


ISSN 1984 - 5561

TRILHAS FILOSÓFICAS



Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicé
Caicé - RN

Ano 11, N° 1, 2018
Edição Especial

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**

TRILHAS FILOSÓFICAS

DOSSIÊ BICENTENÁRIO DE KARL MARX

ANO XI, NÚMERO 3, EDIÇÃO ESPECIAL, 2018

Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Prof. Dr. Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitora

Profa. Dra. Fátima Raquel Rosado Moraes

Diretor do Campus Caicó

Prof. Dr. Álvaro Marcos Pereira Lima

Vice-diretora do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano 11, n. 3, Edição Especial, Dossiê Bicentenário Karl Marx, 2018, páginas do artigo. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN, do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN), e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor responsável

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho editorial

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)

José Teixeira Neto (UERN)

Klédson Tiago Alves de Souza (UFPB)

Marcos de Camargo von Zuben (UERN)

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)

Antonio Lisboa (UFMG)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)

Enio Paulo Giachini (UNIFAE)

Filipe Ceppas (UFRJ)

Fransmar Costa Lima (UMESP)

Gilvan Fogel (UFRJ)

Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)

Iraquitán de Oliveira Caminha (UFPB)

Jorge Miranda de Almeida (UESB)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Marcos Aurélio Fernandes (UnB)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)

Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)

Nythamar de Oliveira (PUC-RS)

Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)

Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)

Rita Maria Radl-Phillipp (USC, Espanha)

Rossano Pecoraro (UNIRIO)

Sílvio Gallo (UNICAMP)

Ulysses Pinheiro (UFRJ)

Walter Omar Kohan (UERJ)

Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Argentina)

SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Arivaldo Sezyshta (Organizador)</i> <i>Antonio Rufino Vieira (Organizador)</i>	
O <i>Manifesto Comunista</i> e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty	11
<i>Iraquitán de Oliveira Caminha</i>	
Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica	21
<i>Francisco Ramos Neves</i>	
Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)	39
<i>Amanda Gomes Pereira</i> <i>Angélica Lima Melo</i>	
Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana	53
<i>Daniel Valente Pedroso de Siqueira</i>	
A filosofia da libertação e o legado marxiano	77
<i>Arivaldo Sezyshta</i>	
Estruturas dialéticas em <i>O capital</i> de Karl Marx	95
<i>João Alberto Woblfart</i>	
Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas	121
<i>Júlia Lemos Vieira</i>	
Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch	139
<i>Marta Maria Aragão Maciel</i>	
A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx	157
<i>Wécio Pinheiro Araújo</i>	

APRESENTAÇÃO

A revista acadêmica do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Avançado de Caicó, *Trilhas Filosóficas*, tem a honra de convidar os (as) leitores (as) para a leitura filosófica da publicação do volume 11, número 3, de 2018. Essa edição especial de 2018 trata-se de um Dossiê e consta de nove artigos alusivos ao Bicentenário de nascimento de Karl Marx (1818), que segue despertando interesse por parte da comunidade acadêmica e do público em geral, por tratar de questões que nos dizem respeito enquanto seres humanos em sociedade, precisamente em uma sociedade capitalista. Homenagear Marx resulta de um compromisso de todos os que fazemos essa prestigiada Revista, compromisso esse que se estende, nas pegadas marxianas, ao ato de filosofar a partir da realidade, procedendo, por um lado, a uma crítica dos sistemas opressores de plantão e, por outro, projetando a emancipação necessária através do imperativo político que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos e todas.

Abrindo este Dossiê em comemoração ao Bicentenário de Karl Marx oferecemos o artigo **O Manifesto Comunista e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty** da autoria de *Iraquitán de Oliveira Caminha*. O artigo foi originalmente uma conferência proferida num evento sobre o Bicentenário de Karl Marx e os 170 anos da publicação do *Manifesto Comunista* organizado pelo Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, e pelo Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, núcleo UERN. O subtítulo do evento era (é!) uma pro-vocação: “Karl Marx vivo: a revitalização do pensamento marxiano hoje”. No artigo, pois, *Iraquitán* pensa com Merleau-Ponty e Weber essa “revitalização” de Marx no contexto de “hoje” retirando-o de uma caricatura vulgar propagada pelas redes sociais. A “dialética sem síntese” de Merleau-Ponty é tomada como categoria de análise para uma releitura do *Manifesto* apontando para a sua atualidade e alerta para a dinâmica da história e da política no mundo contemporâneo, digital. Esse mundo digital é um espectro que ronda e ruge com estrondo nossa contemporaneidade e nossos contemporâneos.

O artigo **Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica**, da autoria de *Francisco Ramos Neves*, aborda de forma introdutória aspectos da vida e obra de Karl Marx, privilegiando uma investigação histórico-crítica do percurso intelectual e político de formação do pensamento marxiano, a partir da exposição de suas obras. Acaba também enfatizando seus

APRESENTAÇÃO

fundamentos filosóficos e políticos, trazendo alguns elementos críticos para o debate contemporâneo.

No artigo **Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana**, *Amanda Gomes Pereira* e *Angélica Lima Melo* estabelecem um debate acerca das relações e diálogos teóricos iniciais do pensamento de Karl Marx, fazendo emergir as análises sobre a condição humana e o materialismo histórico, assinalando que a emancipação necessita do proletariado e do socialismo para que seja real.

No terceiro artigo, **Crisis sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana**, *Daniel Valente Pedroso de Siqueira*, fazendo uso da reconstrução crítica de Habermas, passando por Weber e Lukács, por Horkheimer e Adorno, apresenta uma leitura possível de como entender o desenvolvimento teórico e as mudanças histórico-sociais que impulsionaram a recuperação e alteração da teoria marxiana no século XX e de como ela ainda se encontra no horizonte social contemporâneo.

Já *Arivaldo Sezyshita*, no artigo intitulado **A filosofia da libertação e o legado marxiano**, a partir da categoria da exterioridade mostra haver uma ética implícita no discurso explicitamente econômico de Marx, enfatizando que a análise marxiana da realidade de opressão à qual está submetido o trabalhador e, sobretudo, a possibilidade de sua emancipação, é decisiva para a Filosofia da Libertação e sua propositura de uma política igualmente libertadora.

No sexto artigo, intitulado **Estruturas dialéticas em O capital de Karl Marx**, seu autor, *João Alberto Wohlfart*, faz uma abordagem de *O Capital*, na perspectiva da reconstrução dos principais momentos de articulação dessa obra, evidenciando tratar-se de um complexo sistema dialético de racionalidade, estruturado em várias plataformas de desenvolvimento, articuladas em diferentes graus de exposição, em um processo dialético que integra estas diferenças em um movimento global, expondo os argumentos acerca das determinações imediatas, dos fundamentos da produção e da passagem da produção do capital para a superfície da circulação, da circularidade global do capital e do processo global de produção capitalista. Seu texto acaba enfatizando os principais momentos de articulação e de passagem que justificam os diferentes momentos de estruturação.

O sétimo artigo, **Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas**, de *Júlia Lemos Vieira*, além de sugerir pistas para criticar a interpretação de que há um reducionismo econômico na obra de Karl Marx, assinala que a história do marxismo e dos movimentos sociais

APRESENTAÇÃO

demonstram que as diferentes concepções sobre o que Marx quis dizer com os seus conceitos de base e superestrutura na configuração de uma teoria da história, nortearam estratégias de luta diferentes na esquerda política, tendo o marxismo ocidental se configurado como uma reação ao soviético, rejeitando, dentre outros aspectos, a ideia de uma relação mecanicista nos fatores sociais estruturais.

Já Marta Maria Aragão Maciel, no oitavo artigo, que tem por título **Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch**, entende que é por meio da relação entre marxismo e utopia que o pensamento de Ernst Bloch aparece como um projeto inelutavelmente político com vistas a uma filosofia da práxis. Nesse sentido, seu texto objetiva uma abordagem acerca da relação entre marxismo e utopia, um vínculo incomum no interior do marxismo, comumente tido numa oposição inconciliável. Por isso trata essa apropriação como “herética”, em referência ao marxismo do autor alemão: a expressão é usada não em sentido pejorativo, mas apenas para situar seu distanciamento do marxismo vulgar, bem como sua intenção de crítica radical dessa tradição.

Wécio Pinheiro Araújo, por seu turno, no nono artigo, coroadando o *Dossiê*, traz a reflexão **A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx**, visando decifrar o caráter misterioso da mercadoria, buscando decodificar esse mistério naquilo que denomina como a estranha objetividade do valor. Faz isso analisando a relação entre a ideologia e o valor a partir da crítica marxiana à mercadoria, enfatizando que o valor se constitui como razão ontológica da mercadoria enquanto produto do processo de trabalho que carrega uma racionalidade imanente, um espírito socialmente produzido que se objetiva à medida que é vivenciado pelos indivíduos como uma lógica social que rege as relações nesta sociedade. Para o autor, a mediação ideológica se põe como uma progressão imanente à materialização da vivência concreta da relação entre capital e trabalho no salário, de maneira a naturalizar a exploração que se esconde na estranha objetividade do valor que se realiza na troca de mercadorias.

Assim, a revista **Trilhas Filosóficas** cumpre a função filosófica a que se propõe, ofertando ao seu público um Dossiê comemorativo ao Bicentenário do nascimento de Karl Marx. Convidamos os leitores à leitura desses artigos que ajudam a explorar velhos e novos elementos acerca de Marx e do marxismo, que, nas palavras de Sartre, segue sendo “a insuperável filosofia de nosso tempo”.

Prof. Dr. Arivaldo Sezyshta

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira

Organizadores

O MANIFESTO COMUNISTA E A DIALÉTICA SEM SÍNTESE DE MERLEAU-PONTY

[THE COMMUNIST MANIFESTO AND THE DIALECTIC WITHOUT SYNTHESIS OF MERLEAU-PONTY]

Iraquitán de Oliveira Caminha

Graduado em Educação Física pela Universidade Federal da Paraíba (1988). Graduado em Psicologia pelos Institutos Paraibanos de Educação (1990). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1995). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1996). Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (2001). Atualmente, é professor-pesquisador do Departamento de Educação Física, do Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Estadual de Pernambuco/Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Autor dos livros O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty (Editora da UFPB, 2010), Escritos diversos no universo do corpo, educação, psicanálise e filosofia (LiberArs 2015), 10 Lições sobre Merleau-Ponty (Vozes, 2019) e de vários artigos e capítulos de livros sobre Corpo, Educação, Psicanálise e Filosofia.

(E-mail: caminhairaquitán@gmail.com)

Recebido em: 28 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 17/03/2019

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty CAMINHA, Iraquitan de Oliveira

Resumo: Em 21 de fevereiro de 1848, foi publicado pela primeira vez em Londres o Manifesto Comunista, escrito por Marx e Engels. Quando escreveram o manifesto, os dois parceiros estavam exilados na Bélgica. Eles dirigiam uma organização internacional chamada de “Liga dos Comunistas”. Esse documento foi produzido para orientar a classe operária na sua missão revolucionária. Não fazia sentido apenas compreender o mundo, era preciso transformá-lo. Em 2018, sob a coordenação do professor Marcos Érico de Araújo Silva da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), foi realizado um evento em que foram comemorados os 200 anos de nascimento de Karl Marx e 170 anos do *Manifesto Comunista*. Na ocasião, fiz uma fala sobre o *Manifesto Comunista* e o modo de conceber a dialética de Merleau-Ponty. Irei retomar essa fala aqui com o objetivo de analisar como a dialética sem síntese de Merleau-Ponty pode ser usada como referência para se pensar esse *Manifesto* e apontar um horizonte para sua atualidade.

Palavras-chave: Manifesto Comunista. Dialética. Merleau-Ponty.

Abstract: On February 21, 1848, the Communist Manifesto, written by Marx and Engels, was published for the first time in London. When they wrote the manifesto, the two partners were exiled in Belgium. They ran an international organization called the "Communist League." This document was produced to guide the working class in its revolutionary mission. It made no sense just to understand the world, it had to be transformed. In 2018, under the coordination of professor Marcos Érico de Araújo Silva from Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), an event was held in which 200 years of Karl Marx's birth and 170 years of *Communist Manifesto* were celebrated. At that time I gave a talk on the *Communist Manifesto* and the way of conceiving the dialectic of Merleau-Ponty. I will return to this speech here with the aim of analyzing how the dialectic without synthesis of Merleau-Ponty can be used as reference to think this *Manifesto* and to point a horizon for its present.

Keywords: Communist Manifesto. Dialectic. Merleau-Ponty.

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

As primeiras palavras do *Manifesto Comunista* (MARX; ENGELS, 2010) são para dizer que um espectro comunista ronda a Europa. Decorre disso que o comunismo passa a ser reconhecido como força por todas as potências da Europa. Esse espectro não poderia ser um fantasma. Precisaria que os próprios comunistas se posicionassem sobre seu modo de ver o mundo. Reunidos em Londres, o documento foi produzido e publicado em francês, inglês, alemão, italiano, flamengo e dinamarquês.

Uma tese aparece como central no *Manifesto*: a história de todas as sociedades tem sido a história das lutas de classe. As organizações sociais se estabelecem sempre a partir de conflitos entre classes distintas. De um lado, a sociedade burguesa, que surgiu das ruínas da sociedade e feudal. Do outro, encontra-se a classe proletariada fruto das formas de opressão imposta pela classe burguesa. Visualizamos dois pólos. O antagonismo está exposto.

Os burgueses livres e criadores das primeiras cidades são derivados dos servos da Idade Média. A descoberta da América e circunavegação da África formam elementos fundamentais para a ascensão dessa classe. Os mercados da China e Índia, bem como a colonização da América e o comércio derivado dessa colonização são os responsáveis históricos pelo fortalecimento da classe burguesa. Novos mercados, novas classes sociais. O vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. Da burguesia nascem os milionários da indústria. O mercado tornou-se mundial. A produção e o consumo se tornaram cosmopolita. O mundo é recriado segundo a imagem e a semelhança do modo burguês de ver o mundo. Os governos modernos não passam de comitês para gerir os negócios da burguesia. É a liberdade do comércio que impera.

A burguesia com sua indústria e seu mercado globalizado cumpriram um papel revolucionário de superação da Idade Média. O campo ficou submetido à cidade. Tudo que era sólido e estável, agora se esfuma. Tudo que era sagrado, agora se torna profano. Todavia, ela instaurou vínculos monetários que passou a explorar de maneira aberta, cínica, direta e brutal a classe proletária. Chegamos até aqui ao tema da divisão e da exploração de classes.

Podemos aqui recorrer ao sentido de dialética numa perspectiva histórica para pensar o tema da luta de classes. Se a filosofia se propõe pensar a totalidade da história, ela precisa recorrer ao modo de pensar dialético. Duas coisas são determinantes nesse modo de pensar: movimento e contradição. Nesse sentido, a história tem sempre reviravoltas e qualquer tema examinado precisa ser acompanhado de seu contraditório. Propor qualquer entendimento da história do ponto de vista político exige um modo de pensar dialético. Não podemos examinar um acontecimento isolado nem tampouco considerar a história como refém da inércia.

Do lado da classe operária, fica constatado que só pode viver caso se consiga trabalho. Por outro lado, os burgueses só se mobilizam para criar postos de trabalhos se houver aumento de capital. Qualquer ameaça de não haver aumento de capital, a saída é intensificar a exploração por meio da destruição de forças produtivas ou conquistar novos mercados. Os operários se tornam mercadorias. Eles passam a ser artigo de comércio como qualquer outro. Com o surgimento das máquinas eles passam a ser um simples apêndice delas.

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira

Para superar a divisão de classes e a exploração do proletariado pelos burgueses só tem uma alternativa: luta de classes. Nessa luta, o proletariado assume um papel revolucionário. Somente essa classe carrega em si o futuro. Todos os movimentos revolucionários são realizados pela minoria explorada. São os oprimidos que realizam a revolução para destruir os opressores. Os burgueses se afirmam pela acumulação do capital e o proletariado pela força de seu trabalho. O proletariado pode substituir a competição entre si em busca de trabalho pela união revolucionária. É preciso uma consciência de classe para que seja possível constituir-se como revolucionário e, desse modo, formar um partido político comunista. Isso não quer dizer que não exista outros partidos operários, mas nenhum deles assumem a força revolucionária como o partido comunista.

Sinto a necessidade de me posicionar. Não posso somente expor o *Manifesto*. Particularmente, não me vejo como um homem filiado a um partido e muito menos comunista. Mas penso que é necessário haver liberdade para que as pessoas possam se organizar como partido comunista. O que fazer com a oposição? O que fazer com os que pensam de maneira diferente? Vejo-me defendendo a liberdade de organização e de expressão política. A luta daqueles que pensam de maneira diferente tem limites? Eles podem usar de todos os meios para alcançar seus propósitos? O lugar de onde falo não é só da política, mas da filosofia política. O filósofo precisa ter um compromisso com a liberdade e a verdade. É por essa razão que Merleau-Ponty (2016) inicia suas reflexões sobre a dialética em seu texto *As aventuras da dialética* falando sobre a liberdade e a verdade em Max Weber.

Segundo Merleau-Ponty (2016, p. 1), para Weber, “a verdade e a liberdade são de ordem diferente da luta e não podem subsistir sem luta”. Essa frase é para expressar que Weber é fiel ao espírito de investigação e ao conhecimento e que, por essa razão, é um liberal. Ele é um liberal, no entendimento de Merleau-Ponty, de um tipo novo que admite que a verdade deixe sempre uma margem de sombra, fazendo com que a história seja palco de violências. A história é ação. Mas para compreender essas ações é preciso apelar para tipos, ideias ou significações para que seja possível passar da ordem dos fatos para a do saber dos fatos. Os fatos só ganham vida histórica quando são narrados seguindo um entendimento. A história exige um pensar para decifrar ou traduzir o vivido.

A história exige entendimento, uma perspectiva de construção racional dos fatos históricos. Essa construção revela uma pluralidade de possibilidades interpretativas. Aqui nasce o que Merleau-Ponty define como a crise de entendimento. Não se consegue fazer generalizações sobre a história sem a construção de um referencial de análise. Temos do lado de Weber uma compreensão de que o trabalho deve ser pensado como algo livre, sagrado voltado para a economia de mercado que dignifica o ser humano. As éticas protestante, calvinista ou puritana conseguem dar sustentação a concepção de que o trabalho é fonte e ascese humana em direção a Deus. O foco é a liberdade individual abençoada por Deus. De outro lado, temos o trabalho visto como atividade de exploração de uma classe por outra. O capitalismo gera uma condição de exploração em que o capital se sobrepõe ao trabalho, levando o operário a ter uma vida miserável voltada para aumentar o capital da classe dominante.

O capitalismo, ao dominar a vida econômica, gera o espírito que determina os modos de vida de empresários e trabalhadores. O modo de ver o mundo capitalista junta religião e economia. A geração de sistemas de vidas precisa ser interpretada livremente. A

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

história não trabalha com um modelo único. Ela é o advento do sentido do tempo criado pelas relações humanas. Esse advento comporta uma estrumação dos fatos narrados de modo dialético. Merleau-Ponty afirma que Weber não é revolucionário. Ele é um liberal que valoriza o entendimento. Mas a sabedoria política, em algum momento, se esbarra em situações-limites. O entendimento está em crise, pois não consegue dar conta das antinomias.

Já não estamos tão seguros das elaborações racionais da história que nos seduz para os caminhos da verdade e da liberdade. Mesmo inseguro, tal caminho é uma aposta na racionalidade, na discussão, no debate e no entendimento político. Mas uma saída pelo viés do entendimento está em crise. O que fazer? É possível juntar numa mesma roda de conversas liberais e comunistas? Um parlamento suporta as divergências de posições? Os conflitos são dissolvidos pelo entendimento?

O *Manifesto* afirma que os operários não possuem pátria. Eles precisam conquistar o poder político para poder adquirir aquilo que não têm. A esperança é que as demarcações e os antagonismos entre as classes desapareçam. Suprimindo a exploração do ser humano pelo ser humano, torna-se possível eliminar a exploração entre as nações. A existência social é definida pelas condições de vida e pelas relações sociais. Somente por meio de ideias revolucionárias, capazes de instaurar novas formas de condições de vida sem exploração, é possível dissolver os antagonismos de classes. É por essa razão que no *Manifesto* é proposto um desaparecimento desses antagonismos como forma radical de superar as diferenças de classes. Tudo se volta para que seja centralizado todos os instrumentos de produção na mão do Estado. Somente o proletariado se fazendo classe dominante pode destruir violentamente as antigas relações de produção.

Segundo o *Manifesto*, a liberdade e a justiça são verdades eternas que são comuns a todos os regimes sociais. Todavia, o comunismo quer abolir estas verdades eternas. Ele deseja banir a religião e a moral que carregam em seu seio verdades burguesas. Se existe conflito de classes ou antagonismos nas relações humanas, isso é identificado do ponto de vista histórico. Para Merleau-Ponty (2016, p. 31), “a história não é apenas um objeto diante de nós, distante de nós, fora de nosso alcance, é também suscitação de nós como sujeitos”. Desse modo, o entendimento precisa ser compreendido historicamente.

É preciso considerar o entendimento na trama da história. Segundo Merleau-Ponty (2016), quando Marx vai definir o sentido de capital, ele recorre à compressão de que o capital não é uma coisa, mas uma relação social que é mediada por coisas. Seguindo esse raciocínio, temos fatos históricos e temos narrativas dos fatos que exige uma interpretação, uma maneira de ver. Aquilo que é da ordem do espiritual se faz coisa, e as coisas se enchem de espírito. A trama da história é compreendida como o devir das significações transformadas em forças ou instituições. Desse modo, o marxismo se exige sempre como filosofia revolucionária. A filosofia não pode ficar em suas elaborações dogmáticas da história. Ela precisa constantemente fazer um retorno ao presente para se renovar e para se atualizar como um pensamento acerca do passado que se abre para o futuro.

No movimento de retorno, podemos constatar que a história não pode ser reduzida à história da economia. A função econômica nunca está desprovida de componentes religiosos, jurídicos ou moras (MERLEAU-PONTY, 2016). Existe um tornar-se sociedade da sociedade. E para Merleau-Ponty existe a sociedade capitalista e pré-capitalista. O corpo

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

vivo dos humanos em razão de seu comportamento, que possui uma natureza expressiva, está mais perto de uma consciência do que a simples pedra lançada ao chão.

Antes mesmo de qualquer consciência de classe somos consciência encarnada no mundo da existência. Temos a história concebida, teorizada, mas temos a historicidade construída pelas relações humanas a partir de interesses, intenções e desejos de natureza coletiva e individual. A história nunca se constrói orientada por ideias exatas. Quando pensamos o ser humano em sociedade, logo poderíamos dizer existe exploração. Mas por que afirmar categoricamente isso? Tal afirmação advém meramente de elaborações de compreensões de Marx e dos marxistas sobre a história? A exploração é uma marca identificada quando pensamos a história do ponto de vista político.

A política e a história exigem ser pensadas de maneira dialética. A razão em seu trajeto político e histórico não escapa às situações de conflitos, tensões e lutas. É nesse sentido que Merleau-Ponty enxerga uma aventura da dialética. Um destino imprevisível e cheio de peripécias toma conta do trilhar dialético. Pensamos que Merleau-Ponty propõe uma espécie de dialética extraordinária que se associa ao próprio sentido dos encontros humanos que são marcados pelo rompimento com o ordinário, ganhando as asas do surpreendente. Não há acontecimentos históricos sem nossos encontros enigmáticos que nos exigem traduções.

Com quem caminhar para compreender a história do ponto de vista político? Com a razão, conforme propõe Marx? Ou com o entendimento, seguindo os passos de Weber? Somente com a razão podemos falar de totalidade. O entendimento nos faz configurar leituras parciais. Devemos recorrer a um poderoso sistema filosófico que tudo ver, ou a um limitado ponto de vista que só consegue ver facetas? A dialética está nos dois. Todavia, Marx insiste em não só contemplar a história, mas transformá-la na direção de superar as diferenças de classe. Já Weber insiste em não adotar uma posição revolução, fundada numa visão total da história. Seu modo de compreender a história é sempre por meio das costuras de entendimentos parciais.

A dialética precisa ser vista como uma aventura. Não se tem mapas precisos ou rotas bem estabelecidas. O que temos é caminhos tortuosos que nos fazem oscilar entre o todo e as partes. A história é inesgotável em suas diferentes perspectivas traçadas dialeticamente. A luta está presente tanto em Weber como em Marx. Por caminhos diferentes, ambos destacam a inevitável tensão na vida política que produz a história. Nem o liberalismo, nem tampouco o comunismo, podem criar leis ou princípios imutáveis para serem aplicados a qualquer situação política.

Merleau-Ponty não usa apenas a percepção para pensar o corpo que percebe o mundo. O modelo da percepção também é usado para pensar a história. Se o corpo percebe sempre em perspectiva, é esse mesmo corpo que percebe os fatos históricos em perspectiva. Seja como espetáculo ou como ação, a história é sempre marcada por diferentes horizontes. A história não é o puro desenvolvimento necessário da ideia de liberdade, seguindo os passos de um sentido propriamente hegeliano. Não existe liberdade sem lutas e tensões políticas.

Weber e Marx são vistos por Merleau-Ponty como mestres que nos põem a pensar. Se eles forem considerados como receitas para nos conduzirem nas lutas políticas, cairemos

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

no atoleiro das idealizações. Precisamos lê-los como clássicos que nos fazem luz sobre nosso tempo. Por meio deles Merleau-Ponty nos aponta para uma aventura da dialética que nos leva para um todo imperfeito e inacabado. Merleau-Ponty (1991) propõe uma hiperdialética, que consiste em considerar a história uma unidade aberta. A história, que está em constante devir, se desenrola de forma conturbada sem possuir uma significação unívoca e desprovida de nossa experiência do mundo vivida. É partir dessa compreensão que Merleau-Ponty (1991) elabora a noção de uma dialética sem síntese. A dialética não é considerada pelo filósofo apenas como a relação contraditória e inseparável entre dois pensamentos. Ela é a relação de tensão entre uma forma de existir que se dirige para uma outra por meio de um vínculo que nunca deixa de ser um elo tensionado.

Merleau-Ponty está convencido de que não existe verdade última e absoluta no cenário da história e da política. Podemos falar aqui de verdades que constroem sentidos. Elas precisam ser constantemente interpretadas e reinterpretadas. Sempre percebemos o mundo em perspectiva. É dessa experiência que Merleau-Ponty vai buscar inspiração para falar da história e da política. Desse modo, é em vão buscar estabelecer uma síntese num movimento em que a própria história e a política se fazem sobre a base de uma tensão sem fim. Mas por que razão Marx insiste numa sociedade sem classes? Seria essa realização um horizonte permanente para se buscar efetivar uma sociedade que é apenas a realização de um futuro que nunca se alcança? Teria essa realidade uma natureza utópica?

Pelos caminhos do Manifesto, o proletariado tem uma missão histórica de negar absolutamente a divisão e a opressão entre as classes. O advento de uma sociedade sem classes é o que se espera. Há uma luta que se instaura por esta classe no confronto com seu adversário, que é a classe burguesa. Mesmo que tenhamos subdivisões internas entre essas duas classes extremadas, o fato é que temos lutas políticas que buscam a superação da exploração. Merleau-Ponty compreende que a consciência de classe não é apenas um estado da alma ou um conhecimento. Ela é fruto de uma *práxis*. Somente uma elaboração teórica não consegue dar conta de toda força revolucionária que visa à mudança. A *práxis* não está sujeita ao postulado de uma consciência puramente teórica. Ela exige que os humanos falem de sua vida concreta de opressão. A fala é um princípio ordenador que permite construções conscientes de que a vida está sendo explorada. As falas entre os trabalhadores permitem o intercâmbio de sofrimentos comuns. A *práxis* possibilita, por meio da fala, colocar os trabalhadores na condição de comunidade de comunicação. Trocas de experiências de vidas podem ordenar o sentido da ligação de uma vida comum entre o proletariado.

A comunicação permite o compartilhamento e a troca de aspectos percebidos da história em diferentes contextos políticos. Assim, o Partido, no sentido comunista, nasce com a função de congregar essa comunicação. Mas, nem por isso perde-se a possibilidade de cair no dogmatismo. O espaço de comunicação pode ser apenas o lugar de se centralizar poder e inviabilizar o intercâmbio de visões. A fala precisa circular. Pela fala, a verdade ganha força de expressão, elemento tão importante quando ela toma a forma de uma realização histórica.

A verdade contida no *Manifesto* não é uma verdade de conhecimento proposicional que visa estabelecer uma correspondência entre o dito e a realidade factual. Estamos nos referindo a uma verdade que precisa ser construída historicamente. Uma sociedade sem classes não está pronta. A política revolucionária precisa ser inventada. Mas como fazer o

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

proletariado estar convencido de sua missão histórica? Quem se dispõe a dar um passo no desconhecido? O futuro por construir será um dia realizado?

A construção do por vir exige uma mobilização em direção da esperança. Ernst Bloch (2005) fala da necessidade de uma mola-mestre que servirá como um princípio guia para nosso agir. Esse princípio é a esperança como força de resistência que faz o ser humano acreditar que é possível construir algo novo. Ele nos faz manter o desejo de metamorfosear. Somos situados no aqui e agora, mas também somos abertura para o por vir.

Merleau-Ponty propõe uma visão da história como aberta e inacabada. Precisamos reconhecer que somos corpos situados no mundo que temos várias experiências de modos de vida. Precisamos prosear. Falar de nossas certezas, dúvidas, conquistas e angústias. Não temos mapas seguros que possam nos guiar. Temos apenas algumas rotas que podem nos ajudar a construir. Temos apenas referências para manter acesa a chama da esperança de se ter dias melhores.

O *Manifesto* pode ser visto como um legado, apontando um horizonte ou uma alternativa para superar a exploração entre os humanos. Todavia, esse legado não é o único. Haverá sempre um conflito de ideias, opiniões, estilos de vida, prosas. Merleau-Ponty (1968) diz que a violência é nosso destino enquanto estamos encarnados. Não temos como escapar dela. Podemos escolher formas de violência, mas não podemos decidir viver sem nenhuma forma de violência. Não foi o liberalismo e nem tampouco os comunistas que a inventaram. Ela se impõe na história. Basta ver suas imagens registradas nas diferentes histórias dos seres humanos.

Reconhecer que a dialética é sem síntese na medida em que não é possível se livrar da tensão entre as diferentes prosas liberais e comunistas significa estarmos atentos para que uma dessas facetas não assuma a postura totalitarista e opressora. Hannah Arendt (1989) já nos alertou sobre esse perigo. Nem mesmo uma paz provisória elimina as divergências políticas. Os valores da justiça, liberdade, solidariedade, democracia, diálogo e respeito estão sempre ameaçados no embate de fazer prevalecer uma determinada forma de ver o mundo. Chegamos ao impasse de ter que admitir que não se instaura um governo sem violência.

A questão é: usar a violência com que propósito? Haveria uma violência revolucionária em prol do bem comum? Os seres humanos são capazes de prosear insistentemente para instaurar um governo fruto do diálogo? Não podemos esquecer o passado e ver que já experimentamos governos tiranos e opressores. Mas todos eles foram tentativas de fazer a história se fazer história de maneira concreta em nossas vidas.

Retomo aqui perguntas que já realizei: “Haveria um modelo republicano mais justo? O homem somente se torna mais humano num *ethos* republicano? Que república queremos? É possível uma república cosmopolita? É possível instituir ou manter uma república sem fazer uso da violência?” (CAMINHA, 2008).

O apelo de Merleau-Ponty para se pensar a história por meio de uma dialética sem síntese é movida pela necessidade de se historicizar os valores políticos. Não dá para fazer uma filosofia política no sentido de criar conceitos sem considerá-los no palco das lutas políticas travadas historicamente. Quem deseja uma sociedade mais livre e justa? Eu,

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

particularmente, desejo. Mas sei que essa sociedade é uma construção utópica e histórica. Por essa razão, ela advém de lutas políticas firmadas nos mais diferentes estilos. Mas também ela precisa ser preservada no campo da esperança humana. Acredito na dinâmica da fala e dos sonhos. Sou um defensor de se falar e sonhar. Decisões devem ser tomadas nos interstícios de falas de contra falas. Não se constrói uma racionalidade sem que sejam considerados os entendimentos particulares e a construção de uma totalidade racional.

