and many authors follow Marx. Rafael also tends to go in this direction.

However, Marx’s judgment in *The Holy Family* is mainly polemical. It is not really the result of a strict evaluation of Bauer’s texts, and I have my doubts that this judgment of Marx is correct, at least for texts that emerged in the period of strong collaboration between Marx and Bauer.

Let me use for a moment the modern terms of “structure” and “agency” to make clear my different interpretation of Bauer’s “self-consciousness”:

Bauer uses his concept of “self-consciousness,” at least in the years 1840-42, in order to restore “agency” against the overwhelming power of “structure” in Hegel’s approach. However, he does this in a “Hegelian” way: “self-consciousness” is also a central category in Hegel’s philosophy.

Bauer’s “self-consciousness” is not an expression of pure subjectivism; it is an attempt to catch subjectivity in a world dominated by objective forces.

After 1842, this concept became more and more independent, and this gives more reason to criticize it as “subjectivist.” However, for the period in which Marx and Bauer intensively collaborated and Marx was influenced by Bauer, we cannot speak of “self-consciousness” as a subjectivist concept.

I have a similar objection against the interpretation of Bauer’s use of the term “masses” and his contempt for these “masses.” The term “masses” became important for Bauer mainly in the period after his collaboration with Marx.

I cannot see that the very early Marx, under the influence of Bauer, had any tendency to contempt the masses. In some of Marx’s articles in the *Rhenish Newspaper*, you can find a rather paternalistic attitude toward the masses of the poor. In 1842, Marx had no idea that the masses of workers and poor peasants could develop a social agency, but I don’t see any signs of real *contempt* for the masses on Marx’s side.

A last point. According to the traditional scheme, in 1842, while working for the *Rhenish Newspaper*, Marx took a *revolutionary-democratic position*, which then in 1843/44 transformed into a communist position.

Rafael and I both criticize that Marx is ascribed a revolutionary-democratic position. However, we criticize different ends of this ascription.

Rafael criticizes mainly the “revolutionary” part of this ascription. In 1842, in Marx’s articles for the *Rhenish Newspaper*, Rafael recognizes a liberal-democratic position, which is not revolutionary but of reformist character.

I admit that Rafael’s evaluation of Marx’s position has a certain plausibility. You cannot find any open revolutionary statements in Marx’s articles. However, regarding the censorship of the press, it was impossible to formulate openly such an opinion in a newspaper.

In the second volume of my Marx biography, I will try to give some evidence that Marx in 1841/42 had a revolutionary position, *not a revolutionary-democratic position*, but a *revolutionary-republican position*.

In short, I can present the following indications for such a position:

- Bruno Bauer, in his *Trumpet of the Last Judgment*, articulated such a position. Marx collaborated with Bauer. In 1841, he wanted to write together with Bauer the second part of the *Trumpet*. Therefore, we can conclude that there was a lot of agreement with the content of the first part;
- From his new friends in Cologne, Marx was described as a “desperate revolutionary.” See, for example, the letter of Gottlob Jung to Ruge from autumn 1841;
- There are even some only less hidden hints in his articles. For example, in his first article in the *Rhenish Newspaper* about the freedom of the press, Marx mentions the execution of the English king Charles I in 1649.

This was an important event in European history: the first time a king (who took his justification from God) was judged by a court of his own subjects and, furthermore, received a death sentence. The context of Marx’s remark indicates clearly a threat: look, this can happen;

- There is a letter from Marx to Ruge from early 1842, where Marx fiercely criticized the concept of a *constitutional monarchy*. Prussia at this time was not at all a constitutional monarchy. Transforming the state of Prussia into such a constitutional monarchy was the future aim of the majority of the Prussian liberals. They could hope to

reach such a transformation in a reformist way. Transforming Prussia into a *republic* would be possible only with a revolution.

The term I use here to describe Marx as “revolutionary-republican” sounds similar to the term “revolutionary democratism” used in the traditional scheme. But it is different.

In “Marxism-Leninism,” the term “democratism” is often used to describe an orientation toward the interests of the working class or the poor people in general. In order to show that Marx in 1842 had such an orientation, several Marxist-Leninist authors try to prove that Marx already, in his early articles in the *Rhenish Newspaper*, acted as a kind of representative of the working class.

I think this is wrong. Marx’s main category in 1842 was the “citizen,” and his main interest was the relation between the citizens and the state, guided by an ideal republican behavior.

The absence of any class analysis in 1842 had the consequence that Marx’s “revolutionary” orientation had nothing to do with a *social revolution*. The aim in this early period was a purely *political revolution*. It was a very restricted idea of revolution.

The mentioned differences with Rafael Padial’s judgments are minor differences when we regard his whole book, and they don’t do any harm to the quality and excellence of his book.

On the contrary, that Rafael, in his book, questioned the traditional views and development schemes opened a new field for research, so that we can now discuss in a productive way about such differences. We need more such books as that of Rafael Padial.

Thank you very much for your attention.

SEGUNDO ANEXO. RESPOSTA AOS CRÍTICOS

1. Resposta a I. Dashkóvski

Tradução do russo de Virgílio Gouveia e Tobias Vilhena¹

§ 1. O QUE É O TRABALHO ABSTRATO?

O trabalho abstrato no sistema de Marx é uma categoria *histórica ou a-histórica*²? Deveríamos considerá-lo *um conceito sociológico ou fisiológico*? Estas são as duas questões centrais às quais Dashkóvski quer responder em seu artigo “Trabalho abstrato e categorias econômicas de Marx” (revista *Под знаменем марксизма* [Sob a Bandeira do Marxismo], 1926, nº 6).

O autor dá uma resposta eclética a ambas as perguntas. Em sua opinião, o trabalho abstrato é uma categoria histórica e não-histórica, sociológica e fisiológica. Como veremos mais adiante, a resposta de Dashkóvski não passa de ecletismo e confusão, mas não nos confunde.

Comecemos com a primeira pergunta. Para evitar uma resposta direta e clara a essa pergunta, Dashkóvski substitui a divisão de duas categorias geralmente aceitas na literatura marxista – ou seja, categorias em dois termos: históricas e a-históricas – por uma divisão em três termos. O primeiro grupo é constituído por categorias “extra-históricas”, que nos dão “o conhecimento dos fundamentos de todo o ser econômico, comum a todas as épocas da história humana” (p. 198), por exemplo, os conceitos de produção em geral, instrumentos de trabalho, objetos de trabalho etc. Estas categorias e as leis “extra-históricas” que lhes correspondem “são uma introdução obrigatória ao estudo das formas histórico-econômicas”, são “definições sociológicas gerais que constituem a base da investigação econômica, não fazem parte do sistema da economia política no sentido estrito da palavra” (p. 198). O segundo grupo é

¹ Texto traduzido conforme a quarta edição russa dos *Ensaios sobre a Teoria do Valor de Marx*, de Rubin, publicada em Moscou em 1929. A revisão técnica da tradução coube a Rafael de Almeida Padial e a Ricardo Pereira de Melo. [NDT]

² No texto, Rubin se refere às vezes a categorias “trabalho” acompanhada pelos termos: “a-histórica” [неисторический], “não histórica” [доисторический] ou “extra-histórica” [вне истории]. Ao que nos parece, todas essas noções são similares e se contrapõem às categorias “históricas” ou “histórico-condicionais”. [NDT]

composto por “categorias históricas no sentido próprio da palavra” (p. 200). No entanto, I. Dashkóvski considera necessário dividir esse grupo em dois. Algumas categorias referem-se apenas à economia mercantil e, portanto, formam a “estrutura interna da sociedade burguesa” (por exemplo, as categorias “valor”, “mercadoria” etc.). Outras são apenas “aprofundamento de elementos já estabelecidos em período anterior. Neste caso, pode ser que o sentido histórico da categoria consista no fato de o conteúdo econômico correspondente, que tem um caráter comum a diferentes ou mesmo a todas as épocas, apenas se *manifeste* completamente numa determinada situação”. Marx refere-se à categoria de trabalho abstrato quanto a este grupo. O trabalho abstrato não é uma categoria que constitui a estrutura interna da sociedade burguesa. Aplica-se a todas as épocas, na medida em que se trata dele *como um conceito*, mas ele só se torna ‘prático-verdadeiro’ em certo estágio do desenvolvimento histórico. Essas categorias podem ser chamadas de *histórico-condicionais*” (p. 201) (grifos do autor [Dashkóvski]).

Graças à divisão das categorias “históricas” em dois grupos, Dashkóvski concebeu a seguinte divisão em três categorias:

- I. Categorias não-históricas.
- II. Categorias históricas no sentido próprio da palavra:
 - a) categorias históricas em sentido estrito;
 - b) categorias histórico-condicionais.

Segundo Dashkóvski, “o trabalho abstrato, o trabalho em geral, o trabalho como dispêndio fisiológico de músculos, nervos etc., é um conceito que vai bem além dos limites da organização interna da economia mercantil; é um conceito geral” (p. 203). É, por esta razão, que o trabalho abstrato não se constitui como uma categoria histórica no sentido estrito da palavra. Mas, por outro lado, ele também não pode ser classificado entre as categorias “extra-históricas”, uma vez que, na economia mercantil, em que existe uma indiferença dos indivíduos frente aos tipos concretos de trabalho, e onde os indivíduos passam facilmente de um tipo de trabalho a outro, o trabalho abstrato é “totalmente desenvolvido” e se manifesta “de forma ampla” (p. 201 e p. 203). Lembre-se que por esse motivo Dashkóvski não inclui o trabalho abstrato no primeiro grupo de categorias (às “não históricas”), mas às categorias histórico-condicionais, que por sua vez fazem parte do grupo das “*categorias históricas no sentido próprio da palavra*”.

Além disso, o leitor tem até mesmo o direito de pensar que Dashkóvski, para ser coerente, deveria ter reconhecido o trabalho abstrato como uma categoria “histórica no sentido estrito da palavra”. De fato, lemos acima que o trabalho abstrato pertence a todas as

épocas apenas na medida em que “falamos dele *como um conceito*, mas apenas se torna ‘prático-verdadeiro’ em determinado estágio do desenvolvimento histórico” (p. 201). Em outro lugar, Dashkóvski expressa seu pensamento ainda mais nitidamente: “o trabalho abstrato, existindo, por assim dizer, idealmente, nas épocas que precedem a economia mercantil, só encontra no mundo das mercadorias o solo para a sua *manifestação prática*” (p. 204, grifo nosso). Mas, se assim for, se o trabalho abstrato “encontra apenas na economia mercantil o terreno para a sua manifestação prática”, isto é, para a sua existência real (não apenas ideal), não somos obrigados a reconhecer a categoria do trabalho abstrato como “histórico no sentido estrito da palavra”? Não nos servem às categorias econômicas justamente para conhecer e explicar as épocas históricas em que os objetos correspondentes a essas categorias encontram terreno para a sua manifestação prática, isto é, começam a existir verdadeiramente? E não seria um completo contrassenso atribuir a épocas históricas uma categoria econômica cujo objeto correspondente não fundamenta qualquer base de manifestação prática, isto é – colocando simplesmente –, não existe de forma alguma?

No entanto, Dashkóvski não seria eclético nesse assunto se tirasse conclusões coerentes das suas próprias teses, citadas por nós. Tais conclusões inevitavelmente o levariam a abandonar o grupo astuciosamente concluído de “categorias condicionadas historicamente” e a reconhecer o trabalho abstrato como uma categoria histórica no sentido estrito da palavra, ou seja, organicamente ligada à economia mercantil. Mas é precisamente contra essa conclusão que Dashkóvski luta com todas as suas forças. Por isso, ele não tem outra escolha senão abandonar as suas próprias citações no decorrer da apresentação. Dashkóvski sente vagamente que é improvável que o leitor concorde em atribuir a categoria de trabalho abstrato a épocas históricas em que não havia base para a sua “manifestação prática” ou existência real. Ele se vê, portanto, compelido a renunciar às suas próprias teses e a procurar provas da existência real do trabalho abstrato em outras formas de economia, que se diferenciam da economia mercantil. Nessa busca, ele dirige o seu olhar tanto para a economia futura, a economia socialista, como para as formas da economia das épocas históricas anteriores.

Dashkóvski prova a existência real do trabalho abstrato na economia socialista da maneira mais fácil possível. Quais são as condições sob as quais o trabalho abstrato pode se manifestar na prática? Estas condições [segundo ele] são: a indiferença dos indivíduos em relação a determinados tipos de trabalho e a facilidade com que passam de um tipo de trabalho a outro (p. 203). No socialismo, essas condições se realizarão ainda mais plenamente do que na economia mercantil: “Na sociedade socialista, elas se desenvolvem ainda mais. Ausência de qualquer tipo específico de trabalho predominante, a fácil transição de um tipo de

trabalho a outro, a perda da vinculação entre o processo de trabalho e um indivíduo determinado – tudo isso adquire no socialismo o seu desenvolvimento superior “(p. 204). Dashkóvski conclui que também o trabalho abstrato receberá o seu desenvolvimento mais elevado no socialismo.

Com essa argumentação, Dashkóvski inverte essencialmente a sua posição sobre a natureza “histórico-condicional” do trabalho abstrato. Anteriormente, ele reconheceria que o trabalho abstrato estava ligado à economia mercantil, ainda que por frágeis laços histórico-condicionais. Agora estamos no direito de concluir que se reconhecemos a categoria do trabalho abstrato como “condicionada historicamente”, então devemos atribuí-la mais a uma economia socialista do que a uma mercantil. Mas, nesse caso, não se pode compreender por que Marx deu a essa categoria uma importância tão central na compreensão da economia mercantil. Também não se pode entender por que o próprio Dashkóvski atribuiu o trabalho abstrato ao número das categorias “histórico-condicionais” da economia mercantil. Parece que o termo “histórico” é empregado por ele num sentido completamente diferente do usualmente aceito: a categoria do trabalho abstrato é considerada histórico-condicional por ele não porque “se manifesta praticamente” só numa época histórica determinada, mas porque “se manifesta praticamente” apenas *a partir* de uma determinada época histórica (a época da economia mercantil).

Mesmo que admitamos com Dashkóvski o direito a um uso tão incomum do termo “histórico”, não podemos salvá-lo de outras contradições mais flagrantes. Dashkóvski mal reconheceria o trabalho abstrato como uma categoria “histórico-condicional” da economia mercantil; mal afirmara, na sequência, que a categoria do trabalho abstrato obtinha o seu “desenvolvimento superior” numa economia socialista; quando então nos ensinou algo completamente novo: o trabalho abstrato existe em “qualquer sociedade” (p. 208), ou, mais precisamente, em qualquer economia baseada na divisão social do trabalho. Para provar a sua nova afirmação, Dashkóvski esquece apenas das condições de “manifestação prática” do trabalho abstrato que acabara de enumerar (ou seja, a indiferença pelo trabalho e a facilidade de transição dos indivíduos de um tipo de trabalho a outro); e toma como base outra característica: a necessidade de contabilidade social e a igualação do trabalho em qualquer economia baseada na divisão social do trabalho. Dashkóvski confunde qualquer trabalho “socialmente igualado” com trabalhos “abstratos”.

Para que o leitor não suspeite de que desejamos agora imputar pensamentos a Dashkóvski, deixemos algumas citações:

mesmo nas formações históricas em que o trabalho concreto

aparece diretamente como social, em que ele não precisa de um espelho distorcido entre relações reais e categorias abstratas, a função do trabalho abstrato é absolutamente necessária, na medida em que se trata de levar em conta a energia social do trabalho [общественной трудовой энергии]. A contabilidade só pode ser realizada em unidades de contagem abstratas, ou seja, em unidades contábeis. (p. 205).

A abstração em relação ao trabalho é necessária não apenas para transformar tipos privados de trabalho numa categoria qualitativamente diferente de trabalho social. É também necessário resumir e contabilizar o processo de trabalho em qualquer *sociedade* que, como salienta Marx, tem interesse sempre pela quantidade de tempo de trabalho despendido. (p. 208, grifo nosso).

Se a regulação do trabalho é uma necessidade econômica no socialismo (e *em todas as outras formas de economia*, uma vez que as pessoas sempre estiveram interessadas na quantidade de trabalho gasto na produção de meios de subsistência), na mesma medida é necessária uma constante abstração do trabalho concreto. A abstração nessas condições não é um luxo, não é um jogo vazio de fantasia, mas uma necessidade vital. Na sociedade mercantil, ela se realiza espontaneamente e através da mediação das coisas, na sociedade organizada, conscientemente. Mas a sua natureza qualitativa não muda por causa disso. (p. 210, grifo nosso).