Grupos, ligas, partidos, associações podem ter em mente projetos para mudar a sociedade. Isso é legítimo. Penso que no aniversário de 200 anos de Karl Marx e de 170 anos do *Manifesto Comunista* temos algo a comemorar: a esperança de querer mudar a sociedade. Mas não consigo ver comemoração se esse documento estimula o totalitarismo e ameaça a democracia. Defender a democracia parece ainda ser um caminho possível para sermos mais humanos. Ela é a possibilidade de impedir a violência em nome de projetos absurdos que ameacem a liberdade e a justiça. Todavia, essa convicção não me tranquiliza, pois sei que o mundo da política é feito no conflito que nunca se dissolve. Haverá sempre antinomias. Haverá sempre o paradoxo. Isso é típico da vida humana em sociedade.

Não sou um militante de partido. Sou um professor universitário que confia na ciência. Mas reconheço que o entendimento não é feito apenas de zonas esclarecidas. Existem pontos sombrios. É por essa razão que aposto na dialética sem síntese de Merleau-Ponty para nos apontar o horizonte da prosa. Mas o que fazer com os que se fecham em suas certezas e não se dispõem a conversar? Nem só de convicção vive o ser humano, mas de aporias. Precisamos cuidar de nossas divergências. Acredito que isso seja possível por meio da fala. Temos um desafio pela frente: as falas acontecem hoje, sobretudo, de maneira fluida, muitas vezes sem fundamentos e com elaborações irresponsáveis, pelas redes sociais da internet. O nosso mundo não é apenas físico, social, cultural, psicológico, mas é também digital. No mundo das redes digitais parece haver falas, mas com pouquíssimos diálogos. Como considerar a dialética sem síntese para pensar a história e política no contexto das mídias digitais? Esse é um tema para outras discussões.

REFERÊNCIAS

AREDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, Vol. I, 2005.
CAMINHA, Iraquitán de Oliveira. Humanismo e Terror segundo Merleau-Ponty: em que medida é possível tolerar a violência? In: **Saeculum**: Revista de História, João Pessoa, Jul/Dez 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina, e Ivana Jinkings. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

O *Manifesto Comunista* e a dialética sem síntese de Merleau-Ponty
CAMINHA, Iraquitán de Oliveira

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible.** Paris, Gallimard, 1991.

KARL MARX: VIDA E OBRA EM UMA INTRODUÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA

[KARL MARX: LIFE AND WORK IN A HISTORICAL AND CRITICAL INTRODUCTION]

Francisco Ramos Neves

Doutor em Filosofia pelo programa de Doutorado Interinstitucional (UFPE/UFPB/UFRN) Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1992) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2001). Foi professor substituto do Departamento de Filosofia da UFRN (1996-1998 e 2006). Foi professor substituto do Departamento de Educação da UFRN (2001 a 2003). Atualmente é professor Adjunto do Departamento de Filosofia - DFI-UERN. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase ética e filosofia política; História da Filosofia, Filosofia Geral e Filosofia da História. Desenvolve pesquisas principalmente nas seguintes áreas: Filosofia Política, Metafísica, Ética, Filosofia da Ciência Social, Filosofia do Direito, Teoria do Conhecimento, Filosofia Contemporânea e da pós-modernidade, hermenêutica histórico-crítica, cultura política e Metodologia do Ensino de Filosofia. Aulas, palestras, assessoria e orientação na área de elaboração, gestão e avaliação de Projetos Sociais. Fundador e Líder do Grupo de Pesquisas NEFIL (Núcleo de Estudos, Ensino e Investigações em Filosofia, inscrito no Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq. Professor permanente do Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO (UFPR-UERN).

(E-mail: professor.ramos@hotmail.com)

Recebido em: 28 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 17/03/2019

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Resumo: O artigo aborda de forma introdutória aspectos da vida e obra de Karl Marx. Apresenta uma investigação histórico-crítica do percurso intelectual e político de formação do pensamento marxiano, a partir da exposição de suas obras. Demonstramos os fundamentos filosóficos e políticos em sua obra e levantamos alguns elementos críticos para o debate contemporâneo.

Palavras-chave: Karl Marx. Pensamento marxiano. Vida. Obra.

Abstract: The article discusses introductory form aspects of the life and work of Karl Marx. Features a historical-critical investigation of the intellectual and political journey of formation of Marxian thought, from the exhibition of his works. We demonstrate the philosophical foundations and politicians in your work and we raised some critical elements for the contemporary debate.

Keywords: Karl Marx. Marxian thought. Life. Work.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

INTRODUÇÃO

Tratar do marxismo é algo que diz respeito à uma discussão polêmica e sempre atual no sentido do resgate ou no do repensar criticamente seus fundamentos. Manter sempre viva uma teoria e honrar seus pensadores consiste em atualizar e enfatizar seu debate. E tratar da obra e vida do “corifeu da filosofia da *práxis*,” como dizia Antônio Gramsci, é revisitar seus caminhos e desafios na constituição dos seus fundamentos.

Observando seu percurso histórico e situando suas obras cronologicamente podemos aproximar o público leitor dos momentos significativos do pensamento e vida em análise. No artigo buscamos expor aspectos importantes da vida e obra do filósofo Karl Marx. Também apresentamos alguns contrapontos reflexivos sobre elementos críticos em suas obras. Atualmente muitas pesquisas e teorias surgem sobre a crise dos paradigmas filosóficos da tradição filosófica. Para muitos críticos, o marxismo, enquanto teoria, encontra questões desafiadoras perante a realidade presente, a ponto de encarar os limites dos seus postulados e perceber a falência de alguns de seus modelos de explicação da realidade. Porém, esta condição de crise da teoria potencializa o debate e provoca seus estudiosos a repensarem a realidade e seus próprios fundamentos.

Mas, o marxismo não se encontra em uma situação particular neste cenário pós-moderno da atualidade. As crises rondam todos os sistemas de pensamento referenciados pelas construções filosóficas erigidas sobre os pilares do racionalismo. O pensamento marxiano, embora proponha uma política revolucionária da *práxis*, se envereda na tradição filosófica para resgatar os postulados da racionalidade na construção de uma teoria que se proponha enquanto ciência.

O tema da *práxis* será, para Marx, o ponto de encontro das tradições racionalista e empirista. O conhecimento, na perspectiva marxiana, está ligado ao fazer ou à relação fundamental do homem com a natureza, que se exprime no ato de produzir. E é justamente enquanto ser produtor que o homem é também ser cognoscente. Conceber o homem enquanto ser produtor implicava, para Marx, um recurso à tradição racionalista (VAZ, 1987, p. 166).

E o marxismo como, uma teoria científica da história, de acordo com seus fundadores, não poderia escapar aos tempos críticos e corrosivos da pós-modernidade. É inegável que o pensamento contemporâneo passa por profundas crises e que, só uma análise mais profunda, complexa e detalhada poderia problematizar filosoficamente os aspectos dessas crises, o que não é o propósito deste trabalho.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Com a ousadia do pensar filosófico, o presente artigo apresenta as obras e alguns detalhes do pensamento marxiano¹, o que configura apenas as obras de Karl Marx e podemos incluir também as obras de Friedrich Engels.

No sentido da exposição histórica das ideias de Karl Marx, que vão além dele, é importante ressaltar, para um claro entendimento comunicacional, que não comungamos com a ideia de se criar um fosso conceitual entre teoria marxiana e teoria marxista. Nem muito menos podemos concordar com uma “cesura epistemológica” (ALTHUSSER, 1977) nas obras de Karl Marx, criando uma ruptura entre o jovem e o velho Marx.

Dentre os historiadores alguns definem o pensamento marxiano como sendo o conjunto das elaborações de Marx e Engels (ou, para outros, só de Marx). E para o pensamento marxista apresentam o conceito que a define como a somatória das ideias de Marx e Engels com interpretações e contribuições de outros marxistas (Lenin, Stalin, Rosa Luxemburgo, Lukács, Gramsci, Althusser, etc.). Mas, é importante evidenciar que estas denominações são contra até mesmo a intenção de Marx ao utilizá-las. Quanto à sua produção intelectual, Marx “sempre se recusou a classificá-la como ‘marxismo’, a ponto de afirmar claramente: ‘tudo que sei é que não sou marxista.’” (TRAGTENBERG, 1987, p. 195). O termo marxismo surgiu de forma pejorativa nos radicais debates com os anarquistas liderados por Bakunin, quando estes queriam ironicamente atribuir a Marx o controle, monopólio e o poder autoritário sobre as ideias do grupo de militantes ao qual Marx fazia parte.

A origem do conceito ‘marxismo’ pode ser encontrada nos calorosos debates entre os adeptos de Bakunin e Marx, onde os discípulos daquele não se cansavam no ardor da polêmica em alcunharem seus opositores como ‘marxistas’ ou adeptos do ‘marxismo’” (TRAGTENBERG, 1987, p. 195).

Entretanto, existem as nuances de perspectivas no pensamento de cada um deles, mas não apenas variações manifestas na forma de aplicação dos postulados legados pelos “corifeus” (fundadores) do marxismo. Podemos conjecturar que na perspectiva da formação do marxismo entendemos que entre Marx e Lênin, Stálin, Trotsky, Mao, Plekhanov, e demais marxistas, não existem grandes barreiras que os separem, mas, somente diferenças estratégicas de manuseio da teoria. Destarte, até o socialismo real representa e representou um tipo de exercício prático desta teoria. Mas, é claro que poderíamos ter visto ou poderemos ver na história, outras formas de socialismo inspiradas nas ideias marxistas.

O mais importante objetivo do artigo, ao expor a vida e obra de Marx, é o de convidar os leitores ao revisitar a teoria marxiana, para buscar seus elos de continuidade e/ou rupturas com relação ao marxismo dos seus seguidores, para enfrentar seus desafios críticos no presente e propor atualizações revolucionárias de suas ideias.

¹ O termo *marxiano* foi adotado pelo grande filósofo marxista Chasin (1987), designando como sendo o pensamento contido apenas nas obras de Marx e Engels. Já o pensamento *marxista* seria a somatória das contribuições dos diversos seguidores das ideias dos iniciadores.

² Extraído da Carta de Engels ao Jornal *Sozialdemokrat* de 7.9.1890 (TRAGTENBERG, 1987, p. 195).

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

EXPOSIÇÃO HISTÓRICA DO PENSAMENTO MARXIANO: VIDA E OBRA

Em 5 de maio de 1818, em Trier (Treves), na Renânia, antiga cidade da Prússia, nasceu o pensador Karl Heinrich Marx. O seu pai Hirschel, advogado israelita e conselheiro de justiça, se converteu em 1824 ao protestantismo, batizando-se com o novo nome de Heinrich. Enriqueta Presburg, descendente de rabinos, era sua mãe³.

Após terminar o liceu de Treves, Marx entrou para a universidade de Bonn em 1835 e no ano seguinte foi para Berlim cursar Direito. No entanto, não teve bons rendimentos nos estudos; descobrindo a vida boêmia, se dedicou a escrever diversos poemas, bem como versos apaixonados à sua amiga de infância, Jenny Von Westphalen, com quem se casou mais tarde (1843). Era uma jovem de rara beleza, oriunda de uma família aristocrática reacionária da Prússia, que mesmo assim soube enfrentar duramente a vida sofrida de casada, chegando a momentos de falta de alimentação para os seis filhos dos quais apenas três chegaram à fase adulta.

Foi durante sua estada em Berlim (1837-1841) que Marx teve contato com a filosofia de Hegel⁴; afastando-se cada vez mais do Direito, se aproximou dos estudos de História e Filosofia.

Nesta época os hegelianos se dividiam em: hegelianos de direita e os chamados hegelianos de esquerda. Os primeiros enfatizavam fielmente do pensamento de Hegel, os seus aspectos mais conservadores. Já os segundos, extraíam da filosofia de Hegel conclusões radicais, políticas e revolucionárias, para demonstrarem a necessidade da transformação burguesa da Alemanha e colocavam o homem como o sujeito ativo na história. Estas ideias da esquerda hegeliana eram partilhadas por David Strauss, Bruno, Egbert e Edgard Bauer, Max Stirner e, durante certo tempo, por Ludwig Feuerbach, assim como por Marx e Engels. Esta fase na vida de Marx, que ficou caracterizada como o período do “jovem Marx”⁵, teve seu marco inicial na sua tese de doutoramento sobre a

³ Podemos observar que a religião judaica dos pais influenciou, em alguns aspectos, a formação teórica do filho, como influenciou muitas elaborações na filosofia da história dos modernos e contemporâneos, sobretudo nos aspectos teleológicos que secularizam os motivos escatológicos da tradição hebraico-cristã. Vide: (LÖWITH, 1956).

⁴ As influências hegelianas se iniciaram com as aulas do seu professor de Direito, Eduardo Gans, durante o primeiro período escolar. Gans era um judeu batizado, um hegeliano liberal que enfatizava nas suas aulas, os aspectos libertadores na visão racional de evolução da história em Hegel. Pela primeira vez, Marx, revela sua adesão inicial ao hegelianismo, escrevendo um diálogo intitulado “Cleantes, ou o ponto de partida e progresso necessário da filosofia”, formando a partir daí um grupo de estudos sobre Hegel. Mas, antes dessa influência, Marx, namorou algum tempo com a filosofia de Kant, Fichte e até Schelling. Maiores informações in: (McLELLAN, 1990. pp. 37-45).

⁵ Neste trabalho não aceitamos a divisão do pensamento de Marx, feita por Althusser em seu “*Pour Marx*”, que defende a existência de uma “cesura epistemológica” completa entre escritos de juventude de Marx (1840 a 1845) e os chamados escritos da maturidade (1845 a 1883). A noção da cesura evidencia implicitamente o apego de Althusser ao positivismo (como exemplo ver elogio a Auguste Comte, feito no mesmo livro citado, na página 16) quando diz que o jovem Marx foi ideólogo e com seus textos da maturidade passou para uma visão cientificamente pura, não ideológica. Sobre a defesa da existência da cesura (corte) no pensamento de Karl Marx, consultar Althusser (1977), sobretudo no Prefácio e no Capítulo “*Sobre o jovem Marx*”.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Filosofia de Epicuro em comparação com a Filosofia de Demócrito, concluindo o Doutorado em 1841.

Neste mesmo período, em função das perseguições políticas que obrigaram o afastamento dos jovens hegelianos de esquerda da vida universitária, Marx abandonou o projeto de ensinar na universidade.

Com a *Essência do Cristianismo* (1841) e os *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), escritos por Ludwig Feuerbach, Marx e Engels tornaram-se autênticos feuerbachianos.⁶ Evidenciando a tendência em contraposição aos pressupostos teológicos das obras de Hegel, advogando, assim, o materialismo e a negação do Deus como criador e colocando-o como mero reflexo do homem em suas qualidades superiores. Nesta fase, Marx não poupa elogios a ele, a ponto de dizer que, “*Feuerbach* é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia.” (MARX, 2008, p. 117).

A partir de 1842, em Colônia (Alemanha), Marx atua com afinco nos trabalhos do jornal de oposição, *Gazeta Renana*, chegando a ser redator-chefe até o seu fechamento pela censura política do governo prussiano em 1843.

Se enveredando cada vez mais nos problemas sociais e políticos Marx se interessava decididamente por apontar alternativas ou pesquisá-las.

O governo da Prússia amplia as perseguições e cerceava crescentemente a liberdade dos pensadores da esquerda hegeliana, levando Marx a transferir-se para a França, onde, em Paris, com a colaboração de outros jovens hegelianos principalmente com Arnold Ruge (1802 - 1880), publicava a revista: *Anais Franco-Alemães*, no intuito de divulgar seus pensamentos. Porém, por causa das dificuldades da clandestinidade, que dificultava sua divulgação na Alemanha e também por divergências com Ruge, se limitaram apenas à uma publicação em fevereiro de 1844; publicação esta, que contava com um artigo de crítica à economia política escrito por Engels, o qual interessou e incentivou Marx a estudar profundamente a economia marcando uma virada no seu pensamento e o começo de uma grande amizade entre eles (Marx e Engels).

O manuscrito *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, escrito em 1843, foi uma das contribuições de Marx para os *Anais Franco-Alemães*; bem como, a obra sobre “*A questão Judaica*”. Para Engels, o conjunto destas duas obras representou início de seus escritos socialistas (ENGELS, 1987). Os dois trabalhos são substanciados com muita, ou quase toda, terminologia e problemática feuerbachiana.⁸

⁶ A partir do contato com as obras de Feuerbach, Engels, comentando-as mais tarde dizia que, “nós (quer dizer os hegelianos de esquerda, incluindo Marx) nos tornamos imediatamente feuerbachianos.” (LENIN, 1985. p.10).

⁷ Marx não fez, como pretendia, uma análise crítica de toda a Filosofia do Direito de Hegel, se atendo nesta obra apenas à última parte referente ao Estado em Hegel; e a crítica ficou como uma introdução. Ver: (McLELLAN, 1990. pp.82-3).

⁸ Segundo Althusser, “artigos como *A Questão Judaica* ou a *Crítica do Estado de Hegel*, não são inteligíveis senão no contexto da problemática feuerbachiana.” São textos onde Marx utiliza várias terminologias de Feuerbach tais como: a alienação, o homem genérico, o homem total, a conversão sujeito-atributo, etc.. Outro exemplo é

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Também registra a tomada de posição de Marx para a vanguarda do pensamento feuerbachiano, ao utilizar a sua teoria da alienação referente à “natureza humana” para a política e para a atividade concreta dos homens, fazendo uma crítica prática, procurando penetrar nas massas com uma intervenção política que visava a conversão das mesmas em uma força social, capaz de mudar a sociedade. É a adesão de Marx à luta pelo projeto, mais tarde denominando de comunismo (ALTHUSSER, 1979, p. 139). Dava-se primazia ao combate ao Estado alemão opressor e, por fim, a todo tipo de particularismos e fragmentação de classes, como forma de obter a realização do “homem ser genérico e comunitário”. Pela primeira vez Marx proclamava a luta de classes como motor da história e o proletariado enquanto sujeito revolucionário.

Durante o período de julho e agosto de 1844, Marx escreveu volumosas notas sobre economia clássica, comunismo e sobre Hegel. Conhecidos como “*Manuscritos Econômicos Filosóficos*” ou “*Manuscritos de 1844*”, ou mesmo “*Manuscritos de Paris*”. Estes documentos (integralmente publicados só depois da segunda década do século XX, precisamente em 1932) foram consagrados para alguns como sua obra isolada mais importante. Estes Manuscritos edificam a pedra angular da filosofia da história marxista, com nítida influência de Hegel, quanto a um sentido lógico da história, que para Marx teria um fim escatológico no comunismo “o reencontro do homem com sua essência”⁹ (MARX, 2008, p. 105).

Os Manuscritos de 44 representam as noções fundamentais de economia a serem continuadas e aprofundadas mais tarde nos *Grundrisse* e em *O Capital*.¹⁰ Para Althusser, dentre outros temas, “os Manuscritos são o produto do encontro de Marx com a Economia Política” (ALTHUSSER, 1979, p. 136) e é isto que eles trazem de novo em relação aos escritos anteriores, além de uma abordagem introdutória sobre a ontologia marxiana.

Dos Manuscritos, quatro sobreviveram, embora de forma incompleta. No primeiro, composto por vinte e sete páginas, consiste de textos fragmentados sobre economistas clássicos (Say, Skarbek, Smith, Ricardo, etc.) sobre salário, lucro e renda, e notas de Marx sobre o trabalho alienado. O segundo, composto por quatro páginas, é uma pequena análise da relação capital-trabalho. Já o terceiro, mais polêmico e fundamental, contém quarenta e cinco páginas e compreende uma discussão sobre propriedade privada, trabalho e comunismo, crítica da dialética de Hegel uma seção sobre o dinheiro. O quarto e último manuscrito, de apenas quatro páginas é uma análise às vezes obscura da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, e se detém mais no capítulo final da mesma (Saber Absoluto).

Nestes manuscritos “aparecem juntos pela primeira vez, embora ainda não unidos, o que Engels descreveu como sendo os três elementos constituintes do pensamento de Marx – filosofia idealista alemã, socialismo francês e economia inglesa” (McLELLAN, 1990, p. 143). Daí a importância da sua leitura para a compreensão do pensamento marxiano.

a célebre frase da crítica à Filosofia do Direito de Hegel: ‘Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem.’ Sobre isto ver: (ALTHUSSER, 1979, pp. 35 e 46 a 57).

⁹ Esta influência hegeliana permaneceu sempre presente nas obras marxianas.

¹⁰ Demonstrando, com isto, a continuidade do pensamento de Marx, da juventude até a fase adulta. Algo não aceitável por Althusser (1979), que defende a existência de uma “cesura epistemológica” no pensamento de Karl Marx.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Também em 1844, nos seus últimos meses em Paris, Marx, em parceria com Engels, escreveu a *Sagrada Família*, cujo subtítulo é *Crítica de Uma Crítica Crítica*. Eles fizeram uma análise das consequências políticas do neo-hegelianismo. Uma crítica veemente a Bruno, Edgard e Egbert Bauer (por serem irmãos, veio daí o irônico título de *Sagrada Família*), que assumiam uma política tida como elitista, pelos autores, pois eles (os irmãos) enfatizavam o papel das elites intelectuais nas mudanças sociais e desprivilegiavam o papel dos trabalhadores. Sobre isto, vejamos a citação abaixo:

Em lugar do isolamento do espírito diante das massas, Marx e Engels preconizavam um amplo entrosamento da teoria com os proletários, pois, diziam, nada é mais ridículo do que uma ideia isolada de interesses concretos (GIANNOTTI, 1978, p. XIV).

Marcou-se, assim, uma ruptura com a esquerda hegeliana¹¹. Definitivamente não foi uma das grandes obras de Marx. Nela o autor faz amplo uso de sua forma radicalmente crítica de desmontar o discurso do oponente; perfil muito característico e presente em grande parte de sua obra e nos embates políticos contra seus opositores. Segundo o historiador do marxismo, David MacLellan, Marx incorreu em muitas atitudes errôneas, pois, “muitos dos ataques de Marx consistiram em deturpações sofismáticas e deliberadas que distorciam os artigos de seus opositores, raiando ao absurdo (...) Havia pouca coisa, realmente, de interesse permanente” (McLELLAN, 1990, p. 149). Mas, podemos entender que, em Marx, o método da ironia maiêutica socrática torna-se presente para que possa fazer “arder como chicote” as críticas radicalmente dialéticas sobre a pele e consciência dos seus interlocutores.

A 2 de fevereiro de 1845, Marx, a exemplo de outros jovens hegelianos, é literalmente expulso da França por questões políticas, e parte para viver em Bruxelas na Bélgica, por alguns tempos.

As onze “*Teses Sobre Feuerbach*” escritas em 1845, nasceram com forte disposição de romper com toda a problemática feuerbachiana, que orientava Marx até então. Estas Teses constituíram a pedra angular da centralização do pensamento marxiano a uma visão empírica (materialista) da história, apesar de ter havido fragmentos da mesma nos manuscritos anteriores. Também representou o esboço para a elaboração da obra, considerada por muitos como a mais importante de Marx “*A Ideologia Alemã*”.

A “*Ideologia Alemã*” quando foi escrita por Marx e Engels em 1846, teve ao mesmo tempo duas preocupações. A primeira era de ordem negativa, que foi a de polemizar e combater a filosofia alemã e o socialismo alemão de alguns teóricos. A outra preocupação visava criar positivamente as barreiras precedentes da interpretação materialista da história, conforme o próprio Marx escreve em uma carta explicativa a seu amigo Leske. (McLELLAN, 1990, p. 158).

¹¹ A ruptura é em relação à organização e à forma de abordagem do real, mas, não efetivamente com a problemática filosófica hegeliana.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

A primeira parte consiste em uma crítica, inacabada, a Feuerbach e a outros jovens hegelianos. Também discorrera sobre a divisão do trabalho, sobre o comunismo e realiza uma crítica, em longa seção, a Max Stirner, devido a uma obra deste, intitulada: “*O Ego e o Seu Próprio*.”

A segunda parte consiste em uma crítica ao socialismo alemão utópico manifestando a atualidade do assunto em sua forma mais próxima, diferentemente de outros temas ao longo de “*Ideologia Alemã*”. Nesta obra, foi consagrado uma inversão do pensamento hegeliano. Marx e Engels declaram nesta obra, que “não é a consciência que determina o vida é a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1984, p. 23); enfatizando, assim, o primado da anterioridade da matéria, consagrando um dos mais importantes pressupostos da filosofia marxiana. A *Ideologia Alemã*, apesar das várias tentativas frustradas de publicação, não foi publicada na época, o que tornou possível apenas em 1932; ficando um longo tempo submetida “à crítica roedora dos ratos” conforme relatou mais tarde os seus próprios autores.

Em 1847, como resposta ao livro de Proudhon “*Sistema das Contradições Econômicas*”, que tinha o subtítulo “*A Filosofia da Miséria*”, Marx escreveu “*A Miséria da Filosofia*”. Crítica que iniciaria um debate bastante áspero entre os dois teóricos. Em primeiro momento Marx tratou da teoria do valor e depois implementou um ataque ao método de Proudhon, terminando com uma análise sobre o movimento da classe operária.

A partir do estabelecimento do Comitê de Correspondência Comunista,¹² Marx e Engels conseguiram propagar os ideais socialistas e efetivar contatos e informações entre os socialistas espalhados por toda a Europa. Juntou-se a eficácia do Comitê com a organização da Liga dos Justos (sociedade secreta de socialistas alemães) e formou-se a Liga dos Comunistas em Londres, por ser esta a colônia de maior número de operários alemães.

No término do segundo congresso da liga, realizado em 1847, Marx e Engels receberam a incumbência de redigirem um manifesto de divulgação das ideias sociais da Liga. Em meio às comoções sociais de 1848, surge o “Manifesto do Partido Comunista” (*Manifest Kommunistischen Partei*) que, apesar de aparecerem os nomes dos dois, o escrito do Manifesto foi feito exclusivamente por Karl Marx (McLELLAN, 1990, p. 196). E o próprio Engels reconhece a autoria quase única de Marx. Nesse sentido, ele diz que, “sendo o *Manifesto* nossa obra comum, considero-me obrigado a declarar que a proposição fundamental que forma seu núcleo pertence a Marx” (ENGELS, 1988, p. 50).

O *Manifesto do Partido Comunista*, expõe a nova concepção do mundo, firmada sobre os pilares do materialismo, atribui-se ao proletariado o papel de revolucionar a sociedade, e teoriza sobre a luta de classes e o fantasma do comunismo proposto como futuro teleológico da história. Propõe ainda a supressão da propriedade privada e apropriação social dos meios de produção quebrando o modo inerente a tal sistema. Tece críticas às formas divergentes de socialismo e conclui propondo aos proletários uma união internacional. “Proletários de todos os países, uni-vos!” (MARX; ENGELS, 1988, p. 99). Intenção teórica mais tarde objetivada em ação experimental com a formação da I Internacional Comunista.

¹² Mais detalhes sobre a história deste comitê, consultar: (McLELLAN 1990, pp170 ss)

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Quando a revolução de fevereiro em Paris (1848) se efetivou provocando levantes em Bruxelas, o governo belga deteve Marx e o expulsou da Bélgica, fazendo-o voltar a Paris, que também teve de abandonar depois da revolução de março, e regressa a Alemanha para se fixar em Colônia. Foi em Colônia que Marx (juntamente com Engels e outros colegas) organizou e foi redator-chefe da *Nova Gazeta Renana*, que funcionou de 01 de junho de 1848 a 19 de maio de 1849, período de grande turbulência na vida deste intrigante comunista.¹³

Com a vitória da contrarrevolução na Alemanha, Marx foi ao tribunal, julgado por suas atitudes políticas e críticas no jornal sendo absolvido a 9 de fevereiro de 1849, mas foi expulso da Alemanha. Voltou a Paris por algum tempo e foi novamente expulso. Depois se instalou definitivamente em Londres, onde viveu até o fim dos seus dias.

Em Londres, Marx aproveita o recesso político e dedica-se exclusivamente aos seus estudos econômicos. Tentou organizar uma revista que divulgasse as ideias socialistas, mas não teve muito êxito. Para esta revista (*Revue*), Marx escreveu uma série de artigos que Engels mais tarde republicou sob o título: *As lutas de classe na França -1848-1850* (McLELLAN, 1990, p. 225), que consistem em relatos sobre a situação histórica de revolta e contra revoltas, vivida pela França e Europa conseqüentemente.

Em 1852 Marx escreveu “*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*”, onde analisa o golpe de Estado de Napoleão III, ocorrido no mesmo ano na França. Neste mesmo ano, Marx já vivia sérias dificuldades financeiras, só sobrevivendo graças ao auxílio de Engels e ao rendimento do seu contrato com o *New York Daily Tribune*, durante oito anos escrevendo pequenos artigos políticos, econômicos e militares.

Entre outubro de 1857 e março de 1858, Marx escreveu uns manuscritos que ficaram conhecidos como “*Grundrisse*” (‘esboço’, em alemão). Uma obra que trata de diversos assuntos, dando-se primazia à economia política, mas totalmente entremeada de constantes digressões sobre temas como: o indivíduo e a sociedade, a natureza do trabalho, o tempo livre, natureza da alienação, etc. Com esta diversidade o “*Grundrisse*” passou a ser um esboço de proporções enormes, “o que Marx apresentou mais tarde ao mundo em seu “*Capital*”, cobria apenas uma fração do campo que delimitado no *Grundrisse*” (McLELLAN, 1990, p. 314)¹⁴.

Esta obra do pensamento marxiano, nega definitivamente as pretensões absurdas de se constatar uma ruptura radical entre o jovem e o velho Marx, pois o *Grundrisse* “continuava os temas centrais dos *Manuscritos de 1844*” (McLELLAN, 1990, p. 316), tratando-os de um modo mais sofisticado, embora chegando a reproduzir

quase palavra por palavra das passagens nos Manuscritos sobre a necessidade humana, sobre o homem como ser específico, o indivíduo como ser social, a ideia da natureza como (num sentido) corpo do

¹³ Maiores detalhes ver: (ENGELS, 1987, pp.73-5)

¹⁴ O *Grundrisse* só foi publicado em 1939-41

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

homem [...] O *Grundrisse* é tão ‘hegeliano’ como os “Manuscritos de 1844 (McLELLAN, 1990, p. 324)¹⁵.

Grundrisse abriu uma era de muitos trabalhos econômicos de Marx, inclusive prenunciou o nascimento de um novo trabalho teórico: *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). Esta obra representa uma afirmação positiva da teoria do valor em Marx, escrita pela primeira vez de uma forma sistemática, incluindo, também, a teoria do dinheiro. No prefácio desta contribuição, Marx torna explícito a sua noção sobre o materialismo histórico e evidencia a sua fundamentação de filosofia da História (pelo menos em seus pressupostos).

Depois de muito tempo de estudos, escritos polêmicos, principalmente como um sobre o senhor Karl Vogt¹⁶ e sobretudo com dificuldade saúde, em setembro de 1867 apareceu o *Capital: Crítica da Economia Política*, referente ao volume I, tratando do Processo de Produção Capitalista. Principal obra de Marx, seu *magnum opus*, onde expõe o núcleo fundamental de suas ideias econômico-socialistas; bem como, apresenta aprofundamento à análise marxiana crítica da sociedade capitalista, com seu modo de produção e suas relações de exploração e sua acumulação.

É uma obra que sem dúvida sintetiza muito bem o processo de descaramento das relações capitalistas de produção, muito deste trabalho teórico é imprescindível para uma compreensão da sociedade existente hoje. A dificuldade de sua leitura é muito bem exposta abaixo:

Não é fácil a leitura dessa obra, que exige do leitor uma verdadeira ruptura com o senso comum. Árduo é compreender como os conceitos não se confirmam no imediato; que a lei do valor, por exemplo, não se verifica na superfície dos fenômenos econômicos, mas serve de ponto de partida de um tecido de categorias que, além de caminhar do abstrato para o concreto, vai da profundidade das estruturas para a superfície da aparência. (GIANNOTTI, 1978, p. XXII).

O segundo volume de *O Capital*: sobre a circulação do capital, só veio à tona em 1885, dois anos após a morte de Marx. E o *terceiro volume*, que discute o processo de produção capitalista em sua totalidade, só apareceu quase dez anos mais tarde (1894), devido ao estado caótico desta obra deixada para Engels, que a publicou um pouco antes do II volume.