O que realmente acontece numa economia baseada na divisão social do trabalho (mesmo que não na base de uma economia mercantil) é o progresso da equação social do trabalho, como já notamos na 1^a edição dos *Ensaios Sobre a Teoria do Valor de Marx* (p. 52; na segunda edição, página 73). Mas esse trabalho socialmente igualado não deve ser confundido com trabalho abstrato, que representa uma forma especial de trabalho socialmente igualado. Encontramos uma confusão irremediável de ambos os conceitos em Dashkóvski. Mas, agora não estamos interessados nesse aspecto. Neste momento, propomo-nos a revelar não a incorreção do conceito de Dashkóvski, mas a sua inconsistência interna. Essa inconsistência não deixa de surpreender qualquer leitor mais ou menos atento. Se a “manifestação prática” do trabalho abstrato só é possível sob certas condições, realizadas nas economias mercantil e socialista (p. 203), pode-se dizer que o trabalho abstrato existe “em qualquer sociedade” (p. 208)? Se “toda forma de economia requer abstração constante do trabalho concreto” (p. 210), pode-se argumentar que o trabalho abstrato “encontra apenas no mundo mercantil o solo para a sua manifestação prática” (p. 204)? Se, em qualquer forma de economia, a abstração do trabalho concreto “não é um luxo, não é um mero jogo de fantasia, mas uma necessidade vital” (p. 210) e, portanto, um fato real, com que base Dashkóvski afirma que “nas eras anteriores à economia mercantil” o trabalho abstrato existia apenas “idealmente” (p. 204)? Dashkóvski ficou enredado nessas contradições desesperadoras precisamente porque se recusou a admitir clara e inequivocamente o caráter histórico da categoria do trabalho abstrato, em contraste com a categoria sociológica mais ampla de

trabalho socialmente igualado em geral. A mistura entre ambas as categorias levou Dashkóvski a julgamentos contraditórios: ora ele está disposto a admitir que o trabalho abstrato só encontra na economia mercantil a base para sua manifestação prática (e isso é verdade, já que estamos falando do trabalho abstrato que aparece na teoria de Marx); ora ele afirma a sua existência real em qualquer economia baseada na divisão social do trabalho (e isso é verdade, já que falamos de trabalho socialmente igualado em geral).

Temos acompanhado até agora as mutações mágicas da categoria do trabalho abstrato sob a pena de Dashkóvski. A princípio esta categoria foi reconhecida como condicionada historicamente; depois, aprendemos que ela é válida para as economias mercantis e socialistas, e é nestas que recebe o seu “desenvolvimento superior”; finalmente, foi-nos declarado que essa categoria se aplica não só “idealmente”, mas também “praticamente” a qualquer forma de economia baseada na divisão social do trabalho. A partir desse ponto, o passo é pequeno para o anúncio dessa categoria enquanto conceito “extra-histórico”. Parece que Dashkóvski deveria ter evitado esse último passo. Afinal, no início do seu artigo, ao dividir as categorias econômicas em a-históricas e históricas, ele passou da categoria do trabalho abstrato para estas últimas [isto é, as históricas], ainda que em sentido “condicional”. Mas, nosso autor, como já vimos, não tem medo de contradições. Portanto, não surpreende que, começando com saúde, tenha terminado na sepultura³. No início do artigo, ele relegou o trabalho abstrato às categorias históricas e, no final do artigo, declarou-o decididamente extra-histórico. Criticando a minha tese de que se o trabalho abstrato – segundo a doutrina de Marx – forma o valor e constitui o seu conteúdo, deve, portanto, ter um caráter histórico, Dashkóvski escreve: “É absolutamente infundado o argumento de que uma categoria histórica (isto é, o valor – I. R.) deve surgir apenas de uma outra categoria histórica (isto é, o trabalho abstrato – I. R.). Afinal de contas, toda forma de produção historicamente condicionada tem a sua base na relação eterna entre o homem e a natureza, [entre] as forças produtivas, dadas pela natureza, e o trabalho, “que é ele próprio uma manifestação de uma das forças da natureza, a força de trabalho humana” (*Crítica do Programa de Gotha* [texto de Marx]). Tais, trabalho e força de trabalho, são as fontes de todo o desenvolvimento e, portanto, de todas as categorias históricas. Aqueles que argumentam que às categorias históricas só podem ser geradas por outras categorias históricas perdem de vista o fato de que uma categoria é geralmente apenas uma *forma de manifestação* de leis a-históricas, como Marx nos lembrou na carta que citamos a Kugelmann (pp. 212-213). A partir dessa posição geral, Dashkóvski conclui o seguinte

³ Expressão idiomática russa: “*Начали за здоровье, закончили за упокой*”, literalmente: “começaram pelo brinde à saúde, terminaram pelo repouso dos mortos”. [NDT]

sobre trabalho abstrato: “o trabalho abstrato cria o valor no sentido de que assume a forma de valor do produto do trabalho... É claro que o método de manifestação pode e deve ser de natureza histórica, enquanto o que serve de sujeito da manifestação não depende da evolução das formas sociais.” (p. 213). Em outras palavras, a categoria histórica do valor é a forma de manifestação da categoria extra-histórica do trabalho abstrato.

A seguir, submeteremos essa tese a uma análise crítica de fundo e procuraremos mostrar toda a sua falsidade. Por enquanto, limitamo-nos a afirmar que toda a gama concebível de julgamentos contraditórios sobre o trabalho abstrato foi elaborada, por Dashkóvski, com grande esforço. No início do artigo, ele dividiu as categorias econômicas em não-históricas e “históricas no sentido próprio” (p. 200). No início do artigo, o trabalho abstrato foi reconhecido como uma categoria condicionada historicamente [ou seja, dentro do grupo das categorias “históricas”], mas, no final do artigo, como uma categoria não-histórica. No final das contas, obtivemos quatro conceitos de trabalho abstrato:

- 1) Trabalho abstrato como categoria histórico-condicional, que só na economia mercantil encontra terreno para sua manifestação prática.
- 2) Trabalho abstrato como categoria válida para as economias mercantil e socialista, onde os indivíduos passam facilmente de um determinado tipo de trabalho a outro.
- 3) Trabalho abstrato como trabalho socialmente igualado em geral; como categoria válida para qualquer forma de economia baseada na divisão social do trabalho.
- 4) Trabalho abstrato como categoria não-histórica. Considerado como pressuposto material-técnico e biológico do processo social de produção.

Como se pode ver, Dashkóvski faz uma bagunça com conceitos tão heterogêneos quanto trabalho fisiológico, trabalho socialmente igualado em geral e trabalho abstrato, característico da economia mercantil. Combinando todos esses conceitos heterogêneos com o termo “trabalho abstrato”, ele fez uma confusão completa em sua descrição. Com a ajuda de uma análise cuidadosa, o leitor, para a sua surpresa, descobre que em uma página o nosso autor, sob o nome de trabalho abstrato, trata do trabalho fisiológico; noutra página, do trabalho socialmente igualado –, mas nunca define esse termo exatamente como aquele trabalho que Marx tinha em mente em sua teoria do valor, ou seja, o trabalho formador de valor e característico da economia mercantil. A confusão notória de Dashkóvski o impede não apenas de fornecer uma resposta correta, mas também uma resposta mais ou menos clara à questão de saber se a categoria do trabalho abstrato tem um caráter histórico ou não-histórico. Eis por que também não encontraremos nele uma resposta clara à questão da natureza fisiológica ou social do trabalho abstrato.

Por um lado, Dashkóvski, em muitos lugares, iguala o trabalho abstrato ao trabalho fisiológico. “O trabalho abstrato, o trabalho em geral, o trabalho como dispêndio fisiológico de músculos, nervos etc., é um conceito que se encontra muito além da organização interna da economia mercantil” (p. 203). Na página 204, considera-se o abstrato como: “O trabalho como dispêndio de energia fisiológica sob forma indiferente”. Na p. 218, o autor nos adverte contra as conclusões errôneas a que chegaremos se admitirmos que “o trabalho abstrato não é trabalho em sentido fisiológico”.

Com base nessas expressões, muitos leitores se referiram a Dashkóvski como um dos defensores da compreensão fisiológica do trabalho abstrato. Mas, por outro lado, também encontraremos nele vestígios da concepção sociológica do trabalho abstrato:

Ao mesmo tempo, resolve-se também a questão do caráter social do trabalho abstrato. O trabalho abstrato é trabalho social, tomado não na diversidade das suas funções, manifestações e resultados, mas na monotonia de seu processo fisiológico (...) A redução do trabalho abstrato a gasto simples e impessoal (embora realizado por indivíduos) de energia fisiológica é a expressão suprema do caráter social do trabalho, apesar de, à primeira vista, parecer uma *categoría naturalista*. A ‘fisiologia’ é, neste caso, um *pseudônimo* [севдоним] para impessoalidade, igualdade absoluta de todos os trabalhos humanos, igualdade de todos os produtores, tomados como tais, ou seja, na simples qualidade de condutores de energia social. Que outros conteúdos sociais se pode exigir de uma categoria econômica?” (páginas 211-212, grifo nosso).

Agora aprendemos algo completamente novo: descobrimos que a categoria de trabalho abstrato é apenas “na aparência” uma categoria naturalista, e, consequentemente, a fisiológica. Mas, se assim for, por que repetir a cada passo que trabalho abstrato é “trabalho no sentido fisiológico”? O próprio Dashkóvski reconhece que, neste caso, a “fisiologia” serve apenas como um “pseudônimo” do processo social, da despersonalização e igualdade do trabalho. Mas, desde quando a ciência pensa e se expressa com a ajuda de “pseudônimos”? Não seria o dever primordial da ciência justamente a denúncia resoluta de todo tipo de pseudônimo, que apenas induz o leitor ao erro? E não seria útil também, desse ponto de vista, criticar a compreensão fisiológica do trabalho abstrato como – segundo admite o próprio Dashkóvski – um “pseudônimo” científico?

§ 2. PONTOS DE VISTA METODOLÓGICOS DE DASHKÓVSKI

O leitor não deixa de se surpreender com a forma com que o nosso autor, ao longo desse pequeno artigo, além de tratar de uma questão específica e com o objetivo de fazer uma análise crítica das opiniões de outro autor, conseguiu expressar tantas opiniões contraditórias

sobre trabalho abstrato. A fonte dessas contradições de Dashkóvski encontra-se na ambiguidade da colocação *metodológica* da questão. Por um lado, ele acredita corretamente que “a economia política é a ciência das formas sociais específicas em que se realiza a troca metabólica entre o homem e a natureza” (p. 198);

A teoria marxista colocou a ciência no enquadramento correto, fazendo da *forma das relações econômicas* o seu centro (p. 199, grifo do autor). Por outro lado, encontramos nele uma série de formulações de caráter completamente diferente: “A tarefa da ciência econômica deve consistir em reduzir as formas capitalistas específicas de manifestação das leis da ‘produção da vida social’ a essas mesmas leis, para ‘revelar’, através da análise abstrata, a *estrutura interna do tecido econômico*, obscurecida e mascarada por formas contraditórias da economia capitalista. (p. 218, grifo nosso).

“A redução das formas específicas às suas *bases gerais* na forma teórica é a tarefa de toda ciência.” (p. 197, grifo nosso).

Dashkóvski não percebe que as duas formulações dadas são de forma alguma idênticas. Uma coisa é limitar a tarefa da teoria econômica à redução analítica das formas sociais historicamente determinadas da economia capitalista a suas bases não-históricas, materiais e técnicas do processo de produção. Outra coisa, completamente diferente, é estudar a origem e o funcionamento dessas formas sociais específicas e historicamente condicionadas da economia, [que são o] resultado de um certo desenvolvimento do processo material e técnico de produção. No primeiro caso, o pesquisador considera a forma social da economia (isto é, as relações de produção entre as pessoas) como uma casca exterior e acidental, que deve ser removida através de análises científicas, a fim de revelar a “estrutura interna do tecido econômico” subjacente (ou seja, o processo material e técnico de produção). No segundo caso, o objeto da nossa pesquisa são precisamente as relações de produção entre as pessoas, como uma forma necessária, historicamente determinada e em desenvolvimento regular do processo de produção. É desnecessário acrescentar que precisamente o primeiro método caracteriza a economia política burguesa e o segundo, a doutrina de Marx. Deve ser feita uma escolha entre os dois métodos, e a tentativa de Dashkóvski de “sentar-se entre duas cadeiras” o levou a inúmeras contradições.

Dashkóvski enfatiza que as leis da economia mercantil capitalista são apenas “formas de manifestação das leis da produção social da vida” (pág. 218) ou os fundamentos de todo ser econômico, comuns a todas as épocas da história humana (pág. 198). É exatamente por isso que “reduzir as formas especiais aos seus fundamentos gerais” constitui, na opinião do autor, a tarefa da economia política. Com o uso do termo “formas de manifestação”, nosso autor aparentemente espera aproximar a sua terminologia da de Marx, que censurou os

economistas vulgares por se limitarem ao estudo da “forma da manifestação” das relações econômicas. Mas, com o mesmo termo “formas de manifestação”, Dashkóvski entende algo completamente diferente do que Marx. Marx, no Capítulo 48 do Volume III de *O Capital*, contrasta a “forma alienada das relações econômicas” com essas próprias relações (*O Capital*, v. III, 1894, p. 352. Tradução russa: 1908, pp. 288-289). Ele apela aos economistas para que revelem sob as categorias econômicas materiais de valor, capital etc. “relações econômicas” entre as pessoas ou a conexão interna das relações de produção burguesas” (*O Capital*, cap. I, nota 32). Dashkóvski, que considera as relações burguesas de produção apenas como formas de manifestação dos “fundamentos de toda a vida econômica, comuns a todos estes elementos da história humana”, chama a nossa atenção para a “estrutura interna do tecido econômico”, pelo que ele comprehende as leis do processo material e técnico de produção. Basta comparar a “ligação interna das relações burguesas de produção”, de Marx, com a “estrutura interna do tecido econômico”, de Dashkóvski, para compreender a profunda diferença entre a colocação metodológica do problema entre um e outro.

Em outras palavras, Dashkóvski presta homenagem ao método de Marx, que fez “da forma das relações econômicas o centro da investigação” (p. 199). Mas, como se vê, ele imediatamente se contradiz, limitando a tarefa da economia política à “redução analítica das formas particulares aos seus fundamentos gerais”. Esta formulação já revela a incompreensão dos aspectos mais característicos e valiosos do método de investigação de Marx. Mas, ainda mais claramente do que em palavras, Dashkóvski revela em fatos a sua incapacidade de operar com o poder desse método. Nossa autor tinha diante de si a tarefa promissora de mostrar a originalidade do método de pesquisa de Marx, usando como exemplo concreto a doutrina do trabalho abstrato. Se a originalidade do método de Marx residiria, nas palavras do próprio Dashkóvski, no fato de ele ter feito “da forma das relações econômicas o centro da investigação”, então, ao que parece, essa originalidade do método de investigação não poderia deixar de se refletir na doutrina do trabalho abstrato, parte central da teoria do valor de Marx. Mas, Dashkóvski pensa diferente: na sua opinião, o trabalho abstrato representa uma categoria que – pelo menos “idealmente” – se aplica a todas as épocas históricas, independentemente das “formas de relações econômicas” que as caracterizam. É verdade que o nosso autor comprehende perfeitamente que a abstração das particularidades concretas do trabalho se realiza na economia mercantil, em sua natureza especial e forma específica, nomeadamente através da troca de produtos do trabalho como valores. Mas, é precisamente esta forma específica, caracterizadora da igualação social do trabalho numa sociedade mercantil, que o autor ignora na sua própria definição de trabalho abstrato: “Numa sociedade mercantil, ela (a

abstração. I.R.) ocorre espontaneamente e por meio das coisas; numa sociedade organizada – conscientemente. Mas, a partir disso, *sua natureza qualitativa não muda*” (p. 210, grifo nosso). As palavras que sublinhamos revelam claramente a falácia de todo o método de Dashkóvski. Para Marx, a “natureza qualitativa” das categorias econômicas é determinada pela forma social da economia ou pela natureza das relações de produção das pessoas; de acordo com Dashkóvski, às categorias econômicas têm uma “natureza qualitativa” fixa (pelo menos ao longo de várias épocas históricas), que, no entanto, reveste-se de diferentes formas externas em diferentes épocas históricas, mas na sua essência isso não muda em nada. Nas condições de uma economia mercantil, a categoria extra-histórica do trabalho abstrato assume a forma de valor, mas esta forma de valor permanece algo externo e alheio à natureza do próprio trabalho abstrato. Uma ruptura bruta entre o conteúdo e a forma das categorias econômicas; um fosso acentuado entre o trabalho abstrato e o valor – eis a conclusão lógica a que conduz a construção de Dashkóvski.