¹⁵ Assim, sepulta-se a “hegeliano fobia” cega e louca de Althusser (e outros marxistas) quando ele defende a ruptura (cesura epistemológica) entre o jovem e o velho Marx, em obstinada atitude de “cortar”, simplesmente, um pensamento em dois. Qualquer leitura do “*Pour Marx*” de Althusser, levaria qualquer um a compará-lo, metaforicamente, a um exorcista que religiosamente tenta expurgar um demônio do corpo “puro” de um anjo. Tentativa vã frente a uma teoria que se coloca como sistema de pensamento.

¹⁶ Polêmica que ocupou Marx por dezoito meses, tratando de algo “simplório”, que era a tentativa de provar o envolvimento de Karl Vogt com o governo de Luís Bonaparte. Polêmica que culminou na publicação de um livro intitulado “Herr Vogt” (Londres, 1860). Mais detalhes ver: (McLELLAN, 1990, pp. 332-7).

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Há um *quarto volume*, tratando sobre a maior parte histórica de O Capital, que levava o título *Teorias da Mais-valia*, publicado por Kautsky em 1905-10.

Depois de muitos conflitos, Napoleão III, que declarou guerra à Alemanha, não teve êxito, cai e assume o poder, um outro governo. Aproveitando da situação de instabilidade, o povo parisiense organiza um levante. E com o vazio do poder deixado em Paris, devido ao avanço da Alemanha, o Comitê Central da Guarda Nacional estabeleceu eleições diretas para formar uma assembléia popular, que em 8 de março de 1871 tomou o título de Comuna de Paris.

Realizaram-se reformas, por não ter havido experiência e organização sistemática, a Comuna é totalmente esmagada em 27 de maio de 1871 por uma aliança dos dirigentes franceses com os prussianos. São milhares de mortos. Para este levante popular Marx escreve e publica uma declaração com o subtítulo: “*A Guerra Civil na França*” (MARX, 2011), onde expõe uma análise da Comuna e dos processos políticos envolvendo-a. Foi um texto escrito apenas por Marx como a Terceira Mensagem do Conselho da Associação Internacional, que relata também a breve história desta que foi considerada uma das primeiras experiências de tomada de poder por parte das classes trabalhadoras. Porém, em 1891, em uma nova edição, Engels amplia com a inserção das duas primeiras mensagens de Marx para a Internacional Comunista. Nesta obra, Marx declarava sua simpatia pela Comuna, porém com algumas críticas restrições.¹⁷

As críticas aparecem em momentos que analisa os componentes mistos na composição do bloco de resistência. Muitos sob suspeita de conciliação com o inimigo ou por cometer atos nocivos ao sucesso do movimento revolucionário. Como podemos perceber nesta obra em análise, Marx, sobre os acontecimentos, relata que havia “uma coisa um tanto misteriosa nos procedimentos de Thiers: sua negligência ao precipitar a revolução de Paris.” (MARX, 2011, p. 86). Esta e outras suspeitas colocavam Marx como espectador das ações da comuna, com muita empolgação, mas consciente dos seus limites, o que resultou em uma derrota dos insurretos.

Tendo a continuação da guerra se tornando impossível pelos próprios termos do armistício humildemente aceito pelos *capitulards*, a Assembleia não tinha mais a fazer do que registrar uma paz infame e, para essa performance específica, os piores homens da França eram [os] melhores (MARX, 2011, p. 96).

A guerra civil foi marcada por atropelos, capitulações e traições por parte de alguns “demagogos” dentre alguns insurgentes de Paris instalados no Governo de Defesa, fatores que contribuíram para a derrota da insurreição. Os revoltosos de Paris enfrentavam o pior inimigo da luta revolucionária: traidores entre os aliados. E “as tentativas dos trabalhadores de Paris – em 5 de outubro, 31 de outubro etc. – de suplantarem esses traidores pela Comuna foram esmagadas como conspirações com os prussianos.” (MARX, 2011, p. 84). Com

¹⁷ “A Guerra Civil na França é somente uma interpretação da Comuna: havia interpretações proudhonistas, blanquistas e anarquistas que eram tão justificáveis como a de Marx, na medida em que suas visões eram igualmente reveladoras da Comuna” (McLELLAN, 1990, p. 425).

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

todas essas questões críticas, como Marx bem relatou, a Comuna de Paris foi uma tentativa de “assalto aos céus”. Com o fim da Comuna houve perseguições por toda a Europa e o sonho da revolução europeia fora definitivamente varrido dos olhos dos comunistas da Internacional.

É importante ressaltar um aspecto político de certa relevância na vida de Marx, a fundação e organização da Associação Internacional dos Trabalhadores ou (conhecidamente mais tarde) a I Internacional Comunista. Surgiu inicialmente dos acontecimentos em torno da “Insurreição polonesa de 1863” (McLELLAN, 1990, p. 385), que motivou a elaboração de uma mensagem (após um comício em Londres sobre a questão polonesa) propondo a sua fundação. Em um primeiro encontro no dia 28 de setembro de 1864 a Internacional veio à luz da vida. Uma vida marcada por algumas conquistas, mas ferida por muitas intrigas e controvérsias.

A Internacional experimentou épocas de prósperos crescimentos com a guerra franco-prussiana e aumento das greves gerado pela crise econômica de 1866-7; porém, melancolicamente declinou do seu auge e sofreu alguns atropelos no período da Comuna de Paris. Tropeçou outras vezes mais, nas barbas da intolerância interna, ao expulsar membros, dentre eles Bakunin: mesmo sendo “totalmente falso supor que Bakunin realmente organizou oposição dentro da internacional” (McLELLAN, 1990, p. 408-9). Os dirigentes da Internacional Comunista ainda tentaram salvá-la, pelo menos paliativamente, transferindo a sede do seu Conselho para Nova York (decisão do Congresso de Haia de 1872) e foi definitivamente à lona em 1876, deixando o movimento internacional dos operários e intelectuais comunistas sem uma unidade e organização mundial.

A morte da I Internacional anunciou a abertura de uma nova fase para o movimento operário de vários países europeus. Na Alemanha havia somente dois partidos (o partido Lassalleano e o de Eisenach); o momento de crise inaugurado na Europa, levou os dois a buscarem uma unificação. Para isso, articularam um programa unido e em 1875, em Gotha (pequena cidade na Alemanha Central) celebraram a unificação. Marx e Engels não participaram desse processo. Não gostaram do Programa, o que levou Marx a escrever um manuscrito conhecido como “*Crítica do Programa de Gotha*” (publicado somente em 1891). Neste manuscrito Marx discorre criticamente sobre distribuição, trabalho, socialismo, comunismo, Estado, etc. Nesta obra Marx deixa claro sua ideia acerca da transição para o comunismo: deverá ser por meio das lutas revolucionárias, estabelecendo uma “ditadura do proletariado”. Descartando, com isso, os novos métodos de reformas sociais e de luta pelas liberdades democráticas apresentadas pelo programa efetivado em Gotha. É o reconhecimento político do caminho de ruptura violenta pela revolução social; caminho muitas vezes invocado e hipostasiado como necessário, nas análises históricas marxianas (*Manifesto, Ideologia Alemã*, etc.). Marx e Engels proclamam que os comunistas “declaram abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados com a derrubada violenta de toda a ordem social até aqui existente.” (MARX; ENGELS, 1988, p. 99). É o negar da primazia das modernas atitudes de disputa hegemônica, só repensadas mais tarde a partir, fundamentalmente, de Antônio Gramsci, embora este não siga o mesmo caminho proposto pelo Programa de Gotha.

Depois de tudo isso, Marx tentou terminar *O Capital*, mas, a doença e outros problemas (como a morte de sua mulher, Jenny, em 1881) o bloqueou por completo.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Engels podia imaginar, mas não teve a certeza (tão procurada em suas obras) de prever o futuro pelo princípio do determinismo histórico e constatar que em 28 de junho de 1883 ele teria - ao assinar o prefácio do Manifesto do Partido Comunista à edição alemã - que dizer: “Tenho de ser, infelizmente, o único a assinar o prefácio desta edição.”(ENGELS, 1980, p. 17).

Naquele momento, o tempo já chorava muito sobre o túmulo de Karl Marx, chegando a reverdecer a primeira relva prateada pelos orvalhos da manhã. Talvez (de acordo com a filosofia materialista da história) o “animismo” da natureza, alimentado por suas “leis”, já preparava há muito tempo essa bonita relva, iniciada no momento em que ele, em 14 de março de 1883, adormecera pacificamente, na sua poltrona, o sono eterno, deixando o mundo órfão de um grande filósofo da práxis revolucionária. Que mesmo com todos os elementos críticos presentes em sua obra é considerado o fundador de uma robusta análise crítica do Capitalismo e consagrou-se como um dos principais filósofos do Século XIX, deixando um legado incomensurável para uma legião de seguidores que formam o Marxismo e seus historiadores.

Entre as obras clássicas do marxismo ou do pensamento marxiano, para alguns, se encontram as obras de Engels (1820 - 1895). Em 1845, depois de pesquisar intensivamente a vida econômica da Inglaterra, Engels escreveu “*A Situação da Classe Trabalhadora em Inglaterra*”, obra que entusiasmou em muito Marx. O “*Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*” constitui uma exposição popular dos três capítulos do “*Anti-Dühring*” (publicado em 1878), onde Engels relata um histórico das doutrinas sociais anteriores ao marxismo, bem como trata das três partes integrantes e constitutivas do marxismo.

A obra, “*Ludwig Feuerbach*” (1886), também representa uma importante produção de Engels, onde tenta divisar as águas entre o materialismo e o idealismo alemão de Feuerbach e principalmente de Hegel. Além de outros trabalhos teóricos mais, Engels também escreveu “*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*” (1884). Todas as suas obras são perpassadas pelo fio crescente do positivismo. Orientação essa,

então tão em moda nos círculos intelectuais. Esta tendência que começou em ‘Anti-Dühring’ e Engels alimentou em seus ‘Ludwig Feuerbach’ e ‘Dialética da Natureza’, alcançou seu apogeu nos manuais soviéticos de materialismo dialético (McLELLAN, 1990, p. 448-9).

Por fim, percebe-se que as investigações nas obras de Engels estão mais centradas na economia, mas, abordam questões filosóficas primordiais na contribuição para formação das ideias marxianas. Dessa forma, podemos reconhecer a produção filosófica de Marx e Engels como sendo narrada por uma escrita marxiano-engelsiana. Engels e Marx eram muito ligados pelo ideal racionalista de compreensão da história dentro de um ponto de vista de cientificidade, bem economicista, o que era bem mais presente no primeiro. No entanto, Marx seguia no mesmo caminho influenciado e influenciando. Engels narra isto muito bem a seguir:

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

Dessa proposição que, na minha opinião, está destinada a fazer pela história o mesmo que a teoria de Darwin fez pela biologia, nós nos aproximáramos ambos, pouco a pouco, alguns anos antes de 1845. Meu livro *A situação da classe operária na Inglaterra* revela até onde eu próprio avançara independentemente nessa direção. Mas quando reencontrei Marx em Bruxelas, na primavera de 1845, ele já a elaborara completamente e dela me fez uma exposição em termos quase tão claros quanto os que expressei aqui (ENGELS, 1988, p. 51).

Claro que os dois tiveram grande importância na construção da teoria marxiana, mas, não podemos deixar de reconhecer, como reconheceram seus parceiros intelectuais, nos acontecimentos marcantes da Internacional Comunista, que Marx era realmente a inteligência mais atuante e brilhante do seu tempo, capaz de melhor sintetizar e aprofundar as ideias do grupo.

CONCLUSÃO

Identificar elementos de racionalismo cientificista na obra marxiana ou no marxismo em geral não visa desmerecer o inestimável edifício teórico de qualidade em suas ideias. Apenas serve à análise dos seus escritos como parte de um sistema específico de elaboração filosófica. Marx se empenhou muito bem e conseguiu estabelecer os pressupostos e os elementos gnosiológicos, axiológicos e ontológicos para um sistema de pensamento, de acordo com o rigor epistemológico exigido em seu tempo.

Mesmo com uma breve exposição de sua obra e vida podemos constatar o rico e complexo caminho político, econômico e filosófico para formação de tal sistema de pensamento. As concepções de sociedade oriundas dessa teoria tentam espelhar seus pressupostos filosóficos.

Como a própria dinâmica dialética da vida, tal qual Marx preconizou para compreensão da realidade, a vida se renova, transforma e é transformada, e o mesmo ocorre no universo do pensamento, no qual as teorias precisam ser repensadas. Entendemos que a crise que enfrenta o marxismo, fazendo-o carecer de reestruturação na atualidade, não é de erro da ação prática, ou pelo fato de não ter ocorrido experiências marxistas bem-sucedidas e continuadas na história dinâmica do poder de Estado nas sociedades. A crise analisada nesse ponto de vista seria uma simplória redução positivista do argumento de legitimação dos discursos. A crise precisa ser encarada em seus aspectos e pressupostos fundamentais.

E essa mesma crise pode ser repensada como germes que anunciam a superação dialética de uma teoria que precisa ser refundada em novos tempos históricos emergentes, na atual fase de lutas de classes; agora além da esfera da ideia do Estado opressor em si

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

mesmo. Para fazer perceber que biopoliticamente a vida em sociedade sofre novas e mais desumanas formas de opressão, nas mais veladas fendas da micropolítica. Situação que conclama a todos, os que se encontram nos campos de resistência e de luta por uma sociedade justa, para revolucionarem-se e repensarem a política em novas e múltiplas perspectivas.

E como em todo salto dialético do *aufheben* podemos deixar de lado aspectos falhos e superáveis da teoria, porém carregar para um nível superior de qualidade a ideia inquietante da revolução marxista da história. Revolução pensada como finalidade para a humanidade. Nessa “suprassunção”, no sentido hegeliano do *Aufhebung*, o que deverá seguir em frente, como continuidade no ideal marxista, é que toda forma de opressão e exploração insana do homem pelo homem, em uma desigual e brutal luta de classes, deve ser abolida em nome de todos. E independentemente das denominações político-econômicas que caracterizam as classes dominantes ou dominadas no presente, o ideal permanece o mesmo.

a história dessas lutas de classes forma uma série de evoluções a partir das quais atingiu-se hoje um estágio em que a classe oprimida e explorada – o proletariado – não pode alcançar sua emancipação do controle (*sway*) da classe dominante e exploradora – a burguesia – sem libertar, ao mesmo tempo e para sempre, toda a sociedade da exploração, da opressão, das distinções de classes e das lutas de classes (MARX; ENGELS, 1988, p. 51).

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx – (Pour Marx)**. 2. Ed. Rio: Zahar, 1977.
- CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio 1)
- ALTHUSSER, Louis. Marx – Da razão do mundo ao mundo sem razão. In: CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio 1)
- ENGELS, F. Karl Marx. In: CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio 1)
- ENGELS, F. Prefácio à edição alemã de 1883 do Manifesto Comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras Escolhidas**. v.1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio à edição inglesa de 1888 do Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Karl Marx: vida e obra em uma introdução histórico-crítica

NEVES, F. Ramos

GIANNOTTI, José Arthur. Marx: Vida e Obra. In: **Karl Marx**. 2.ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

LENIN, Vladimir Ilich Ulianov. **As três fontes e as três partes constitutivas do Marxismo**. 5.ed. São Paulo: Global, 1985. (Col. Bases 8).

LÖWITZ, Karl. **El Sentido de la História**. Madrid: Aguilar, 1956.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Moraes, 1984.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

McLELLAN, David. **Karl Marx: Vida e Pensamento**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1990.

TRAGTENBERG, Maurício. Marx/Bakunin. In: CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio 1)

VAZ, Henrique Lima. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. In: CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. (Cadernos Ensaio 1)

APONTAMENTOS SOBRE A EMANCIPAÇÃO HUMANA NAS OBRAS DE JUVENTUDE MARXIANA (1843-1844)

[APPOINTMENTS ON HUMAN EMANCIPATION IN THE WORKS OF
MARXIAN YOUTH (1843-1844)]

Amanda Gomes Pereira

Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ UERJ. Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora/ UFJF. Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente, atua como Professora Adjunta de Sociologia no Curso de Ciências Humanas, Campus São Bernardo, da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Prestou consultoria para o escritório da ONU em assentamentos urbanos na América Latina, ONU Habitat, de setembro de 2012 a março de 2013. Atuou como Agente de Suporte Acadêmico do Curso de Formação de Gestores Escolares SEB/ MEC 2009 e da Especialização - Gestão e Avaliação da Educação Pública/ Ceará, ambos oferecidos pelo Centro de Políticas Públicas e Avaliação da Educação (CAEd/ FADPE/ UFJF), nos quais teve a oportunidade de orientar alunos de Pós-Graduação e participar de bancas avaliadoras dos trabalhos de conclusão de curso. Atuou como tutora a distância do Curso "Educação em Direitos Humanos", UFF/PROEX. Pesquisadora associada do Centro de Estudos Internacionais sobre Governo (CEGOV/ UFRGS). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Gênero em Educação Chitá|Gitã.

(E-mail: gomespereira_amanda@yahoo.com.br)

Angélica Lima Melo

Graduada em Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas/Sociologia. Participou como bolsista do (PIBID) Programa de Iniciação a docência vinculada ao Subprojeto do CLCH. " As ciências humanas e a diversidade étnico-cultural: educação interdisciplinaridade e cidadania", entre Outubro 2013 e Fevereiro 2014. "as novas licenciaturas na Educação Básica das escolas urbanas do interior do maranhão". Pesquisadora de Ontologia do Ser Social em Marx- Sob orientação do Profº Dr. Clodomir Cordeiro. Participou do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre as cidades (CITADINOS) na Universidade Federal do Maranhão, em São Bernardo, no período de janeiro de 2015 a dezembro 2015. Está participando da elaboração do currículo municipal de Santa Quitéria do Maranhão, na modalidade infantil. Professora da Educação Básica em Santa Quitéria do Maranhão, trabalha com a formação do pensamento de Marx 1843-1844.

(E-mail: angelica.lmelo@hotmail.com)

Recebido em: 07 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 13/03/2019

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

Resumo: Este trabalho tem como objetivo fazer uma breve discussão sobre o conceito emancipação humana, numa trajetória perpassada por influências teóricas e metodológicas que contribuíram para a construção do pensamento de Karl Marx. Nele, foi feita uma revisão literária contida nas obras de 1843 e 1844, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Para a Questão Judaica, Introdução a Crítica da Filosofia do Direito, Glosas Críticas Marginais* e a obra *O Jovem Marx 1843-1844: as origens da ontologia do Ser Social*. O intuito é estabelecer um debate acerca das relações e diálogos teóricos iniciais do pensamento do autor que fazem emergir suas análises sobre a condição humana e o materialismo histórico. Para tal, recorre-se aos estudos já realizados pelos jovens hegelianos, suas influências intelectuais, em especial, Feuerbach. Em 1844, Marx conhece Engels e juntos tornaram-se adeptos ao socialismo, a pesquisa de Marx ganha uma modificação teórica e material, o autor percebe que a democracia não seria capaz de remodelar a história social alemã, acredita que emancipação deve conter um aspecto “real”, nesse momento ele visualiza o papel do proletariado como elemento indispensável no processo de revolução social, o socialismo contribuiria para a concretização da emancipação humana.

Palavras-chave: Emancipação. Materialismo Histórico. Proletariado. Democracia. Socialismo. Revolução social.

Abstract: This work aims to make a brief discussion about the concept of human emancipation, in a trajectory pervaded by theoretical and methodological influences that contributed to the construction of the Karl Marx thought, accompanying the literary revision contained in the works of 1843 and 1844, *Critique of Philosophy of Hegel's Right for the Jewish Question, Introduction to the Critique of the Philosophy of Law, Marginal Critical Glosas, and The Young Marx 1843-1844: The Origins of the Ontology of Social Being*. In 1843 Marx understands that democracy could modify Germany's social reality by contributing to the process of emancipation, in this endeavor, resorts to the studies already carried out by young Hegelians their intellectual influences, especially Feuerbach. In 1844 Marx met Engels and together became adherents to socialism, Marx's research gains a theoretical and material change, the author realizes that democracy would not be able to reshape German social history, believes that emancipation must contain a "real" "At that moment he envisions the proletarian figure as an indispensable element in the process of social revolution, socialism would contribute to the realization of human emancipation.

Keywords: Emancipation. Historical Materialism. Proletariat. Democracy. Socialism. Social revolution.

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

INTRODUÇÃO

Karl Marx é um autor discutido em diferentes ciências, pois sua contribuição teórica estende-se por mais de um século e adentra-se em variados campos. Sua trajetória é perpassada por influências e contextos sociais. Nas palavras de alguns autores, Marx é um “autor de seu tempo”. Marx nasceu em Trier na Alemanha, filho de um casal judeu, pressionado pelo governo a tornar-se cristãos. Desde cedo, interessou-se pela dinâmica social. Passou a estudar filosofia, com o intuito de compreender a dinâmica social. Para concluir o seu curso defende sua tese: *A filosofia de Demócrito e Epicuro*. Marx refinou seus estudos ao se vincular ao círculo dos jovens-hegelianos, partilhou do princípio hegeliano respaldado na proposta em que a religião seria um entrave para efetivação da democracia ou emancipação política na sociedade alemã, que havia se tornado conservadora, avessa à abertura democrática.

Nossa análise segue o caminho teórico percorrido pelo jovem Marx, seus confrontos, influências teóricas e metodológicas. Desse modo, fizemos um breve recorte espaço-temporal dos anos 1843-1844, capaz de contribuir para nossa apreensão sobre a temática emancipação humana, em um primeiro momento vista por Marx através da ótica democrática. Após esse período, o debate marxiano acerca da emancipação humana ganha um novo conteúdo, vinculado aos aspectos materiais da existência humana, tendo por figura protagonista e emblemática o proletariado.

A discussão aqui exposta esboça de forma breve a trajetória de Karl Marx. Para tal, é utilizado como material para o embasamento teórico o autor Celso Frederico, que faz um apanhado das obras marxianas produzidas no período de 1843-1844, bem como dos avanços e retrocessos do autor. Este artigo é fruto de anseio das autoras em aprofundar-se nos estudos desse pensador tão essencial e fundamental para o pensamento sociológico, contribuindo para reflexões e estudos sobre esse pensador. Não é nossa intenção esmiuçar toda a contribuição teórica de Marx ao longo desses dois anos, entretanto, nos debruçamos sobre suas obras que se dedicam à discussão acerca dos processos de emancipação humana. Para tecer os comentários sobre o tema, recorreremos a materiais chamados juvenis, ou seja, obras escritas antes de 1846. Nesse sentido, acompanhamos a trajetória e os debates do autor em um recorte temático sobre o conceito emancipação contido nos livros: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Sobre a questão judaica* (1844), *Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel 1844*, *Glosas Críticas marginais a Reforma de um Prussiano* (1844), lançando mão às obras da maturidade teórica de Marx, de 1848 a 1867.

Este trabalho está articulado em quatro seções capazes de auxiliar o leitor a compreender como as influências e contextos sociais influenciaram no encadeamento teórico do trabalho de Marx e Engels. Na primeira seção discutimos acerca da emancipação democrática ou política vislumbrada pelo jovem Marx como ferramenta capaz de sucumbir as desigualdades sociais da Alemanha. Nesse momento, Marx recorreu à leitura de obras de Feuerbach para auxiliar sua visão sobre o Estado hegeliano. A segunda seção está dedicada à ressonância de Feuerbach nos escritos de Marx, em seguida, sua crítica a Hegel. Na terceira seção há um esboço do conceito **emancipação humana**, atravessado por influências dos socialistas franceses. A última seção dedica-se a pinceladas e arranjos finais sobre o trabalho produzido por Marx e Engels.

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

TRAJETÓRIA DE MARX E A PROPOSTA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Segundo Siqueira e Pereira (2011), Karl Marx viveu em um ambiente favorável a formulação de ideias revolucionárias. Desde cedo fora embebido pelas leituras de Voltarie e Montesquieu. Ao entrar na universidade, decidiu se juntar ao grupo chamado jovens hegelianos, contestadores do sistema ideológico de Hegel. Os autores procuravam “rechaçar” a dialética hegeliana, e dela se apropriar para, em seguida, tirarem suas últimas consequências.

[...] A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Ideia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos (FREDERICO, 2009, p.19).

Marx se identificou com a dinâmica revolucionária contida na proposta dos chamados jovens hegelianos. Entre esses jovens faziam parte “Marx, Engels, Ruge, Furbach, Cieszkowski, Hess, Bauer e outros.” (FREDERICO, 2009). Para Bettomore (2013), os autores utilizavam a filosofia hegeliana como uma ferramenta capaz de modificar a consciência social. Para esses autores, vislumbrados pelo Estado prussiano que havia se tornado conservador, a direita hegeliana acreditava que a história social havia se tornado racional. Ao seguir a linha analítica de seus pares, Marx inicia a redação dos *Manuscritos de Khresnack ou Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* em 1843. Na elaboração de seu livro, Marx inicia a crítica teórica a partir de uma refinada noção de Estado da época, o Estado prussiano, visto por Hegel como uma racionalidade histórica que se desenrola através da mudança ideológica do tempo, ou seja, com as sucessões temporais, uma mudança social é produzida através do movimento ternário. Marx criticava toda estrutura do pensamento de Hegel. Para ele o pensamento do autor havia escamoteado a ideia do homem transcendental pela ideal do homem alemão. Essa análise ocorreu devido aos diálogos estabelecidos por Marx com a obra de Feuerbach.

BREVES APONTAMENTOS SOBRE INFLUÊNCIA DE FEUERBACH NOS ESCRITOS JUVENIS MARXIANOS

Celso Frederico em seu livro *O Jovem Marx 1843-1844: as origens da ontologia do Ser Social*, apresenta em um tópico a trajetória de Feuerbach, esboçando as principais obras do autor, sendo elas *Manifestes Philosophiques* e *A Essência do Cristianismo*. Celso Frederico destaca que o segundo livro de Feuerbach marca a cisão dele com o pensamento hegeliano. A obra questiona a religiosidade escondida sob o véu da alienação, levando a retirada dos atributos humanos depositados na religião. Hegel segundo Feuerbach transforma o Estado e a religião em duas esferas estranhas ao ser social e opostas a ele. Dessa maneira, Feuerbach fez uma crítica ao caráter cristão contido no Estado hegeliano. O autor via que o entrave

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

do Estado prussiano no processo de emancipação humana seria sua mistificação religiosa e mostra como a tese de Hegel se valida:

Abstrair é pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar. Ao fundar todo o seu sistema nesses atos de abstração, a filosofia de Hegel se alienou de si mesmo, sem dúvida, identifica de novo o que separa[...] À filosofia hegeliana falta a unidade imediata, a certeza imediata, a verdade imediata (FEUERBACH, 1989, p.108-109 apud, FREDERICO, 2009,p.40-41).

De acordo com visão de Feuerbach, o homem se mantém dilacerado de si mesmo, de sua “essência e predicados”. Marx segue a linha feuerbachiana, apropria-se dela e depois extrai suas características revolucionárias guardadas no seio intelectual desse autor. Em seguida, Marx insere a filosofia desse autor em seu contexto socio-histórico (1843-1844). Dessa maneira, Marx anuncia a democracia como uma solução teórico-prática para a situação alemã. Atrasada no processo revolucionário erigido pela modificação democrático-burguesa, para Marx ela seria a engrenagem final da história alemã pois,

Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado, a lei, a constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política (MARX, 2010 p.51).

Nesse momento teórico, o autor questiona a imaterialidade do Estado em Hegel. Para Marx, o Estado deve penetrar na sociedade civil, sendo o reflexo dela. Ao questionar a dualidade teórica entre sociedade civil (estado não político) e Estado (representado na figura do monarca), é destacado o quanto essa cisão acarretaria um aspecto alienante, pois o ser social não compreenderia o papel do Estado como seu reflexo. Por outro lado, o Estado, ao representar os interesses de uma classe em questão, a burguesia, ou os donos da propriedade privada, não representaria a sociedade civil como um todo – o que teoricamente seria um dos seus fundamentos constitucionais. O pensamento do autor estava sobrecarregado de “feurbchianismo”, Marx não havia se desvincilhado de suas influências, e não assumiu uma postura própria, diferente do que ocorrerá em *O Manifesto do Partido Comunista* 1848. A partir dessa obra, Marx irá construir sua análise crítica do sistema capitalista.

É a fase em que as suas experiências intelectuais, sociais e políticas permitem-lhe articular as bases do que, a partir de 1847 – 1848, constituirá a moderna teoria social – desvelamento do modo de produção capitalista e proposta da sua ultrapassagem, com o proletariado urbano como sujeito da revolução socialista (NETTO, 2004, p. 96).

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

Em 1843 Marx não havia revelado os “segredos” do capitalismo. O conceito emancipação política estava ancorado à proposta hegeliana de mudar a situação social alemã através de uma mudança de cunho ideológico. Nesse caso, sua crítica ficou restrita a alguns postulados do pensamento hegeliano: Estado e Religião. Segundo Frederico (2009), Marx reclama em favor da democracia que para ele seria o avanço social que libertaria a sociedade do jugo do sistema anacrônico vivenciado pela Alemanha. Nas palavras de Marx, a emancipação política:

[...] representa concomitantemente a dissolução da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade (MARX, 2010, p. 51).

Assim, comparado ao sistema econômico e de produção anterior, o capitalista – ancorado no Estado burguês – representava possibilidades de avanço e transformação social para o estado Prussiano que, ao contrário de muitos estados europeus, se constituía de maneira rudimentar, alicerçado em formas tradicionais de governo e de produção.

AS OBRAS PUBLICADAS EM ANAIS FRANCO-ALEMÃES, O CAMINHO PARA EMANCIPAÇÃO HUMANA

O pensamento do autor sofrerá uma reformulação ao se deparar com realidade francesa. Nessa conjuntura o proletariado já havia anunciado uma atuação revolucionária, permitindo ao autor novas percepções sobre a realidade social. Nesse arranjo, Marx se encontra com seu grande amigo Engels, juntos se vinculam ao socialismo e essa parceria teórica duraria a vida toda. Nesse mesmo ano, Marx participa da Revista Anais Franco Alemães juntamente com Arnold Ruge. As obras de Karl Marx publicadas na revista são: *Sobre a Questão Judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito “Introdução”*, as obras de Engels foram *Esboços para Uma Crítica da Economia Política e A Situação em Inglaterra*. A revista não resistiu as desavenças teóricas entre Marx e Ruge, ambos seguiram linhas analíticas diferentes.

Nessa revista, Marx formulará uma análise sobre o conceito emancipação humana que para ele difere da emancipação política, ocorrida em alguns países, como a França, onde nesse período Marx residia. Para o autor, a emancipação humana representaria o fim da dicotomia entre cidadão político e cidadão celestial/transcendental. Marx fará uma crítica a um dos amigos e parceiros da esquerda hegeliana, chamado Bruno Bauer. Essa obra é intitulada *Sobre a Questão Judaica*, uma obra extensa que fala da dualidade, agora enxergada pelo autor, entre o cidadão político e o cidadão celestial. Marx saiu de uma Alemanha que reclamava em favor da emancipação política, para um país em que a emancipação política não havia eliminado a cisão humana. Marx dirá que o judeu estava clamando por uma emancipação política que lhe permitisse fazer culto a Deus, mas na

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

verdade, o cidadão ficaria cindido, pois ele seria um cidadão celestial e, ao mesmo tempo, um ser terreno com direitos e deveres políticos perante o Estado,

[...] o homem se liberta por meio do Estado, liberta-se de uma barreira, ao se colocar em contradição consigo mesmo, ao se sobrepor a essa barreira de modo abstrato e limitado e parcial. (...) o homem, ao emancipar-se politicamente, o faz por meio de um subterfúgio através de um meio, ainda que de um meio seja necessário. E segue-se, finalmente, que o Homem, ainda quando se proclame por intermédio do Estado, ou seja, proclamando o Estado ateu, continua sujeito aos laços religiosos, precisamente porque só reconhece a si mesmo através de um subterfúgio, através de um meio. A religião é, cabalmente, o reconhecimento do Homem que busca subterfúgio através de um mediador [...] (MARX, 2005, p.21).