Em qualquer sentido que entendamos o trabalho abstrato segundo Dashkóvski, quer falemos de trabalho fisiológico ou de trabalho socialmente igualado em geral, ou, finalmente, de algum tipo de trabalho “abstrato” que caracteriza igualmente as economias mercantil e socialista, em todos esses casos – o trabalho abstrato não é o trabalho que cria valor. Pois o valor só aparece na economia mercantil, enquanto o trabalho abstrato, segundo Dashkóvski, existe também fora da economia comercial. A lacuna entre o trabalho abstrato e o valor constitui a principal falha de toda a estrutura de Dashkóvski e o ponto central da sua divergência em relação a Marx. Para amenizar um pouco a sua discrepância em relação a Marx, Dashkóvski nos explica em tom didático que, de acordo com os ensinamentos de Marx, o trabalho abstrato não cria valor “no sentido físico literal”, mas apenas “assume a forma de valor do produto do trabalho” (p. 213). O tom instrutivo de Dashkóvski é tanto menos apropriado quanto neste ponto, ele apenas repete a posição fundamentada detalhadamente nas duas primeiras edições da minha obra *Ensaios sobre a Teoria do Valor de Marx*. Não há dúvida que, na opinião de Marx, o trabalho cria ou forma (*bildet*) valor, no sentido de que assume a forma do valor dos produtos do trabalho. O trabalho abstrato representa o *conteúdo* do valor, ou o valor é a *forma* pela qual o trabalho abstrato é expresso. Mas, será possível tirar daí a conclusão que tira Dashkóvski, a saber, que “a forma de expressão pode e deve ser de natureza histórica, enquanto o objeto expressado não depende da evolução das formas sociais” (p. 213)?

Dashkóvski acredita que o valor, como categoria histórica, é uma forma de expressar a categoria extra-histórica do trabalho abstrato. Esta suposição de Dashkóvski é

fundamentalmente falsa, tanto do ponto de vista metodológico quanto em sua essência. Do ponto de vista metodológico, ela padece de uma total incompreensão da relação entre o conteúdo e a forma das categorias econômicas. Na apresentação de Dashkóvski, a forma (ou seja, o valor) aparece como algo externo ao conteúdo (ou seja, o trabalho) e externamente ligado a ele num determinado estágio do desenvolvimento histórico (ou seja, na economia mercantil). O trabalho abstrato, que por sua “natureza qualitativa” permanece inalterado ao longo de várias ou mesmo de todas as épocas históricas, assume a forma de valor na economia mercantil, o que não altera a natureza do próprio trabalho abstrato e, portanto, representa algo externo em relação a ele. O trabalho abstrato atua aqui como um manequim imóvel, no qual é colocado um ou outro traje. A forma não está organicamente relacionada ao conteúdo.

É desnecessário provar que essa ideia equivocada da relação entre conteúdo e forma foi partilhada por Kant, mas não por Hegel e Marx. Marx, como Hegel, considerava a forma indissoluvelmente ligada ao conteúdo: o próprio conteúdo, desenvolvendo-se, cria a sua forma correspondente. Só o próprio desenvolvimento do trabalho social cria valor como a forma específica em que o trabalho é expresso. Uma afirmação oposta não só contraria o ensinamento de Marx sobre a relação entre conteúdo e forma, mas também torna incompreensível a emergência do valor. Como surge o valor, enquanto forma social especial dos produtos do trabalho? O trabalho assume a forma de valor – responde Dashkóvski. Mas, o trabalho, de acordo com Dashkóvski, não mudou a sua natureza qualitativa, permanecendo o mesmo que antes de sua expressão em valor. Mas, nesse caso, por que assume a forma de valor? Obviamente, apenas porque a natureza qualitativa *do próprio trabalho* mudou. O trabalho social, num determinado estágio do desenvolvimento histórico, assume uma certa forma social, e só a emergência dessa nova forma de trabalho nos explica a emergência da forma correspondente de *produtos de trabalho*, isto é, o valor. Se o trabalho abstrato assume a forma de valor, e o próprio Dashkóvski admite isso, então é necessário chegar à conclusão que o conceito de trabalho abstrato já inclui uma certa organização social do trabalho numa economia mercantil e, portanto, a categoria de trabalho abstrato deve ser reconhecida como histórica no sentido estrito da palavra.

Dashkóvski nos lança a seguinte acusação: “se nos apegarmos às definições de Rubin, então chegaremos inevitavelmente à conclusão de que não é o trabalho abstrato que cria valor, mas, ao contrário, é a categoria de valor que cria a do trabalho abstrato” (p. 13). Após o exposto acima, o leitor deve notar que não sou eu, mas Dashkóvski quem transfere o centro da pesquisa sobre a categoria de trabalho abstrato para a categoria do valor. De fato, afirmo que o surgimento do valor, como forma social especial dos produtos do trabalho, é apenas o

resultado de um processo histórico de mudanças realizadas no próprio trabalho social: na medida em que o trabalho social assume a forma social do trabalho abstrato, seus produtos assumem a forma social de valor. Na opinião de Dashkóvski, entretanto, a natureza qualitativa do trabalho abstrato não muda em nada com a transição para uma economia mercantil: a economia mercantil distingue-se das outras formas de economia apenas pelo fato de que nele o trabalho abstrato se expressa na forma material do valor. “Não é no trabalho abstrato, que constitui o ‘conteúdo é um determinado valor’, que precisamos procurar as peculiaridades da economia mercantil (...), mas apenas no fato de que todas estas determinações (do trabalho, I.R.) recebem uma expressão material” (p. 206) no valor dos produtos do trabalho. Isso não significa transformar o valor, que, segundo os ensinamentos de Marx, é apenas uma expressão do trabalho social, em uma categoria autônoma, que determina as características de uma economia mercantil? Essa avaliação exagerada do papel do valor decorre inevitavelmente de toda a concepção de Dashkóvski. Com efeito, se, por um lado, o trabalho abstrato não é reconhecido como característica da economia mercantil, e, por outro, o valor é acrescentado externamente ao trabalho abstrato, não gerado pelo desenvolvimento do próprio trabalho social, só pode haver uma conclusão: as características da economia mercantil não estão enraizadas numa forma social particular de organização do trabalho, mas na forma social do valor, considerada como algo independente em relação ao trabalho social.

Como se vê, Dashkóvski separa a categoria do valor da categoria do trabalho abstrato. Em sua opinião, a categoria do valor é inerente apenas à economia mercantil, enquanto a categoria do trabalho abstrato é inerente também a outras formas de economia. O trabalho abstrato pode assumir a forma de valor (o que ocorre numa economia mercantil), mas pode não assumir essa forma (o que ocorre, por exemplo, numa economia socialista). O trabalho abstrato e o valor não estão ligados por uma conexão orgânica interna. A ligação entre eles é puramente externa: num determinado estágio do desenvolvimento histórico, o valor é acrescentado ao trabalho abstrato como uma forma independente, externa ao próprio trabalho abstrato.

O conceito apresentado por Dashkóvski diverge tão nitidamente da doutrina de Marx que o leitor não pode deixar de perguntar: o que deu ao nosso autor razão para afirmar que a categoria do trabalho abstrato, diferentemente da categoria do valor, possui uma característica “pré-histórica” (ou “condicionada historicamente”)? Para provar essa afirmação, Dashkóvski não pode citar nada exceto uma citação mal compreendida de Marx. Falamos dos famosos argumentos de Marx sobre o trabalho abstrato na “Introdução” a *Para a Crítica da Economia Política*⁴. Marx nos mostra a evolução do conceito de “trabalho” na economia política. Os

mercantilistas e fisiocratas viam a fonte da riqueza em determinado trabalho concreto (comércio ou agricultura). Apenas Smith viu a fonte da riqueza no trabalho em geral, no “conceito abstrato e geral de atividade que cria riqueza”⁵. Marx, em seguida, apresenta a questão: esse conceito abstrato de trabalho é aplicável a todas as épocas históricas em geral ou é uma expressão da economia burguesa moderna? À primeira vista, parece indiscutível que devemos responder no primeiro sentido. Parece que se pode aplicar o “trabalho em geral” tanto ao caçador primitivo quanto ao camponês medieval. “Pode parecer que com isso encontramos uma expressão para a relação mais simples e antiga em que o homem, sob quaisquer formas sociais, atua como produtor. Isto é verdade por um lado, mas falso por outro”.

Depois disso, Marx nos explica detalhadamente porque isso é “por outro lado falso”. Ele observa que a indiferença a qualquer tipo particular de trabalho corresponde à forma social em que os indivíduos passam facilmente de um tipo de trabalho a outro e em que qualquer trabalho específico é acidental (portanto, indiferente) para eles. Aqui, o trabalho em geral, não só na categoria, mas também *na realidade*, tornou-se um meio de criação de riqueza em geral e perdeu a ligação com um indivíduo específico. Essa condição atingiu o seu maior desenvolvimento na *forma mais moderna* de existência da sociedade burguesa, nos Estados Unidos. Aqui, portanto, a categoria abstrata do “trabalho”, do “trabalho em geral”, do trabalho *sans phrase*, este ponto de partida da ciência econômica moderna, torna-se, pela primeira vez, uma verdade prática. Portanto, a abstração mais simples que a economia moderna coloca em primeiro lugar e que exprime o significado mais antigo para todas as formas sociais, torna-se *nessa abstração uma verdade prática* apenas como uma categoria da sociedade mais moderna (...) Esse exemplo do trabalho demonstra de forma convincente que até mesmo as categorias mais simples, apesar de que, justamente devido à sua abstração, sejam aplicáveis a todas as épocas, em sua própria determinação abstrata são igualmente produtos de *condições históricas* e possuem *pleno significado* apenas para essas condições e dentro delas⁶.

Fomos forçados a citar esse longo trecho, uma vez que apenas uma falsa compreensão das palavras citadas de Marx poderia dar a Dashkóvski uma razão para falar sobre a natureza “histórico-condicional” ou “não-histórica” do trabalho abstrato.

⁴ Cabe lembrar que essa “Introdução” não foi publicada por Marx e veio a público décadas após a sua morte. [Nota dos revisores técnicos].

⁵ Marx, “*Introdução à crítica da economia política*”, p. 26.

⁶ Idem, p. 27

Qualquer leitor sem preconceitos, tendo lido as passagens de Marx integralmente citadas, certifica-se de que Marx, nesse caso, quer demonstrar exatamente o oposto do que afirma Dashkóvski. Marx nos mostra a superficialidade da ideia atual de que o conceito de “trabalho em geral” é expressão da relação mais simples e mais antiga, na qual nenhuma forma social aparece como produtora. Marx sublinha que a categoria do trabalho abstrato se torna “verdade prática” e tem “pleno significado” apenas nas condições de uma economia burguesa. É verdade que Dashkóvski, referindo-se a essas palavras de Marx, tentou demonstrar que o trabalho abstrato, “na medida em que se trata dele *como um conceito*” (p. 201), aplica-se a todas as épocas históricas. Mas, aqui devemos repetir a questão que colocamos no início deste artigo: não deveríamos atribuir categorias econômicas às épocas históricas precisamente quando os fenômenos reais que lhes correspondem existem “na realidade”, ou seja, quando essas categorias se tornam “verdade prática” e têm “pleno significado”? Agir de outro modo seria sacrificar o conhecimento concreto por um jogo estéril de conceitos abstratos, os quais, como disse Marx, “são precisamente por sua abstração aplicáveis a todas as épocas”. Isso significaria esquecer que esses conceitos abstratos, na própria certeza dessa abstração, são um produto das condições históricas e têm total importância apenas para essas condições e no interior delas.

Como vemos, as palavras citadas de Marx provam exatamente o oposto do que Dashkóvski afirma.

Estaremos ainda mais convencidos disso se, sem nos limitarmos às passagens citadas, as considerarmos no contexto em que são apresentadas por Marx. Às passagens citadas estão na seção intitulada “*O método da economia política*”. No início desta seção aprendemos que os economistas do século XVII “identificaram, através da análise, certas relações gerais abstratas determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor, etc.”⁷. Revelar a estrutura lógica e o significado metodológico dessas categorias abstratas é a tarefa que Marx se propõe nesse lugar. A conclusão geral que ele antecipa é que uma categoria abstrata “não pode existir senão como uma relação abstrata e unilateral de um todo concreto e vivo já dado”⁸. Marx dedica as páginas subsequentes à fundamentação dessa conclusão (pp. 24-28).

A lista de categorias abstratas dadas por Marx (nomeadamente, a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor) já mostra que neste ponto a sua atenção foi atraída principalmente para as categorias que caracterizam a *economia mercantil simples* [*посмое товарное хозяйство*].

⁷ Idem, pág. 23.

⁸ Idem, pág. 24.

As considerações posteriores de Marx nos convencem disso definitivamente. Nas páginas 24- 28, Marx fundamenta a sua conclusão geral por meio da análise de categorias abstratas isoladas. Que categorias ele escolheu para tal objetivo? A leitura atenta das páginas 24-28 convence o leitor de que Marx escolhe, para essa finalidade, três “categorias econômicas mais simples” em sequência: o *valor* (que aqui, como em *Para a Crítica da Economia Política*, ele também chama de *Tauschwert*, ou seja, valor de troca), o *dinheiro* e o *trabalho abstrato*⁹. Em Marx, portanto, trata-se das categorias da economia mercantil simples. Qual é a relação entre às categorias abstratas da economia mercantil simples (valor, dinheiro, trabalho abstrato) e o verdadeiro objeto da economia política, ou seja, a economia capitalista – eis a questão que ocupa aqui o pensamento de Marx. Essa relação é dupla – responde ele à pergunta. Por um lado, essas categorias aplicam-se também às épocas históricas que precederam a economia capitalista; por outro lado, apenas nesta se manifestam com força total.

Nos seus argumentos nas páginas 24-28, Marx coloca às categorias de capitalismo, dinheiro e trabalho abstrato em pé de igualdade. Todas elas, no entanto, estão numa relação ambivalente com a economia capitalista. Por exemplo, o valor de troca, como categoria, tem uma existência antediluviana¹⁰, isto é, existe antes do aparecimento da economia capitalista. Mas, por outro lado, “só pode existir como uma relação abstrata, unilateral de um todo concreto vivo e já dado¹¹”.

O mesmo se aplica ao dinheiro. Por um lado, “o dinheiro pode existir e existiu historicamente antes do capital, antes dos bancos, antes do trabalho assalariado etc.” Por outro lado, “esta categoria completamente simples (isto é, dinheiro, I.R.) emerge historicamente com toda a sua força apenas nas relações sociais mais desenvolvidas”¹². Finalmente, como vimos acima, a categoria do trabalho abstrato também revela uma relação dual numa economia capitalista.

⁹ A análise do valor é dada nas páginas 24-25; do dinheiro, nas páginas 25-26; do trabalho abstrato, nas páginas 26-28.

¹⁰ Idem, p. 24.

¹¹ Idem, p. 24.

¹² Idem, 25-26. *O Capital*, tomo I, ed. russa de 1923, pág. 111, 112. Onde Marx repete a mesma ideia sobre a dupla relação das categorias da economia mercantil simples (valor e dinheiro) com a economia capitalista. Por um lado, a transformação de um produto em mercadoria “encontra-se em formações socioeconômicas historicamente muito diferentes”. Por outro lado, a transformação de produtos em mercadorias “é realizada com base em um modo de produção muito específico e particularmente capitalista”.

O que foi exposto nos dá, em todos os casos, o direito de tirar a seguinte conclusão indiscutível: Marx coloca a categoria do trabalho abstrato em pé de igualdade com as outras categorias da economia mercantil simples, a saber, o valor e o dinheiro. Isto prova a completa falácia da tentativa de Dashkóvski de traçar uma linha nítida entre a categoria “a-histórica” (ou “condicionada historicamente”) de trabalho abstrato e a categoria “histórica” de valor. Dashkóvski deve fazer a seguinte escolha: ou ele apoia a sua posição sobre o caráter “a-histórico” (ou “condicionado historicamente”) do trabalho abstrato, e então deve necessariamente reconhecer o mesmo caráter para a categoria de valor; ou ele, de acordo com o próprio Marx e a esmagadora maioria dos economistas marxistas, reconhece o caráter histórico da categoria de valor, e então deve reconhecer o mesmo para o trabalho abstrato. Em ambos os casos, a engenhosa construção de Dashkóvski se desintegra como um castelo de cartas.

Toda construção de Dashkóvski está baseada no seguinte erro: o nosso autor simplesmente esqueceu a diferença entre as categorias de uma *economia mercantil simples* e as categorias de uma *economia capitalista*. Baseado no fato de que o conceito de trabalho abstrato não expressa a “estrutura interna” da *economia capitalista*, ele conclui o caráter “a-histórico” dessa categoria. Ele se esquece de que entre as categorias da economia capitalista e as categorias “a-históricas” também existem as categorias da *economia mercantil simples*, às quais pertencem as categorias de trabalho abstrato, valor e dinheiro. Até que ponto Dashkóvski é culpado pela confusão grosseira entre as categorias da *economia mercantil simples* e as da *economia capitalista* pode ser visto nos dois exemplos a seguir. Na página 202, ele diz que “o trabalho abstrato, segundo Rubin, é uma categoria da economia mercantil no mesmo sentido que o dinheiro, valor, mercadoria, capital etc”. Nosso autor parece não compreender que a categoria do capital não pode ser equiparada à do valor e do dinheiro. Que não se trata de mero deslize de linguagem de Dashkóvski fica evidente a partir de suas palavras análogas na página 218, onde ele me repreende pelo pretenso desejo de colocar o trabalho abstrato “entre as outras categorias da economia burguesa, como lucro, juros, capital, classes etc.” A falta de fundamento dessa censura é impressionante. Nunca propus colocar a categoria do trabalho abstrato no mesmo nível das categorias da economia capitalista, o capital, o lucro e afins. Mas, propus colocar a categoria do trabalho abstrato no mesmo nível de outras categorias da economia mercantil simples, isto é, valor e dinheiro.

O número de erros e formulações contraditórias encontrados no artigo de Dashkóvski poderia, se desejássemos, ser multiplicado, mas podemos nos limitar à análise já realizada das principais posições do autor, deixando de lado erros e contradições secundários. Mencionemos apenas alguns deles. Na página 214, Dashkóvski me acusa de não reconhecer de forma alguma a existência de trabalho abstrato no processo de produção antes da realização do ato de troca no mercado (uma análise detalhada dessas acusações será feita por nós a seguir, ao discutir o livro de Shabs¹³). Para a nossa surpresa, na página 207 de Dashkóvski lemos:

Numa economia mercantil, o trabalho privado dos produtores independentes transforma-se em trabalho social no mercado, em primeiro lugar porque os seus produtos assumem a forma de mercadorias, e, em segundo lugar, porque graças a essa *igualação mútua de mercadorias* e somente através dela há uma abstração das características específicas do trabalho, [há] a *transformação do trabalho concreto em abstrato*. (grifo nosso).

Dashkóvski não repete aqui, como em muitos outros lugares do seu artigo, às formulações dadas por mim nos *Ensaios [Sobre a Teoria do Valor de Marx]*?

Daremos outro exemplo. Nas páginas 205 e 207, Dashkóvski concorda plenamente com a visão que defendo, de que numa economia mercantil o trabalho, na sua forma concreta, ainda não é diretamente trabalho social. Inesperadamente, na página 210, todos esses longos argumentos do autor são reduzidos a zero pela afirmação seguinte: “No entanto, de um ponto de vista *objetivo*, o trabalho concreto, mesmo nas condições de uma economia mercantil, é também trabalho social” (grifo nosso). Segue-se daí que toda a diferença entre a natureza do trabalho social numa economia organizada e numa economia não organizada – a diferença reconhecida pelo próprio Dashkóvski nas páginas 205-206 – é válida apenas de um ponto de vista *subjetivo*. Efetivamente, na página 211 o nosso autor afirma: “Mas mesmo numa economia mercantil, o trabalho concreto é apenas na aparência, apenas *subjetivamente*, para o seu produtor, uma categoria técnico-natural, trabalho privado” (grifo nosso). Não vou insistir no erro de Dashkóvski, ao considerar o trabalho “privado” como uma categoria “técnico-natural”: encontraremos o mesmo erro abaixo, ao analisarmos as convicções do nosso outro crítico, Shabs. Notemos apenas que a característica “privada” do trabalho – uma característica social tão fundamental numa economia mercantil – é concebida por Dashkóvski como algo puramente *subjetivo*. Aparentemente, ele não sabe que Marx há muito se manifestava contra uma visão semelhante de Adam Smith, que

¹³ Trata-se de referência à segunda “resposta aos críticos” de Rubin, presente nas terceira e quarta edições de seus *Ensaios sobre a Teoria do Valor de Marx*. A segunda resposta é dedicada a C. Shabs. A terceira, a A. Kon. A quarta, a C. Bessonov. [Nota dos revisores técnicos].

quer nos assegurar de que tal divisão social do trabalho difere da divisão industrial apenas *subjetivamente*, somente para o observador que, na manufatura, pode contemplar, num piscar de olhos, os diversos trabalhos parciais unidos espacialmente; enquanto na produção social essa ligação fica obscurecida graças à dispersão das indústrias individuais numa área considerável e devido ao grande número de trabalhadores empregados em cada indústria.” (*O Capital*, tomo 1, ed. russa de 1923, p. 267).

Notamos de passagem algumas das contradições mais evidentes de Dashkóvski. Consideramos desnecessário nos deter detalhadamente em outras questões que ele levantou sobre a natureza do trabalho social numa economia mercantil e a ligação entre troca e trabalho abstrato, já que trataremos dessas mesmas questões mais detalhadamente a seguir, ao analisar o livro do nosso outro crítico, Shabs. Lá abordaremos essas questões em maior detalhe.

Como conclusão, salientamos que apesar de considerarmos completamente equivocada a solução positiva proposta por Dashkóvski a questões controversas, admitimos que o seu artigo representa uma tentativa consciente e séria de trazer essas questões à discussão.

TRABALHO ABSTRATO E AS CATEGORIAS ECONÔMICAS DE MARX

Isaak Dashkóvski¹

Tradução de Rafael de Almeida Padial²

A elaboração detalhada da teoria econômica marxista, conduzida há vários anos na União Soviética, gerou resultados frutíferos em muitas direções: maior clareza na compreensão, formulação mais precisa das leis e abordagem de uma série de novos problemas não tratados pela literatura marxista pré-revolucionária. No entanto, nem tudo são flores. Também acontece que novas tentativas de “aprofundar” a teoria acabam por “dividir abstrações vazias em quatro partes igualmente vazias.” Entre tais tentativas, deve-se incluir, em nossa opinião, o esforço de I. Rubin de “sociologizar” o conceito de trabalho abstrato, uma abordagem que foi recentemente reiterada, mas de forma diluída e misturada numa sopa eclética, por A. Voznesenski (veja seu artigo na revista *Под знаменем марксизма* [Sob a Bandeira do Marxismo], nº 12 de 1925). É ainda mais necessário submeter essa nova teoria à crítica, pois os *Ensaios sobre a teoria do valor de Marx*,

¹ Isaak Kliment'evich Dashkóvski (1891-1972) foi um revolucionário de origem ucraniana que aderiu à fração bolchevique em março de 1917. A partir de 1919, tornou-se membro do grupo chamado de “Centralismo Democrático” (ou “decista”, dadas as iniciais “DC” em seu nome). Os decistas se opunham pela esquerda a boa parte das políticas do governo bolchevique (como a NEP, por exemplo), as quais denunciavam como de tendências burocráticas e personalistas. Para eles – e dando sentido ao próprio nome do grupo –, era preciso recuperar o traço democrático do centralismo. Seus principais representantes foram Timofei V. Sapronov e Vladimir Smirnov. Por volta de 1923, parte significativa dos decistas aderiu às posições de Leon Trótski. Dashkóvski foi também professor universitário a partir do início dos anos 1920, e, em 1927, assinou a “plataforma dos 15”, que conformava um grupo oposicionista herdeiro do “centralismo democrático”; atuou em conjunto com a oposição unificada (de trotskistas, zinovievistas e kamenevistas) em 1927 contra o fenômeno stalinista emergente. Por esse motivo, foi expulso do partido em 1927 e, poucos anos depois, enviado a prisões e campos de concentração, onde foi mantido por três décadas (nas quais nunca deixou de protestar contra as arbitrariedades e deturações históricas promovidas pelo stalinismo). – NTb.

² Este texto de Dashkóvski dialoga com o Capítulo 14 dos *Ensaios sobre a Teoria do Valor de Marx*, de Isaak Rubin [na segunda edição, de 1924]. Algumas passagens em que Dashkóvski cita e critica tal obra foram aparentemente eliminadas ou alteradas por Rubin nas edições subsequentes. A terceira edição dos *Essays* de Rubin, na qual se baseia a tradução do livro para o inglês, foi publicada em 1928. A 4ª edição data de 1930. No [item 1 do] apêndice nº 2 (pp. 240-54), Rubin respondeu à crítica de Dashkóvski. [Nota do tradutor do russo para o inglês]. Este artigo foi originalmente publicado na edição nº 6 de 1926 da revista russa *Под знаменем марксизма* [Sob a bandeira do marxismo]. Esta tradução foi realizada a partir da versão em inglês (traduzida do russo por Noa Rodman), disponível digitalmente em <<https://libcom.org/library/abstract-labour-economic-categories-marx-isaak-dashkovskij>>. Acesso em 7 de janeiro de 2025. Nas notas de rodapé a seguir, os comentários do tradutor brasileiro serão registrados entre colchetes e com a sigla “NTb” (“nota do tradutor brasileiro”). Conforme a edição russa original, não destacaremos citações de outros autores em parágrafos com recuo de texto e margem mais larga. Todas as citações serão mantidas no corpo regular do texto. – NTb.

de I. Rubin, desfrutam da reputação merecida de um dos melhores trabalhos sobre marxismo, o que leva muitos a aceitar como verdadeiras as interpretações da categoria de trabalho abstrato e as conclusões derivadas delas – apesar de estarem claramente em desacordo com as formulações e visões de Marx. Com o presente texto, tenho a intenção de demonstrar, com o mínimo de referências bibliográficas necessárias, a incompatibilidade da teoria de Rubin não apenas com a literalidade, mas também com o espírito da análise marxista da economia burguesa, reservando- me o direito de retornar a este tema, se necessário, muito mais “municiado”.

A definição fundamental de Marx, concernente ao caráter duplo do trabalho, assevera: “Por um lado, todo trabalho é, fisiologicamente falando, dispêndio de força de trabalho humano e, em seu caráter de trabalho humano idêntico ou abstrato, cria e forma o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é o dispêndio de força de trabalho humano de uma forma específica e com um objetivo definido, e, em seu caráter de trabalho útil concreto, produz valores de uso”³. Os novos comentadores consideram necessário modificar ou complementar essa definição de Marx, com base no argumento de que, em sua forma atual, ela contém apenas o “trabalho abstrato definido fisiologicamente, válido para todas as formas de economia”⁴. Eles partem do princípio de que todas as categorias da economia política marxista, incluindo a categoria de trabalho abstrato, devem ser, em primeiro lugar, *sociais*, e, em segundo lugar, *históricas*. Abordemos a questão, começando pelo ponto de vista “histórico”.

As categorias econômicas fundamentais em Marx têm um caráter histórico – isso é verdade. Não é verdadeira, entretanto, a alegação de que Marx opera *exclusivamente* com tais categorias em seu estudo. Além disso, o epíteto “histórico” tem um significado distinto em Marx, embora tal distinção frequentemente seja ignorada, mesmo pelos pesquisadores mais atentos.

³ MARX, K., *O Capital*, vol. 1, edição russa, tradução de Bazarov-Stepanov, 1905-07, p. 13.⁴ Se a definição de trabalho abstrato consiste apenas nisso, então por que Marx e Engels deram a essa categoria tanta importância? – pergunta Voznesenski. O fato de que o trabalho produz, por um lado, coisas úteis e, por outro, é um gasto de energia humana – poderia tal truismo ser considerado uma descoberta científica? Respondemos a essa pergunta com outra pergunta. Toda economia pressupõe, por um lado, meios de produção, e, por outro, força de trabalho. Isso também é um truismo. Segue-se disso que o ensinamento de Marx sobre a composição orgânica do capital não vale nada? Toda a questão consiste em saber qual o uso que Marx fez desses “truismos”, que já eram conhecidos desde os tempos antigos e, no entanto, permaneceram fora do campo de visão dos mais perspicazes teóricos da escola clássica.

Para esclarecer essa afirmação, recorremos aos “*Esboços de crítica da economia política*” de Marx, extraíndo uma formulação que, à primeira vista, pode até parecer contraditória com nosso ponto de vista. Ao final do primeiro trecho, “*Sobre a produção*”, Marx escreve:

Resumindo: existem características (/determinações) que todos os estágios de produção têm em comum, e que são estabelecidos como gerais pela mente; mas as chamadas pré-condições gerais de toda produção nada mais são do que momentos abstratos com os quais nenhum estágio histórico real de produção pode ser apreendido”. Pouco antes, Marx observa que “os elementos que não são gerais e comuns devem ser separados das determinações válidas para a produção como tal, de modo que, em sua unidade – que surge já da identidade do sujeito, a humanidade, e do objeto, a natureza – suas diferenças essenciais não sejam esquecidas.

Portanto, para a compreensão específica, para a compreensão da forma de cada época econômica, as determinações gerais não são válidas precisamente porque se aplicam igualmente a todas as épocas. Mas isso significa que elas são completamente desnecessárias? O que significa compreender a especificidade de um fenômeno? Significa demonstrar em que forma específica, em que configuração concreta operam as leis sociais características do dado gênero de fenômenos. Retire, por exemplo, “o caráter especificamente capitalista tanto dos salários quanto do mais-valor”, e “diante de nós não aparecerão mais essas formas, mas apenas seus rudimentos, que são comuns a todos os modos de produção social”⁵. Reduzir a forma específica aos seus rudimentos comuns também é, teoricamente, a tarefa de toda ciência, para a qual não haveria lugar se “a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem”.

As épocas históricas não estão separadas umas das outras por uma muralhada da China. Elas têm um terreno comum – a produção e a reprodução da vida material. Marx ridicularizou a ignorância a respeito desse terreno comum, por exemplo, em uma das suas cartas a Kugelmann:

O falatório sobre a necessidade de provar o conceito de valor surge apenas de uma completa ignorância tanto do assunto em discussão quanto do método científico. Toda criança sabe que qualquer nação que parasse de trabalhar, não por um ano, mas, digamos, por apenas algumas semanas, pereceria. E toda criança sabe também que as quantidades de produtos correspondentes às diferentes necessidades demandam montantes diferentes (e determinados quantitativamente) do trabalho acumulado da sociedade.

⁵ MARX, K., *O Capital*, vol. 3, parte 2, p. 415 da edição com tradução de Bazarov-Stepanov, de 1923. [O texto refere-se ao capítulo 50 do vol. 3 de *O Capital*, conforme a edição estabelecida por F. Engels] – NTb.

É evidente que essa necessidade de distribuição do trabalho social em proporções específicas não é abolida pelas formas específicas de produção social; apenas a forma de sua manifestação pode mudar. Leis naturais não podem ser abolidas de forma alguma. A única coisa que pode mudar, sob condições historicamente diferentes, é a forma na qual essas leis se afirmam. E a forma na qual essa distribuição proporcional do trabalho se afirma em um estado de sociedade no qual a interconexão do trabalho social se expressa como a troca privada dos produtos individuais do trabalho é precisamente o valor de troca desses produtos.⁶

A economia política é a ciência das formas sociais específicas nas quais se realiza a “troca metabólica entre o homem e a natureza”. Para compreender essas formas, é necessário o conhecimento da base de cada sistema econômico, comum a todas as épocas da história humana. As categorias e leis que se relacionam a isso terão um caráter “supra-histórico” e, no entanto, são uma introdução obrigatória ao estudo de uma forma econômica histórica – por exemplo, a produção capitalista. Em todo caso, isso consiste numa determinação sociológica universal, a qual forma o fundamento do estudo econômico e não é já a entrada no sistema da economia política, no sentido estrito do termo. A tais determinações comuns pertence, por exemplo, o ensinamento sobre as forças produtivas. O trecho dos “*Esboços*” de Marx que investiga a relação geral entre produção, distribuição, troca e consumo pode, dessa maneira, servir como um exemplo de tal análise “supra-histórica”. Do mesmo modo, pertence a essa categoria o capítulo do volume 1 de *O Capital* que descreve o processo de trabalho⁷. Marx se move muito claramente do ponto de vista “técnico-material” para uma descrição mais colorida das formas específicas da produção capitalista. Tais páginas, dedicadas às condições de reprodução dos pressupostos do capital ou ao estudo do seu fundamento, recuperam às diferentes durações no tempo de rotação do capital. Marx observa, por exemplo, que também sob formas socialistas de economia a diferença na duração das rotações – ou período de produção – terá grande significado para todo o sistema social.

Tanto na produção socializada quanto na capitalista, os trabalhadores dos ramos de negócios que demandam curtos períodos de trabalho [na elaboração de produtos finais], continuarão retirando [da sociedade] produtos por um curto período, até retribuirem com algo. Por sua vez, os ramos de negócios com períodos de trabalho longos continuamente retirarão produtos por um longo tempo, antes de devolverem algo [à sociedade]. Essa circunstância decorre, portanto, do caráter material do processo de trabalho particular, não de sua forma social.

⁶ Cartas de Marx e Engels, pp. 176-7, edição Moskovskij Rabochij, de 1923. [Trata-se da carta de Marx a L. Kugelmann, de 11 de julho de 1868] – NTb.