Marx, mesmo com seus esforços e estudos, ainda não via o Estado como elo capaz de auxiliar no processo revolucionário, diferente de outras obras como *O Manifesto do Partido Comunista* (1848), em que vislumbra o Estado como elemento capaz de ser usado pelo proletário para cumprir o processo de emancipação humana ou à *suprassunção*, termo contido nos *Manuscritos de Paris*. Sob esse prisma, mesmo de forma incipiente, Marx já consegue perceber os paradoxos da emancipação política nos elos existentes entre estado e religião. Para Marx, a revolução democrática não findaria os problemas da classe operária, para ele desprovida de suporte “intelectual e material”.

A obra *A Questão Judaica* representa as pinceladas iniciais sobre a crítica à esquerda hegeliana, finalizada com a escrita de *A Sagrada Família* (1846) em parceria com Engels. Na obra *A Questão Judaica* Marx polemiza com Bruno Bauer acerca do ateísmo, representando um passo importante rumo à emancipação judaica. Marx destaca que para os judeus conseguirem exercer seus direitos seria necessário que Estado fosse “dessacralizado”, ou seja, deveria despir-se de toda a religiosidade contida nele, aliás de seu caráter cristão, cedendo espaço a outras religiões. Após vivenciar a revolução democrático-burguesa ocorrida nos Estados Unidos e França, Marx percebeu que a emancipação política não findaria as cisões ocorridas no ser humano, atestando que espiritualidade nas sociedades revolucionárias havia deixado de ser pública e passou a ser privada – exercida na proteção dos espaços domésticos invioláveis e assegurados pelos direitos do indivíduo. Marx levantou o questionamento acerca da importância da crítica de Bruno Bauer, dizendo que a mesma é “puramente teológica”, não sendo necessária em países democráticos. Vejamos a polêmica entre os autores:

Ele impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação política mesma. Ele levanta perguntas que não estão contidas na tarefa que se propôs e resolve problemas que deixam o seu questionamento sem resposta. Bauer diz sobre os adversários da emancipação dos judeus que: “Seu único erro foi presumirem que o Estado cristão é o único verdadeiro e não o submeterem à mesma crítica com que contemplaram o judaísmo” (p. 3); diante disso, vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana em geral (MARX, 2010, p. 36).

Para Karl Marx o Estado laico não acabaria com a dualidade existente na sociedade civil, nesse arranjo, as relações ainda ficariam cindidas visto o exemplo dos estados norte-americanos. De acordo com esse novo arranjo, por mais “perfeito” que fosse o Estado ele não resolveria o problema do ser genérico, sendo essa sua insatisfação quanto à democracia ou emancipação política Marx torna-se adaptado ao conceito emancipação humana, nesse momento, ela resolveria a situação social alemã, pois reconfiguraria a forma as estruturas social. Em seguida, fez menção à necessidade de um modo de produção que cedesse lugar a uma reforma social.

[...] a reivindicação do comunismo é levantada como a solução para pôr fim a todas as contradições. A força redentora do comunismo abole a propriedade privada, liberando o trabalho e todas as capacidades atrofiadas do ser humano. Com supressão da base de todas as alienações- a economia-, as demais formas de alienação são, enfim, ... de vidas e o homem pode reapropriar a sua essência (FREDERICO, p.161, 2009).

A obra *Crítica da Filosofia do Direito* apontou ao jovem autor o norte para o projeto socialista, o modo de produção que ressoava na França e, por meio dos revolucionários, fez com que o autor escrevesse a obra que serviria de (*Introdução*) à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843. Frederico (2009) acredita que a obra representa um projeto de “revolução humana” unindo teoria e prática. Nesse momento, Marx enxerga a dialética existente entre o proletariado e a burguesia, a burguesia contendo o suporte intelectual e econômico e o proletariado desprovido dos meios de produção. Marx utiliza o conceito “classe universal” para representar o operariado, o agente propulsor da revolução. O pensador utiliza a nomenclatura revolução, para ele, a palavra adequada representando as conjunturas sociais da época.

A revolução em geral - a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações - é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 2010, p. 78).

A Revolução apresentada na obra *Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, nos dizeres de Frederico (2009) está circunscrita em um aspecto simbiótico, sem a intervenção da figura estatal, sem um elo capaz de superar algumas das dicotomias

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

humanas postas pelo capital. Para Marx a emancipação humana seria a única ferramenta capaz de modificar as relações idílicas. Nesse contexto dialético, a figura de destaque dessa empreitada é o proletário

[...] que já não pode apelar a um título histórico, mas simplesmente ao título humano; que não se encontra em nenhuma espécie de contraposição particular com as consequências, senão numa contraposição universal com as premissas do Estado alemão; de uma esfera, finalmente, que não pode emancipar-se sem se e[...] mancipar de todas as demais esferas da sociedade e, simultaneamente, de emancipar todas elas; que é, numa palavra, a perda total do homem e que, por conseguinte, só pode atingir seu objetivo mediante a recuperação total do homem. Esta dissolução da sociedade como uma classe especial é o proletariado (MARX, 2008, p.20).

Essa revolução, segundo Marx, deveria ser auxiliada pela filosofia que surgia nesse momento como a proposta ideológica que se aglutina ao proletário, o ser pulsante, “coração” da revolução. A emancipação ganha, então, uma entonação prática, pois atrelada a uma classe estratificada que representaria as chances de pôr fim a todas as debilidades de um sistema político não resolvido. Marx vê a emancipação humana como um processo novo, revestido de mecanismos universalizantes, capazes de emancipar o judeu e todo o restante da sociedade civil

O comunismo na condição de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento de si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. (MARX, 2004, p.105).

Marx entende que a emancipação política findou as amarras circundantes da “velha sociedade”, a sociedade feudal, modificando as relações idílicas, colocando em questão princípios como igualdade mensurada através do aparato estatal. O Estado nascido pela revolução burguesa se reveste através da transcendência e da materialidade (Estado e burguesia), justificando sua existência na suposta superação dos antagonismos de classes. A emancipação política igualou os indivíduos perante a lei, rompeu as barreiras do “nascimento, do status social, da cultura”. Entretanto, Marx dirá em *Ideologia Alemã* de 1846, que o Estado só existe para obscurecer o domínio social da classe burguesa sobre o proletariado. O autor demonstrou o caráter mistificador do estado em obras como *A Ideologia Alemã* e *O Manifesto*, porém desde 1844, Marx já anunciava seus contornos intelectuais sobre a problemática do Estado, sua existência e perpetuação na esfera social, percebendo em *Glosas Críticas Marginais a Reforma de um Prussiano* que a revolução política proclamada pela burguesia cedeu espaço para uma sociedade organizada, burocratizada, regida por leis, com o Estado passando a representar os interesses de uma pretensa maioria.

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

Destruíu as regalias que a sociedade feudal construiu, mas não pôde se estender a todas as classes como em sua emblemática frase: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Ao seguir sua análise, Marx se confronta com Arnold Ruge sobre o papel da intelectualidade política, para Ruge imprescindível no processo de emancipação alemã. Sobre essa assertiva comenta Marx:

Já demonstramos ao "prussiano" quanto o intelecto político é incapaz de descobrir a fonte da miséria social. Apenas mais uma palavra sobre essa sua concepção. Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado - pelo menos no início do movimento - gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado. Demonstração: as primeiras revoltas do proletariado francês. Os operários de Lyon julgavam perseguir apenas fins políticos, ser apenas soldados do socialismo. Deste modo, o seu intelecto político lhes tornou obscuras as raízes da miséria social, falseou o conhecimento dos seus objetivos reais e, deste modo, o seu intelecto político enganou o seu instinto social (MARX, 2010, p. 73).

Marx e Arnold Ruge seguiram linhas diferentes acerca do processo revolucionário. Ruge pensou que revolução só ocorreria quando o proletariado fosse instruído intelectualmente, ao passo que o Estado cumpriria o processo de emancipação proletária, prestando serviços assistencialistas. Para ele, o anacronismo alemão ocorria devido à falta de uma educação adequada, esse fator fez com que houvesse uma mentalidade atrasada e não emancipatória. Porém Marx dirá que isso não ocorre de fato, pois as políticas sociais não seriam capazes de atender a toda a população, pois como o Estado eliminaria a pobreza, sendo que o mesmo se vale da mesma? O Estado, segundo Marx, dá apenas paliativos ao povo, não findando a miséria instaurada na sociedade capitalista. Nas palavras de Ivo Tonet, essa obra representa um passo importante na formulação do pensamento de Marx, pois é quando perceberá que além das dicotomias impostas pela burguesia, ocorre também um atraso social que só poderá ser resolvido se o Estado de classes findar.

Quando, no curso do desenvolvimento, *desaparecem* todas as distinções de classes e toda a produção concentrar-se nas mãos da associação de toda a nação, o poder público perderá seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para oprimir a outra. Se o proletariado em sua luta contra a burguesia é forçado pelas circunstâncias a organizar-se em classe; se se torna, mediante uma revolução, classe dominante, destruindo violentamente as antigas relações de produção, destrói com essas relações as condições dos antagonismos de classes em geral e, com isso, extingue sua própria dominação como classe (MARX e ENGELS, 1998, p.58-59).

Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana (1843-1844)

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esboçamos de forma breve a formação do pensamento do jovem Marx, seguimos a linha do seu pensamento 1843-1844, especificamente a respeito da temática emancipação humana. Discutimos acerca das influências que foram importantes para a construção e maturação intelectual do autor, sendo elas: a esquerda hegeliana, Hegel e Feuerbach, bem como seus embates teóricos com Hegel, Bauer e Ruge. Em 1843, Marx carrega o legado da esquerda hegeliana presentes na percepção abstrata do conceito alienação, utilizado por Feuerbach com essa chave interpretativa. Marx discute sobre o Estado em Hegel e com essa crítica percebe a dicotomia entre a sociedade civil e Estado, e a demonstra como a contradição não se findaria com o advento da democracia ou com a emancipação política.

O autor constrói seu argumento sobre o caráter dual da emancipação política, cindida, para ele, pois ela não superou a conjuntura social vigente, ao passo em que ela não contemplou toda a sociedade civil pois,

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” (forças próprias) como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010, p. 54).

Marx acredita no processo revolucionário expresso na emancipação política. Entretanto, mostrava o cidadão genérico atomizado, perdendo sua essência social, rompida historicamente no curso social e econômico. Após perceber esse arranjo, ele acredita que a revolução deve ser “real ou prática” (MARX, 2010, p. 41). Marx faz uma análise diametralmente oposta entre as duas formas de emancipação, a primeira rompeu os privilégios feudais e cedeu espaço a novos privilégios, os da classe burguesa, por esse motivo a emancipação burguesa continha um caráter dual dicotômico. Seguindo o seu rastro de análise, em 1844, Marx encontra-se com seu parceiro intelectual e amigo Engels. Juntos compreenderam o papel da emancipação como forma de modificar todas as velhas relações sociais de sua época. Nesse período, o autor percebe a necessidade de uma emancipação que mergulhe de fato na sociedade civil, contemplando todo o ser social. Na mesma empreitada sobre a emancipação, Marx e Engels acreditaram que a ferramenta indispensável para esse processo seria a revolução socialista que daria fim a todas as dicotomias e desigualdades sociais. Dessa forma, o pensamento do jovem Marx sempre estará atravessado por um contexto socio-histórico que nos permite compreender a quem ele estava se dirigindo e o porquê de algumas críticas a ideologias ou formas de governo. Sendo assim, seu pensamento, ao mesmo tempo em que traz aspectos de análise

**Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana
(1843-1844)**

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

atemporais, não pode ser compreendido e/ou estudado desvinculado do contexto social e histórico no qual emerge suas análises.

REFERÊNCIAS

BETTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro; Zahar, 2013. Disponível em <http://www.4shared.com/office/CDqABj5G/dicionrio-do-pensamento-marxis.html>. Acesso em 19 de setembro de 2015.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx (1843-1844):** As origens da ontologia do ser social 2.ed.. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Bakes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. **O Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social". De um Prussiano, **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Londrina, v. 3, n. 1, p. 142-155, fev. 2011. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>. Acesso em fevereiro de 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Introdução de Jacob Gorender e Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KARL, Marx. **Para a crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Artur Morão. Covilhã, Lusofia, 2008. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=KARL%2C+Marx.+Para+a+crítica+da+filosofia+do+direito+de+Hegel.+Tradução+Artur+Morão.+Covilhã%2C+Lusofia%2C+2008>. Acesso em outubro de 2015 às 14h00min.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Centauro, 2005.

**Apontamentos sobre a emancipação humana nas obras de juventude marxiana
(1843-1844)**

MELO, A. L.; PEREIRA, Amanda G.

NETTO, José Paulo. **Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas**. São Paulo: Cortez, 2004.

SIQUEIRA, Sandra M. M.; PEREIRA, Francisco. **Aspectos da vida e da obra de Marx e Engels**. Salvador-BA: Lemarx, 2011. Disponível em:
<https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=refer%C3%Aancia+Aspectos+da+vida+e+obra+de+Marx+e+Engels+Sandra+M.+M.+Siqueira+e+Francisco+Pereira+Lemarx,+2011>. Acesso em dezembro de 2015.

TONET, Ivo. **A propósito de “Glosas Críticas”**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

TONET, Ivo. A propósito de “glosas críticas”. In: MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma de social” de um prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CRISES SISTÊMICAS E RACIONALIZAÇÃO SOCIAL COMO REIFICAÇÃO: UMA RECONSTRUÇÃO DA TEORIA SOCIAL MARXIANA

[SYSTEMIC CRISES, AND SOCIAL RATIONALIZATION AS
REIFICATION: A RE-CONSTRUCTION OF THE MARXIAN SOCIAL
THEORY]

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

Possui graduação em Bacharelado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010), graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2011) e mestrado em Filosofia e Teoria das Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo (2017). Atualmente é pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e pesquisador de filosofia da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Habermas, Teoria Crítica, teoria da ação comunicativa, modernidade, capitalismo tardio.

(E-mail: tbez1492@hotmail.com)

Recebido em: 10 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 13/03/2019

**Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma
reconstrução da teoria social marxiana**

SIQUEIRA, D. V. P.

Resumo: Como entender o desenvolvimento teórico e as mudanças histórico-sociais que impulsionaram a recuperação e alteração da teoria marxiana no século XX e como esta ainda se encontra atuante sobre nosso horizonte social contemporâneo? Fazendo uso da reconstrução crítica de Habermas, a recuperação se inicia com Weber, a passagem por Lukács e na recepção horkheimeriana-adorniana, que tanto influenciou a crítica social do século XX, o presente artigo busca apresentar uma possibilidade de leitura.

Palavras-chave: Teoria crítica. Reificação. Marx. Habermas. Modernidade.

Abstract: How can we understand the theoretical development and all the social-historical changes which drove the incoming recovery and the further alteration of the Marxian theory in the twentieth century and how is it still possible to assumes it on our contemporary societies? Recovering Habermas's critical reconstruction, which starts with Weber, the next step over Lukács, and the Horkheimerian-Adornian theoretical reception, which has largely influenced twentieth social critic, the aim paper intents to show up a possible reading.

Keywords: Critical theory. Reification. Marx. Habermas. Modernity.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Os debates teóricos que percorreram o século XX foram, em sua grande maioria¹, discussões a respeito do desenvolvimento do pensamento e o exercício da racionalidade. Mas, ainda assim, parece ser de suma importância demonstrar como tais debates diferiram daqueles que foram tratados pela filosofia e pela teoria social, especialmente aquelas do século XIX, e como este movimento de distinções teóricas ainda se encontra em exercício nas contemporâneas sociedades capitalistas.

Inicialmente, parece bastante significativo apontar que ao pensamento filosófico do século XX não era mais possível apresentar uma imagem filosófica de mundo enquanto um **todo** e que culminasse na elaboração de um **pensamento totalizante** porque a própria consciência reflexiva, que acompanhou o progresso factual das ciências empíricas, passou a se dirigir às condições formais da racionalidade do conhecimento e que reconhecia que “a vida está hoje subsumida, dominada, comandada pelo capital” (ALTAMIRA, 2008, p. 18).

Este processo favoreceu a apresentação de questionamentos que passaram a entender que a filosofia já não mais poderia ser entendida como a base argumentativa para a ciência (como havia sido até o início do século XIX) porque a cisão entre teoria e prática não mais permitia a apresentação de doutrinas específicas em atuação (visto que a filosofia prática passou a se apresentar apenas como crítica radical). Tampouco era possível se manter a perspectiva de se vislumbrar uma divisão harmoniosa entre trabalho e religião, a qual havia sido **perdida** com o abandono da ideia de Absoluto, tido, até então, como o regulador para tal junção (algo que também acarretou em contradições inerentes entre absolutismo e elitismo e que afastou a filosofia da ação social imediata quando esta passou a ser utilizada como recurso de análise para o entendimento do movimento social dos trabalhadores).

Haveria, então, certo consenso de que o mundo, tal como era conhecido, estava se desmaterializando? Geografias sem distâncias, história sem tempo, valor sem matéria e transações sem dinheiro favoreceram a pensar na célebre frase marxiana sobre o desmanche no ar de tudo o que é sólido? Afinal de contas “encontramo-nos diante de um sistema fundado na imposição da mercantilização universal, processo que inclui de modo particular a compra e a venda do tempo de vida” (ALTAMIRA, 2008, pp. 26-27) e na qual “sua tendência é a subordinação de toda atividade à lei do valor, lei da troca imposta socialmente e relacionada a uma metanarrativa na qual só o dinheiro tem a palavra” (*ibidem*).

Dentro de um mundo economicamente regulado que **parece** se apoiar em uma realidade transformada em simulacro, na qual as ações humanas parecem estar reduzidas à manipulação de abstrações, podemos reconhecer que foi apenas e tão-somente subsumidas a estas mudanças que tenha ocorrido o surgimento de uma crítica social que tratou por se debruçar sobre a influência dos avanços científicos e tecnológicos sobre a sociedade e como tais avanços exerciam influências no desenvolvimento da moderna racionalidade social, a partir de pesquisas e análises teóricas sobre problemas filosóficos, econômicos, sociais, culturais e estéticos circunscritos às modernas sociedades capitalistas. Este movimento crítico recorria a uma distinção terminológica do materialismo histórico (ainda que em

¹ Mais adequado seria dizê-lo que este horizonte argumentativo se pauta pelas teorias que percorreram o dito mundo Ocidental. Não obstante tal expressão, “mundo Ocidental”, ser em si imprecisa e multivalente, ela é recuperada da argumentação weberiana quando este descreve que o mundo ocidental enredou em si uma “combinação de circunstâncias [...] que permitiu o surgimento de fenômenos culturais em uma linha de desenvolvimento com significado e valores universais” (WEBER, 1958, pp. 13-31), para descrever o modelo de razão social que foi alçada à identidade social através de “uma busca racional, sistemática e especializada da ciência, com trabalhadores treinados e especializados [que] só existiu no Ocidente” (*idem*, pp. 15-16).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

contraposição ao modelo tradicional teórico porque não mais se desejava orientar as análises críticas tão-somente por uma análise de base econômica, mas que considerava que “o pensamento crítico [deveria ser] motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”, HORKHEIMER, 1975, p. 140).

Tais alterações metodológicas podem ser justificadas, principalmente, ao nos centrarmos no fato de que “os sucedâneos teóricos das imagens de mundo não foram desvalorizados somente pelo progresso factual das ciências empíricas, mas ainda mais pela consciência reflexiva que acompanhou esse progresso” (HABERMAS, 1984, p. 1) advinda do afunilamento temático ocorrido desde o surgimento da economia política marxiana no século XIX, o qual passou a permitir o reconhecimento de que as mudanças histórica-sociais eram oriundas da passagem dos modelos de tradicionais sociedades pré-capitalistas para os modelos de modernas sociedades capitalistas², mudanças que implicaram na radicalização do processo de modernização ocorrido no século XIX que não mais permitia “legitimar a ordem social pela referência à tradição, porque a própria ideia de tradição [estava] abalada” (HABERMAS, 2014, p. 96).

Esta tradição crítica aqui recuperada, principalmente a da primeira metade do século XX, reconheceu que foi a partir do **novo mundo** descortinado por Marx que se tornou possível entender que a radicalização do modelo de racionalidade social que surgiu a partir dos avanços técnicos e científicos trouxeram à tona dúvidas acerca do exercício do modelo de racionalidade que fundamentava as relações legais, burocráticas, econômicas e sociais, e que surgiram a partir da contextualização de que “os recuos do ‘dogmatismo’ e da ‘superstição’ foram acompanhados por uma fragmentação [da sociedade], por uma descontinuidade [da tradição] e pela perda de sentido [da vida]” (McCARTHY, 1984, p. VII).

Com a constatação de que a ordem social se encontrava sendo regulada pelo desenvolvimento tecnológico e científico (tendo como horizonte de articulação a própria disposição produtivista do sistema capitalista), chegou-se ao entendimento de que isto imprimiria uma **redução** da esfera social à um tipo de racionalidade cognitivo-instrumental.

Mas, como chegou-se a esta leitura, considerando a teoria da crise sistêmica do capitalismo como um mote de não pouca importância? E o que falar sobre o potencial emancipador de ciência e técnica que se tornam, elas mesmas, um *medium* para a repressão social? E até onde esta crítica dá conta do nosso atual horizonte político-social?

Curioso notar que os debates de teoria social do século XX que passaram a reconhecer **esta realidade** cindida pela internalização do sistema capitalista tenham sua origem no pensamento crítico marxiano do século XIX – e isto ainda que as análises a respeito da controvérsia sobre a modernidade tenham sofrido alterações, principalmente

² Neste ponto da articulação, faz-se uso da discussão apresentada por Habermas em *Técnica e Ciência como Ideologia* (HABERMAS, 2014, p. 93 et seq), quando são apresentados os usos terminológicos que distinguem sociedade tradicional e sociedade moderna, o qual se inicia com a afirmação de que “as sociedades ‘tradicionais’ somente existem na medida em que o desenvolvimento dos subsistemas de ação racional com relação a fins se mantêm contidos no interior dos limites da eficácia legitimatória das tradições culturais”, o que resulta em “uma ‘supremacia’ do quadro institucional, a qual não evita reestruturações em consequência de um potencial excedente das forças produtivas, mas exclui sim a dissolução crítica da forma tradicional de legitimação” (idem, p. 95).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

dado o elevado grau de desenvolvimento técnico e científico que foram superando quaisquer expectativas apresentadas anteriormente.

Mas, ainda assim, será que a distinção sobre a asserção de que enquanto Marx, de um lado, tinha “como pressuposto objetivo para a suplantação do capitalismo as forças produtivas desencadeadas no próprio capitalismo” (HABERMAS, 1984, p. 367), os teóricos críticos, do outro lado, que se seguiram, assumiram como resultados do desenvolvimento teórico que o progresso técnico não poderia mais ser compreendido como uma **benção** porque haviam identificado que os desenvolvimentos técnicos e científicos haviam alcançado tamanho grau de complexidade que estes passaram a exercer grande influência sobre a racionalidade social ao ponto de ser considerável conceber o **fim da liberdade** e da **autodeterminação dos sujeitos sociais**, o que, em última instância, poderia ser compreendido como a transmutação do antigo modelo de racionalidade social em um modelo de racionalização técnica-administrada funcionalista, tão-somente porque eles releeram Marx a partir do impacto do desenvolvimento tecnológico-científico sobre a sociedade? – e isso ainda que reconheçamos que “as ciências [foram] reacopladas cada vez mais fortemente com o desdobramento da produtividade através do progresso técnico” (HABERMAS, 1984, p. 367-368), imiscuindo às ciências um papel ideológico.

Ao ser considerada a argumentação apresentada por Habermas em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), podemos acompanhar que todas as discussões sobre o processo de racionalização social são precedentes ao próprio século XX. Com efeito, o próprio Habermas atesta que esta é uma discussão que foi inaugurada por Weber quando este “rompeu tanto com as premissas da filosofia da história quanto com as hipóteses básicas do evolucionismo” (HABERMAS, 1984, p. 143) e, também, quando este “concebeu a modernização da sociedade da velha Europa como sendo o resultado de um processo de racionalização histórico-universal” (*ibidem*).

A hipótese de que a evolução das modernas sociedades capitalistas seja o resultado de um processo de racionalidade unilateral porque “o padrão de racionalidade passou a ser determinado pelo fato de que o complexo da racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática ao reificar as relações comunicativas da vida” (HABERMAS, 1984, p. 222) imprime uma sensação de **perda de sentido** e **perda de liberdade** que fazem com que se tome como certeza que as dinâmicas sociais são pautadas, orientadas e controladas, pela esfera do trabalho, principalmente a partir do surgimento de “subsistemas controlados pelo dinheiro e pelo poder, isto é, à economia capitalista e à administração estatal” (REPA, 2008, p. 79) que passaram a controlar o quadro institucional e a alterar a ordem da propriedade: ocorria, então, a mudança de uma relação política para uma relação de produção sobre a sociedade.

Com as mudanças teóricas, da passagem de uma crítica da sociedade para uma crítica da razão, temos apresentadas as possibilidades para se estabelecerem conexões entre estas com as alterações ocorridas da passagem do século XIX para o século XX, alterações sobre a própria dinâmica do desenvolvimento do capitalismo, especificamente quando a regulamentação pela ordem política passou a ser orientada pela ordem de mercado, algo que fez com que a análise social não mais se debruçasse por sobre a sociedade para se voltar, **outra vez**, à razão, porque se entendia que o percurso investigativo deveria se voltar “desde dentro do conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea,

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso” (HORKHEIMER, 2010, p. 7).

Mas a articulação identificada entre a teoria da racionalização social e a crítica da razão instrumental são critérios já compartilhados por Marx, bem como pela recepção da teoria marxiana por Weber, por um lado, e com Horkheimer e Adorno, por outro, a partir das leituras que estes assumiram a partir das discussões lukacsiana da teoria da racionalização social de Weber. Apresentar este mapeamento pode nos permitir entender como que a compreensão da racionalização social moderna pôde ter sua origem atestada tanto na teoria marxiana do desdobramento das forças produtivas “com a ampliação do saber empírico, o aprimoramento das técnicas de produção e a mobilização, qualificação e organização cada vez mais eficazes da força de trabalho socialmente útil” (MELO, 2013, p. 88), quanto na teoria weberiana de um “subsistema de ação racional com respeito a fins em que o racionalismo ocidental se desdobra socialmente” (HABERMAS, 1984, p. 144), ou, em outras palavras: na relação entre como o problema político parece, desde o início, ter se referido à autorrealização entendida como atividade produtiva, quanto para a noção de uma racionalidade dessubstancializada pelo processo de desencantamento do mundo.

Se assumirmos que sim, que é possível seguirmos um fio de Ariadne sobre esta questão, precisamos pensar que esta dualidade na análise social seja aquilo que permite a autores como Habermas afirmar que a crítica social da primeira metade do século XX interpretou Marx a partir da perspectiva weberiana e isso considerando que “sob o signo de uma razão instrumental autonomizada, a racionalidade da dominação da natureza funde-se com a irracionalidade da dominação de classes” (HABERMAS, 1984, p. 144), algo que parece indicar que as próprias “forças de produção desencadeadas estabilizam as relações de produção alienantes” (*ibidem*).

Pareceria então indicado tomarmos como exemplo desta junção as emblemáticas críticas apresentadas na *Dialética do Esclarecimento*, críticas que deslocaram a perspectiva do **desencantamento do mundo** para uma perspectiva de **dessubstancialização da razão**, que assumiu que tal dessubstancialização da razão tomava o processo de racionalização social como um processo de formalização da razão (algo que “inverte sem cerimônias a estimativa positiva de Marx: ciência e técnica, para Marx, um potencial univocamente emancipador, tornam-se elas mesmas o *medium* da repressão social” (HABERMAS, 1984, p. 144).

Esta linha argumentativa sugere não ser absurdo pensar que Weber deu continuidade à tradição marxiana, particularmente quando este assumiu que o processo de racionalização social deveria impulsionar as ciências sociais a desempenharem um papel social cada vez **maior e mais atuante**.

Todavia, a análise weberiana sobre os correlatos institucionais desta progressiva racionalização social anunciava que “a racionalização da sociedade não permite qualquer perspectiva utópica” (WELLMER, 1991, p. 41), pois esta conduziria, invariavelmente, a modernidade “a um novo tipo de sistema desumanizado” (*ibidem*) porque ocorreriam sobre à economia capitalista, sobre à burocracia estatal, bem como sobre à ciência empírica profissionalizada: tal formulação permite compreender porque Weber fundamentou sua análise sobre a modernidade a partir da distinção que fez dos subsistemas de ação racional com relação a fins – algo que só foi possível porque ele, Weber, assumiu que a ação comunitária (*Gemeinschaftshandeln*) havia sido substituída, na passagem das tradicionais

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas, por uma ação racionalmente regulada (*Gesellschaftshandeln*).

Todavia, esta articulação parece recair em um paradoxo: com sua proposta teórica, Weber tendeu a refletir as tendências opostas aos desenvolvimentos societários, uma restrição que a própria teoria weberiana se impõe, ainda que a acepção geral das determinações que tornam possível a previsibilidade das ações reguladas por um aspecto estratégico e instrumental das condições sociais dadas seja orientada sob a égide da racionalidade formal (quando estas se reúnem às determinações que possibilitam a calculabilidade das ações através de um aspecto instrumental, que aumentaria a eficácia dos meios disponíveis, e de um aspecto estratégico, que permitiriam a correção da escolha dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais apresentadas).

Dentro desta linha argumentativa começa a se descortinar porque a crítica social da primeira metade do século XX assumiu que ocorreria uma perda de racionalidade “na medida em que as ações podem ser julgadas, planejadas e justificadas somente sob o aspecto cognitivo” (HABERMAS, 1984, p. 342) e isso especialmente quando a leitura proposta por Weber “acentua o aumento de racionalidade que ocorre com a diferenciação de uma esfera cognitiva de valores e de processos de aprendizagem cientificamente organizados” (*ibidem*).

Ao equiparar a conceitualização de uma racionalidade com respeito a fins com um modelo de razão cognitiva-instrumental, e isso porque a noção de racionalidade formal passou a assumir o sentido de uma “razão subjetiva [que] se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 2010, p. 11), a Teoria Crítica da primeira metade do século XX imprimiu “uma distinção radical entre as posições destes autores, a partir da ambiguidade que originalmente o conceito de racionalidade formal apresenta em ambos os aspectos de *racionalidade eletiva* e dessa com relação a fins” (MENEZES, 2009, p. 142).

Trata-se, então, de uma distinção radical entre as posições assumidas por Weber e pela Teoria Crítica, a respeito das teorias marxianas, que não pode ser entendida se não dermos um passo para além de Weber e atentarmos na “crescente ‘reificação’, como o discípulo de Weber, Lukács, mais tarde nomeou” (WELLMER, 1991, p. 41) – identificável no processo de racionalização social das modernas sociedades capitalistas.

O conceito de “reificação” (*Verdinglichung*) proporciona ilustrar como os aspectos interpretativos da teoria weberiana da racionalização se constituíram sob a influência do marxismo ocidental³, quando apontamos para a análise da **destruição da identidade social**

³ Grosso modo, sobre marxismo ocidental se compreende aquilo que se refere ao conjunto de análises teóricas de orientação marxiana que se estabeleceu, principalmente, na Europa Ocidental (e em partes da Europa Central). Este difere do marxismo oficial, a interpretação vigente na antiga URSS e nos países socialistas do leste europeu). Neto (1996) apresenta uma abordagem mais cuidadosa sobre o assunto, quando afirma que a questão sobre o marxismo ocidental deve ser a **primeira questão** a ser lidada quando se trata de Lukács e isso porque “deve-se ir além do componente sócio-político do patamar histórico-social que está na sua gênese e marca o seu envolver, bem como de certos traços culturais nele presentes – o que é necessário salientar, com a máxima ênfase, é a sua estrita *dimensão teórica*. Com efeito, a particularidade do marxismo ocidental parece ultrapassar largamente os aspectos, sem dúvida, significativos, que a maioria dos investigadores já acentuou (sua vigência acadêmica, as inovações temáticas, a ampliação do universo dos objetos de análise, a oposição e a crítica ao dogmatismo e ao escolasticismo do marxismo soviético, a interlocução séria e qualificada com tendências do ‘pensamento burguês’, a atenção a fenômenos emergentes na ordem burguesa, etc.” (NETTO,

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

ocasionada pelo desprendimento dos sistemas de ação racional com relação a fins – algo realizado por Lukács em sua *História e Consciência de Classe* (1923), visto que:

[...] o capitalismo tardio revelava uma característica nova da maior importância: a luta para evitar as crises e, ao mesmo tempo, assegurar a dominação dos monopólios teria levado o capitalismo a tentar “racionalizar” – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando todo um vasto e diversificado sistema destinado a manipular a vida dos indivíduos (COUTINHO, 1996, p. 17).

Ao compreendermos que as teses weberianas foram entendidas por Lukács de uma maneira que este demarcou a mudança da análise da racionalização social para uma interpretação da racionalização capitalista como reificação, temos a possibilidade de ver por qual motivo passou a ser entendível que “a superorganização moderna, que virtualmente reduz o indivíduo a uma simples célula de reação funcional” (HORKHEIMER, 2002, p. 149) englobava, inclusive, a classe operária, a transformando em “partes orgânicas do sistema sócio-econômico” (*ibidem*).

Notavelmente, isso se tornou possível porque Lukács proporcionou um entendimento sobre as teses weberianas ao descrever que:

[...] o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa (LUKÁCS, 2016, p. 193).

Nesta concepção de reificação, Lukács se nos apresenta o aspecto que desejava dar conta das interações sociais que passaram a ser reguladas pelo capitalismo (interações que eram anteriormente reguladas por normas e valores constituintes e que com as mudanças ocorridas na passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas se perdeu), a qual assumia que “a reificação das relações sociais (e da relação dos indivíduos consigo mesmos) encontra sua expressão na forma de organização da empresa capitalista” (HABERMAS, 1984, p. 360), a mesma empresa que se encontra separada “da economia doméstica e [que] institucionaliza a ação empresarial” (*ibidem*).

Em outros termos: a teoria da reificação passou a ser assumida como uma teoria da realidade social⁴.

1996, p. 9) – para além disso, o autor pontua que por marxismo ocidental ainda é possível compreender aquelas teorias de orientação marxiana que “rechaça(m) de plano qualquer imposição teórica ontológica” (*idem*, p. 14).

⁴ Em sua *História e Consciência de Classe* (1923), Lukács aproximou o modelo de crítica da reificação àquela crítica já realizada por Marx (especialmente em sua *Crítica à Economia Política*). Para Lukács, a reificação deveria ser tida como um conceito que descreveria o desenvolvimento lógico e histórico do fenômeno da alienação e do fetichismo da mercadoria, mas que iria para além destes ao descrever a nova configuração histórica de sua análise social. Leo Maar (1996) aponta que o pressuposto básico para a análise lukácsiana é “a translação desta estrutura de ‘objetivação’ (realidade alienada) para a tradição filosófica a fim de contracenar-la com o conceito de consciência, cerne da apreensão filosófica moderna da prática” (LEO MAAR, 1996, p. 37).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

A nova teoria de origem marxiana passa, então, a se debruçar sobre a relação entre a diferenciação da esfera econômica (que é regida por valores de troca) e a **deformação do mundo da vida** (que configuraria a interação dos atores sociais e que deveria determinar tanto a experiência social quando a experiência subjetiva).

De acordo com Habermas, Lukács buscou analisar a objetivação existente na regulação das interações dos atores sociais reconhecendo que “a racionalidade técnica e a econômica tendem a submeter todos os âmbitos da existência humana, oprimindo as outras formas de racionalidade e provocando problemas sociais” (PINZANI, 2009, p. 37).

Quando Lukács desenvolveu seu conceito de reificação a partir da análise marxiana sobre a forma mercadoria, especificamente quanto ao caráter fetichista da mercadoria, ele procurou reconhecer a conversão da força de trabalho em mercadoria (no âmbito da produção) e a sua conseqüente transformação em **uma coisa que se vende**, no mercado. É uma constatação que nos permitiria pensar que circunscrita à esfera da produção de bens como valores de troca, iniciou-se o reinado de uma dinâmica distinta daquelas relações que anteriormente eram reguladas por normas (relações de interação na esfera do trabalho social e que eram relativas à tradição), visto que o próprio “mecanismo de coordenação da ação, nas orientações da ação econômica, [é] desconectada do contexto e vinculada ao meio de valor de troca ou dinheiro” (MENEZES, 2009, p. 154).

Mas, com isso, ocorre a extrapolação do prognóstico marxiano: algo específico deste processo é o **predomínio da coisa**⁵, do objeto sobre o sujeito, sobre os atores sociais.

Tal constatação aponta para a inversão entre a verdade do processo pelo qual a realidade aparenta ser em sua forma imediata, aparência esta que ao capitalista “assume necessariamente a forma de uma atividade” (LUKÁCS, 2016, p. 337) (ainda que objetivamente aparente), enquanto que para o trabalhador (que é desprovido desta imagem de atividade aparente) esta aparência “tende a ser sua escravização sem limites” (*ibidem*), algo que imprimiria ao trabalhador, **enquanto objeto**, sofrer um “processo em que se transforma em mercadoria e se reduz à simples quantidade” (*ibidem*).

É intrigante que na medida em que as interações sociais não mais sejam reguladas através de normas e valores amparados por uma tradição, mas sim através de um *medium* do valor de troca, os atores sociais (ou, como os nomeia Lukács, os trabalhadores) assumam uma **atitude objetivante** uns em relação aos outros (e até mesmo consigo próprios), o que faz com que o mecanismo de coordenação de ação passe a ser algo **externo** aos próprios indivíduos. Dito isso, parece indicativo pensar que Lukács compreendeu essa questão a partir do caráter da racionalização social diagnóstica por Weber, especificamente sobre a “ascensão intramundana para o nascimento do espírito do capitalismo” (LUKÁCS, 2016, p. 336), ainda que a tenha assumido como a reiteração da noção de que “a forma-mercadoria se impõe como a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista”. (HABERMAS, 1984, p. 360).

⁵ Por “predomínio da coisa” é possível entender a “objetividade ilusória” que é analisada por Lukács. Com efeito, esta se fundamenta na estrutura mercantil, na qual passou a estabelecer que as relações interpessoais haviam passado a assumir um caráter de relação entre coisas, uma “duplicação da personalidade, essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente desse movimento)”, LUKÁCS, 2016, p. 336).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Habermas aponta que Lukács procedeu deste modo porque assumiu **todos** os fenômenos do racionalismo ocidental como indícios do processo de uma **capitalização completa sobre a sociedade inteira**, dado que:

Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, outro lado, intensificada. E o “virtuoso” especialista, o vendedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivadas e coisificadas (LUKÁCS, 2016, pp. 221-222).

Quando recuperamos a teoria lukacsiana sobre esta ótica conseguimos entender como o processo de racionalização passou a ser correlacionado à uma perspectiva de reificação dos indivíduos e das próprias relações interpessoais (porque foram assumidas como partes constituintes de um mesmo processo), mas isso parece que só foi passível de realização porque Lukács realizou tal processo tomando como horizonte argumentativo as relações sociais inseridas na esfera do trabalho (algo que reitera seu vínculo marxiano).

Ao recorrer ao conceito de racionalidade formal elaborado por Weber, para auxiliar na identificação de possíveis aproximações entre a ação racional com respeito a fins (assumida como pertencente à esfera econômica) e outros âmbitos da vida pessoal, Lukács buscava compreender os resultados advindos dos processos de racionalização social que se encontravam circunscritos à racionalização social das modernas sociedades capitalistas – algo que ensejava interpretar como “o sentido que a forma-mercadoria assume um caráter universal e assim se torna a forma de objetividade da sociedade capitalista por excelência” (HABERMAS, 1984, p. 356).

Na medida em que as interações sociais não mais são coordenadas pela tradição, o “efeito da assimilação do normativo e do subjetivo ao status de coisas perceptíveis e manipuláveis” (HABERMAS, 1984, p. 358), elas passam a ser tidas como uma **objetivação** (*Objektivierung*), ou como **coisificação** (*Versachlichung*), algo que impulsionaria na realização do capital para dentro do mundo da vida, transformando as relações sociais em relações instrumentais⁶.

⁶ Habermas aponta para a aproximação da formulação lukacsiana sobre a objetivação das relações sociais com os escritos marxianos sobre a forma suprapessoal de dominação através da mercadoria. Esta formulação é compreensível quando se atenta para a afirmação marxiana de que “a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (MARX, 2011, p. 156), algo que acarreta na “dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Uma vida regida por uma conduta de valores de troca acaba por mitigar o mundo da vida, transformando-o em um mundo objetivo que incute aos indivíduos uma atitude objetivante regulada por um modelo de **ação orientada ao êxito**. É este, então, o horizonte instrumental que acaba por, finalmente, converter em objetos de articulação os atores sociais que são regulados por um modelo de **ação estratégica de orientação individualista** resultantes da “forma de objetividade dominante na sociedade capitalista [que] prejudica as relações com o mundo, o modo pelo os sujeitos capazes de falar e agir podem se referir a algo no mundo objetivo, no mundo social e no respectivo mundo subjetivo” (HABERMAS, 1984, p. 355).

Somente através da perspectiva lukacsiana da conversão da mercadoria em uma forma de objetividade que parece ser possível conceber a conversão que “rege as relações dos indivíduos entre si, a contraposição dos homens com a natureza externa e com sua própria natureza interna, subjetiva” (HABERMAS, 1984, p. 361) que implica no “mundo da vida ser reificado e degradado para o indivíduo” (*ibidem*).

Entretanto, Lukács converge sua análise sobre as propriedades da racionalização formal recuperando uma noção do idealismo objetivo. De acordo com Habermas, ele desenvolve o conceito weberiano de racionalidade formal a partir do âmbito de uma teoria da ação que busca apreender a realidade social através de uma certa ação formalista-racional que tenciona refutar as **pretensões dogmáticas** da razão objetiva, visto que “essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade” (LUKÁCS, 2016, p. 223) – algo que sugere que Lukács tenha pressuposto certa unidade entre as razões teórica e prática (nos moldes de um espírito absoluto⁷) distinta da teoria marxiana e contrária à perspectiva apresentada por Weber, acerca do paradoxo da modernidade, que tratava dos:

[...] paradoxos da racionalização social justamente no fato de que a constituição (e a corporificação institucional) da racionalidade formal não é, enquanto tal, de maneira alguma irracional, mas está em conexão com os processos de aprendizagem que tanto excluem uma retomada *fundamentada* de imagens metafísicas do mundo quanto a associação com a razão objetiva (HABERMAS, 1984, p. 362).

Lukács parece ter partido da asserção de que a integração da conduta dos membros participantes das modernas sociedades capitalistas implicava, também e conjuntamente, na coordenação de grupos sociais de interesses distintos, grupos que se mantinham unidos

produto de cada indivíduo devê uma atividade ou produto para si” (*idem*, p. 157), daí que “seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (*ibidem*).

⁷ Sobre este ponto, Habermas afirma que Lukács “ao adotar sem análise os conceitos fundamentais da lógica hegeliana, ele pressupõe a unidade de razão teórica e razão prática no plano conceitual do espírito absoluto” (HABERMAS, 1984, p. 362), isso porque, como é possível identificar em *História e Consciência de Classe*, Lukács tem claro que o conceito de totalidade se refere ao “ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. [Visto que] para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem” (LUKÁCS, 2016, p. 286).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

frente a vários e distintos imperativos sistêmicos, algo que nos permite pensar em uma revisão do próprio conceito de reificação, dado que:

[...] é essencial para a reformulação [...] do conceito de reificação que a problemática da reificação não seja associada [...] à concepção de racionalização (ou de ação racional com respeito a fins). Em vez disso, a reificação pode ser correlacionada às formas em que “as condições funcionais de reprodução sistêmica” nas modernas sociedades colidem entre si e acabam por deteriorar o fundamento racional de uma ação comunicativa no mundo da vida (GIDDENS, 1991, p. 105).

Talvez fosse possível, então, apresentar críticas à teoria lukacsiana pensando na suposição de uma conversão da teoria em prática, ainda que esta seja representada em termos de uma realização revolucionária da filosofia, como em Lukács, que considere que:

A liberdade alcançada pela digitalização, pelas telecomunicações e pelos sistemas de redes informáticas de controle da produção, em um contexto de mercantilização generalizada, está provocando crises massivas de desemprego tecnológico, de monopolização da cultura, de privatização dos campos de conhecimento, vitais para a subsistência da espécie humana, além de, por último, a transformação dos seres vivos guiada pelo mercado (ALTAMIRA, 2008, p. 24).

Mas não parece ser esta uma questão problemática? Pois se tomarmos de amparo teórico a cisão e delimitação sofridas pelas teorias sociais, e, agora, em particular a filosofia, atribuir um aspecto revolucionário à filosofia, isso implicaria admitir que a “filosofia precisa ser senhora não só do pensamento da totalidade, que é hipostasiado como ordem do mundo” (HABERMAS, 1984, p. 364), mas, também, “do processo histórico-universal, do desdobramento histórico dessa totalidade por meio da práxis autoconsciente do que se deixam esclarecer pela filosofia a respeito de seu papel ativo no processo de autorrealização da razão” (ibidem)– algo que seria reforçado pelo entendimento de que “o altíssimo nível de abstração em que é posta a ação prático-política [...] sinaliza exatamente a dificuldade de verificar em concreto a verdade do conhecimento secretado pela teoria [lukacsiana]” (NETTO, 1996, p. 11).

Esta possível ação parece atribuir à filosofia contemporânea um alcance muito maior do que aquele que havia sido atribuído à metafísica, o que acabaria por caracterizar esta filosofia que é apresentada por Lukács como uma metafísica invertida no plano da filosofia dialética da história, a qual deveria se “dispor não só da perspectiva conceitual a partir da qual a unidade dos momentos abstratamente separados da razão se deixa conhecer” (HABERMAS, 1984, p. 364), mas também “atribuir-se a capacidade de identificar os sujeitos que produzirão praticamente essa unidade, indicando-lhes o caminho” (ibidem).

Talvez seja o caso de pensar que enquanto Weber tenha investigado as analogias estruturais entre as formas de organização das empresas capitalistas e a burocracia pública para descrever o caráter abrangente da racionalização social, Lukács levou em consideração apenas o valor de troca, ou a noção de que “a forma-mercadoria se impõe como a forma de

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

objetividade dominante na sociedade capitalista” (HABERMAS, 1984, p. 360) porque ele teria assumido que os fenômenos do racionalismo ocidental (os mesmos descritos por Weber) são, *grasso modo*, indícios do processo de capitalização completa da sociedade que foi por ele identificado.

A crítica contemporânea é herdeira da leitura que Lukács fez das teses weberianas, ainda que não se voltem exclusivamente para as consequências de uma filosofia da história objetiva que optou por recuperar em termos teóricos o vir-a-ser-práxis da ação revolucionária, frente a um contexto histórico-social no qual o padrão da racionalidade se encontra determinada por um complexo de racionalidade cognitiva-instrumental.

Em termos marxianos, teoria e práxis podem ser sim compreendidos como o complexo de mediações para a compreensão da sociabilidade concreta. Todavia, isto não significa que elas englobem tudo, pois para Marx é um pressuposto que o real seja compreendido dialeticamente, onde o sensível (ou concreto) figure como a síntese de múltiplas determinações – visto não poder existir totalidade sob a figura de uma determinação.

Esta é uma leitura que busca se adequar a noção marxiana de práxis revolucionária que é apresentada em suas *Teses sobre Feuerbach*, especificamente quando Marx afirmou que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o *objeto* [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a *forma do objeto* [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer *objetos sensíveis* [*sinnlich Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständlich Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n’A *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prática crítica” (MARX, 2007, p. 533).

Ao recuperar de modo crítico as filosofias, bem como a tradição sociológica do século XX, é possível revelar o percurso que, em grande parte, orientou a crítica social da primeira metade do século XX.

Ao longo do percurso torna-se possível identificar algo que Habermas nomeou como **limitações teóricas** que foram resultantes de “hipóteses de alcance explicativo muito estreito” (BRAATEN, 1991, p. 75) porque se guiaram pela noção de que “o processo de racionalização é [...] essencialmente um processo de reificação” (PINZANI, 2009, p. 75).

A influência da tese weberiana sobre o processo de racionalização social para as críticas sociais da primeira metade do século XX pode ser assumida como “o pano de fundo para a história da consciência moderna, para a constituição da razão instrumental como a forma dominante de racionalidade” (HABERMAS, 1984, p. 346) porque é identificável que a leitura crítica atestou o predomínio de um modelo de ação cognitiva-instrumental sobre o processo de racionalização social se fundamentou na divisão das esferas culturais que “se transfere automaticamente para a vida do espírito” (HORKHEIMER, 2010, p. 24), visto que “esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista” (*ibidem*).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Assim como Weber, Horkheimer se preocupou com a dissociação entre razão e moral ao ponto de temer que “à subjetivação da razão corresponderia a transformação da moral e da arte em irracionais” (HABERMAS, 1984, p. 346) porque a partir das teses weberianas passou ser factível pensar que “a razão instrumental embutida na ciência e na técnica [dominaria] todas as esferas da vida social, expulsando os conteúdos de significado e sentido e relegando os dilemas prático-morais a questões técnicas” (SOUZA, 1997, p. 17).

Esta aproximação parece sugestiva porque é identificável uma interconexão entre a razão instrumental discutida por Horkheimer e o princípio de **calculabilidade das ações**, que foi distinguido por Weber como uma das exigências funcionais que sustentam o **modelo de racionalidade com respeito a fins da ação empresarial**. É uma interconexão que pode ser melhor compreendida ao ser considerada a divisão apresentada por Habermas sobre a noção de calculabilidade das ações. Esta, com efeito, pode ser dividida entre: aspectos instrumentais que regulam “a eficácia dos meios disponíveis” (HABERMAS, 1984, p. 345) e entre aspectos estratégicos que “corrigem as escolhas dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais dadas” (*ibidem*).

Esta perspectiva de **calculabilidade das ações racionais** é reconhecidamente orientada pelo conceito de **racionalidade formal** e enreda em si a noção do modelo de **racionalidade com respeito a fins** que caracteriza a compreensão das modernas sociedades capitalistas. Curiosamente, ainda que tenha sido um termo cunhado por Weber, é Lukács quem impulsionou a compreensão do exercício deste modelo de **racionalidade com respeito a fins** sobre os fenômenos sociais⁸ quando descreveu como “o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendessem suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura” (LUKÁCS, 2016, p. 214).

A importância desta asserção se dá porque para Lukács as modernas sociedades capitalistas passaram a ser tidas como aquelas que eram alicerçadas por princípios normativos assentados em uma racionalização cultural que foi caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo e pelo controle organizativo e instrumental dos processos sociais, algo que foi descrito como uma **conduta racional da vida**⁹ (*methodische Lebensführung*). Esta conduta

⁸ Teixeira (2010) afirma que as referências que Lukács faz de Weber apontam para o grande conhecimento que Lukács tinha da obra weberiana, algo que permite conceber que “o filósofo húngaro tinha de fato um vasto conhecimento da obra weberiana, já que cita os trabalhos de Weber sobre política, religião (não só os escritos geralmente mais lidos, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas também as partes sobre o hinduísmo e o confucionismo), ciência (Lukács não cita nenhum texto em particular nesse caso, mas refere-se indiretamente aos escritos metodológicos de Weber), além de diferentes partes de *Economia e Sociedade* (sobre a sociologia do direito e os tipos puros de dominação legítima)” (*idem*, p. 157). A autora chega, até, a listar dez referências weberianas existentes no primeiro capítulo de *História e Consciência de Classe*. Todavia, para além disto é inegável que a incorporação de alguns dos aspectos da teoria social weberiana parecem ter sido essenciais para a investigação lukacsiana sobre o capitalismo moderno, pois, como pontua Arauto (1972, p. 33), “as categorias weberianas não são mecanicamente utilizadas por Lukács; elas somente entram em jogo quando requisitadas pelo desdobramento de um quadro dinâmico marxista. A análise da reificação se move por meio dos movimentos do ‘trabalho alienado’, da reificação da sociedade capitalista como um todo e da reificação da consciência na ciência e filosofia da burguesia”.

⁹ Para Habermas, a *conduta racional da vida* estabelece a compreensão sobre a conexão que Weber atribuiu entre as racionalizações cultural e social e isso porque Weber considerou que a modernidade se constituiu por processos de aprendizagem que foram *socialmente institucionalizados* e “desacoplados da ação orientada ao entendimento” (HABERMAS, 1984, p. 66), por causa da formação de subsistemas regidos por uma ação com respeito a fins, que são controlados por princípios econômicos racionalizados (dinheiro) e por uma administração racional (poder).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

racional da vida **forçou** a internalização de valores e ideias sobre os atores sociais, visto que “não basta a constatação de fatores materiais, faz-se necessária uma internalização de valores e de ideias” (AGÜERLLO, 1997, pp. 70-71).

Algo que faz pensar que talvez esta a noção de conduta racional da vida, alicerçada por um princípio de ações calculáveis, tenha sido o que guiou a compreensão sobre o processo de racionalização da sociedade moderna, processo que acarretou em um “novo tipo de sistema desumanizado” (WELLMER, 1991, p. 41) e que apontava para a convicção de que “a primazia dada à ação racional com respeito a fins na cultura moderna produz uma perda de sentido moral na vida do dia-a-dia e uma diminuição da liberdade” (GIDDENS, 1991, p. 105).

Este contexto argumentativo parece permitir identificar que esta noção de **racionalidade com respeito a fins** proporcionou a Horkheimer afirmar que:

Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e do planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. [Porque] ele não tem mais possibilidades de escapar do sistema. E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar dentro e a partir do movimento das coisas, nos termos da definição pragmatista. Anteriormente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo indivíduo presumivelmente autônomo; presumia-se que a realidade se conformasse a esse ideal. Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita involuntariamente a elevação da realidade ao status de ideal. Portanto o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. O triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador (HORKHEIMER, 2010, pp. 100-101).

A identificação de que o modelo de racionalização descrito por Weber foi tido como a base teórica para compreender toda a tendência ocidental ao desenvolvimento das forças técnicas-produtivas, proporciona entender a importância que a teoria social de Weber teve, quando esta foi influenciada pela leitura marxiana de Lukács, para o estabelecimento da crítica da razão instrumental.

As críticas apresentadas na *Dialética do Esclarecimento*, bem como no *Eclipse da Razão*, propiciam a autores, tais como Habermas, traçarem o desenvolvimento da crítica da razão instrumental no plano da racionalização social, mesmo que Horkheimer divirja de Weber em relação à separação das esferas de valor cognitiva, normativa e expressiva. Tal divergência pode ser identificável partindo da consideração de que Horkheimer “vê as esferas de valor normativa e expressiva privadas de toda pretensão de validade imanente, de sorte que não se

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana
SIQUEIRA, D. V. P.

pode mais falar de *racionalidade* moral e estética” (HABERMAS, 1984, p. 347) – uma mudança de abordagem que pode ter impulsionado Horkheimer a atribuir ao pensamento especulativo uma certa força restitutiva, porque se faz crítica, mas é algo que, no entanto, “Weber teria considerado utópica e teria considerado suspeita de falso carisma da razão” (*ibidem*).

Todavia, mesmo reconhecendo certas distinções entre Weber e Horkheimer, Habermas chama a atenção para o ponto onde ambos concordam: a tese de que a unidade das imagens metafísico-religiosas do mundo, que eram fundadoras e reguladoras do sentido da vida, estão decompostas. Esta decomposição das imagens metafísicas é vista, por ambos, como uma “ameaça a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social” (HABERMAS, 1984, p. 347).

Deste modo, assim como Weber, Horkheimer também assumiria a racionalidade formal como “subjacente em nossa cultura industrial contemporânea” (HORKHEIMER, 2010, p. 7).

Outro ponto de acordo entre os dois teóricos que é identificado se refere ao conceito de **racionalidade formal** que assume, tanto em Weber, quanto em Horkheimer, aspectos de um modelo de **racionalidade eletiva com relação a fins** – algo que poderia sugerir porque Horkheimer opta por assumir seu diagnóstico sobre a racionalização social recorrendo a aspectos da **perda de sentido** e da **perda de liberdade**: tais aspectos de **perda de sentido** e **perda de liberdade** surgem a partir do momento que Horkheimer assumiu a conceitualização de uma razão historicamente fundamentada no “processo histórico pelo qual as estruturas cognitivas emergiram” (WELLMER, 1991, p. 42).

Ao situar a leitura crítica do século XX em um contexto interpretativo da reificação do processo de racionalização social, é sugestivo pensar que Horkheimer possa ter buscado atestar que “a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolvem em poderes de crença subjetivados” (HABERMAS, 1984, p. 347), ou, dito de outro modo: a maneira como Horkheimer e Adorno buscaram elaborar uma concepção enfática de razão, em sua reconstrução do paradoxo da racionalização, integrando a perspectiva weberiana com uma estrutura marxiana-lukacsiana, podia ter por objetivo fundamentar a noção de que em um mundo desprovido de concepções metafísico-religiosas o sentido de uma razão objetiva não poderia ser sustentada, visto que ao integrarem as teses sobre o processo de racionalização social a partir de uma estrutura materialista-histórica, eles conseguiram apresentar uma concepção de mundo desprovido de sentido e que é regulado por imperativos técnicos sem qualquer aspecto moral ou estético.

Ao entendermos que o processo de racionalização tenha implicado na separação entre as pretensões de validade e as expectativas normativas¹⁰, separação esta que **abriu espaço** para a intervenção de interesses distintos daqueles que eram sancionados em normas

¹⁰ Por “pretensões de validade” Habermas compreende os atos de fala que são estabelecidos visando um consenso (em acordo sobre um assunto específico). Ainda sobre isso, Habermas atesta que todos os atos de fala possuem uma pretensão em comum: a compreensão. O conceito de *ação orientada ao entendimento* (ação comunicativa) pressupõe uma atitude performativa de falantes e ouvintes, relação esta que pressupõe a compreensão entre falante e ouvinte, a veracidade do que é comunicado, a sinceridade das manifestações apresentadas e uma concordância perante as normas vigentes. Por seu turno, as “expectativas normativas” dizem respeito a uma certa projeção, ou antecipação, feita por um interlocutor em relação à conduta de outro interlocutor e são usadas como pauta para avaliação de conduta de sujeitos sociais. Daí que Habermas vislumbra que Horkheimer atestou a cisão destas duas categorias para compreender a modernidade, pois este não identifica possibilidade comunicativa nas modernas sociedades capitalistas.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

socialmente vigentes, a instauração de um **modelo de racionalidade subjetiva** que acabou por inverter o sentido das normas comunicacionais que passaram a considerar apenas seus próprios interesses no plano da comunicação, mostra como a cisão das categorias comunicativa possa ter sido compreendida como o fundamento para o aparecimento do totalitarismo político, para a concentração e a burocratização econômica, bem como o marco inicial da progressiva **desdiferenciação** e **mercantilização** das distintas esferas da produção cultural.

As experiências históricas diferenciadas (*i.e.*, totalitarismo político, a concentração e a burocratização econômica e a mercantilização da produção cultural) proporcionam compreender que, além da influência marxiana-lukacsiana das teses weberianas, a concepção teórica de Horkheimer foi também influenciada pela noção de que as próprias transformações históricas do capitalismo tardio alteraram as condições para um esclarecimento político dos atores sociais e esta se mostrou como a grande norteadora da crítica social do século XX.

Sobre este ponto, Habermas aponta que isto é algo que proporciona compreender a distinção entre Lukács e Horkheimer quanto ao conceito de **totalidade**. Deste modo, mesmo sendo reconhecível a proximidade que existe entre as disposições teóricas dos dois autores, não é possível ignorar que a mudança sobre a pretensão de totalidade de Horkheimer difere da de Lukács por causa da perda referencial que o proletariado tem dentro da teoria horkheimeriana¹¹.

Quando Horkheimer elaborou sua teoria sobre o processo de racionalização cultural a partir de uma justaposição das esferas culturais e societárias (justaposição esta que demarcou o afastamento de critérios morais e estéticos do debate sobre a racionalização social), ele concebeu que “as esferas de valor normativa e expressiva [se encontravam] privadas de toda pretensão de validade imanente” (HABERMAS, 1984, p. 347).

¹¹ Segundo Nobre (1996, pp. 74-83), é possível “observar uma curiosa apropriação do modelo lukacsiano [por parte de Horkheimer]. Se, por um lado, fica assegurada uma ‘intenção para a totalidade da sociedade’, por outro ela aparece à maneira vaga e imprecisa de uma ‘práxis social geral’. Tudo indica que a situação de classe continua a determinar a relação com a ‘práxis social geral’, mas o significado do conceito de classe se perde no momento em que Horkheimer fala também em ‘grupos’” (*idem*, p. 77), isso porque “Horkheimer recusa a ideia de que a situação do proletariado seja uma garantia do conhecimento correto” (REPA, 2008, p. 27). Tais asserções parecem se sustentar na discussão que Horkheimer apresenta, em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), sobre a noção de proletariado. Com efeito, Horkheimer afirma que “o intelectual que, numa veneração momentânea da força de criação do proletariado encontra sua satisfação em adaptar-se e em fazer apoteoses, não vê que qualquer poupança de esforços do seu pensamento e a recusa a uma oposição momentânea às massas, para as quais ele poderia levar os próprios pensamentos, faz com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser. Seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador. Submetendo-se totalmente às situações psicológicas respectivas da classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional. Mas quando este otimismo é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais de caírem num pessimismo e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo. Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. Eles esqueceram a relação entre revolução e independência” (HORKHEIMER, 1975, p. 143), algo que permite compreender que para Horkheimer a situação do proletariado não constitui, em si, a garantia para o conhecimento vislumbrada por Lukács.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

A busca de Horkheimer em apresentar **critérios de verdade**, e **eficácia**, que pudessem determinar o modelo de racionalidade cognitiva-instrumental (especialmente ao destacar o processo em que ocorreu a distinção cultural da esfera cognoscitiva, de domínio técnico, das esferas de ação especializadas durante o desenvolvimento do processo de **desencantamento do mundo**), implicou no distanciamento da perspectiva horkheimeriana da concepção weberiana de racionalização social, particularmente quando Horkheimer “se apoia na interpretação da racionalização capitalista como reificação” (HABERMAS, 1984, p. 346).

Ao assumir que o processo de racionalização capitalista é, em si, um processo de reificação, a Teoria Crítica sustentou que a perda de racionalidade que ocorre nas esferas das ações ocorria pelo reconhecimento de que “a experiência da sujeição e da exploração social foi bloqueada e reprimida por uma consciência falsificadora que, operando ao nível dos instintos, impede que essa experiência [da resistência à dominação] possa tornar-se cognoscível” (HONETH, 1997, p. 22) e isso porque “quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas” (HORKHEIMER, 2010, p. 27), algo que implicaria assumir que “a linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna” (*ibidem*).

Como foi apresentado anteriormente, o esgotamento do sentido metafísico-religioso descrito por Weber no processo de racionalização se fundamentou em torno da noção de **perda da unidade das esferas da vida** nas modernas sociedades capitalistas. Esta é uma concepção cara para a Teoria Crítica da primeira metade do século XX porque a equiparação realizada por Horkheimer, da **racionalidade com relação a fins** com o **modelo de razão cognitivo-instrumental**, ocorreu justamente a partir da sobreposição por ele identificada na estrutura do modelo de racionalidade em exercício nas modernas sociedades capitalistas¹².

A **perda de sentido** atestada nas modernas sociedades capitalistas deveu-se pela regulamentação das normas sociais por uma **razão instrumental** que se encontrava consolidada na forma de uma **racionalidade formal** (a qual se apresentaria, em última instância, como uma razão subjetivada) e não mais por pretensões de validade universais. É uma compreensão que permite Habermas apontar para a similitude entre a noção weberiana de desencantamento do mundo e a interpretação horkheimeriana de **perda de sentido**¹³.

A conceitualização da **perda de sentido** configuraria, então, a interpretação que Horkheimer apresentou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades

¹² Esta questão é apresentada por Habermas a partir de uma fala que ele recupera de Horkheimer, quando este afirma que “tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento” (HORKHEIMER, 2010, p. 26), instrumento este que se tornou inteiramente aproveitado no processo social, visto que “seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la” (*ibidem*).