⁷ [Referência ao capítulo V do volume 1 de *O Capital*] – NTb

De modo geral, em *O Capital* e em *Teorias do Mais-Valor*, encontram-se dispersos muitos pensamentos valiosos, pertencentes, por assim dizer, ao domínio de uma “economia supra-histórica”, um campo que constitui o tema favorito de estudo da economia burguesa, incapaz, porém, de superar banalidades triviais. Foi precisamente a economia burguesa que, aos olhos dos marxistas, comprometeu esse elemento necessário da teoria econômica, concentrando toda a sua atenção nas leis gerais e apagando as fronteiras entre as diferentes formas sociais de produção econômica. Por isso, a economia burguesa, consciente ou inconscientemente, transferiu a todas as épocas às categorias e leis da economia burguesa. A teoria marxista, contrariamente, estabeleceu um limite à ciência, colocando *as formas das relações econômicas* no centro do estudo. Contudo, a literatura marxista posterior a Marx muitas vezes caiu no absurdo oposto – na completa desconsideração das leis gerais da vida econômica, que se escondem por trás de uma ou de outra “forma de manifestação”.

Pode parecer que o nosso raciocínio segue a linha da teoria bogdanovista, segundo a qual a tarefa do estudo econômico começa apenas quando, com a ajuda da análise abstrata, é possível superar a camada externa dos fenômenos, liberando-os de sua particularidade e da “aparência” que oculta suas bases econômicas comuns (ver a introdução de Bogdanov à nova edição de sua *Общая теория капиталистического хозяйства* [Teoria Geral da Economia Capitalista], 4ª edição do *Curso* de Bogdanov e Stepanov, 1925, p. 306; bem como a discussão sobre economia política nas páginas do *Вестника Болмунистической Академии* [Boletim da Academia Comunista]). Mas essa semelhança é apenas aparente. Consideramos que a teoria econômica, no sentido real do termo, começa precisamente quando, a partir das leis gerais, o estudo avança para a análise da “forma”, e não o contrário. O ponto de vista de Bogdanov é o ponto de vista de toda a economia burguesa, que coloca as “leis mais elevadas” no centro da ciência. Consideramos, no entanto, que, por outro lado, é um erro desejar limitar a ciência econômica exclusivamente ao domínio da forma, e ainda mais a uma forma específica, a saber, a produção mercantil-capitalista. Como se pode reduzir a “forma de manifestação” das coisas aos seus rudimentos, se esses rudimentos são desconhecidos?⁸

⁸ Uma consideração interessante a esse respeito pode ser encontrada em uma das cartas de Engels. “Por relações econômicas – escreve Engels – [...] entendemos a forma pela qual os seres humanos, em uma sociedade determinada, produzem suas necessidades de vida e trocam os produtos entre si (na medida em que existe divisão do trabalho). Consequentemente, toda a técnica de produção e transporte está incluída nisso. [...] Sob relações econômicas estão incluídas, além disso, as bases geográficas sobre as quais elas se desenvolvem e existem” etc. (*Engels para Borgius*). Para compreender essas palavras, é necessário, no entanto, ter em mente que Engels aqui respondeu de forma ampla a uma questão sobre a “base” e a “superestrutura” de toda sociedade. Sob esse ponto de vista, a base econômica deve

Passemos agora às categorias históricas no sentido real do termo. Não estamos lidando aqui com uma soma de conceitos realmente semelhantes? Não podemos, por exemplo, considerar as categorias de “lucro”, “capital”, “renda”, “trabalho assalariado”, “mercadoria” etc., como semelhantes ao conceito de “trabalho abstrato” ou “força de trabalho”?

Sobre esse ponto, já encontramos uma consideração bastante clara e exaustiva nos *“Esboços”*. Cada época econômica concreta inclui em si “muitas determinações”, que desempenham em relação a ela o papel de “abstrações mais simples” ou “categorias”. Essas categorias devem ser encontradas por meio de uma análise abstrata (generalizadora), que dissecava a realidade em seus elementos. Quando as categorias são encontradas e determinadas, começa a reconstrução mental da realidade concreta a partir da qual elas foram inicialmente apreendidas⁹. Vistas sob essa conexão, tais determinações abstratas têm pleno significado apenas na situação concreta que representa o ponto de partida da análise e devem ser situadas na sequência que corresponde à sua posição nos fenômenos reais. Contudo, é possível que algumas dessas categorias não se desenvolvam na sucessão histórica que conforma sua posição na teoria abstrata. Elas podem, por exemplo, preceder a época histórica em que alcançam um desenvolvimento mais pleno. Assim, por exemplo, o dinheiro adquire seu significado abrangente apenas nas condições do capitalismo, embora historicamente exista muito antes da era capitalista. Por outro lado, outras categorias obtêm sua definição exclusivamente no quadro de formações sociais determinadas, como, por exemplo, mais-valor, capital, trabalho assalariado, salários etc.

A sociedade burguesa é a organização histórica de produção mais desenvolvida e mais complexa. As categorias que expressam as suas relações, a compreensão da sua estrutura, permitem assim, da mesma forma, vislumbres sobre a estrutura e as relações de produção de todas as formações sociais passadas, sobre cujas ruínas e elementos ela se construiu, cujos remanescentes parcialmente não conquistados ela carrega consigo, cujas meras nuances adquiriram significado explícito dentro dela etc.

incluir em si todos esses elementos. Ademais, Engels, ao final da carta, ressalta que não considera todas as suas formulações suficientemente claras. Apesar disso, a importância desses elementos “supra-históricos” no estudo econômico não está sujeita a dúvidas. [Ver carta de Engels a Borgius em 25 de janeiro de 1894, disponível digitalmente em <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/letters/94_01_25a.htm>. Acesso em 7 de janeiro de 2025] – NTb.

⁹ A escola clássica da economia política realizou fundamentalmente a primeira parte do trabalho teórico, selecionando da realidade concreta os conceitos mais simples. Marx pôde, portanto, iniciar sua análise diretamente a partir desse ponto, ao qual seus predecessores levaram a teoria – com as determinações mais simples de “mercadoria”, “trabalho” etc. A partir disso, alguns dos marxistas modernos concluem que, em geral, não há necessidade de, no estudo científico, partir da realidade concreta.

A anatomia humana contém a chave para a anatomia do macaco. Os traços de um desenvolvimento mais elevado nas espécies animais inferiores, no entanto, só podem ser compreendidos depois que o desenvolvimento mais elevado já é conhecido. A economia burguesa, assim, fornece a chave para a antiga etc. Mas não conforme aqueles economistas que obscurecem todas as diferenças históricas e veem relações burguesas em todas as formas de sociedade [...]. Além disso, como a sociedade burguesa é, em si mesma, apenas uma forma contraditória de desenvolvimento, as relações derivadas de formas anteriores frequentemente serão encontradas nelas apenas numa forma totalmente atrofiada, ou até mesmo caricaturada. Por exemplo, a propriedade comunal. Embora seja verdade, portanto, que as categorias da economia burguesa possuem uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado apenas cum grano salis. Elas podem conter essas categorias em uma forma desenvolvida, ou atrofiada, ou caricaturada etc., mas sempre com uma diferença essencial.¹⁰

Assim, a enumeração das categorias básicas da economia política, avaliando a produção mercantil sem um olhar histórico, ainda não resolve a questão sobre o caráter e a fisionomia de cada uma delas. É necessário um estudo mais aprofundado. Deve-se estabelecer se uma determinada categoria é uma nova formação, uma característica exclusivamente do sistema social em questão, um remanescente distorcido de épocas anteriores, ou um elemento mais desenvolvido, já presente no período precedente. Nesse contexto, pode ocorrer que o sentido histórico de uma categoria específica consista apenas no fato de que o seu conteúdo econômico adequado, de caráter comum a diferentes ou mesmo a todas as épocas, poderia se manifestar de maneira mais completa apenas na situação em questão. Mais adiante, veremos que é precisamente a esse último grupo que pertence o conceito de trabalho abstrato, que Marx analisa detalhadamente em conexões correlacionadas. Ao abordar o plano de exposição do tema da economia política, Marx escreve: “A ordem obviamente tem que ser: primeiramente, as determinações gerais, abstratas, que se aplicam em mais ou menos todas as formas de sociedade, mas no sentido explicado acima; em segundo lugar, as categorias que compõem a estrutura interna da sociedade burguesa e sobre as quais repousam as classes fundamentais”¹¹. E a enumeração segue com os elementos da sociedade burguesa no sentido real do termo.

Essas determinações abstratas comuns são, por um lado, supra-históricas, aplicando-se a todas as épocas; por outro, históricas, na medida em que apenas em um estágio histórico específico elas se desenvolvem plenamente, aparecendo de forma abrangente. Marx relaciona a categoria de trabalho abstrato precisamente a esse grupo.

¹⁰ Para a *Crítica da Economia Política* [“Introdução”], op. cit., pp. 28-29.

¹¹ *Ibidem*, p. 29.

Trabalho abstrato não é uma categoria que constitui a estrutura interna da sociedade burguesa. Trabalho abstrato relaciona-se a todas as épocas, na medida em que é tomado como conceito, mas torna-se uma “verdade prática” apenas em um estágio particular de desenvolvimento histórico. Tal categoria pode ser chamada de histórico-condicional [условно-историческим].

Rubin considera necessário dar ao conceito de trabalho abstrato outro significado. “O dispêndio de energia humana como tal, em um sentido fisiológico, ainda não é trabalho abstrato, trabalho que cria valor, embora seja a sua premissa. O que caracteriza o trabalho abstrato é a abstração das formas concretas de trabalho, [graças à] relação social básica entre produtores de mercadorias separados”¹². Essa abstração ocorre no mercado, onde os produtos do trabalho são trocados por outros e, assim, transformam o privado em social e o concreto em abstrato. Este último não surge na produção, mas no ato de troca. A conversão do trabalho concreto em abstrato não é uma mera abstração lógica para encontrar uma unidade comum de medida, mas é um ato social espontâneo, que ocorre efetivamente no mercado. Onde não há mercado e troca, também não há essa redução [do concreto ao abstrato]. Nesse caso [em que não há mercado], o caráter social do trabalho se expressa diretamente na forma natural ou concreta, uma vez que os diferentes tipos de trabalho são realizados pelos membros do organismo social como um todo, graças à função distributiva consciente. Se, contrariamente, o trabalho abstrato é considerado como mero dispêndio fisiológico de energia e, assim, é-lhe atribuído um caráter supra-histórico, então não se entende como essa categoria não-histórica – o trabalho abstrato – poderia criar uma categoria histórica como o valor.

Em termos gerais, assim se desenvolve o pensamento de Rubin, de quem Voznesenski toma os argumentos básicos, adicionando a eles complementos duvidosos. Assim, para Voznesenski, o trabalho abstrato, embora inclua em si momentos históricos e sociais, não deixa de ser, ao mesmo tempo, trabalho fisiológico e, como tal, já existe no processo de produção.

Deve-se observar que a forma geral do ponto de vista de Rubin pode ser encontrada em um trabalho muito anterior, de T. Grigorovich, *Теория стоимости у Маркса и Лассалля* [Teoria do Valor em Marx e Lassalle], onde o conceito de trabalho abstrato é dado no mesmo sentido... “O trabalho que cria valor de troca, isto é, o trabalho abstrato-geral, é produto de um regime econômico no qual a produção não é para si [para o próprio produtor], mas para outros consumidores, e no qual a produção não é apenas para o consumo, mas

também para o benefício da troca” (p. 77)¹³.

E assim [segundo o ponto de vista imediatamente acima], o caráter duplo do trabalho e a categoria de trabalho abstrato são formas inerentes exclusivamente à produção mercantil. Todos os outros sistemas de produção conhecem apenas o trabalho em sua forma natural e concreta. O trabalho abstrato é uma categoria histórica.

Antes de tudo, nessas exposições falta clareza sobre o que deve ser entendido como uma categoria histórica. Mas, por todo o curso da análise, fica claro que o conceito de “histórico” assume aqui o significado mais restrito, ou seja, o trabalho abstrato, na visão de Rubin, é uma categoria da economia mercantil no mesmo sentido em que são dinheiro, valor, mercadoria, capital etc. Aqui, devemos notar a ruptura direta com Marx, que em seus “*Esboços*” analisa essa questão de forma detalhada. Marx descreve a complexa evolução pela qual o conceito de trabalho passou nos mercantilistas, monetaristas, fisiocratas e clássicos, quando, partindo de aspectos isolados do trabalho, como o comercial ou agrícola, os clássicos chegaram ao conceito universal abstrato de atividade que cria riqueza, ou trabalho em geral. “Poderia parecer que todo o alcançado com isso foi descobrir a expressão abstrata para a relação mais simples e antiga em que os seres humanos – em qualquer forma de sociedade – desempenham o papel de produtores. Isso é correto em um aspecto. Não em outro”¹⁴. E, mais adiante, ele mostra que essa simples abstração, “que expressa uma relação muito antiga, válida em todas as formas de sociedade, alcança, no entanto, verdade prática como abstração apenas enquanto categoria da sociedade mais moderna” (p. 28). Em outras palavras, Marx relaciona o trabalho abstrato às categorias histórico-condicionais, para usar os termos mencionados anteriormente.

Trabalho abstrato, trabalho em geral, trabalho como dispêndio fisiológico de músculos, nervos etc. – são conceitos que remontam a muito antes da organização interna da produção mercantil, sendo um conceito geral. Mas, na prática, podem ser aplicados plenamente apenas em condições específicas.

¹² RUBIN, I., *Ensaios sobre a Teoria do Valor de Marx*, segunda edição, 1924, cap. 14, p. 102.

¹³ Publicado juntamente com a primeira versão do *Capital Financeiro*, de R. Hilferding, na revista *Marx-Studien*, Vol. 3, Viena, 1910. “Die Wertlehre bei Marx und Lassalle” [A doutrina do valor em Marx e Lassalle], de Tatiyana Grigorovich [Tatiana Pisterman]. Edição russa de 1923. [O arquivo em PDF da revista *Marx-Studien* pode ser encontrado em <<https://www.marxists.org/deutsch/zeitschriften/marx-studien/marx3-1910.pdf>>. Acesso em 7 de janeiro de 2025].

¹⁴ MARX, K., *Para a Crítica...*, op. cit., p. 28.

Quais são essas condições? Primeiramente, a possibilidade de generalizar as formas concretas de trabalho; uma relação indiferente a elas só é concebível em um estágio de desenvolvimento econômico em que nenhuma forma de trabalho seja dominante. Em segundo lugar, isso pressupõe uma ordem econômica na qual os indivíduos possam se mover com facilidade de um tipo de trabalho a outro, onde o trabalho específico “é uma questão contingente para eles, e, portanto, de indiferença. Não apenas a categoria trabalho, mas o trabalho, aqui, torna-se efetivamente o meio de criar riqueza em geral, deixando de estar organicamente ligado a indivíduos específicos em qualquer forma particular.”

Este exemplo do trabalho mostra de forma marcante como até mesmo as categorias mais abstratas, apesar de sua validade – precisamente por sua abstração – para todas as épocas, são, no entanto, no caráter específico dessa abstração, elas mesmas também um produto das relações históricas, e possuem sua plena validade apenas para e dentro dessas relações” (p. 28).¹⁵

O conceito de trabalho abstrato se desenvolveu plenamente apenas com a produção mercantil, mas, por si só, relaciona-se à todas as épocas. Qual deve ser o seu conteúdo interno para que, mesmo que apenas nesse sentido limitado, ele possa se relacionar a todas as épocas? Precisamente este, que Marx nos fornece: trabalho como dispêndio de energia fisiológica em uma forma indiferente. A definição que Rubin apresenta não permite transferir a categoria de trabalho abstrato para além da produção mercantil.

Se o trabalho abstrato existe, por assim dizer, idealmente em épocas anteriores à produção mercantil, encontrando apenas no mundo mercantil a base para a sua manifestação prática, então qual é seu destino nas circunstâncias de transição da produção mercantil para a produção socialista organizada? Essa categoria desaparece sob o socialismo? A resposta a essa questão é dada pela análise das condições sob às quais, para Marx, o trabalho abstrato adquire o significado de verdade prática. Enumeramos essas condições acima. Entre elas, não há nenhuma que seria “abolida” no socialismo. Pelo contrário, na sociedade socialista, essas condições são ainda mais desenvolvidas.

¹⁵ Z. Tseitlin faz uma observação interessante ao aproximar o método de Marx do método das ciências naturais, traçando um paralelo entre o ensinamento de Marx sobre o trabalho abstrato e o ensinamento sobre o átomo. O conceito de “átomo” relaciona-se a todas as épocas da história científica, assim como o conceito de “trabalho” – a todos os períodos da história social. O átomo, como o trabalho, possui uma “dupla substância”. No entanto, a ciência só pode se desenvolver até a descoberta do átomo em um estágio definido da história científica, por meio da análise de “fenômenos concretos complexos nos quais o átomo representa uma categoria geral distribuída uniformemente. Na nebulosa primitiva, assim como na sociedade primitiva, o átomo e o trabalho, embora fossem categorias gerais,

A ausência de qualquer tipo específico dominante de trabalho, a fácil transição de um tipo de trabalho a outro, a perda da conexão entre o processo de trabalho e indivíduos determinados – sob o socialismo, tudo isso ocorre em seu estágio mais avançado. É completamente absurda a “posição” de A. Voznesenski, de que sob o socialismo a especialização cessa.