¹³ Habermas aponta para esta direção ao recuperar uma fala de Horkheimer em o *Eclipse da Razão*, particularmente quando é anunciado que: “Os conceitos se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum. Pela denotação da semelhança, os conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. São pensados como simples abreviações dos itens a que se referem. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição. Os conceitos foram ‘aerodinamizados’, racionalizados, tornaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção” (HORKHEIMER, 2010, p. 26).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

capitalistas (o que, para Habermas, só foi possível porque Horkheimer partiu da fundamentação da razão instrumental como o processo que estabeleceu a formalização da razão através de uma subjetivação da razão).

A apresentação de uma noção subjetiva do processo de racionalização busca explicitar a relação entre a diferenciação das esferas de valor (que são assumidas como regidas pelo princípio de troca) e a deformação do mundo da vida. Sua noção de razão subjetiva se encontra em oposição à noção de uma regulamentação objetiva da razão, que tencionava fundamentar uma ontologia propulsora da racionalização das **imagens do mundo**¹⁴.

O processo de subjetivação da razão que foi apresentado por Horkheimer porque ele identificou nele o princípio que passou a regular a reprodução cultural através da internalização do princípio de negação de vontade (visto as modernas sociedades capitalistas se encontrarem reguladas por um modelo de ação cognitivo-instrumental que visa a obtenção de fins). Habermas discorre sobre isto porque reconhece que Horkheimer identificou na noção de uma razão subjetiva algo que “funciona como um instrumento da auto conservação em uma luta na qual os participantes se orientam pelos poderes de crença fundamentalmente irracionais e irreconciliáveis entre si” (HABERMAS, 1984, p. 350), irracionais e irreconciliáveis por causa da cisão ocorrida entre as pretensões de validade e as expectativas normativas.

Todavia, a contraposição que Horkheimer apresenta entre razão objetiva e razão subjetiva sugere uma **não solução** para este problema: antes, ela busca recuperar uma perspectiva metafísico-ontológica de uma totalidade racional que **deveria** contrastar à moderna noção de uma racionalidade parcial (que tem suas disposições reguladas para a obtenção de um fim anteriormente planejado).

Ao apresentar uma argumentação recorrendo a uma perspectiva ontológica para fundamentar a constituição da razão instrumental como o modelo de racionalidade dominante na modernidade, Horkheimer faz uso de uma operação que busca reconstruir a história da racionalidade para “estabelecer mais profundamente a sustentação da crítica da reificação, ampliando a razão instrumental a ponto de torna-la uma categoria do processo histórico-mundo de civilização em seu todo” (HABERMAS, 1984, p. 366). Para Habermas este procedimento fica claro pelas palavras que ele recupera do próprio texto horkheimeriano, quando discute as consequências da formalização da razão:

[...] Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avalia-los e liga-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideias é mais estritamente

¹⁴ *Grosso modo*, a noção de *razão subjetiva* diz respeito ao modelo de ação que é postulante a um princípio de auto conservação, mas que não pode neutralizar o caráter autodestrutivo desta auto conservação. Por seu turno, *razão objetiva* refere-se ao modelo de ação que busca promover uma unidade indiferenciada de espírito e natureza. Procede deste modo anulando quaisquer transformações socioculturais fundadoras da moralidade e da verdade.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

relacionado com a verdade do que o seu oposto? (HORKHEIMER, 2010, pp. 28-29).

A partir de então seria indicado analisar o **aspecto de contradição** que a crítica da razão instrumental apresenta quando esta passou a interpretar o conceito de racionalidade formal (circunscrito ao contexto da racionalização social) como uma **irracionalidade de aspecto restritivo e instrumental**, a qual é regulada e cerceada por imperativos técnicos desprovidos de qualquer aspecto moral ou estético. Um exemplo disto é quando notamos que Habermas aponta para esta direção por reconhecer que Horkheimer aproximou a noção weberiana de **desencantamento do mundo** de sua hipótese de um processo de subjetivação da razão surgido a partir da **substituição** do tradicional mundo objetivo por uma moderna razão formalizadora, na qual “a modernidade passou a ser caracterizada pelo fato de que esse desencantamento, com o qual a religião e a metafísica haviam suplantado o pensamento mágico e mítico, abalou as próprias imagens de mundo racionalizadas em seu cerne” (HABERMAS, 1984, p. 347), o que resultou em “a própria forma de pensar da imagem de mundo se tornar obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolverem em poderes de crença subjetivados” (*ibidem*).

As formulações críticas de Horkheimer impulsionam a identificação da **razão cognitivo-instrumental** à concepção de uma **razão subjetivada** movida por uma auto conservação que “impõe a razão subjetiva à loucura” (HABERMAS, 1984, p. 349) quando o pensamento de algo sobre o mundo busca ir para além do auto interesse e este se encontra desprovido de qualquer impulso racional formal. De fato, Habermas identifica nas palavras de Horkheimer a equiparação da razão cognitivo instrumental à razão subjetiva quando ele a assume como um instrumento para a auto conservação:

A vida da tribo totemista, o clã, a igreja da Idade Média, a nação na época das revoluções burguesas, seguiam padrões moldados através das evoluções históricas. Tais padrões – mágicos, religiosos ou filosóficos – refletiam as formas correntes de dominação social. Constituíram-se como um fundamento cultural mesmo após seu papel na produção tornar-se obsoleto; assim eles promoveram também a ideia de uma verdade comum. Fizeram isso pelo próprio fato de se terem objetivado. Qualquer sistema de ideias, religioso, artístico ou lógico, na medida em que se articula numa linguagem significativa, atinge uma conotação geral e necessariamente se proclama verdadeiro num sentido universal (HORKHEIMER, 2010, pp. 148-149).

A postura assumida por Horkheimer é vista por Habermas em certa aproximação com aquilo que Weber reconheceu como “dominação mundial da não-fraternidade” (HABERMAS, 1984, p. 350) que configuraria as modernas sociedades capitalistas. Deste modo, é interessante pensar que ambos os teóricos assumiram que a racionalização social se referiria a “um processo seletivo dos potenciais de racionalidade inscritos nas estruturas de consciência moderna” (REPA, 2008, p. 214), o que, especialmente para Horkheimer, acarretaria na institucionalização do complexo cognitivo-instrumental nos sistemas culturais e da produção científica. Esta linha de raciocínio parece levar, invariavelmente, a

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

possibilidade de conceber que a dinâmica do mundo do trabalho acabaria por institucionalizar a racionalidade estético-expressiva “na esfera da arte e [que] se manifesta em estilos de vida contraculturais, como a vida boemia, intelectual e artística” (*ibidem*), como já havia sido discutido por Lukács e como pode ser recuperado em Marx.

A busca é por demarcar o diagnóstico sobre a racionalização social a partir da tese da **perda de sentido** e do processo de reificação, porque isso poderia possibilitar a delimitação dos traços constituintes da leitura que se consagrou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas: de que a racionalização social ao **destruir** a concepção tradicional das imagens metafísico-religiosas do mundo, impulsionou a crítica para as estruturas internas da razão, como, por exemplo, quando ao assumir o processo de racionalização social como um processo de reificação Horkheimer buscou apresentar a noção pela qual “a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta” (HABERMAS, 1984, p. 347) e porque “o saber sacro e a sabedoria munda se dissolvem em poderes de crença subjetivados” (*ibidem*). Tais formulações tem por viés apresentar a ideia de que “em um mundo sem religião, ou metafísica, a concepção de ‘razão objetiva’ não encontra lugar” (*ibidem*).

Curiosamente, a superação das figuras mitológicas (e do próprio mito) só se tornaram possíveis com a diferenciação das esferas de valor que passaram a determinar a modernidade: esta perspectiva orientou a elaboração de um processo de subjetivação do conhecimento e da fé que tanto Weber quanto Horkheimer concordam, visto ambos terem assumido que a existência das imagens religiosas e metafísicas do mundo dependeriam de um processo de racionalização do qual “elas próprias eram tributárias” (HABERMAS, 1984, p. 350) e que encontra-se em oposição à tradição marxiana, afinal de contas a superação do mito permitiu a Horkheimer reconhecer o surgimento de uma consciência moderna regulada pela diferenciação das esferas de valor que culmina na regressão da cultura e da própria sociedade: o Esclarecimento se torna mito¹⁵ e rompe com as próprias promessas da modernidade!

Ao pensarmos que a regressão da racionalidade surge com a previsão de que a razão subjetiva acabaria por agir **sobre** a integração das imagens do mundo e influir em uma espécie de **solidariedade social irracional**, podemos pensar em um processo que acabaria por “dilacerar os âmbitos culturais da ciência, da moral e da arte” (HABERMAS, 1984, p. 350), pois não seria mais possível fundar sentido comum algum à unidade do **mundo da vida**.

É uma suposição que coloca em risco a própria integração social porque a força integradora, bem como a noção de solidariedade social fundamentada nas imagens do mundo, se encontraria de tal modo comprometida pela brutal cisão dos âmbitos culturais que, em suma, teria seu quadro referencial abalado. Algo que inverteria completamente a questão: a razão, na verdade, seria tida como algo irracional.

¹⁵ Frente a noção de um *mundo totalmente administrado* por uma *racionalização reificante*, os autores da *Dialética do Esclarecimento* concebem que “com a formalização da razão, a própria teoria, na medida em que pretende ser mais que um símbolo para procedimentos neutros, converte-se num conceito ininteligível, e o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono do sentido. Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo” (HORKHEIMER & ADORNO, 2006, p. 80).

**Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da
teoria social marxiana**
SIQUEIRA, D. V. P.

REFERÊNCIAS

- ARAUTO, A. "Lukács' Theory of Reification". In: **Telos**, n. 11, 1972.
- ARGÜELLO, K. **O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber**. São Paulo: Acadêmica, 1997.
- BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- BRAATEN, J. **Habermas's Critical Theory of Society**. Albany: State University of New York Press, 1991.
- COUTINHO, C. N. Lukács: A Ontologia e a Política. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no Século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- GIDDENS, A. "Reason without Revolution? Habermas's Theorie des Kommunikativen Handelns". In: BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991.
- HABERMAS, J. "Does Philosophy still have a Purpose?". In: HABERMAS, J. **Philosophical-Political Profiles**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society**. Boston: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como "Ideologia"**. São Paulo: Unesp, 2014.
- HONNETH, A. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro Editora, 2002.
- HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- LEO MAAR, W. "A Reificação como Realidade Social: Práxis, Trabalho e Crítica Imanente em HCC". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana
SIQUEIRA, D. V. P.

MARX, K. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, K. **Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858 & Esboços da Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MELO, R. **Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos de Emancipação**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MENEZES, A. B. N. T. **Habermas e a Modernidade: Uma “Metacrítica da Razão Instrumental”**. Natal: EDUFRN, 2009.

NETTO, J. P. “Lukács e o Marxismo Ocidental”. In: ANTUNES, R. & RÉGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no Século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

NOBRE, M. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

PINZANI, A. **Habermas: Introdução**. São Paulo: Artmed, 2004.

REPA, L. **A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica**. São Paulo: Editora Singular, 2008.

TEIXEIRA, M. **Razão e Reificação: Um Estudo sobre Max Weber em “História e Consciência de Classe” de Georg Lukács**. Campinas: Unicamp, Dissertação de mestrado, *in mimeo*, 2010.

WELLMER, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E O LEGADO MARXIANO

[THE PHILOSOPHY OF LIBERATION AND THE MARXIAN LEGACY]

Arivaldo Sezyshta

Doutor em Filosofia (UEPB - 2014), Mestre em Filosofia (UEPB - 2005), graduação em Filosofia (UFV Curitiba - 1991), Bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico São Paulo (1998) e Bacharelado e Licenciatura em Filosofia (UEPB - 2002). É membro da coordenação do Serviço Pastoral dos Migrantes do Nordeste e da Articulação no Semiárido Paraibano - ASA/PB. Tem experiência na área da Filosofia, Educação Popular, Movimentos Sociais e Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia, Ética, Política, Migração e Bem Viver.

(E-mail: aryasa@bol.com.br)

Recebido em: 09 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 11/02/2019

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

Resumo: A pergunta feita por Karl Marx, “como é possível que aquele que produz a riqueza seja pobre?”, evidenciou a existência de uma ética implícita em um discurso explicitamente econômico. Precisamente, Marx escolheu a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu estudo ético-crítico, mostrando que o momento material da economia é a produção, que só tem sentido quando gera produtos para as necessidades humanas. Analisando o capitalismo observa que a preocupação principal está em torno do capital e não do ser humano, o que o leva a desenvolver sua crítica ética a partir da exterioridade do trabalhador, apresentando a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos. Essa análise marxiana da realidade de opressão à qual está submetido o trabalhador e, sobretudo, a possibilidade de sua emancipação, é decisiva para a Filosofia da Libertação. Essa aproximação entre a reflexão marxiana e a Filosofia da Libertação permite compreender que é a exterioridade a categoria principal escolhida por Marx, enquanto ponto de partida de sua crítica teórica e condição para que possa levantar, a partir do trabalho, todo o edifício de seu discurso. Isso torna-se decisivo para a Filosofia da Libertação e sua propositura de uma política igualmente libertadora

Palavras-chave: Marx. Exterioridade. Dussel. Filosofia da Libertação. Política.

Abstract: The question asked by Karl Marx, "How is it possible that the one who produces the wealth is poor?", provided evidence for the existence of an ethics implicit in an explicitly economic discourse. Specifically, Marx chose economics as the most pertinent place to develop his ethical-critical study, showing that the material moment of economics is production, which only makes sense when it generates products for human needs. Analysing capitalism, he observes that the main concern is about the capital and not the human being, which leads him to develop his ethical criticism from the externality of the worker, presenting the possibility of a new political project, thus making the social question one of the major philosophical problems. This Marxian analysis of the reality of oppression, to which the worker is subjected, and especially the possibility of his emancipation, is decisive for the Philosophy of Liberation. This approximation between Marxian reflection and the Philosophy of Liberation allows us to understand that exteriority is the main category chosen by Marx as the starting point of his theoretical critique and the condition so that he can raise from the work the whole edifice of his discourse. This becomes decisive for the Philosophy of Liberation and its proposition of an equally liberating policy.

Keywords: Marx. Exteriority. Dussel. Philosophy of Liberation. Politics.

Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 11, n. 3, Edição Especial, 2018, p. 77-94.

Dossiê Bicentenário de Karl Marx - ISSN 1984 - 5561

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

EXÍLIO DE DUSSEL NO MÉXICO E RELEITURA DE KARL MARX

Na década de 1970, em meio a perseguições, massacres e mortes do povo argentino, e latino-americano em geral, Enrique Dussel é expulso da Universidade Nacional de Cuyo – Mendoza, onde lecionava. Decide, então, pelo exílio, indo morar no México, levando consigo a certeza de que é a partir da realidade do povo oprimido que se faz filosofia. Passa a ensinar na Universidade Autônoma Metropolitana e, enquanto cresce seu contato com o marxismo, acentua seu interesse pela América Latina enquanto um continente em busca de libertação.

O retorno sistemático de Dussel a Marx se deu por três motivos principais: crescente miséria do continente latino-americano, desejo de poder levar a termo uma crítica do capitalismo e constatação de que a Filosofia da Libertação (FL) precisaria construir uma política e uma economia firmes para poder contribuir com a libertação dos oprimidos. Procedeu, então, uma reinterpretação hermenêutico-filosófica e cronológica da obra de Marx, que acabou por inverter as hipóteses de leituras tradicionais, levando à descoberta de um Marx filósofo-economista. Esse trabalho de Dussel resultará em três obras teóricas: 1. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*; 2. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*; 3. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*.

Essa releitura se constituiu, em Dussel, em uma libertação de Marx do stalinismo dogmático e das camadas tradicionais do marxismo ocidental, através do objetivo principal, filosófico latino-americano, de consolidar uma economia da libertação e de reformular o conceito de dependência, visando retratar a causa da diferença norte-sul. Através de “um rigoroso comentário, parágrafo por parágrafo”, da obra *O capital*, retrata Dussel, “Pela primeira vez na história da filosofia, obtivemos uma visão de conjunto de Marx”, o que “causou uma alteração na arquitetura categórica da nossa Filosofia da Libertação” (DUSSEL, 1995, p. 27), permitindo compreender o nexo causal entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul.

Dussel encontra em Marx o trabalhador no sentido de pobreza de tudo, o que se constitui na anterioridade antes do contrato de trabalho, antes do capital. Contudo, contraditoriamente, mesmo não tendo nada, o trabalhador constitui-se exatamente em fonte da riqueza. Assim, quem produz a riqueza ao mesmo tempo não tem nada e tem tudo. A pergunta lógica que surge é: a riqueza que é produzida, para onde vai? Aí se encontra o problema, essa riqueza acumulada, não produz, não reproduz nem desenvolve a vida humana. Como então constituir relações

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

morais, relações mais justas, diante da injustiça oficializada, naturalizada, pelo capitalismo?

Dessa releitura de Marx Dussel compreenderá ser a economia a mais moral das ciências, na reflexão marxiana. É esse o ponto de partida dusseliano para mostrar como a objetivação da vida da vítima, acumulada no capital e não recuperada como subjetivação no operário, é o tema crítico-ético de toda a obra de Marx. Só então Dussel anuncia a possibilidade de se fazer uma leitura ética de Marx, revelando que seu projeto é encontrar uma ética implícita no discurso explicitamente econômico marxiano, mostrando que a possibilidade está, justamente, no fato de que Marx parte de um princípio ético, que é a pessoa humana, cuja emancipação é possível a partir das crises decorrentes das contradições da economia capitalista.

A novidade marxiana está no seu ponto de partida, naquilo que Ernest Bloch chamou de imperativo categórico para Marx: proceder à superação de todas as situações que escravizam o ser humano. Esse princípio ético – a pessoa humana – permitiu com que Marx elaborasse seu pensar sentindo, por um lado, o apelo dos pobres e, por outro, vivenciando suas próprias dificuldades materiais.

Para Dussel, o impulsionador do ânimo de Marx, para que pudesse levar a cabo sua crítica ao capitalismo, não foi o ódio ao capitalista, mas a sua clareza de compreensão a respeito do sofrimento do trabalhador e sua solidariedade para com ele. Ao falar sobre Marx, diz Dussel: “Sua força intelectual, sua produção teórica estava a serviço, absolutamente a serviço de uma causa: a emancipação da classe operária, dos oprimidos, daqueles que eram ‘pobreza absoluta’” (DUSSEL, 2012, p. 151).

Em sua releitura atenta do pensamento marxiano, Dussel se encontra com um Marx economista sim, mas filósofo e pensador ético acima de tudo. A partir disso, tendo por guia a exterioridade, busca explicitar a ética marxiana, ainda implícita em seu discurso econômico.

A EXTERIORIDADE ENQUANTO CATEGORIA PRINCIPAL

Em sua discussão metodológica, Dussel apóia-se em Levinas e Marx, percebidos por ele como dois métodos complementares. Através da percepção de Levinas, Dussel descobre a categoria da exterioridade como sendo

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

fundamental em sua Filosofia da Libertação. Contudo, em sua nova concepção metodológica, possibilitada pela releitura marxiana, sob a influência decisiva de Levinas, contra toda a tradição dos intérpretes de Marx, Dussel afirma que a categoria marxiana por excelência não é a totalidade, mas, precisamente, a exterioridade. Aqui se encontra o que FORNET-BETANCOURT (1995) chamou de “guinada fundamental na posição filosófica de Dussel”.

Nessa nova postura metodológica há, portanto, uma inversão da hipótese tradicional de leitura de Marx, pois a percepção de um Marx mais antropológico, ético e filosófico se dá mais nos chamados escritos da maturidade, sobretudo em *Os Grundrisse* e nas quatro redações d’*O Capital* do que nos escritos da juventude. Analisando *O Capital*, precisamente, Dussel tenta explicitar, a partir do estudo econômico realizado por Marx, elementos de uma ética de libertação subjacentes nessa análise.

A exterioridade diz respeito ao trabalho vivo, ao trabalho real do trabalhador. É o trabalho vivo como potência criativa-subjetiva e não o trabalho objetivado como capital. Quando esse trabalho vivo e real é objetivado pelo sistema enquanto trabalho assalariado e alienado, se estabelecem as relações de exploração, resultando, de um lado, em mais miséria e, de outro, em mais riqueza e acumulação de capital, como escreve o próprio Marx:

Acumulação do capital é, portanto, aumento do proletariado. A lei [...] aprisiona o trabalhador ao capital com amarras mais firmes que as correntes com que Hefesto prendeu Prometeu à Rocha. Esta lei produz uma acumulação de miséria proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza de um polo é, pois, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, angústias de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação ética no polo oposto, isto é, no polo onde se acha a classe que produz seu próprio produto como capital (MARX, 1988, p. 179).

Quando, ao contrário, esta exterioridade é afirmada, se dá a negação do capital e se estabelecem relações éticas o que faz com que a exterioridade se configure enquanto afirmação da dignidade da pessoa e crítica ao capital. É nesta afirmação da exterioridade que Marx se apoiará, em sua filosofia da práxis, para construir a base da sua análise crítica do capitalismo.

Igualmente, será a exterioridade o ponto de apoio da Filosofia da Libertação, seu principal conceito, significando o que existe e é real para além do horizonte do ser do sistema. Para Dussel, exterioridade “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por seu sistema e não como parte de meu mundo, se revela” (DUSSEL, 1977, p. 47). Diz respeito, portanto, ao âmbito próprio do Outro, do outro homem que não pode ser incluído ou

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

reduzido ao Mesmo. Refere-se ao outro livre em seu ser distinto, em sua palavra, em seu dizer que se encontra sempre além do mundo, do sistema e de toda representação. É o Outro antropológico, secularmente encoberto e negado enquanto não ser, mas que existe e é real, ainda que submerso na pobreza. A exterioridade se configura em um “ser Outro”. E o Outro, enquanto sendo o pobre, o excluído, a vítima, é o tema, o fundamento e a razão da Filosofia da Libertação.

No trabalho está o que Dussel chama de origem radical do discurso marxiano, pois é pelo trabalho que o ser humano cria as condições materiais necessárias à sua reprodução. Contudo, o trabalho é, a um só tempo, pobreza absoluta como objeto e possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade. É a contradição de carregar em si os momentos da negatividade e da positividade. Negatividade porque quando o trabalhador apresenta-se diante do capital para pedir trabalho, ainda não se objetivou e ainda não existe para o capital: “imediatamente se percebe sua presença, mas ainda como ‘existência puramente subjetiva’, ‘trabalho vivo existente como abstração’ e não como realidade (porque, para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador é real somente e porque é produtivo ‘em ato’)” (DUSSEL, 2012, p. 139).

O momento da positividade caracteriza-se pela afirmação da exterioridade enquanto negação da negação primeira (trabalhador nega a negação feita pelo capital), quando a alteridade do trabalho não objetivado, o outro do capital, se afirma a si mesmo como fonte viva do valor. Antes do intercâmbio, o trabalhador se afirma como outro, como pessoa.

Nesse sentido, para Dussel, quando o trabalhador vende o seu trabalho expõe “a sua própria corporalidade ao ser deglutido pelo capital” (DUSSEL, 2012, p. 140). Quando o trabalhador é contratado o trabalho é subsumido, subjugado e ontologicamente é incluído no capital. Da mesma forma retrata Marx: “Por meio da troca com o trabalhador, o capital apropriou-se do próprio trabalho; o trabalho deveio de um de seus momentos, que atua agora como vitalidade fecundamente sobre sua objetividade meramente existente e, por isso, morta” (MARX, 2011, p. 231).

A partir do trabalho Marx construirá a ciência e o racional, nas palavras de Dussel, como “a declaração ética de toda economia possível (que sempre deve remeter-se ao trabalho vivo), e a perversidade específica do capitalismo (como posição subjetiva)” (DUSSEL, 1988, p. 286). Portanto, para Dussel, é na exterioridade do pobre, enquanto trabalhador ainda não explorado, que se encontra a origem do discurso e do pensamento de Marx. Precisamente, a categoria marxiana “trabalho vivo”, além de constituir-se em fonte de toda

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

riqueza, é o ponto de partida de uma dialética crítica e o lugar a partir de onde se pode proceder a crítica ao capitalismo. Escreve Marx:

O único que se contrapõe ao trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, o trabalho vivo. O primeiro é trabalho existente no espaço; o segundo no tempo; o primeiro no passado; o segundo no presente; o primeiro corporalizado no valor de uso; o segundo conceituado só no processo de objetivar-se; o primeiro como valor; o segundo como criador de valor (MARX, 1976, p. 30).

Portanto, para Marx interessa a ciência como capital em concreto, entendida por Dussel como ciência subsumida na totalidade humana prática, histórica e real, através do capital, como mecanismo utilizado para aumentar a mais-valia, cujo fundamento está no trabalho excedente e no roubo da vida do trabalhador. A mais valia se constituirá em categoria chave da análise científica explicativa da crítica da negatividade do trabalhador, que Marx efetuará a respeito do capital. Trata-se, na produção teórica de Marx, da sua descoberta essencial, pois,

O que aparece do ponto de vista do capital como mais valor, aparece do ponto de vista do trabalhador exatamente como mais-trabalho acima de sua necessidade como trabalhador, acima, portanto, de sua necessidade imediata para a conservação de sua vitalidade (MARX, 2011, p.255).

Por isso, a força de trabalho possui dom especial de, mesmo conservando o valor das matérias primas, ampliar o valor do produto depois de pronto. O lucro é, na ótica marxiana, uma parte da mais-valia, pois o capital encobre o trabalho excedente e o trabalho forçado, não pago, no interior do salário. O capital tudo articula para que o trabalho vivo produza, como diz Marx, a riqueza alheia e a pobreza própria.

Dussel pensa da mesma forma, referindo-se à mais-valia não como simples valor produzido, mas como valor não-pago, como roubo, portanto: “A vítima sofre no seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos beneficiários do sistema vigente” (DUSSEL, 2001, p. 296). Depois de várias rotações, para Dussel, todo o capital é mais-valia acumulada. Esse fato acaba por

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

revelar o potencial devastador do capital, de transformar todas as relações sociais em mercadorias.

A mais-valia é o que acaba por confirmar que não há igualdade alguma no intercâmbio entre capital e trabalho, pois, caso houvesse, o valor inicial e final seriam iguais e não haveria nenhuma valorização. Se há mais valor ao final da relação, é porque o intercâmbio é desigual, é injusto. Para Dussel, essa questão do valor como fundamento do conceito de mais-valia, caracteriza a essência do pensar teórico de Marx.

A mais-valia, portanto, surge em Marx a partir da descoberta da contradição absoluta existente entre capital e trabalho, com sua aparência de troca. Assim, Dussel percebe em Marx a compreensão de que a forma do objeto é a objetivação da vida, o que acaba por ser encoberto pela mais-valia e pelo fetichismo da mercadoria. Dessa descoberta derivam duas questões essenciais: o sentido ético do roubo do produto, o que significa dizer que quando há mais-valia rouba-se vida humana, e a acumulação do valor do produto em capital como acumulação de vida humana, o que significa dizer do fetiche da mercadoria que vive da morte do trabalhador.

Em termos de uma crítica da economia política, na leitura dusseliana, Marx não pensava que sua reflexão fosse um trabalho em vista da crítica, mas a própria crítica: “uma crítica econômica fundamental, uma crítica dos pressupostos da economia enquanto tal” (DUSSEL, 1988, p.291).

Nesse sentido, a crítica marxiana é dupla: crítica, por um lado, a economia política clássica do capitalismo – chamada crítica de textos – e, por outro, e principalmente, crítica a própria realidade capitalista a partir da exterioridade do trabalho vivo, que não permitirá ao discurso marxiano ficar prisioneiro do fetichismo.

Buscando superar toda forma de exploração e alienação, Marx utiliza-se de uma linguagem ético-científica, recuperada por Dussel a partir de sua preocupação maior de fundar uma Ética, e, posteriormente, uma Política e uma Economia da Libertação tendo como ponto de partida o homem oprimido, consequência das contradições do capitalismo periférico, disseminador do desemprego e da fome, gerador de novas vítimas.

É desta forma que queremos assinalar a importância do pensamento marxiano para os dias de hoje, para a Filosofia da Libertação, para a compreensão das estruturas sociais, econômicas e políticas latino-americanas e para a permanente crítica ao capitalismo e igualmente, para a permanente práxis transformadora. Enquanto houver capitalismo, a crítica marxiana continuará

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

válida, o que a torna, nas palavras de Sartre (1978), a insuperável filosofia de nosso tempo.

Para Dussel igualmente, para quem deseja a compreensão do capitalismo, bem como deseja ir às causas fundamentais da sua crise, Marx segue sendo indispensável:

Nos dias de hoje, dada a crise estrutural e mundial do capitalismo, especialmente causada pela especulação do capital financeiro, torna-se necessário compreender a essência do capital, não apenas para operar a sua crítica, mas, antes e sobretudo, para compreendê-lo na sua totalidade – no seu conteúdo e no seu processo. Por isso [...] Marx continua sendo o crítico mais profundo e arguto do capital (DUSSEL, 2012, pp. 11-12).

Trata-se, portanto, de compreender que a filosofia latino-americana inspira-se em Marx para cunhar seu próprio projeto utópico-crítico ao entender que filosofar só é possível a partir da realidade, procedendo, assim, a uma crítica do existente e projetando uma emancipação através do imperativo político que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos.

A PROPOSITURA DE UMA POLÍTICA LIBERTADORA

Nesse sentido, nas pegadas marxianas, a Política da Libertação proposta por Dussel, visa, em um primeiro momento, empreender a construção crítica geral de todo o sistema das categorias das filosofias políticas burguesas modernas, para, posteriormente, fazer um conjunto de propostas comprometidas na construção de um novo sistema político, na transformação do Estado, a fim de que a política como um todo seja colaboradora no processo de libertação da vítima.

No que se refere à América Latina, um conjunto de experiências iniciadas em vários países, assinalam para o que Dussel chamou de “primavera política”, com importantes mudanças no continente, o que exige da filosofia política um repensar a própria política, criando uma nova teoria, uma interpretação que seja coerente com as transformações vividas pelo povo latino-americano. Trata-se de fazer uma crítica desde el sur, numa atitude epistemológica de descolonização.

Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 11, n. 3, Edição Especial, 2018, p. 77-94.

Dossiê Bicentenário de Karl Marx - ISSN 1984 - 5561

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

A compreensão de fundo que sustenta essa Política da Libertação é, por um lado, a crença de que “o nobre ofício da política é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante” (DUSSEL, 2007, p. 9), e, por outro, a aposta que essa nova teoria não pode partir dos postulados burgueses, o que significaria a continuidade da Modernidade capitalista e colonialista dos últimos 500 anos, nem do socialismo real que reduziu a política a uma administração burocrática. Anuncia, assim, a possibilidade de uma nova civilização, que chama de trans-moderna e trans-capitalista, fundamentada no exercício delegado do “poder obediencial”, onde os que mandam, mandam obedecendo a comunidade que os delegou.

Para se chegar a esse poder obediencial, central para a Política da Libertação, é necessário proceder, primeiro, a crítica do Estado, corrompido e fetichizado por historicamente ter se afirmado como soberano e última instância do poder. Ao contrário do que apregoa o Estado, a fonte de poder está na comunidade, no povo, como potencia. Trata-se da vontade de vida, do querer viver que é uma tendência originária de todos os seres humanos.

Essa vontade de viver é diferente da vontade de poder enquanto dominação. É a vontade de viver da vítima contra a vontade do poder dominador: da referência à vida humana em comunidade surge o querer da vida como vontade, anterior a toda Vontade de Poder como dominação. Trata-se do querer viver dos que enfrentam a morte na injustiça. Por isso, a vontade de vida dos membros de uma comunidade, enquanto ao conteúdo e à motivação do poder, já é determinação material fundamental para a definição do que vem a ser poder político: a separação, o desprender do poder político como potencia, expressada como potestas. É a vontade de viver como fonte criadora do político. Precisamente, o âmbito da vontade de viver, fundadora da Política da Libertação:

a Política da Libertação, então, parte e se funda nessa Vontade de Viver como o poder que põe as mediações para cumprir com o princípio de justiça [...], de paz [...], para a permanência e aumento da vida da comunidade política (DUSSEL, 2009, p. 59).

É o âmbito da vida, mas de uma vida articulada ao poder e à vontade, pois, “se a essência do poder é a vontade, a essência da vontade em último termo é a vida” (DUSSEL, 2009, p. 48). Precisamente, vida, vontade e poder, interdependentes, que se retroalimentam, pois a vida sem a vontade morreria, não

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

tenderia à sua permanência; a vontade sem seu poder não construiria e nada poderia fazer; o poder sem as mediações e possibilidades não poderia exercer-se, constituindo-se em um poder no vazio.

A partir disso, Dussel denomina política como vontade geral, definindo-a como “uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros” (DUSSEL, 2007, p. 26) e poder político como a possibilidade de unir a força cega da vontade mediante o uso de argumentos, função própria da razão prático-discursiva, produzindo consensos, convergindo as vontades para o bem comum.

Isso porque é o povo, a comunidade política, quem sempre detém o poder político, enquanto potência: “poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político” (DUSSEL, 2007, p. 29). Do político, aqui, entendido, precisamente, como sendo o desenvolvimento do poder político em todos os seus momentos.

A crítica da Filosofia Política da Libertação parte da categoria do poder político, compreendido a partir da diferença e da separação entre, justamente, *potentia*, enquanto poder político ainda em si, poder em si, na comunidade política ou no povo, como o ser oculto, o poder da comunidade política mesma; e *potestas*, entendida enquanto o exercício delegado do poder político institucionalizado, o fenômeno, o poder delegado por representação, exercido por ações políticas através de instituições.

Essa distinção é importante porque assinala o momento do surgimento do fetichismo da dominação por um lado e, por outro, do exercício obediencial do poder:

quando ‘os que mandam mandem mandando’ aparecerá o fetichismo da dominação. Quando ‘os que mandam mandem obedecendo’ se tratará do pleno desdobramento da potestas como exercício delegado legítimo em favor do fortalecimento da potentia, o que denominamos exercício obediencial do poder (DUSSEL, 2009, p. 14).

Contudo, embora o povo seja a única fonte e o único sujeito do poder, esse poder permanece, inicialmente, indeterminado. Por isso é, em si, *potentia*, a exemplo da semente, que possui a árvore futura em potência, mas ainda não é a árvore, de forma que ainda não pode dar frutos. Para que esse poder em potência

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

da comunidade possa constituir-se em um poder organizado, chamado por Dussel de *potesta*, é necessário que, primeiramente, a própria comunidade política se afirme e se reconheça a si mesma como poder instituinte. É a necessária institucionalização do poder da comunidade, garantido pela criação de mediações para o seu exercício, através de instituições que permitirão com que o poder se torne real (passe de *potentia* para *potesta*) e apareça no campo político.

Trata-se da comunidade, fonte do poder, que o delega institucionalmente: “a comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e como tal delegada” (DUSSEL, 2007, p. 34). Essa passagem de *potentia* a *potesta*, embora necessária, possibilita o perigo da corrupção e da fetichização do poder, o que faz com que a política seja, na história humana, a longa aventura do uso devido ou corrompido da *potesta*, pois, com o fetichismo do poder delegado da representação, toda corrupção é possível.

A *potestas*, portanto, separa-se novamente, em exercício obediencial do poder delegado ou exercício fetichizado ou corrompido do poder político. Nesse momento, Dussel aborda o tema da representação política, chamando-a de necessária, uma vez que a comunidade não pode atuar permanentemente como se fosse um ator coletivo, porém ambígua, pelo risco de corromper-se e fetichizar-se, o que acontece quando o representante esquece que o poder que exerce é por delegação.

O poder do povo, no campo político, objetiva-se ou se aliena no conjunto de instituições políticas produzidas ao longo da história, a fim de garantir o exercício de tal poder. Ao alienar-se, o poder que emana do povo acaba por negar o exercício delegado do poder, fetichizando-se mediante a corrupção da subjetividade do político, o que ocorre quando a representação termina por voltar-se sobre si própria, autoafirmando-se como a última instância do poder.

PODER OBEDIENCIAL

Nessa altura da Política da Libertação, mais uma vez Dussel traz à cena os povos originários que, em sua sabedoria, têm ensinado a humanidade a preservar a vida em todas as suas expressões e a exercer corretamente o poder delegado. Escreve Dussel: “quando desde Chiapas nos é ensinado que ‘os que mandam devem mandar obedecendo’, indica-se com extrema precisão esta função de

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

serviço do funcionário (que cumpre uma ‘função’) político, que exerce como delegado o poder obediencial” (DUSSEL, 2007, p. 39).

Conceituado, portanto, o poder obediencial é o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça. Trata-se da intenção honesta que cumpre o nobre ofício da política, de governar a partir do que decide a comunidade.

Dussel traz como exemplo de ator político não fetichizado, não corrompido, a ação de Emiliano Zapata, líder da revolução mexicana, que – guiado por um princípio material político claro: “A terra para os que nela trabalham com suas mãos!” – julgava normativamente as ações das instituições e pessoas: “Desse princípio normativo tão simples, o quase analfabeto E. Zapata, pode julgar clara e politicamente as ações e intenções de três presidentes do México (Madero, Huerta e Carranza), de seus representantes, de seu povo” (DUSSEL, 2009, p. 18).

Dussel continua exemplificando com a revolução mexicana e reproduz uma história até hoje contada no México, para retratar a corrupção do poder: o irmão de Zapata, Eufêmio, ao entrar no Palácio Presidencial, se aproximou da cadeira presidencial e tentou queimá-la, dizendo: “Esta cadeira está endomoniada; nela se senta gente honesta e se corrompe!”. Dussel retoma essa história para dizer:

o que se sentava pela primeira vez nunca havia exercido o poder. Uma vez sentado nela iniciava o exercício delegado do poder do povo. De tanto sentar-se nela começava a habituar-se em seu exercício e esquecia que devia ser um exercício delegado. Nesse momento se fetichizava o poder, e a cadeira endomoniada transformava o ator em um político corrupto (DUSSEL, 2009, p. 18).

Para Dussel, pelo fato da representação política ser ambígua, por permitir a possibilidade da corrupção, não pode ser descartada, mas, ao contrário, necessita ser melhor definida e regulamentada, normatizando-a para que, sendo justa, volte a obedecer à comunidade. Só dessa forma minimiza-se essa possibilidade do fetichismo na política, que acontece quando a vontade do representante se sobrepõe à vontade geral dos representados. Quando isso ocorre há um rompimento entre a conexão de fundamentação da *potestas* com a *potentia*, ou seja: o poder que devia ser exercido delegadamente desconecta-se da fonte do poder,

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

do poder do próprio povo, acabando por absolutizar-se, personificando-se, autorreferencialmente. Dussel cita Marx, quando fala da inversão dos termos entre trabalho vivo e capital, para qualificar o fetichismo da mercadoria, falando agora em inversão dos termos entre *potentia* e *potestas*: “fetichismo é esta inversão espectral: o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado” (DUSSEL, 2007, p. 45).

Por isso, com a fetichização da política, o poder verdadeiro é corrompido e o povo se torna massa passiva que, ao invés de mandar, recebe ordens do poder político, do Estado ou daqueles que agora detêm o poder. É o momento em que a *potestas*, separando-se de sua origem (a *potentia*) se diviniza, voltando-se sobre si mesma, autorreflexivamente, instituindo-se as diferentes formas de dominação. Assim, diz Dussel, “o poder fetichizado é essencialmente antidemocrático, porque se autofundamenta em sua própria vontade despótica” (DUSSEL, 2007, p. 48).

Para chegar a esse ponto de corrupção, é necessário debilitar continuamente o poder verdadeiro, o poder político originário da comunidade. Os políticos corruptos fazem isso semeando entre o povo a divisão, criando conflitos e buscando, de todas as formas, impedir a construção do consenso.

Dessa forma segue repetindo-se a inversão de que fala Marx, pois o povo, que deveria ser servido pelo seu representante, torna-se, com a corrupção, seu servidor, elitizando a política, criando uma classe de políticos que não mais responde aos anseios da comunidade, procurada só em tempos de eleição. A raiz disso, para Dussel, está na política sem princípios:

a política sem princípios normativos produz necessariamente essa alquimia invertida, a *potestas* se transforma em dominação contra a *potentia*, debilitando-a para conduzi-la. Mas, ao eliminar a fonte de sua regeneração, a mesma *potestas* se corrompe, perde força e termina por derrubar a si própria (DUSSEL, 2009, p. 18).

Para minimizar as chances da corrupção do poder delegado é necessário produzir o consenso: “para que o poder possa efetivamente colocar ou instituir os meios políticos realmente fundados na participação ativa dos cidadãos, é necessário o consenso racional [...] a fim de unificar a força ou potência efetiva em uma certa direção” (DUSSEL, 2009, p. 58). A pergunta, então, que se faz

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

Dussel, é como fazer para que uma comunidade política alcance um consenso que seja suficiente para garantir o exercício obediencial e a participação cidadã?

Igualmente, para Dussel é importante admitir a possibilidade de não se chegar a um consenso, garantindo, assim, a chance de instituir o dissenso político legítimo: “o dissenso minoritário é essencial no processo democrático, já que abre a porta à discussão real e à possibilidade futura de mudar as decisões em vista de seus efeitos, em particular dos efeitos negativos, onde os dissidentes podem ganhar a hegemonia futura e com isso a maioria consensual” (DUSSEL, 2009, p. 418). O respeito dos direitos dos dissidentes é um momento essencial na aplicação do princípio democrático, pois, “quando o consenso anula ou elimina o dissenso, se nega o Princípio democrático e se cai no autoritarismo, despotismo ou ditadura das maiorias, que impedirá o desenvolvimento de uma democracia. Se trata de uma involução antidemocrática” (DUSSEL, 2009, p. 418).

Assim, para a consolidação da democracia deve ser incluído sempre como momento essencial o atuar por consenso, que se origina no dissenso. De toda forma, mesmo que a comunidade consiga a construção do consenso, necessitará das mediações, que são as instituições políticas, necessárias e imperfeitas. Justamente por não serem perfeitas, passíveis de serem corrompidas, chega um momento em que devem ser transformadas, substituídas ou simplesmente aniquiladas. Defende, então, Dussel, que as instituições têm graus diferenciados no cumprimento de suas funções e se legitimam na medida em que minimizam a dor das pessoas concretas da comunidade.

Assim, ao entender a política como uma atividade em função da produção, reprodução e aumento qualitativo da vida das pessoas, entende-se a função das instituições e, na medida em que deixam de cumpri-la, a sua necessária transformação das mesmas, ou extirpação, quando se voltam contra esse que é o critério fundamental e absoluto de todo resto: a vida. No caso da mais valia, por exemplo, aceitável na lógica das instituições disciplinadoras do liberalismo e na moral capitalista, não é aceitável na lógica de que a política deve conduzir ao bem comum, garantindo, portanto, o crescimento da vida humana e não do lucro. Daí deriva a tarefa política da imperiosa necessidade de colocar limites na quantidade, no lucro das empresas, para assim poder melhorar a qualidade da vida das pessoas. Assim,

a política se ocupará, exatamente, de manejar a articulação das vontades de todos os membros de uma comunidade política em seu mútuo exercício, para conseguir a institucionalização, a constituição e a efetividade do poder, quer dizer, para que

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

possa colocar-exercer as mediações práticas para a permanência e aumento da vida humana dessa comunidade, em última instância de toda a humanidade (DUSSEL, 2009, p. 58).

Esse objetivo, de aumento da vida de toda a humanidade, recoloca a necessidade do consenso como consequência da normatividade democrática, uma vez que a obediência à lei não é algo procedimental, mas subjetivo e normativo, pois “o ator político que é soberano ao ditar a lei deve ser obediente em seu cumprimento” (DUSSEL, 2007, p. 68). Assim, o povo, de onde emana o poder que faz as leis, deve ser o primeiro a cumpri-la, o que produz o consenso. No exercício delegado do poder, contudo, a centralidade não estará na obediência à lei, pois essa pode caducar-se, mas na obediência ao povo, à comunidade da qual é legítimo representante. Dessa forma, o consenso é resultado da obediência às determinações da comunidade.

A buscada hegemonia é garantidora da governabilidade, entendida como uma virtude de um sistema. Contudo, igual à representação e às instituições, a governabilidade é ambígua, pois, se por um lado sustenta a vida política, por outro, se for fetichizada, corrompida, não haverá vida política estável em longo prazo. Daí o cinismo contido em expressões como “governabilidade democrática”, utilizada para os mais variados tipos de conchavos e alianças espúrias na política.

No entanto, apesar da possibilidade da corrupção da política, em resposta à opressão, as vítimas se mobilizam e se organizam, para além de um território específico, pois os direitos e a irmandade dos povos podem ser compreendidos a partir da percepção de que as identidades são relacionais: extrapolam as fronteiras e os estados e a Política tem que compreender isso, dialogar com isso se pretende contribuir na construção da vida. “A que resistir?”, perguntam as vítimas. Talvez essa seja uma pergunta chave para entender a construção das novas identidades, compartilhadas, solidárias, includentes. “Resistir a tudo o que se contrapõe ao desenvolvimento da vida”, respondem e nos ensinam que é a vida humana o *telos* de uma filosofia que não seja alegoria do poder vencedor e de uma política que não seja responsável pela alienação e a morte, mas, ao contrário, dê sua humilde contribuição à libertação dos oprimidos.

A filosofia da libertação e o legado marxiano
SEZYSHTA, Arivaldo

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação** - na América Latina. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Hacia un Marx desconocido**: un comentario de los manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes. 2000.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofia política crítica**. Bilbao: Desclée, 2001.

DUSSEL, Enrique. Vivemos uma primavera política. In: **América Latina em Movimento**. 18 dez. 2006. Disponível em:
<<https://www.alainet.org/pt/active/15053>> Acesso em: 10 set. 2018.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación**: Arquitectónica. Vol. 2. Madrid: Trotta, 2009.

DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx**: um comentário aos Grundrisse. 1ª.ed – São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **O marxismo na América Latina**. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 32.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**. México: Siglo XXI, 1976.

A filosofia da libertação e o legado marxiano

SEZYSHTA, Arivaldo

MARX, Karl. **Obras fundamentales**. México: FCE, 1982. Vol. 1.

MARX, Karl. **O capital**. v. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988

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

SANTOS, Boavenura Souza. **El milenio huérfano**: ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta, 2005.

ESTRUTURAS DIALÉTICAS EM *O CAPITAL* DE KARL MARX

[DIALECTICAL STRUCTURES IN THE CAPITAL OF KARL MARX]

João Alberto Wohlfart

*Possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008), na área de concentração de Ética e Filosofia Política; mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1998), na área de concentração de Filosofia do Conhecimento e Filosofia da Linguagem; graduação em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (1994). É professor titular de Filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE), de Passo Fundo. Possui experiência docente em Filosofia, nas disciplinas de Introdução à Filosofia, Filosofia da Educação, Teoria do Conhecimento, Antropologia Filosófica, Ontologia, Lógica, História da Filosofia Moderna e Cosmologia Filosófica. Atua nos seguintes temas: a) Sistemas neoplatônicos. b) Lógica e sistema filosófico hegeliano. c) Hegel e Idealismo alemão. d) Filosofia do Direito e Filosofia da História. e) Teorias da Complexidade e dos Sistemas. É autor dos livros *Metafísica e Ética: estudo sistemático em Hegel* (2003); *Filosofia e Economia: Marx e a crise do capitalismo atual* (2011); *Fundamentos Dialéticos da Pedagogia do Oprimido* (2013) e *Sistema hegeliano como Filosofia da História* (2014).*

(E-mail: joao@ifibe.edu.br)

Recebido em: 03 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 13/03/2019

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx

WOHLFART, J. A.

Resumo: O texto visa uma abordagem de *o Capital*, de Karl Marx, na perspectiva da reconstrução dos principais momentos de articulação da obra. Trata-se de um complexo sistema dialético de racionalidade, estruturado em várias plataformas de desenvolvimento, articuladas em diferentes graus de exposição, num processo dialético que integra estas diferenças num movimento global. Procuramos expor os argumentos acerca das determinações imediatas do capital, os fundamentos da produção do capital, a passagem da produção para a superfície da circulação do capital, a circularidade global do capital e o processo global de produção capitalista. O texto dará ênfase aos principais momentos de articulação e de passagem que justificam os diferentes momentos de estruturação.

Palavras-chave: Capital. Capitalismo. Dinheiro. Marx. Mercadoria.

Abstract: The text aims at an approach of the *Capital*, of Karl Marx, in the perspective of the reconstruction of the main moments of articulation of the work. It is a complex dialectical system of rationality, structured on several development platforms, articulated in different degrees of exposure, in a dialectical process that integrates these differences into a global movement. We seek to set forth the arguments about the immediate determinations of capital, the foundations of the production of capital, the transition from production to the surface of the circulation of capital, the global circularity of capital, and the global process of capitalist production. The text will emphasize the main moments of articulation and passage that justify the different structuring moments.

Keywords: Capital. Capitalism. Money. Marx. Merchandise.

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx WOHLFART, J. A.

INTRODUÇÃO

O objeto do texto que segue é uma investigação acerca das diferentes modalidades de estruturas dialéticas e metodológicas estruturantes de *o Capital*, de Karl Marx. Como uma obra extensa e de enorme complexidade, uma das condições para a sua leitura e compreensão é a reconstrução de sua estrutura metodológica, que apresenta várias formas de exposição ao longo da obra. *O Capital* está articulado em várias estruturas de desenvolvimento dialético, em vários graus de efetividade nos quais o capital se constitui estruturalmente e em vários níveis de abrangência nos quais se articula. Desta forma, quando Marx emprega uma mesma categoria ao longo da obra, não está sempre dizendo a mesma coisa.

Sabe-se da estruturação de *o Capital* em três livros, o primeiro intitulado “*O processo de produção do Capital*”, o segundo intitulado “*O processo de circulação do Capital*” e o terceiro intitulado “*O processo global de produção capitalista*”, o que significa uma sucessão de círculos dialéticos que caracterizam a sua estrutura argumentativa. Com esta exposição, a estrutura da obra é equivalente em complexidade, profundidade e significatividade à *Ciência da Lógica* hegeliana, pois, com algumas variantes, abordagem e diferença de objeto de investigação, as duas obras são muito próximas e figuram entre as mais complexas da história.

A pergunta do texto que segue diz respeito aos movimentos de articulação e de passagem de um círculo de estruturação do capital para o outro e em que consiste o movimento de fundamentação global do capital? O propósito do texto é expor os diferentes momentos estruturantes do processo dialético que dão sustentação à obra como um todo. Como Marx parte do mais simples e imediato e amplia a exposição para estruturas capitalistas e intercapitalistas globais, serão expostos os momentos estruturantes deste processo.

Para uma exposição dos movimentos dialéticos de *o Capital*, serão levadas em consideração as determinações imediatas do capital, tais como aparecem na superfície da sociedade, a interioridade da essência e da produção, a volta à superfície onde se integram a produção e o consumo na circularidade das determinações do capital e o processo global de produção. Trata-se de momentos diferenciados e autocontraditórios do capital em patamares cada vez mais amplos e complexos, paradoxalmente ligados com o processo de coisificação e desumanização do homem.

O estudo aqui apresentado é motivado pelos 200 anos de nascimento de Karl Marx e pelos 150 anos de publicação do primeiro livro de *o Capital* celebrado no ano de 2017. É uma espécie de homenagem ao velho e eternamente jovem Marx. Também é motivado pelo desafio permanente de estudo da obra, já que o aprendizado a partir dela é inesgotável. A crise do capitalismo internacional, com as suas profundas mazelas na sociedade humana, torna relevante o estudo e aprofundamento da grande obra de Karl Marx. Do ponto vista metodológico, apenas citaremos alguns textos de *o Capital* selecionados a partir de toda a extensão e sistemática da obra.

AS DETERMINAÇÕES IMEDIATAS DO CAPITAL

Marx começa a sua obra com as determinações mais imediatas e mais superficiais do capital. O ponto de partida do filósofo é a superfície visível da sociedade, uma espécie de universalidade

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

imediate e indeterminada nela mesma, sem o questionamento das razões mais profundas das relações de consumo da superfície imediata. Em outras palavras, Marx começa o *Capital* com a imediatividade do mundo visível com os olhos e os sentidos, uma espécie de mundo considerado pelo senso comum como simplesmente dado e estabelecido. A primeira frase do *capital* é sugestiva a este respeito, pois, ao expressar que a superfície da sociedade parece como um amontoado de mercadorias é um indicativo claro de aparência exterior imediata. Diante desta afirmação inicial, ainda não é considerada e conhecida a lógica de produção deste universo de mercadorias, que aparecem em sua absoluta indiferença e abstração.

No começo da obra, Marx discute valor-de-uso, valor-de-troca, mercadoria e dinheiro, categorias estruturantes da teoria do valor. Marx sabe muito bem da necessidade de ir além do senso comum que considera o mundo das mercadorias como simplesmente dado, quando se propõe compreender filosoficamente e expor esta reflexão na forma da problematização filosófica. Ao referirmos o valor-de-uso como uma qualidade intrínseca aos objetos produzidos, trata das qualidades materiais do objeto, da matéria e dos processos necessários à sua produção, das habilidades humanas e das funções materiais que carrega na condição de objeto de uso. Nesta qualidade, um objeto material qualquer se distingue de outros objetos e o mundo é formado por uma multiplicidade de mercadorias diferentes, todas elas com as suas funções específicas e diferenciadas. Em contrapartida, na denominação de valor-de-troca, as mercadorias entram no processo de circulação e de troca, perdem as suas qualidades materiais específicas e são abstraídas à mera condição de referência de troca. Para esta atribuição específica dos objetos, eles são dissolvidos no sistema de circulação, conservam unicamente o seu referencial de troca e se transformam em mercadorias. Isto significa dizer que se transformam em componentes de uma massa imensa de mercadorias circulantes no sistema de troca. Só possuem valor no circuito da compra e da venda mercantil.

Segundo raciocínio desenvolvido por Marx no primeiro volume de *o Capital*, a mercadoria apresenta a dupla faceta da heterogeneidade e da diferença concretizadas no valor-de-uso, e a homogeneidade e indiferença concretizadas na denominação do valor-de-troca. Neste raciocínio, as mercadorias por elas mesmas não possuem valor, mas o que gera valor é o tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. O trabalho é configurado na dimensão do trabalho concreto, materializado pelas habilidades específicas do trabalhador no processo de produção de determinado objeto com utilidade específica. A outra dimensão é o trabalho abstrato obtido pela força geral do trabalho a partir da imensa massa de trabalhadores que materializam uma força uniforme de trabalho na produção de mercadorias resultante na forma genérica do valor-de-troca. A forma do valor-de-troca a comparar quantitativamente todas as mercadorias entre si é o dinheiro na dupla figuração de forma equivalente e forma relativa. Como forma equivalente, as mercadorias são basicamente iguais e homogêneas na forma abstrativa do dinheiro. Como forma relativa, o dinheiro é a expressão do sistema relacional que caracteriza o universo das mercadorias.

No raciocínio de Marx, a forma dinheiro mediatiza as relações entre as coisas e entre as pessoas. É através dela que as pessoas estabelecem relações materiais entre si, no do mecanismo de compra e de venda. O sistema de necessidades das pessoas e da sociedade de modo geral é satisfeito pela troca de mercadorias por meio do dinheiro, estabelecendo um sistema social mediatizado materialmente pela produção e pelo consumo. As trocas materiais entre as pessoas e o sistema de relações entre as coisas constitui o mercado universal de trocas formado por vendedores possuidores de mercadorias e por compradores não possuidores de mercadorias. Neste sistema, o que cada um possui tende a ser vendido e lançado ao mercado, e o que cada um não possui é comprado nos mais variados setores da produção e do comércio. O sistema de troca de mercadorias é sustentado pela mercadoria por excelência do dinheiro, que funciona como medida

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

de valor e meio de circulação. Como medida de valor, o dinheiro atribui o valor a todas as mercadorias e as compara entre si; como meio de circulação, os consumidores trocam do dinheiro pelas mercadorias.

O dinheiro, como medida de valor, divide a sociedade em devedores e credores. O círculo da compra e da venda, quando os capitalistas compram para vender, o dinheiro se transforma em capital. O processo interminável de troca de mercadorias tende a acrescentar uniformemente preços às mercadorias, mas não é capaz de gerar lucro. Para Marx, o lucro é gerado pela compra da força de trabalho e pela sua exploração através da mais-valia. Na compra e venda da força de trabalho, a massa de trabalhadores transfere para o capitalista o excedente não pago na forma de lucro, o que engendra a contradição fundamental da relação entre capital e trabalho. Do ponto de vista social e das relações de produção, esta relação engendra a luta de classes entre os capitalistas detentores das forças produtivas e os trabalhadores vendedores de sua força de trabalho. A radical contradição entre trabalho e capital é exposta em toda a obra, nas suas diferentes manifestações, desdobramentos e níveis de complexidade, no interior da qual são constituídas muitas outras formas de contradição implosivas. Escreve Marx:

Não basta, porém, expressar o caráter específico do trabalho que cria o valor do linho. A força humana de trabalho em ação ou o trabalho humano cria valor, mas não é valor. Vem a ser valor, torna-se valor, quando se se cristaliza na forma de um objeto. Para expressar o valor do linho como massa de trabalho humano, temos de expressá-lo como algo que tem existência material diversa da do próprio linho e, ao mesmo tempo, é comum a ele e a todas as outras mercadorias. Fica assim resolvido o nosso problema (MARX, 1999, p. 73).

Nesta formulação, as habilidades requeridas para cada ofício são diferentes das habilidades necessárias para outro ofício. Desta forma, é diferente o trabalho de um criador de gado, de um açougueiro, de um coureiro, de um fabricante de sapatos, de um alfaiate etc. Mas, o trabalho do alfaiate é antecipado pelo trabalho do coureiro, este pelo trabalho do açougueiro, este pelo criador de gado, este pelo fabricante de rações etc. Nesta cadeia que se torna cíclica e distribuída em vários círculos e movimentos, estabelece-se um sistema social de trabalho no qual todas as profissões e trabalhos constituem um elo de uma cadeia universal e estrutural de mútuo condicionamento. Esta interdependência é condicionada pela massa social da força de trabalho que cria o valor, como uma única força social criadora do universo das mercadorias. Segundo Marx, o trabalho humano não é valor, mas é fonte criadora de valor materializado na massa das mercadorias. Isto significa dizer que a abordagem marxista tem uma base ética, no sentido de que o trabalho humano não pode ser esvaziado pela exploração econômica. Em função da massa das mercadorias, o linho se torna uma referência comparativa entre todas elas. O raciocínio continua:

O valor de uma mercadoria, do linho, por exemplo, está agora expresso em inúmeros outros elementos do mundo das mercadorias. O corpo de qualquer outra mercadoria torna-se espelho onde se reflete o valor do linho. Desse modo, esse valor, pela primeira vez, se revela efetivamente massa de trabalho humano homogêneo. O trabalho que cria se revela expressamente igual a qualquer outro. Por isso, não importa a forma corpórea assumida pelos trabalhos, seja ela qual for, casaco, trigo, ferro ou ouro etc. Através da forma extensiva em que manifesta seu valor, está o linho, agora, em relação social não só com uma mercadoria

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

isolada de espécie diferente, mas também com todo o mundo das mercadorias. Como mercadoria, é cidadão do mundo. Ao mesmo tempo, da série infundável das expressões da forma extensiva se infere que ao valor não importa a forma específica do valor-de-uso em que se manifesta (MARX, 1999, p. 84-85).

Marx pretende demonstrar que o linho é a manifestação de todo o universo de mercadorias. Nesta lógica, o valor de todas as mercadorias se manifesta no valor do linho, como o resultado da convergência e da combinação de todas elas, ao passo que o valor do linho se estende por todas as outras mercadorias. Esta é a razão pela qual o linho se torna a referência comparativa de valorização do universo das mercadorias. Em outras palavras, o linho se transforma na medida de valoração de todas as mercadorias. Há uma questão muito mais profunda nesta abordagem realizada por Marx, pois no processo de formação do valor, não contam as diferenças de habilidades, de profissões e de categorias de trabalhadores, mas em função do valor capitalista, o trabalho humano social se transforma numa massa homogênea de trabalho como uma força criadora de valor. No trabalho humano desaparece a dimensão qualitativa das diferentes habilidades e da diversidade de objetos dali resultantes, para se dissolver quantitativamente numa única força criadora de valor e numa massa indiferenciada de mercadorias. Em outras palavras, o trabalho humano não cria uma base material para a satisfação das necessidades e para a vida humana, mas o valor é criado por uma força quantitativamente massificada e homogeneizada de trabalho social. Neste sentido, Marx já constata no começo de *o Capital* que o sistema capitalista não produz os meios para a reprodução da vida material, mas uma abstração que visa única e exclusivamente o lucro. Continuamos com o raciocínio de Marx:

A circulação das mercadorias é o ponto de partida do capital. A produção de mercadorias e o comércio, forma desenvolvida da circulação de mercadorias, constituem as condições históricas que dão origem ao capital. O comércio e o mercado mundiais inauguram no século XVI a moderna história do capital. Se pusermos de lado o conteúdo material da circulação de mercadorias, a troca dos diferentes valores-de-uso, para considerar apenas as formas econômicas engendradas por esse processo de circulação, encontraremos o dinheiro como produto final. Esse produto final da circulação das mercadorias é a primeira forma em que aparece o capital (MARX, 1999, p. 177).

Marx indica claramente o ponto de partida do capital e da sociedade capitalista. Trata-se do sistema de trocas extensivo a todo o planeta, da circulação de mercadorias na forma de comércio e de mercado, no qual cada um compra de muitos, cada um vende para muitos, cada ramo da produção vende para muitos e compra de muitos, resultando num sistema mundial de troca de mercadorias. Como se trata de um universo no qual as mercadorias circulam no grande mercado e no sistema de troca, o que lhes sobra nesta circulação é a equivalência com outras mercadorias. Esta circulação geral faz com que as mercadorias sejam mutuamente equivalentes entre si e a reciprocidade seja estabelecida no sistema objetivo do mercado. Desta troca universal de mercadorias surge o dinheiro como expressão do valor do intercâmbio global, pois no círculo no qual uma mercadoria equivale à outra, uma equivale a muitas, muitas a muitas e todas as mercadorias do mundo se equivalem reciprocamente em valor tem a sua expressão no dinheiro. Marx é bem claro ao evidenciar que a modernidade iniciada no século XVI com o sistema de circulação de mercadorias, cujo resultado final deste processo é o dinheiro. Para o pensador, no

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

círculo do comércio e do mercado, o dinheiro se transforma em capital como a primeira e elementar forma de manifestação do capital.

Marx evidencia esta lógica numa fórmula complexa e conhecida. No círculo de mediação M-D-M, o dinheiro funciona como um meio de troca simples de mercadorias. Em outras palavras, trata-se da circulação simples de mercadorias na qual o dinheiro passa de mão em mão para a aquisição de mercadorias. Nesta fórmula, o dinheiro é um simples meio para a aquisição de mercadorias e de realização de compras. Mas esta fórmula de circulação simples de mercadorias se transforma na mediação D-M-D, na qual o dinheiro aparece como a primeira forma de manifestação do capital. Nesta fórmula, o capitalista possuidor de dinheiro adianta dinheiro para a compra de máquinas, equipamentos, fábricas e terras, produz mercadorias e as vende por um preço mais elevado e este dinheiro volta com acréscimo ao seu bolso. Neste círculo, o dinheiro opera o milagre da autocirculação e da autorreprodução enquanto substancialidade da imanência do processo produtivo e retorna à sua pátria celeste na condição de lucro. Para Marx, começa aqui o processo de criação divina onde o capital estabelece o seu reinado absoluto e soberano sobre a terra. Sobre isto, Marx escreve de forma precisa:

Como representante consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é donde sai e para onde volta o dinheiro. O conteúdo objetivo da circulação em causa – a expansão do valor – é sua finalidade subjetiva. Enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata for o único motivo que determina suas operações, funcionará ele como capitalista, ou com capital personificado, dotado de vontade e consciência. Nunca se deve considerar o valor-de-uso objetivo imediato do capitalista. Tampouco o lucro isolado, mas o interminável processo de obter lucros. Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto esse é o capitalista enlouquecido, aquele é o entesourador racional. A expansão incessante do valor, por que luta o entesourador, procurando salvar, tirar dinheiro da circulação, obtém-na de maneira mais sagaz o capitalista, lançando-o continuamente na circulação (MARX, 1999, p. 183-184).