Se tomarmos a família como uma sociedade, então podemos dizer: aqui o trabalho dos membros individuais da produção torna-se diretamente social em sua forma concreta. Ele não deixa de estar conectado a uma individualidade (personalidade) determinada e a uma especialidade determinada.

Essa é uma perspectiva totalmente distorcida do desenvolvimento. Lembremos como Engels ridicularizou Duhring a esse respeito.

É verdade que, para o modo de pensar das classes educadas, herdado por Herr Dühring, deve parecer monstruoso que, no futuro, não haverá mais carregadores ou arquitetos profissionais, e que o homem que por meia hora dá instruções como arquiteto também atuará como carregador por um período, até que sua atividade como arquiteto seja novamente necessária. Que tipo de socialismo seria esse – perpetuando carregadores profissionais?

Nesse mesmo espírito, Marx e Engels afirmam em sua obra *A Ideologia Alemã*, publicada no primeiro volume do *Arquivo de Riázanov*:

Na sociedade comunista [...] a sociedade regula a produção geral e, assim, é possível que hoje eu faça uma coisa e outra amanhã, que eu cace pela manhã, pesque à tarde, crie gado à noite e critique após o jantar, conforme a minha vontade, sem nunca me tornar caçador, pescador, criador de gado ou crítico.¹⁶

Claro, se Marx e Engels expressassem esses pensamentos em nossos dias, usariam exemplos mais modernos. Mas isso não altera a essência da questão.

também estipulavam, por outro lado, esta ou aquela configuração individual”. Com o desenvolvimento posterior do sistema solar, aumenta a diversidade das combinações e das conexões químicas nas quais o átomo aparece como uma categoria geral. O átomo torna-se, cada vez mais, “desindividualizado na prática”. A atividade científica do homem, por sua vez, contribui para a multiplicação do número de combinações dos elementos químicos. “Sem dúvida, o poder do homem sobre as forças da natureza alcança tal grau que o átomo, como o trabalho, torna-se ‘indiferente’, ou seja, pode assumir qualquer combinação para qualquer finalidade”. O átomo é uma categoria histórica no sentido de que somente no estágio do desenvolvimento científico em que a matéria se transforma em uma concretude complexa, o caráter geral dessa categoria emerge com maior clareza. Ver análise mais detalhada em Z. Tseitlin, *Science and Hypothesis*, p. 171-73.

¹⁶ *Архив К. Маркса и Ф. Энгельса* [Arquivo K. Marx e F. Engels], livro 1, 1924, p. 223

A técnica capitalista levou ao ponto em que, não apenas o conteúdo concreto do trabalho se torna indiferente para o trabalhador, mas também às próprias manifestações do trabalho em sua concretude (trabalho no sentido econômico, como “necessidade de vida”) aproximam-se cada vez mais umas das outras, na medida em que, uma após a outra, funções dos órgãos humanos são substituídas pelo trabalho de autômatos. Esse processo se desenvolve de forma ainda mais gigantesca sob o socialismo. Assim, às relações econômicas que criaram o solo para a separação entre trabalho concreto e abstrato sob o capitalismo se desenvolverão ainda mais após a sua queda. O enfraquecimento da dualidade do trabalho acontecerá, então, não no sentido de um retorno ao patriarcalismo, à vinculação das pessoas a especialidades determinadas, mas no sentido de aproximar cada vez mais às formas de trabalho concreto, transformando-as em um processo uniforme de dispêndio de energia sob a supervisão da máquina de trabalho. Fora desse processo, o trabalho se transforma em um simples “jogo de forças vitais”, ao qual às categorias econômicas, no verdadeiro sentido, já não se aplicam. “O trabalho tornou-se não apenas um meio de vida, mas a necessidade primordial da vida”¹⁷.

Rubin utiliza, como prova de sua teoria, o capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, onde Marx contrapõe a produção mercantil à outras formas de produção, para esclarecer a particularidade característica da organização do trabalho na época da produção mercantil. A partir desse capítulo, Rubin chega à seguinte conclusão: em todas as outras formas econômicas (na ordem patriarcal, no feudalismo, na sociedade de produtores livres associados), todo trabalho determinado, toda forma concreta de trabalho, é, ao mesmo tempo, também diretamente trabalho social. Contudo, na produção mercantil, o trabalho só pode encontrar seu caráter social assumindo a forma de seu oposto – o trabalho abstrato. O trabalho abstrato é, então, a categoria específica fundamental da produção mercantil. Verifiquemos essa concepção.

Em toda economia social conscientemente organizada, o trabalho já é social em sua forma concreta direta. Isso é verdade. Na produção mercantil, o trabalho se torna social ao se transformar em trabalho abstrato. Isso também é verdade. Mas seria correto afirmar que, por essa razão, a categoria de trabalho abstrato se torna supérflua em todas as outras formas de produção, exceto na mercantil?

Isso seria válido se o trabalho abstrato tivesse apenas a função que lhe é atribuída, ou

¹⁷ MARX, K., *Crítica do Programa de Gotha*.

seja, se todo o seu papel se resumisse a conferir às formas determinadas de trabalho o caráter de trabalho social nas condições da produção mercantil. Contudo, o ponto é que, mesmo nas formas econômicas em que o trabalho concreto emerge diretamente com qualidade social, sem a necessidade do espelho distorcido das relações reificadas e das categorias abstratas, a função do trabalho abstrato é absolutamente necessária, na medida em que está em questão o cálculo da energia de trabalho social. O cálculo só pode ocorrer com unidades de contagem indiferentes, ou seja, abstratas. No mesmo capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, Marx demonstra de forma clara que todas as mistificações da produção mercantil não surgem da transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato, mas sim da expressão reificada dessa abstração. Sobre o que trata esse capítulo? Sobre o fetichismo da mercadoria. Marx mostra, de forma clara e distinta, que não há nada de místico ou misterioso, seja no trabalho concreto, seja no trabalho abstrato, enquanto tais.

Na medida em que [uma mercadoria] é um valor de uso, não há nada de misterioso a respeito dela, seja considerando suas propriedades que a tornam capaz de satisfazer necessidades humanas, seja considerando que tais propriedades são produto do trabalho humano [...]. O caráter místico das mercadorias não se origina, portanto, de seu valor de uso. Tampouco provém da natureza dos fatores determinantes do valor (isto é, do trabalho abstrato, *I.D.*). Pois, em primeiro lugar, por mais variados que sejam os tipos úteis de trabalho ou as atividades produtivas, é um fato fisiológico que são funções do organismo humano, e que cada uma dessas funções, seja qual for a sua natureza ou forma, é essencialmente o dispêndio do cérebro, nervos, músculos humanos etc. Em segundo lugar, no que diz respeito ao que constitui a base para a determinação quantitativa do valor, ou seja, a duração desse dispêndio ou a quantidade de trabalho, é bastante claro que há uma diferença palpável entre a sua quantidade e a sua qualidade. Em todas as formas de sociedade, o tempo de trabalho necessário para produzir os meios de subsistência deve necessariamente ser um objeto de interesse para a humanidade, embora não com igual interesse em diferentes estágios de desenvolvimento. E, por fim, a partir do momento em que os homens trabalham de qualquer forma uns para os outros, o trabalho assume uma forma social.

De onde, então, surge o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma de mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesma. A igualdade de todos os tipos de trabalho humano é expressa objetivamente por seus produtos sendo todos igualmente valores; a medida do dispêndio de força de trabalho pela duração desse dispêndio assume a forma da quantidade de valor dos produtos do trabalho; e, finalmente, as relações mútuas dos produtores, nas quais o caráter social de seu trabalho se afirma, assumem a forma de uma relação social entre os produtos.¹⁸

¹⁸ MARX, K., *O Capital*, vol. 1, ed. russa citada, p. 39.

Assim, não se deve buscar no trabalho abstrato, que constitui a “determinação de conteúdo do valor”, a particularidade da produção mercantil, nem na igualdade ou equalização de diferentes tipos de trabalho humano, nem na medição do tempo de trabalho desses trabalhos, nem mesmo na própria conexão social entre os produtores, mas exclusivamente no fato de que todas essas definições assumem uma expressão reificada. Outras formas sociais não têm necessidade desse desvio:

Não há necessidade de que o trabalho e seus produtos assumam uma forma fantástica diferente de sua realidade. Eles tomam a forma, nas transações da sociedade, de serviços em espécie e pagamentos em espécie. Aqui, a forma particular e natural do trabalho – e não, como em uma sociedade baseada na produção de mercadorias, sua forma geral abstrata – é a forma social imediata do trabalho. O trabalho compulsório é medido pelo tempo, assim como o trabalho produtor de mercadorias; mas todo servo sabe que o que ele gasta no serviço de seu senhor é uma quantidade definida de sua própria força de trabalho pessoal.

Na produção mercantil, o trabalho privado de produtores independentes se torna social no mercado, primeiro porque os seus produtos assumem a forma de mercadorias, e, segundo, porque, graças a essa igualização mútua das mercadorias, e apenas através dela, ocorre a abstração do trabalho concreto particular, transformando o trabalho concreto em abstrato. Por meio da abstração da forma concreta, por intermédio da categoria de trabalho abstrato, existe a conexão social. Em formas organizadas de produção, a conexão social existe como um *fato prévio*. O trabalho, desde o início, emerge como social e não como trabalho privado; o produto não precisa se transformar em mercadoria para ser chancelado socialmente; ele é um produto social desde o primeiro momento de sua existência. Portanto, também aqui o trabalho é social já em suas formas concretas particulares, não necessitando, para isso, de qualquer tipo de transformação ou generalização. A partir disso, seguiria a seguinte cadeia de conclusões: em uma sociedade organizada, não existem *mercadorias*, apenas *produtos*; não há trabalho *privado*, apenas trabalho *social*, o trabalho dos órgãos conscientes do todo social; não há trabalho *abstrato*, apenas trabalho *concreto*.

No entanto, este esquema construído poderia ser adotado em sua totalidade apenas no caso de os conceitos reais de “mercadoria”, “privado”, “abstrato” estarem posicionados de forma *simétrica* e uniforme em relação à outra série de definições: “produto”, “social”, “concreto”. Entretanto, essas antíteses não são equivalentes. Que as categorias “mercadoria” e “trabalho privado” desapareçam quando cessa a produção mercantil – isso é algo auto-evidente.

Isso decorre das próprias definições. Chamamos de mercadorias os produtos do trabalho destinados à troca. Uma vez que não há troca, não há mercadorias. Chamamos de trabalho privado o trabalho de produtores independentes e autônomos. Se liquidamos sua autonomia, transformando-os em órgãos subordinados diretos do todo, desaparece, assim, a categoria de trabalho privado. Para o conceito de trabalho *abstrato*, tenta-se agora dar um significado que levaria à destruição dessa categoria com a transição para outras formas de produção. Isso decorre da posição de que o caráter *social* do trabalho, que na produção mercantil se expressa com a ajuda da abstração, em uma sociedade organizada emerge diretamente.

Essa exposição mecânica sobre leis simétricas representa, contudo, uma construção puramente arbitrária dos novos comentaristas. Em Marx, isso não existe. Em sua polêmica com Gray sobre a questão da medição direta do valor das mercadorias sem o uso de dinheiro, Marx escreveu:

As mercadorias são os produtos diretos de formas isoladas e independentes de trabalho individual, e, por meio de sua alienação no curso da troca individual, elas devem provar que são trabalho social geral; em outras palavras, na base da produção mercantil, o trabalho torna-se trabalho social apenas como resultado da alienação universal das formas individuais de trabalho. Mas, como Gray pressupõe que o tempo de trabalho contido nas mercadorias é imediatamente tempo de trabalho social, ele pressupõe que se trata de tempo de trabalho comunal ou de trabalho de indivíduos diretamente associados. Nesse caso, seria de fato impossível que uma mercadoria específica, como ouro ou prata, confrontasse outras mercadorias como a encarnação do trabalho universal, e o valor de troca não se transformaria em preço; mas também o valor de uso não se transformaria em valor de troca e o produto em mercadoria, e assim a própria base da produção burguesa seria abolida.¹⁹

É fácil notar que, nessa breve mas clara contraposição entre produção mercantil e produção socialista, falta exatamente o vínculo ao qual Rubin se apega: a antítese entre trabalho concreto e abstrato, embora seja enfatizado que, na sociedade socialista, o trabalho não necessita de elos intermediários de troca e alienação para se tornar trabalho social.

A abstração em relação ao trabalho é necessária não apenas para transformar formas privadas de trabalho na categoria qualitativamente indiferente de trabalho social. Ela é necessária também tanto para a soma quanto para o registro do processo de trabalho em qualquer sociedade, que, como Marx destaca, sempre se interessa pela quantidade de tempo de trabalho despendido.

¹⁹ MARX, K., *Para a Crítica da Economia Política*, p. 94 [do segundo capítulo de *Para a Crítica*] – NTb.

O próprio Rubin, em outro capítulo de sua obra, fala sobre a igualação de diferentes formas de trabalho umas às outras, bem como sobre a igualação de coisas, por exemplo, do ponto de vista de sua utilidade relativa (na produção socialista). A diferença entre a produção socialista e a produção mercantil consiste apenas nisso: que, na sociedade mercantil, a igualação do trabalho é possível exclusivamente através de formas mascaradas de comparação de produtos do trabalho, como mercadorias, enquanto, na sociedade socialista, esses dois atos são completamente independentes um do outro. Essa é a diferença capturada de forma precisa. Mas em que forma deve ocorrer essa igualação do trabalho? A comparação do trabalho, expresso em várias formas concretas, é possível apenas por meio de sua redução a um padrão único. A. Voznesenski diz que “o trabalho concreto pode ser perfeitamente medido precisamente em sua forma concreta. A esse respeito, nenhuma dúvida foi deixada pela observação de Marx no § 4, cap. 1, vol. 1 de *O Capital*, quando ele investiga a produção feudal, em particular a produção camponesa familiar.” Nas notas de Marx não se encontra o que A. Voznesenski afirma ter encontrado, que simplesmente não entende qual é a questão. “O trabalho concreto pode ser medido em forma concreta.” Mas, o que, em essência, tal medição significa? Medir significa contar uma quantidade. A quantidade de trabalho deve ser expressa em unidades determinadas. Se Voznesenski toma como tal unidade qualquer coisa concreta, como o produto de um trabalho concreto, então, na contagem, ela desempenhará não o papel de uma coisa como tal, mas sim o de um índice de quantidade determinada de energia de trabalho²⁰. A própria tentativa de medir, com a ajuda de coisas dadas, a quantidade de trabalho de outras indústrias, expressaria a total ignorância de Voznesenski sobre o fetichismo da forma dinheiro, trazendo-o, de forma completamente inesperada, para a sociedade socialista a tentativa de se afastar do trabalho abstrato leva... ao fetichismo da mercadoria; eis o resultado do “aprofundamento” excessivo dos conceitos. A medida do trabalho em qualquer sistema de produção existe para Marx em nada mais do que o tempo de trabalho, com a ajuda do qual, também para Rubin, deve ocorrer a igualação de diferentes formas de trabalho umas às outras.

²⁰ É assim que Marx caracteriza a contagem do trabalho por meio da quantidade de mercadorias produzidas: “Não se trata, portanto, de medir o valor da peça pelo tempo de trabalho nela incorporado, mas, ao contrário, de medir o tempo de trabalho despendido pelo operário pelo número de peças que ele produziu. Nos salários por tempo, o trabalho é medido pela sua duração imediata; nos salários por peça, pela quantidade de produtos nos quais o trabalho e incorporou durante um determinado tempo.”

Aqui está o que Marx diz sobre a produção socialista:

Após a abolição do modo de produção capitalista, mas ainda mantendo a produção social, a determinação de valor continua a prevalecer no sentido de que a regulação do tempo de trabalho e a distribuição do trabalho social entre os vários grupos de produção, e, em última instância, a contabilidade que engloba tudo isso, tornam-se mais essenciais do que nunca.²¹

Caracterizando as relações sociais na primeira fase da sociedade comunista, Marx escreve:

O dia de trabalho social consiste na soma das horas de trabalho individuais; o tempo de trabalho individual do produtor individual é a parte do dia de trabalho social que ele contribuiu, sua participação nele. Ele recebe da sociedade um certificado de que forneceu uma determinada quantidade de trabalho (após deduzir o seu trabalho para os fundos comuns); e, com esse certificado, ele retira do estoque social de meios de consumo o mesmo tanto que o custo de trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, ele recebe de volta em outra. Aqui, obviamente, prevalece o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é uma troca de valores iguais. Conteúdo e forma são alterados, porque, sob as circunstâncias alteradas, ninguém pode dar nada além de seu trabalho, e porque, por outro lado, nada pode passar para a propriedade dos indivíduos, exceto meios de consumo individuais. Mas, no que diz respeito à distribuição destes entre os produtores individuais, prevalece o mesmo princípio que na troca de equivalentes de mercadorias: uma determinada quantidade de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma.²²

Na segunda fase do comunismo, essas “marcas de nascimento” desaparecem, e a sociedade comunista deixa o ventre do capitalismo, no que diz respeito aos princípios de distribuição. Contudo, permanece outra necessidade: a distribuição correta do trabalho entre diferentes ramos e a comparação de custos e resultados dentro de cada fábrica. Sem uma contabilidade quantitativa do trabalho, a produção organizada não é possível. Mas, qual trabalho é contabilizado aqui? Trabalho em geral, como forma determinada de energia produtiva, independentemente da sua forma de manifestação.

(*O Capital*, vol. 1, edição russa citada, p. 534). [trata-se de referência ao capítulo “Salário por peça”, que, na quarta edição alemã de *O Capital*, de responsabilidade de Engels, consta como cap. XIX] – NTb

²¹ MARX, K., *O Capital*, edição russa citada, p. 389. [Trata-se de referência ao capítulo 49, da ed. de Engels do vol. III de *O Capital*] – NTb.

²² MARX, K., *Crítica do Programa de Gotha*.

Se Rubin e Voznesenski consideram esse trabalho como trabalho abstrato, devem criar uma terceira categoria especial para ele, pois é inconcebível contabilizar trabalho concreto com unidades abstratas. O próprio conceito de contabilidade significa generalização a partir de qualquer qualidade. A aritmética é a ciência abstrata dos números.

Mas, nos será respondido: o fato de que o trabalho concreto possa ser considerado sob o ponto de vista quantitativo ainda não o torna trabalho abstrato. O processo de contabilidade é uma operação de generalização. Contudo, a generalização aqui existe apenas em forma contemplativa. A vida real não se ocupa dessas abstrações, mas das formas concretas de trabalho e das determinações dos bens de consumo. Ao contrário, na produção mercantil, o processo de generalização a partir das propriedades concretas do trabalho e das coisas é um ato real, que ocorre diariamente e a cada hora no mercado. Aqui está aquela abstração, que reside na própria natureza objetiva da troca e que gera a categoria do trabalho abstrato.

No entanto, qual é o papel cumprido por essa abstração “objetivada”? O papel de regulador da produção social. Essa necessidade econômica desaparece no socialismo? Não, pelo contrário, a regulação no socialismo adquire um caráter abrangente. A regulação assume a contabilidade do trabalho, o cálculo, abstraindo-se das propriedades concretas e da qualidade. Se a regulação do trabalho é uma necessidade econômica no socialismo (e em qualquer outra forma de produção, na medida em que as pessoas sempre se interessaram pela quantidade de trabalho existente despendido nos recursos de produção), então, em tal sistema de medição, continua sendo necessária a generalização a partir do trabalho concreto. A abstração nessas condições não é um luxo, nem um jogo vazio de fantasia, mas uma exigência vital. Na sociedade mercantil, ela ocorre espontaneamente e por meio da mediação das coisas; na sociedade organizada, conscientemente. Mas, a sua natureza qualitativa não deriva disso. A diferença está apenas no fato de que, no socialismo, “princípio e prática já não estão em conflito, enquanto a troca de equivalentes na troca de mercadorias existe apenas na média e não no caso individual” (*Crítica do Programa de Gotha*).

Dessa forma, não apenas o trabalho na época da economia mercantil, mas também todo trabalho humano realizado em sociedade, “toda produção individual socialmente determinada”, caracteriza, para Marx, o caráter duplo do trabalho. A distinção consiste apenas no seguinte: na produção mercantil, essa dualidade do trabalho adquire demonstração prática no processo de troca.

Por outro lado, na sociedade mercantil, o trabalho concreto e útil emerge diretamente como trabalho privado. Ele se torna trabalho social apenas por meio das coisas, através da troca de mercadorias, que simultaneamente transforma o trabalho concreto em seu oposto. Ao contrário, em todas as outras formas econômicas, tanto o trabalho concreto quanto o trabalho abstrato são apenas dois lados do mesmo trabalho social. O trabalho concreto é trabalho social no sentido de que satisfaz, de forma particular, uma necessidade social específica, no contexto de uma divisão específica do trabalho social. O trabalho abstrato é trabalho social no sentido de que expressa o caráter social do trabalho heterogêneo equiparado. Além disso, do ponto de vista objetivo, o trabalho concreto, mesmo em condições de economia mercantil, também é trabalho social. Isso é expresso no fato de que o produto do trabalho deve ser útil, deve satisfazer uma demanda social.

O caráter social duplo do trabalho do indivíduo aparece para ele, quando refletido singularmente em seu cérebro, (apenas) sob aquelas formas que esse caráter social assume na prática cotidiana, pela troca de produtos. Dessa forma, o caráter que seu próprio trabalho possui de ser socialmente útil toma a forma da condição de que o produto deve ser não apenas útil, mas útil para os outros, e o caráter social que seu trabalho particular possui de ser igual a todos os outros tipos particulares de trabalho toma a forma de que todos os artigos fisicamente diferentes, que são os produtos do trabalho – possuem uma qualidade comum, a saber, a de ter valor.²³

Aqui também temos a resposta à segunda objeção dirigida à definição fisiológica de trabalho abstrato – a objeção de que tal definição não dá conta do caráter social do trabalho. Na opinião de Rubin, a contraposição entre trabalho concreto e abstrato não é uma contraposição de conceitos de gênero e espécie, mas a análise do “trabalho a partir de dois pontos de vista: o material-técnico e o social. O conceito de trabalho abstrato expressa as características da organização social do trabalho em uma sociedade mercantil-capitalista.”²⁴

Essa abordagem da questão é, em nossa opinião, incorreta. Ambas as definições de trabalho, tanto como concreto quanto como abstrato, já contêm o caráter social precedente do trabalho.

²³ MARX, K., *O Capital*, edição russa citada, p. 41.

²⁴ RUBIN, I., *Ensaios*, segunda edição russa, 1924, p. 100.

No início de seus *"Esboços"*, Marx escreve: “Para começar, a questão em discussão é a produção material. O ponto de partida, é claro, são os indivíduos produzindo em uma sociedade e, portanto, a produção socialmente determinada dos indivíduos”. O trabalho concreto não é, de forma alguma, apenas uma categoria técnico-material. O próprio Rubin, em outro lugar, diz, referindo-se a Marx, que em qualquer outra sociedade, exceto a mercantil, o caráter social do trabalho é expresso em sua forma diretamente natural. Portanto, nessas condições, torna-se uma categoria com conteúdo social. Mas, também na produção mercantil, o trabalho concreto, apenas em aparência, apenas subjetivamente para o produtor, é uma categoria técnico-material de trabalho privado. Do ponto de vista de todo o processo de reprodução, ele emerge como trabalho socialmente determinado, porque o caráter e a direção do trabalho útil privado dependem da sociedade. Na medida em que o trabalho concreto se divide em formas e subformas juntamente com o progresso da divisão social do trabalho, e na medida em que esta última é um fato social, então também o trabalho concreto adquire um caráter social. Não poderia ser de outra forma, afinal os conceitos de “concreto” e “abstrato” não se referem a coisas diferentes, mas à mesma coisa, ao trabalho social, que é dado como a matéria-prima primária da vida produtiva.

Com isso, também se resolve a questão do caráter social do trabalho abstrato. O trabalho abstrato é trabalho social, tomado do ponto de vista da simples e homogênea energia humana, não em sua diversidade de funções, manifestações e resultados, mas na uniformidade de seu processo fisiológico. No entanto, a sociedade não é um organismo no sentido profundo e fisiológico da palavra. O dispêndio de energia fisiológica pode ocorrer socialmente não de forma direta, mas através de indivíduos, como os seus membros, que emergem conscientemente (em uma sociedade organizada) ou inconscientemente (em uma sociedade mercantil), como órgãos do todo social. A redução do trabalho abstrato a um dispêndio de energia fisiológica simples, impersonal, embora realizado por indivíduos – isso também é a expressão mais elevada do caráter social do trabalho, independentemente do fato de que, em aparência, ele se representa como uma categoria naturalista. “Fisiologia”, nesse caso, é um pseudônimo para a igualdade despersonalizada e absoluta de todas as formas de trabalho humano, a igualdade de todos os produtores, tomados como tal, ou seja, na qualidade simples de condutores de energia social. Que conteúdo social maior pode-se exigir das categorias econômicas?²⁵

Mas, talvez, aqui o trabalho abstrato seja carregado com outro requisito? Talvez, aqui, por conteúdo social, entenda-se um conteúdo adequado a quaisquer relações sociais específicas e

que varie juntamente com elas?

Isso nos leva à questão do caráter histórico do trabalho abstrato, e aqui resta apenas repetir nossas considerações sobre as categorias históricas em geral.

Agora nos colocamos diante da terceira objeção contra a concepção fisiológica do trabalho abstrato.

Não é possível reconciliar um conceito fisiológico de trabalho abstrato com o caráter histórico do valor que ele cria. O dispêndio fisiológico de energia, como tal, é o mesmo para todas as épocas e, pode-se dizer, essa energia criou valor em todas as épocas. Chegamos à interpretação mais grosseira da teoria do valor, uma que contradiz agudamente a teoria de Marx.²⁶

E em outro lugar: “A concepção aceita do trabalho abstrato como dispêndio de trabalho no sentido fisiológico da palavra inevitavelmente é uma interpretação naturalista da teoria do valor de Marx.”²⁷

Antes de tudo, absolutamente nada justifica o argumento de que uma categoria histórica precisa surgir apenas de outra categoria histórica. Afinal, em última instância, toda forma histórica de produção tem seu fundamento na eterna relação entre o homem e a natureza, nas forças de produção dadas pela natureza e no trabalho, “que é apenas a manifestação de uma força da natureza – a força de trabalho humana” (*Crítica do Programa de Gotha*). Esse trabalho e essa força de trabalho são as fontes de todo desenvolvimento e, portanto, de toda categoria histórica. Aquele que afirma que categorias históricas podem ser geradas apenas por outras categorias igualmente históricas ignora o fato de que uma categoria é, em geral, apenas a *forma de manifestação* de leis não-históricas, como Marx lembrou na carta a Kugelmann que citamos anteriormente. Quanto à questão especial sobre a correlação entre valor e trabalho abstrato, o argumento aqui se resume a um simples mal-entendido da palavra “criar”, à qual se atribui um sentido materialista profundo. Assim, Rubin escreve:

²⁵ Em A. Voznesenski, esse pensamento é expresso em uma forma materialista vulgar. Ele escreve: “Trabalho abstrato – isso não é trabalho individual, mas trabalho social. Isso não é o trabalho de qualquer indivíduo, qualquer pessoa; ele representa, em si, energia social, a energia da sociedade como um todo”. Infelizmente, ninguém ainda descobriu, na sociedade como tal, músculos e um sistema nervoso com os quais ela pudesse despender “sem indivíduos” sua energia.

²⁶ RUBIN, I., *Ensaios*, ed. russa citada. p. 100.

²⁷ *Ibidem*, p. 108.

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

Somente pelo estabelecimento firme desse conceito de trabalho abstrato, compreendemos corretamente a posição fundamental da teoria marxista do valor, que afirma que o trabalho ‘cria’ valor. À primeira vista, essa posição levanta uma série de questões e problemas. O trabalho, a atividade laboral, não é nada físico, pertencente ao mundo dos fenômenos da natureza. Se esse trabalho cria valor, é claro, este último representa uma espécie de propriedade de uma coisa enquanto tal, como um objeto da natureza.²⁸

Todos esses problemas não decorrem de se tomar o trabalho abstrato no sentido fisiológico, mas de se tomar a palavra “criar” no sentido físico vulgar. Enquanto isso, o próprio Rubin coloca essa palavra entre aspas, sentindo que esse termo deve ser entendido de forma diferente. O valor é criado pelo trabalho abstrato no sentido de que assume a forma de valor de um produto do trabalho. “O valor de troca é uma maneira social definida de expressar a quantidade de trabalho dedicada a um objeto” (Marx) – e isso é tudo. É claro que o modo de expressão pode e deve ter um caráter histórico, enquanto aquilo que serve como o sujeito expresso não depende da evolução da forma social. Não há dificuldade ou contradição aqui, se apenas dermos às coisas o seu significado real.

Enquanto isso, se nos ativermos à definição de Rubin – e aqui nos movemos para a parte positiva da sua teoria –, então é necessário chegar inevitavelmente à conclusão de que não é o trabalho abstrato que cria valor, mas, ao contrário, a categoria de valor que cria a categoria de trabalho abstrato. Em Rubin, existem várias definições diferentes e quase sempre confusas de trabalho abstrato. Apresentemos algumas delas. “A abstração das formas concretas de trabalho, como a relação social básica entre os produtores de mercadorias separados, é o que caracteriza o trabalho abstrato” (p. 102). (Abstração... é trabalho abstrato – isso não é uma definição totalmente inteligível).

O trabalho abstrato surge apenas no ato real de troca mercantil. A igualdade fisiológica das diferentes formas de trabalho humano existe sempre por si mesma e representa um fato indiferente para as formas sociais de produção. Mas a igualdade das diferentes formas de trabalho, criada na produção mercantil pelo processo de troca, a igualdade entre trabalhos realizados em diferentes ramos de produção, o fluxo de trabalho de um ramo para outro, por assim dizer, o movimento de todos os reservatórios de trabalho da sociedade para um nível igual – esse é um fenômeno social inerente à produção mercantil e encontra sua expressão no conceito de trabalho abstrato. (p. 103).

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

Essa definição também é embaraçosa (“o esforço do movimento dos reservatórios para um nível igual”). Mas é, acima de tudo, manifestamente equivocada. Para começar: dizer que “a equalização das diferentes formas de trabalho, criada na produção mercantil no processo de troca”, é um fenômeno inerente apenas à economia mercantil – significa não dizer nada. Por si só, entende-se que, onde não há troca, não há produção mercantil. A outra afirmação, de que o movimento do trabalho rumo a níveis iguais, o esforço pela igualação etc., é típica apenas da produção mercantil, obviamente, é falsa. Entre outras coisas, Rubin usa aqui o termo “social” no sentido análogo ao termo “produção mercantil” ou “de mercado”. Tal uso do termo está longe de ser aceito.

Finalmente, deve-se observar aqui que, para Rubin, o trabalho abstrato surge apenas “no ato de troca de mercado” e, portanto, não existe antes da troca.

Adiante, Rubin enfatiza ainda mais essa posição, indicando que a igualação do trabalho na sociedade mercantil não acontece diretamente, “mas por meio da troca, não no processo de produção. O conceito de trabalho abstrato expressa a forma histórica específica de igualação do trabalho”.

Rubin acredita que “somente pelo firme estabelecimento dessa concepção de trabalho abstrato, podemos compreender corretamente a posição fundamental da teoria marxista do valor”. Em que consiste tal compreensão correta? Nisto: “Se o trabalho abstrato é entendido como expressão social da forma de organização do trabalho na produção mercantil”, então:

Esse trabalho abstrato, em outras palavras, a forma mercantil de produção, também cria o valor dos produtos do trabalho; ou seja, cria aquela propriedade deles [produtos do trabalho] que é o resultado da forma social (mercantil) de produção, mas atribuída às coisas. [...] *Não é o trabalho como tal, mas apenas a organização na forma social (mercantil) dada que cria valor.* Assim, e somente assim, deve ser entendida a posição de que o trabalho abstrato cria valor.” (p. 109).

No entanto, se nisso consiste todo o resultado da longa exposição, então nosso autor desperdiçou inutilmente tanto esforço. Aquilo que ele aqui “provou” não é de forma alguma a prova necessária. De fato: chegamos ao ponto em que o conceito de trabalho abstrato está completamente envolto numa cortina de fumaça, sendo *identificado com o conceito de produção mercantil como um todo*, após o qual não é necessário esforço para provar que é precisamente a

produção mercantil que cria valor. Quem não sabia disso? O *excursus* teórico se revelou, em todos os sentidos, infrutífero. As tentativas adicionais do autor de sair das dificuldades apenas aumentam a confusão. Ele desenvolve da seguinte maneira a inter-relação entre trabalho abstrato e valor:

As relações entre trabalho abstrato e valor não podem ser pensadas como relações entre causas físicas e efeitos físicos. O trabalho – isto é, o trabalho abstrato – é a relação de produção entre proprietários privados de mercadorias, conectados pela troca. O valor – é a expressão material dessa relação de produção. Trabalho e valor estão conectados entre si como a relação de produção entre pessoas e sua forma material (reificada) [...] Tal sentido preciso, como já foi mostrado, tem a expressão de Marx de que o valor é trabalho ‘reificado’, ‘materializado’, ‘congelado’. O valor é a expressão reificada das propriedades sociais específicas do trabalho e, precisamente, a organização dele [trabalho] com base na produção de proprietários privados de mercadorias, independentes, e suas conexões na troca. (p. 110).

Quanto mais palavras, menos sentido. Dizer “trabalho... é uma relação de produção” – é o mesmo que dizer “produção – isto é, relação de produção”, ou seja, um absurdo. O trabalho é então o fundamento sobre o qual a relação é construída, mas trabalho e relação de trabalho não são a mesma coisa. Que o valor seja “trabalho reificado” – isso é verdade, mas isso deve ser entendido no mesmo sentido que a expressão “o trabalho cria valor”, ou seja, não no sentido físico, mas no sentido figurado, a saber: o trabalho obtém sua expressão material (reificada) nas coisas, representando a relação de trabalho.

Mas o pior de tudo é que todas as definições de trabalho abstrato citadas por nós levam a esta conclusão inevitável: não é o trabalho que cria valor, mas o contrário. De fato: o trabalho abstrato surge apenas na troca. Mas a troca é, antes de tudo, uma troca de coisas, que se equalizam umas às outras. O processo dessa troca também é o processo que gera o valor, como relação entre produtores. A categoria de trabalho abstrato, na concepção de Rubin, é o resultado de todo o processo, e não seu ponto de partida. As coisas, dessa forma, assumem no esquema de Rubin uma sequência bastante peculiar, e toda a teoria do valor-trabalho adquire um caráter metafísico.

O conteúdo de todas as tentativas por nós citadas de definir o trabalho abstrato – se é que há algum conteúdo nelas – leva, em Rubin, à *divisão de abstrações vazias em quatro partes*. Isso não é apenas uma generalização das propriedades concretas do trabalho, mas sim *uma abstração do trabalho como atividade fisiológica impessoal, uma abstração de um conceito abstrato*.

Para Rubin, o trabalho fisiologicamente universal é apenas um pressuposto do trabalho abstrato, mas não o mesmo trabalho, assim como a forma concreta do trabalho é um pré-requisito para a dedução do trabalho fisiológico. Dessa forma, não apenas o valor, mas também o trabalho abstrato não inclui em si um único átomo de matéria. O conceito de trabalho é finalmente perdido e substituído por um *excursus* sócio-econômico perfeitamente estéril, vago e confuso, ao final do qual chegamos à conclusão de que o trabalho abstrato não é trabalho, mas apenas uma forma conhecida de sua organização. Para que é necessária essa *Haarspalterei* [repartição de fios de cabelo]? Já desmontamos acima os seus motivos “sócio-históricos”. Mas, Rubin sustenta a necessidade de tal definição com mais dois argumentos. Ele acredita que apenas a definição de trabalho abstrato por ele fornecida dá a possibilidade, em primeiro lugar, de estabelecer uma distinção exata entre os conceitos de “trabalho” e “força de trabalho”, e, em segundo lugar, de compreender o significado da posição marxista de que trabalho, por si só, não possui valor.

Somente desse ponto de vista – diz Rubin –, elucidamos a diferença acentuada que Marx estabeleceu entre trabalho, como criador de valor, e força de trabalho. Seria completamente inútil construir esses dois conceitos como dois objetos reais, distintos por suas propriedades naturais. Esta é precisamente a abordagem de Buch: ‘Trabalho é o processo de transformação da energia potencial do nosso corpo em trabalho mecânico [...] Força de trabalho é o estoque de energia potencial do nosso organismo, ainda não transformada em trabalho mecânico.’ Tal posição mecânica distorce completamente Marx. ‘Trabalho’ e ‘força de trabalho’ não são diferentes objetos do mundo externo, mas diferentes características sociais do trabalho, diferentes ‘determinações de forma’. Trabalho abstrato, criador de valor, – é a expressão da sociedade mercantil como o agregado de unidades domésticas privadas autônomas, conectadas por relações de produção através da troca. Trabalho assalariado ou força de trabalho – é a expressão do trabalho, separado dos meios de produção, oposto a eles e incorporado meles na forma de um contrato de trabalho entre capitalistas e trabalhadores. (p. 111).

Citamos amplamente essas linhas para mostrar com total clareza a inevitável distorção das categorias marxistas, caso elas sejam encaixadas à força no “esquema sócio-histórico” de Rubin. Este, efetivamente, apaga aqui qualquer fronteira entre “trabalho” e “força de trabalho”, tomados como fenômenos do mundo externo. A tentativa de os separar é desde o início declarada inútil por ele, embora não justifique de forma alguma o seu veredito inapelável. A formulação que encontramos em Marx, no entanto, não deixa dúvidas a esse respeito: “Aquilo que ela (a economia política, I.D.) chama de valor do trabalho, é de fato o valor da força de

trabalho, tal como existe na personalidade do trabalhador, que é tão diferente de sua função, o trabalho, quanto uma máquina é do trabalho que realiza” (*O Capital*, vol. 1, capítulo sobre salário). Mais claro do que isso, impossível. Para Marx, a distinção entre força de trabalho e trabalho reside exatamente no mundo real e está apagada nas condições da produção capitalista, onde todos os fenômenos assumem uma forma invertida. Em Rubin, há uma visão diametralmente oposta: no mundo externo, força de trabalho e trabalho são uma e a mesma coisa. Elas se tornam distintas exclusivamente quando vistas sob o ângulo da produção mercantil-capitalista. Aqui está uma contradição irreconciliável com Marx.²⁹

Mas não é por esse motivo, é claro, que a visão de Rubin deve ser rejeitada. A questão é que a teoria de Rubin conduz diretamente à uma descrição do valor da força de trabalho como sendo o pagamento pelo trabalho, ou seja, à *confusão da natureza do salário do trabalhador com a sua aparência exterior falsa*, contra a qual Marx direcionou as críticas mais contundentes. Se o salário do trabalhador é o pagamento pelo trabalho, então toda a teoria da exploração fica suspensa no ar. O ponto de vista de Rubin é um retorno à economia clássica, que de fato não diferenciava os conceitos de “trabalho” e “força de trabalho” e, precisamente por isso, não conseguia ir além do escopo da ideologia burguesa. A “especificidade sócio-histórica” do trabalho abstrato nos leva, assim, cada vez mais longe do genuíno marxismo. Sem falar no fato de que a tentativa de dar uma característica “social” ao conceito de força de trabalho pertence ao mesmo tipo de invenções que as muitas definições de trabalho abstrato citadas acima. A força de trabalho, sem mais delongas, é renomeada como trabalho assalariado, e agora o trabalho assalariado, sem grande esforço, pode ser definido como uma categoria sócio-histórica, inerente à produção capitalista. Aquilo que precisaria ser demonstrado, a saber, se “força de trabalho” e “trabalho assalariado” são sinônimos, Rubin deixa sem qualquer prova. Com tal lógica, é claro, qualquer coisa pode ser provada.

Enquanto isso, para Marx, força de trabalho é o poder que “existe na personalidade do trabalhador”.

²⁹ Seguem aqui mais extratos, evidências do fato de que Marx distinguia força de trabalho e trabalho como objetos do mundo externo:

“O movimento real dos salários apresenta fenômenos que parecem provar que não o valor da força de trabalho é pago, mas o valor de sua função, do próprio trabalho... 1) Mudança nos salários com a alteração na duração da jornada de trabalho. Alguém poderia concluir, da mesma forma, que não o valor de uma máquina é pago, mas o de seu funcionamento, porque custa mais alugar uma máquina por uma semana do que por um dia.” (*O Capital*, vol. 1, cap. 18).

“A criação de valor é a transformação da força de trabalho em trabalho. A própria força de trabalho é energia transferida a um organismo humano por meio de matéria nutritiva.” (*O Capital*, vol. 1, cap. 7).

Em outro lugar, Marx diz: “trabalho – é em si mesmo *a manifestação de uma das forças da natureza, a força de trabalho humano*” (*Crítica do Programa de Gotha*). O conceito de força de trabalho é aplicado por Marx em conexão com as características do trabalho servil: “Todo servo sabe que o que ele gasta no serviço de seu senhor é uma quantidade definida de sua própria força de trabalho pessoal”. A definição de força de trabalho que Rubin fornece se refere à força de trabalho *transformada em mercadoria*, ou seja, à forma social específica de sua existência no âmbito da sociedade capitalista. Mas, nesse caso, essa definição é uma simples tautolo

gia. Quando a força de trabalho assume a qualidade de “mercadoria”, ela já representa as relações de produção capitalistas.

Pouco mais bem-sucedida é a outra definição de força de trabalho que Rubin apresenta algumas linhas abaixo (ele não é nada econômico em suas definições). “Força de trabalho expressa a relação de produção entre trabalhadores e capitalistas, conectando-os por meio da troca de coisas” (troca de dinheiro por força de trabalho) (p. 112). Assim, aqui novamente a força de trabalho não é considerada em geral, mas na forma determinada de *mercadoria*.

Mas, para se tornar *mercadoria*, a força de trabalho, antes de tudo, deve ser uma “coisa”, ou seja, um objeto do mundo externo. É precisamente esse fato que também permite que ela tenha valor, porque o valor é uma propriedade inerente às “coisas” na troca social. E, do mesmo ponto de vista, o “trabalho” não tem valor, porque não é um objeto de troca, não é uma coisa, mas apenas uma função de uma “coisa” – a força de trabalho.

O mesmo também diz Rubin, embora ele atravesse a definição correta por meio de uma pilha de obstáculos e contradições que ele mesmo acumulou.

O trabalho, como conexão de produção social, encontra sua expressão na forma reificada do valor, mas não é, em si mesmo, uma ‘coisa’, um ‘valor’. Por isso é compreensível que ‘trabalho’ (mais precisamente, trabalho socialmente organizado na forma mercantil) cria valor, mas ele mesmo não tem valor. Trabalho assalariado ou força de trabalho (mais precisamente, o trabalho em seu contraste clássico com o capital) surge na forma de mercadoria, tem valor, mas não o cria” (p. 112).

Aqui novamente aparece uma formulação incorreta: “trabalho = relação de produção”, “força de trabalho = trabalho assalariado”, que leva à posição absurda e confusa de que o trabalho assalariado não cria valor (!?). Mas se descartarmos essa confusão, resta a conclusão

correta: trabalho não é uma “coisa”, força de trabalho é uma “coisa”. Disso decorre sua relação diferente com o valor. Mas, disso já se segue que entre trabalho e força de trabalho há uma distinção fundamental, baseada em sua *natureza objetiva*. Por que foi necessário criar tanta confusão, apagando toda a fronteira entre eles, para então reconstruí-la novamente? O esforço despendido nessa investigação não apenas não tem valor, como, muito provavelmente, também não o cria. A “teoria” de Voznesenski, que combina Rubin com Marx, abarrotando a categoria de trabalho abstrato com todas as definições possíveis, não merece atenção especial. Em Rubin, a tentativa de “sociologizar” o conceito de trabalho abstrato possui um caráter de consistência interna, que a leva ao absurdo. Em Voznesenski, encontramos um ecletismo ordinário, que não representa qualquer interesse teórico.

Demonstramos que a posição de Rubin não decorre do caráter das categorias marxistas e, em essência, contradiz tanto a letra quanto o espírito do conteúdo que Marx atribuiu às suas definições. Resta-nos agora, em conclusão, resolver a última questão: a teoria de Rubin é essencialmente correta, em relação à teoria marxista? Talvez existam bases suficientes para construir as definições básicas da economia política a partir do esquema delineado por Rubin, desconsiderando o fato de que ele não está em conformidade com Marx. A esta questão só poderia ser dada uma resposta positiva sob uma condição: se as categorias de Rubin nos ajudassem a compreender melhor a realidade do que as categorias de Marx, permitindo-nos entender melhor o mecanismo da produção mercantil-capitalista. Mas o ponto é que exatamente essa demanda não é cumprida.

A que levam as tentativas de Rubin? Resumidamente, ao compromisso *de expulsar do objeto da economia política toda substância viva*, privando o sistema teórico do marxismo de seu fundamento material. Se o trabalho abstrato não é trabalho no sentido fisiológico, se a força de trabalho não é um objeto do mundo externo real, se tudo isso é uma “abstração sociológica” incorpórea, uma “relação” impalpável da “sociedade mercantil” – na melhor das hipóteses –, então, segue-se que essas categorias se colocam *na mesma série* das demais categorias da economia burguesa, como lucro, juros, capital, classes etc. Mas, de fato, desaparece todo o suporte objetivo para o estudo científico da sociedade burguesa. Na realidade, a tarefa da ciência econômica deve consistir em reduzir as específicas *formas capitalistas de manifestação* das leis da “vida produtiva” social a essas mesmas leis, para que, através da análise abstrata, a face interna do tecido econômico, obscurecida e mascarada pelas formas contraditórias da produção capitalista, possa “aparecer”. As categorias básicas dessa economia, como capital, lucro

etc., representam fenômenos econômicos em uma forma ilusória, como num espelho distorcido. Para expor esse fetichismo dos fenômenos superficiais, o estudo deve, em todos os casos, possuir ferramentas e categorias que não estejam em ordem fetichizada; ele deve, em sua análise abstrata, se posicionar *fora das categorias da produção burguesa*. Caso contrário, ficará preso a elas, como aconteceu com a escola clássica, até mesmo com seus melhores representantes – como Ricardo. Mas onde está a base que nos conduz além da visão de mundo burguesa? *Esse é o ponto de vista do trabalho em seu sentido universal*. A que se reduz a análise marxista da sociedade burguesa? Ela mostra que o lucro não nasce do capital, da renda ou da terra; que capital e valor não são propriedades intrínsecas das coisas; que o dinheiro também não é a aparência brilhante pela qual é tomado; que tudo isso são apenas formas de aparição do trabalho abstrato universal, a *matéria primária* da qual se forjam a produção social, as classes e suas inúmeras relações. Sobre esse fundamento está construída toda a teoria do mais-valor, toda a teoria da exploração. Somente a condensação de todas as relações sócio-econômicas no trabalho pode expor a mistificação da forma econômica burguesa, e esse é o mérito que Marx atribuiu, acima de tudo, à escola clássica, embora ela não tenha conseguido levar a necessária tarefa teórica até o fim.

É o grande mérito da economia clássica ter destruído essa aparência falsa e ilusão, essa independência mútua e ossificação dos diversos elementos sociais da riqueza, essa personificação das coisas e transformação das relações de produção em entidades, essa religião da vida cotidiana. Ela fez isso reduzindo os juros a uma parte do lucro, e a renda ao excedente acima do lucro médio, de modo que ambos convergem no mais-valor; e representando o processo de circulação como uma mera metamorfose de formas, e finalmente reduzindo o valor e o mais-valor das mercadorias ao trabalho no processo direto de produção. (*O Capital*, vol. 3, parte 2).

Se agora nos respondem que esse “trabalho” ao qual reduzimos todos os fenômenos da produção mercantil-capitalista como um alicerce também não é trabalho no sentido real da palavra, mas apenas a forma da mesma produção mercantil, então a estrutura fica suspensa no ar, e a teoria gira em um círculo fechado de categorias “sócio-históricas”, como um esquilo em uma roda. Todo o esquema assume o caráter da famosa explicação: a terra sobre baleias, as baleias sobre a água, a água sobre a terra. A isso inevitavelmente somos conduzidos graças ao zelo excessivo em sociologizar conceitos, a “expulsão da matéria” do estudo econômico. Este é um passo atrás no método materialista de Marx, na direção do fetichismo das relações econômicas, que Rubin muito bem desmascara em outras partes de seu livro.

Bibliografia

- Архив К. Маркса и Ф. Энгельса* [Arquivo K. Marx e F. Engels], livro 1. Moscou, 1924;
- ENGELS, F. Carta a Borgius em 25 de janeiro de 1894, disponível digitalmente em https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/letters/94_01_25a.htm. Acesso em 7 de janeiro de 2025;
- GRIGOROVICH, T. [Tatiana Pisterman], “Die Wertlehre bei Marx und Lassalle”, in *Marx-Studien*, Vol. 3. Viena, 1910.
- MARX, K., *Para a Crítica da Economia Político*, edição russa Moskovskij Rabochij. Moscou, 1923;
- MARX, K., *O Capital*, vol. 1, edição russa, tradução de Bazarov e Stepanov. 1905-07;
- MARX, K., *O Capital*, vol. 3, edição russa, tradução de Bazarov e Stepanov. 1923;
- MARX, K., Crítica do Programa de Gotha;
- MARX, K. & ENGELS, F., *Cartas de Marx e Engels*, edição russa Moskovskij Rabochij. Moscou, 1923;
- RUBIN, I., *Ensaios sobre a teoria do valor de Marx*, segunda edição russa. Moscou, 1924;
- TSEITLIN, Z., *Science and Hypothesis*, ed. Russa. Moscou, 1926.