O texto de Marx é coextensivamente irônico e denso de significação filosófica. O dinheiro em forma de capital percorre um ciclo de autovalorização quando retorna ao bolso do capitalista, o sacrário vivo de sua residência, e retorna à circulação para um novo ciclo de autovalorização. Trata-se de um processo epistemológico que parte da objetividade do sistema produtivo capitalista e se manifesta na subjetividade e interioridade da expansão contínua do valor. Marx já evidencia os primeiros passos da produção capitalista, não centralizada na produção de objetos enquanto valores-de-uso, mas ela tem como finalidade única a constituição da riqueza abstrata. O capitalista tem como objeto único o aumento de seu capital na forma de dinheiro abstrato. Não se trata apenas da dimensão abstrata da produção do dinheiro como um movimento de autovalorização, mas o capitalista perde a sua personalidade pessoal e a transfere ao movimento do capital como tal. O capital passa a ser dotado de vontade e consciência, concentra em si mesmo a razão prática e a razão teórica. Como razão prática, move incondicionalmente tudo e se determina neste movimento; como razão teórica, torna-se a subjetividade absoluta.

Marx distingue entre capitalista enlouquecido e entesourador racional. O processo capitalista de produção de valor não consiste num lucro esporádico que aumenta quantitativamente as posses, mas de uma expansão contínua da posse em forma de dinheiro. O capitalista precisa

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

obter continuamente lucros e aumentar exponencialmente a sua expansão. Subjetivamente, ele alimenta um desejo ilimitado de obtenção de lucros. O capitalista enlouquecido é aquele que entesoura, deixa o seu dinheiro parado e o guarda embaixo do colchão. O capitalista racional é aquele que lança continuamente dinheiro na circulação e o retira em forma de lucro ilimitado, pois o seu bolso ou a sua conta bancária é o espaço de onde o dinheiro sai e para onde volta, num movimento absoluto em contínua ampliação.

De forma sintética, expomos o primeiro momento lógico-conceitual do capital. Trata-se do momento abstrativo da superfície social no qual o capital se constitui, na forma da circulação e do valor-de-troca. É o momento da universalidade simples caracterizado pelo sistema universal de troca efetuado pela mediação do dinheiro e pelo dinheiro em forma de resultado da troca universal. Destaca-se de forma clara a universalidade imediata e imaterial da riqueza abstrata manifestada no dinheiro e na troca universal de mercadorias efetuada na superfície da sociedade em função da obtenção de mais dinheiro em forma de lucro. Trata-se, igualmente, a abstração da força universal e abstrata do trabalho como matriz produtora de mercadorias. Estas também são abstratas porque se identificam no sistema e no círculo de trocas, na condição de valores de troca. Este primeiro momento estruturante de *o Capital* é insuficiente porque não explica a criação de valor no processo de circulação das mercadorias, pois se todos aumentam em dez pontos percentuais o preço de suas mercadorias, isto não significa a obtenção de lucros. Para Marx, “se se trocam equivalentes, não se produz valor excedente (mais-valia), e, se se trocam não-equivalentes também não surge nenhum valor excedente. A circulação ou a troca de mercadorias não criam nenhum valor” (MARX, 1999, p. 193-194).

DA SUPERFÍCIE PARA O FUNDAMENTO DO CAPITAL

Marx expressa a insuficiência da esfera da circulação de mercadorias e da formação do capital dinheiro. Trata-se de um universo que não se justifica a si mesmo como um movimento autotélico, necessitando de uma referência fora da circulação para se justificar. Do ponto de vista lógico e epistemológico, significa adentrar numa outra esfera de racionalidade filosófica, num procedimento racional que parte da exterioridade imediata e se encaminha para a interioridade do fundamento. Do ponto de vista estritamente filosófico, este movimento tem como equivalente a passagem da indeterminidade do ser hegeliano para a reflexividade da essência. Para uma longínqua comparação e aproximação, o momento da qualidade pode ser comparado ao valor-de-uso, a quantidade pode ser comparada ao valor-de-troca e a medida pode ser comparada com o dinheiro. Sobre esta passagem Marx escreve:

Para transformar dinheiro em capital, tem o possuidor do dinheiro de encontrar o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre nos dois sentidos, o de dispor, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e o de estar livre, inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender (MARX, 1999, p. 199).

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

Neste novo momento lógico entra em cena a pessoa do trabalhador. É um indicativo claro de que somente há lucro no sistema de circulação de mercadorias se este sistema é engendrado pelo trabalho humano. O trabalhador é livre no duplo sentido de não estar transformado em mercadoria pelo processo de circulação e não é possuidor de nenhum meio de produção (máquina e fábrica) onde possa objetivar a sua atividade. Nestas condições, o trabalhador não possui nenhuma propriedade material, está inteiramente fora do círculo de propriedade e do processo de produção capitalista. Desta forma, ele é livre porque não é explorado pelos mecanismos capitalistas de produção e de consumo. Marx é bem claro ao afirmar que o sistema de produção e de trocas não engendra valor em sua circularidade interna, havendo a necessidade de buscar esta força motriz fora desta circulação, na força do trabalho. O capitalista precisa de muita habilidade para encontrar este trabalhador livre, pois a única coisa que ele tem é a força de trabalho potencialmente capacitada de ser comprada pelo capitalista. Configura-se uma massa de seres humanos na condição de indeterminação, pois estão fora do sistema de circulação e potencialmente disponíveis para vender a sua força de trabalho. Trata-se de uma espécie de universalidade indeterminada e potencialmente aplicável porque a força de trabalho somente se torna realidade quando posta em ação no exercício do trabalho. Desta forma, para Marx, somente há produção de capital quando o capitalista encontra o trabalhador nesta condição. No processo de trabalho, somente lhe resta a sobrevivência física para manter viva a sua força para o trabalho. Completamos com Marx:

O limite último ou mínimo no valor da força de trabalho é determinado pelo valor da quantidade diária de mercadorias indispensável para que o portador da força de trabalho, o ser humano, possa continuar vivendo, ou seja, pelos meios de subsistência fisicamente imprescindíveis. Se o preço da força de trabalho baixa a esse mínimo, baixa também o seu valor, e ela só pode vegetar e atrofiar-se. Mas o valor da mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho requerido para que seja fornecida de acordo com a sua quantidade normal (MARX, 1999, p. 203).

O segredo deste momento é a problematização de um mundo invisível no processo produtivo movimentado pelo trabalho. A pergunta diz respeito à força motriz da circulação de mercadorias que produz o capital na forma de lucro. O mundo que Marx desvenda pela problematização filosófica e pela visão estritamente racional é invisível aos olhos do senso comum, pois está situado abaixo do universo desordenado das mercadorias que o encobrem. Em outras palavras, o simples comprador e consumidor de mercadorias não se perguntam acerca da origem das mercadorias consumidas sob a forma de valor-de-uso, pois não sabem da origem das mercadorias e não têm conhecimento acerca do processo produtivo e de circulação. O ponto de partida para a compreensão da produção do sistema de mercadorias é o fato de o trabalhador apenas receber como pagamento a metade do que efetivamente produz, ou seja, ele trabalha a metade de uma jornada de trabalho para se pagar a si mesmo, as outras horas trabalhadas se transformam em capital. O trabalhador recebe como salário o correspondente para a sobrevivência física dos meios imprescindíveis para tal necessidade fundamental. De agora em diante, na sociedade capitalista como um todo, os bens produzidos e o dinheiro em circulação serão resultantes da exploração da mais-valia absoluta e relativa.

A atividade do trabalho compreende vários elementos que o caracterizam como tal. Integra o trabalhador, o objeto do trabalho transformado pelo trabalho humano e os instrumentos de trabalho por meio dos quais o objeto é trabalhado. No processo de interiorização epistemológica para a essência do sistema capitalista, estes componentes entram em questão. Marx expõe no

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

primeiro livro de *o Capital* as duas formas de produção da mais-valia, a absoluta e a relativa. A mais-valia absoluta consiste simplesmente no aumento da jornada de trabalho quando a necessidade do aumento da produção o requer. Nesta situação, o trabalhador é obrigado a trabalhar algumas horas a mais para produzir mais. A mais-valia relativa consiste na redução da jornada de trabalho e na introdução de novos instrumentos de trabalho que produzem mais, de forma mais regular e mais perfeita em menos tempo. Tal é o caso da substituição da força da mão física do trabalhador pelas máquinas. O universo das máquinas introduz uma lógica segundo a qual a atividade fundamental do trabalhador tende a desaparecer e é substituída pela força objetiva e regular das máquinas às quais o homem se subjugua na condição de peça exterior.

Marx dá um destaque especial ao processo de produção da mais-valia relativa, categoria mais adequada para a compreensão e exposição do modelo produtivo capitalista. O filósofo classifica as diferentes modalidades desta produção num processo sistemático caracterizado pela perda progressiva da subjetividade do trabalhador e pela afirmação do processo objetivo e automatizado da mecanização. Estas modalidades são a cooperação, a manufatura e a grande maquinaria, como um indicativo, não de um processo individual de produção, mas a sociedade capitalista exibe um sistema coletivizado, integrado e sistematizado de trabalho. Esta sequência de modalidades produtivas pode ser compreendida como uma exposição do modelo capitalista na perspectiva do seu desenvolvimento em diferentes etapas históricas, com destaque na revolução das forças produtivas e meios de produção conquistados através da introdução da maquinaria moderna. Nestas modalidades, destaca-se o trabalho coletivizado e organizado, muito mais rentável e produtivo que o trabalho individualizado. Quando destacamos, por exemplo, a passagem da manufatura para a grande indústria, o emprego subjetivo de ferramentas de trabalho enquanto ação continuada e coletivizada é substituída por um sistema de máquinas que aciona as ferramentas de trabalho, dispensando o trabalhador nesse processo. Na problematização e compreensão filosófica desta estrutura interna do capital é evidenciada a coisificação do trabalhador e do ser humano e a transferência de sua força subjetiva e coletiva para o sistema objetivo do mundo capitalista. A este respeito, Marx escreve de forma clara:

O instrumento de trabalho, ao tomar a forma de máquina, logo se torna concorrente do próprio trabalhador. A auto-expansão do capital através da máquina está na razão direta do número de trabalhadores cujas condições de existência ela destrói. Todo o sistema de produção capitalista baseia-se na venda da força de trabalho como mercadoria pelo trabalhador. A divisão manufatureira do trabalho particulariza essa força de trabalho, reduzindo-a à habilidade muito limitada de manejar uma ferramenta de aplicação estritamente especializada. Quando a máquina passa a manejar a ferramenta, o valor-de-troca de força de trabalho desaparece ao desvanecer seu valor-de-uso. O trabalhador é posto fora do mercado como o papel-moeda retirado da circulação (MARX, 1999, p. 491).

Segundo Marx, a antinomia radical intrínseca ao processo de constituição da modernidade é entre o desenvolvimento das forças produtivas, a construção da estrutura econômica e a destruição do ser humano e das relações sociais. Em outras palavras, quanto mais qualificado for o desenvolvimento da estrutura material e da tecnologia, mais o ser humano encontra-se pauperizado e degradado. A expansão da força produtiva das máquinas tem como contrapartida a destruição das condições humanas e existenciais dos trabalhadores rebaixados à condição de massa sobrando que não mais importa para o capital. Ao expor o caráter intrínseco do processo produtivo capitalista, Marx denuncia a sistêmica escravidão moderna caracterizada pela venda da força de

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

trabalho ao capital que suga a subjetividade e a vida dos trabalhadores. Isto fica caracterizado pelo desaparecimento do trabalho humano como valor-de-uso diante das máquinas que movem as múltiplas ferramentas antes movidas pela mão do trabalhador. No sistema capitalista, o trabalhador é jogado fora como uma antiga ferramenta que perdeu utilidade, ou como uma moeda de troca que perdeu valor. Nestas alturas, já é radical a separação que se manifesta entre a coisificação da subjetividade social e o avanço tecnológico do sistema produtivo. Sobre a acumulação capitalista, Marx escreve:

As circunstâncias mais ou menos favoráveis em que se conservam e se reproduzem os assalariados em nada modificam o caráter fundamental da produção capitalista. A reprodução simples reproduz constantemente a mesma relação capitalista: capitalista de um lado e assalariado do outro. Do mesmo modo, a reprodução ampliada ou a acumulação reproduzem a mesma relação em escala ampliada: mais capitalistas ou capitalistas mais poderosos, num polo, e mais assalariados, no outro. A força de trabalho tem de incorporar-se continuamente ao capital como meio de expandi-lo; não pode livrar-se dele. Sua escravização ao capital se dissimula apenas com a mudança dos capitalistas a que se vende, e a sua reprodução constitui, na realidade, um fator de reprodução do próprio capital. Aumentar capital é, portanto, aumentar o proletariado (MARX, 1999, p. 716).

Uma das consequências da exploração da mais-valia é a reprodução capitalista, no formato simples e ampliado. A sociedade capitalista tem como característica fundamental e como estrutura básica a antinomia que se estabelece entre os donos dos meios de produção e a massa de assalariados. Nas diferentes figurações históricas desta relação, ela caracteriza a infraestrutura da relação de produção da sociedade capitalista, portanto sempre será uma forma de escravidão e de extrema exploração. Mesmo que a massa de assalariados melhore as suas condições econômicas e sociais, os trabalhadores sempre serão explorados pelo capital e sempre serão a base invisível de sustentação da classe burguesa dominante. Os lucros capitalistas e a relação social implicada no domínio capitalista são reproduzidos de forma simples e de forma ampliada. A forma simples de obtenção de lucro e de escravização da massa assalariada é a exploração básica de algumas horas de trabalho diário de mais-valia absoluta e relativa quando são dados os primeiros passos na formação do capital. A reprodução ampliada deste sistema se expressa na incomensurável força de expansão da riqueza global e da formação de uma nova burguesia altamente concentradora da riqueza universalmente produzida. Em contrapartida, aumenta exponencialmente a massa do proletariado e a massa dos desempregados como um universo de excluídos que não interessa mais ao capital. A ampliação da qual fala Marx diz respeito aos novos bilionários e trilionários da atualidade, que concentram a quase totalidade da riqueza global nas mãos de poucos indivíduos. Em contrapartida, as massas escravizadas do capitalismo atual não são críticas diante da tortura de que são vítimas, mas como gado conduzido ao matadouro louvam os seus próprios matadores e torturadores.

Até o presente destacamos a superfície imediata da sociedade na qual são trocadas as mercadorias por dinheiro. A argumentação de Marx destaca que este círculo amplo não se sustenta a si mesmo, com a conseqüente necessidade de dar um passo a mais para indicar a sua força articuladora. Em palavras simples, o livro intitulado “*O processo de produção do Capital*” tem como referencial de racionalidade a lógica produtora do capital a partir da exploração e acumulação da mais-valia que se transforma em capital. Marx desvenda os porões desconhecidos da sociedade capitalista, exatamente no universo invisível de produtividade material em alta escala e de produção

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

de novos escravos que transferem a sua humanidade e força de trabalho para o sistema do capital. Marx desvenda a radical escravidão humana desencadeada na estrutura interna e invisível da sociedade capitalista que tem como caracterização fundamental a materialização e exteriorização da exploração do homem. Nestes termos, a riqueza capitalista, o dinheiro capitalista, o sistema de propriedade, a opulência dos ricos e o sistema capitalista como um todo constituem objetivações da subjetividade social alienada.

DA PRODUÇÃO PARA A CIRCULAÇÃO

Um novo patamar de desenvolvimento do capital, Marx expõe no livro segundo intitulado “*O processo de circulação do Capital*”. Trata-se de um livro fundamental no conjunto da obra porque nele Marx já formula a estrutura do capital no seu processo de circulação. Do ponto de vista metódico, a argumentação sai das catacumbas da humanidade e dos porões de fabricação da desumanidade, novamente emerge para a superfície da sociedade, da circulação e do consumo. A atual superfície que aparece não caracteriza mais a universalidade imediata da mercadoria, do dinheiro e da circulação simples, mas trata da superfície dialeticamente qualificada porque ela não é oposta à essência e à produção. Trata-se da unidade entre a produção e o consumo, entre produção e circulação na totalização da circularidade global do capital, que engloba o capital dinheiro, o capital industrial e o capital mercantil. No método dialético de exposição, a totalidade do capital social se desenvolve através da rotação e da mediação das diferentes modalidades de capital que percorrem os seus ciclos no ciclo da totalidade do capital que percorre o seu ciclo através dos ciclos das frações particulares. Sobre a circularidade Marx escreve:

Globalmente, o capital se encontra, ao mesmo tempo, em suas diferentes fases que se justapõem. Mas cada parte passa, ininterrupta e sucessivamente de uma fase, de uma outra forma funcional, para outra, funcionando sucessivamente em todas. As formas são, portanto, fluidas e sua simultaneidade decorre de sua sucessão. Cada forma sucede e precede a outra, de modo que o retorno de uma parte do capital a uma forma tem por condição o regresso de outra parte a outra forma. Cada parte descreve continuamente seu próprio circuito, mas de cada vez se encontra em dada forma outra parte do capital, e esses circuitos particulares constituem apenas elementos simultâneos e sucessivos do movimento global (MARX, 2008, p. 119).

No segundo livro, Marx expõe as figuras de circulação do capital antecipadas pelo ciclo de cada capital considerado individualmente. Os componentes desta circularidade são a totalidade do capital industrial e as suas determinações internas de capital produtivo, capital dinheiro e capital comercial. Trata-se de um sistema de circularidade, no qual cada capital percorre o seu círculo através dos outros, a totalidade do capital circula em e através de cada capital individual e o conjunto dos capitais formam a totalidade do capital industrial. A abordagem filosófica caracteriza um sistema de integração entre a totalidade e a diversidade, a totalidade do capital existindo nas particularidades e as partes em constituição recíproca em seu interior. Nesta composição, o capital industrial caracteriza a totalidade do capital porque Marx tem em consideração o modelo industrial

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

de produção que envolve todo o sistema econômico e todo o sistema social. Nesta formulação, a totalidade do capital industrial em seu movimento constitui as formas particulares de capital e estas, em sua intercircularidade e interrelacionalidade fundamentais, constituem o capital industrial em sua totalidade. Nesta formulação, os três círculos particulares são transversalmente atravessados e mediatizados pela totalidade, num movimento de mediação no qual a totalidade se particulariza nas três modalidades particulares, e as particularidades ciclicamente interconectadas produzem a totalidade do capital industrial. Seguimos com Marx:

Se fizermos uma síntese das três formas, todas as condições prévias do processo se mostram resultado dele, por ele mesmo produzidas. Cada elemento aparece como ponto donde se parte, por onde se passa e para onde se volta. O processo total se apresenta como unidade do processo de produção e do processo de circulação; o processo de produção serve de meio para o processo de circulação e vice-versa (MARX, 2008, p. 115).

Quando Marx formula a circularidade dialética entre a totalidade do capital industrial e as suas frações particulares, isto é estruturado num sistema universal de mediações e silogismos. Cada uma das determinações do capital aparece como ponto de partida, como mediação e como ponto de chegada do processo de circulação, através do qual o capital se autodetermina e se expande sistematicamente. Para uma formulação completa desta questão é necessário construir as diferentes mediações em formatos silogísticos nos quais o capital dinheiro corresponde com a universalidade, o capital produtivo corresponde com o momento da particularidade e o capital comercial e mercantil corresponde com o momento da singularidade¹. Na circularidade dos capitais individuais, não se trata apenas de um relacionamento no qual um se aproxima externamente ao outro, mas, reciprocamente, se perpassam e se transformam uns nos outros. Desta forma, o capital dinheiro é adiantado na compra de máquinas e indústrias, circula por dentro do processo produtivo e do comércio quando volta ao bolso do capitalista em maior magnitude. O capital produtivo, como um complexo sistema de forças produtivas, produz o universo de objetos materiais transformados na massa de mercadorias postas na esfera da circulação movida pelo capital dinheiro que funciona como meio de troca universal. O capital comercial, por sua vez, é a expressão por excelência da circulação do capital e do sistema de mercadorias, no interior do qual circula o dinheiro e o produtivo. Marx escreve:

Mas os ciclos dos capitais individuais se ligam uns com os outros, se supõem e se determinam reciprocamente, e justamente esse entrelaçamento constitui o movimento de todo o capital social. Na circulação simples das mercadorias, a metamorfose completa de uma mercadoria representa elo da série e metamorfoses do mundo das mercadorias; do mesmo modo, a metamorfose do capital individual constitui elo da série de metamorfoses do capital social. Mas, se a circulação simples das mercadorias não inclui necessariamente a circulação do capital, podendo ocorrer em regime de produção não-capitalista, o ciclo da totalidade do capital social abrange, conforme já observamos, ainda a circulação

¹ A formulação dos silogismos a partir das categorias de universalidade, particularidade e singularidade é inspirada no livro da *Doutrina do Conceito*, de Hegel, terceiro livro da *Ciência da Lógica*. Do ponto de vista lógico, é evidente a semelhança entre a silogística hegeliana e a estruturação do livro que trata da circulação do capital.

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx

WOHLFART, J. A.

de mercadorias que não entram no ciclo do capital individual, ou seja, a circulação de mercadorias que não constituem capital (MARX, 2008, p. 401).

Na presente abordagem não nos encontramos mais na esfera de um capitalista individual, sua indústria, seu dinheiro e seus negócios particulares, mas na estrutura da esfera geral do capital social. Trata-se da estrutura geral das relações sociais como uma única força produtora do capital na sua estrutura e organização interindividual, intracapitalista, intercapitalista, nacional, internacional e intercontinental. Marx mostra que o capital é uma única coisa global e absoluta, constituída através da circularidade, intercircularidade e interrelacionalidade de todas as modalidades de capital, um entrelaçamento universal do capital produtivo, do capital financeiro e do capital mercantil. As três modalidades de capital não constituem esferas justapostas e diferenciadas, mas constituem uma teia complexa na qual se entrelaçam de forma multilateral e global. As determinações do capital formam uma cadeia de universalidade absoluta na qual se entrelaçam e se mediatizam reciprocamente em toda a extensão da estrutura social, de forma que cada uma se estende nas outras em sua totalidade. Desta forma, todas as indústrias do mundo, todas as instituições financeiras e formas de capital financeiro do mundo e todo o sistema de circulação de mercadorias forma a grande máquina do sistema econômico capitalista na totalidade do capital industrial. A pergunta diz respeito a este entrelaçamento que forma o capital social, porque no processo de estruturação do capital tende a desaparecer a subjetividade com tendência à coisificação das relações sociais. Neste caso, quando Marx aborda o capital social, o sistema capitalista é resultado de uma estrutura social objetivada. Neste caso, o sistema relacional capitalista, no entrelaçamento dos diferentes capitais, figura como uma estrutura de intersubjetividade coisificada.

O segundo livro, cuja temática é a circulação do capital, somente é compreendido em toda a sua complexidade quando o sistema do capital é formulado na sistemática dos círculos de mediação, nos silogismos. O primeiro silogismo, resultante da circularidade universal e da totalidade espacial do capital é o formato capital dinheiro, capital produtivo e capital mercantil, constituído na figuração lógica da universalidade, particularidade e singularidade. Neste formato, o capital produtivo exerce o papel de mediação entre o universo do dinheiro e do mercado, especialmente porque dele se desdobram o capital dinheiro e o mercado. Nesta perspectiva sistemática, o capital produtivo lança no mercado todos os bens produzidos que sofrem, neste movimento, a metamorfose da condição de valor-de-uso para a abstração típica da mercadoria. Nesta perspectiva, o mercado circula e dá o destino no consumo final da mercadoria, pois, nesta lógica, circula e é consumido aquilo que a indústria produz. Por outro lado, o capital dinheiro é produzido e é posto em circulação através da produtividade capitalista, pois o círculo de compras e de vendas efetuado pelo capital produtivo coloca o dinheiro em movimento. Nesta configuração silogística, o capital produtivo funciona como uma espécie de infraestrutura material, cujo movimento representa a autoprodutividade e produtividade no sentido de colocar as outras modalidades em movimento.

O segundo formato de silogismo caracteriza a figuração de capital produtivo, capital mercantil e capital financeiro, na estrutura lógica de particularidade, singularidade e universalidade. A mediação do capital mercantil representa a circularidade global do sistema, não uma esfera estática contraposta às outras dinâmicas, mas esta mediação é indicadora da circularidade global e universal. O mercado global de circulação de mercadorias, como um sistema multilateral de intercâmbio de mercadorias, também transforma o dinheiro e o produtivo como determinações internas deste movimento. Na mediação do capital mercantil, o sistema de circulação de mercadorias determina o fluxo de consumo e o ritmo de produção industrial. Por este viés, o que

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

determina o processo produtivo são as tendências do mercado, o universo e o perfil do consumidor e os padrões de qualidade requeridos pelo sistema de consumo. Na configuração deste silogismo, o sistema mercantil de circulação de mercadorias determina o processo produtivo, a qualidade da produção, as taxas de lucro do sistema produtivo e o espaço que cada uma ocupa no sistema global. Neste círculo, até o sistema produtivo como estrutura produtiva se incorpora no sistema de circulação de mercadorias, porque as máquinas e as forças produtivas são componentes que circulam, são consumidos e substituídos. O capital dinheiro tem uma especificidade no sistema de circulação de mercadorias, pois a circulação do dinheiro é diretamente condicionada pelo processo, pela quantidade e pela intensidade do sistema de troca de mercadorias.

A última estrutura silogística é capital mercantil, capital financeiro e capital produtivo, na figuração lógica de singularidade, universalidade e particularidade. Nesta mediação, todas as determinações do capital assumem as figurações lógicas de universalidade, de particularidade e de singularidade e todas, ciclicamente, constam na posição de começo, mediação e conclusão. Neste formato de mediação do capital financeiro, o sistema capitalista aparece como o sistema do dinheiro, no melhor estilo da financeirização do mundo. O capital dinheiro assume duas funções fundamentais neste silogismo. A primeira delas é a condição da substancialidade intrínseca do sistema econômico, pois o dinheiro circula dentro do sistema produtivo e do sistema de troca de mercadorias, na condição de resultado e de referência de valor universal. É a circulação na forma de capital porque ele é ciclicamente dispendido e recuperado numa magnitude maior no processo de desenvolvimento capitalista. O outro componente do silogismo é a sua expressão na forma especulativa, numa espécie de universalidade exterior cuja dinâmica independe do processo de produção e circulação, manifestado na especulação do aumento exponencial do lucro depositado nos bancos. Mas o silogismo diz respeito à função de mediação entre as trocas e a capitalização no lucro quando todas as mercadorias são valorizadas nesta referência. O dinheiro, como manifestação do capital, não é resultado do sistema de produção e de troca, mas já possui em si mesmo a referência do valor aplicado a todas as mercadorias e dissolve o mundo material no seu formato de valoração. Na mediação da circulação universal do capital, parece que uma das formas mais excelentes de circulação universal é o intercâmbio de dinheiro por dinheiro, a troca de dinheiro por dinheiro, efetivada no intercâmbio entre moedas locais e universais. Além do círculo de autovalorização do valor nesta modalidade, os sistemas do capital produtivo e do capital mercantil figuram como objetivações do capital financeiro, como dinheiro materializado. Sobre a circulação, Marx escreve:

Vimos no Livro Primeiro, Capítulo VI, que os meios de produção em todo processo de trabalho, quaisquer que sejam as condições sociais, se dividem em meios de trabalho e objetos de trabalho. Mas só no modo capitalista de produção uns e outros viram capital, e “capital produtivo”, conforme conceituamos na Parte Primeira. Assim, a diferença entre meio de trabalho e objeto de trabalho fundamentada na natureza do processo de trabalho reflete-se, de nova forma, na diferença entre capital fixo e capital circulante. Só por isso, uma coisa que funciona como meio de trabalho se torna capital fixo. Se, de acordo com suas propriedades materiais, pode exercer outras funções que não a de meio de trabalho, será ou não capital fixo segundo a função que exerça. O gado utilizado para carga é capital fixo; o gado de engorda é matéria-prima, que, por fim, entra na circulação como produto, não sendo, portanto, capital fixo e sim circulante (MARX 1998, p. 183).

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

Para Marx, conforme demonstrado amplamente, o importante é a circulação do capital num fluxo de ampliação constante que integra todas as modalidades de capital. Em caso de estagnação do capital, ele se dissolve porque as formas de capital fixo sempre são problemáticas. Um dos aspectos estruturantes do livro que trata da circulação do capital é a relação entre capital fixo e capital circulante, na equação do tempo de circulação. Marx destaca uma base fixa de capital e um capital circulante e variável. O capital fixo é constituído pelos meios de produção, tais como máquinas, fábricas, meios de transporte como caminhões, trens e ônibus. Trata-se de uma base fixa por constituírem forças produtivas com um período determinado de duração no qual produzem regularmente, sem interrupção do processo produtivo. Em condições normais, uma máquina tem um período de duração de uns dez anos nos quais produz num volume muito mais elevado do que os custos de sua aquisição e manutenção. Depois deste longo tempo, elas são substituídas por meios mais modernos quando perfaz um ciclo produtivo muito mais longo e mais lento. Em compensação, os objetos de trabalho produtivo constituem capital circulante, pois são regularmente repostos na medida em que esta modalidade de capital é consumida. Como exemplo, há os produtos alimentícios consumidos massivamente no dia a dia e eles precisam ser repostos para a circulação permanente. Mas a modalidade mais precisa de capital circulante é o trabalho humano, cuja atividade é permanente e fundamento da produção. Nesta formulação, até o capital fixo precisa transformar-se em capital variável, pois no final de um ciclo o sistema de máquinas e de indústrias precisa ser substituído por instrumentos que favoreçam o processo de aplicação de novas tecnologias e fabricação de novos produtos. Trata-se de uma circularidade mais lenta, mas ela é realizada a partir de investimentos mais vultuosos.

A problemática básica do segundo livro de *o Capital* é a circulação do capital e o tempo de circulação. A regra básica é que a circulação não pode parar e ela precisa acontecer de forma continuada, intensiva, de forma cada vez mais ampla e num prazo de tempo cronológico cada vez menor. Os processos de produção e de circulação precisam de continuidade e intensidade, caso contrário, o próprio sistema entra em colapso. No modelo produtivo capitalista são conhecidas as formas de acumulação de capital, e quando elas não entram na dinâmica da circulação, tendem a se autodestruir. São exemplos típicos a fortuna acumulada pelos capitalistas em forma de riqueza material e em forma de capital especulativo da riqueza fictícia, a concentração de meios de produção de terras e de meios de produção etc. A regra da continuidade da roda de produção e de consumo capitalista é indicativo de que é preciso produzir sempre, é preciso colocar sempre no mercado e é preciso consumir sempre. Parece que a regra geral do segundo livro é a lógica contraditória segundo a qual o capital se autodestrói na medida em que se autodetermina e se autoconstrói, se destrói pela construção e se constrói pela autodestruição. Nesta lógica, a hipótese de uma acumulação crescente e continuada de riqueza material e de riqueza formal em dinheiro é unilateralmente autodestrutiva e não se sustenta. De forma equilibrada, o círculo de produção global deve ser acompanhado também por um círculo de consumo global, caso contrário, o crescimento exponencial ilimitado se destrói a si mesmo.

DA CIRCULAÇÃO PARA O PROCESSO GLOBAL DE PRODUÇÃO

Cada livro que compõe *o Capital* apresenta uma lógica diferente e expõe outro patamar de racionalidade, já que Marx faz uma exposição lógica e especulativa do capital. No terceiro livro não encontramos a distinção entre capital produtivo e capital que circula no mercado, entre produção

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx

WOHLFART, J. A.

e consumo, entre compra e venda, entre uma massa social que produz e outra que consome. Os binômios de produção e consumo, compra e venda, interioridade e exterioridade, constituem polos integrados de um único processo de produção do capital nas mais variadas modalidades. Não se trata de uma máquina que produz mercadorias para o consumo, mas todos os componentes do capital dinamicamente integrados em forças opostas constituem a grande máquina autoprodutora de si mesma. Em outras palavras, tudo está integrado e incorporado ao capital, não apenas as suas determinações de produção, dinheiro e mercadoria, mas as outras determinações da realidade como a Natureza, a Sociedade, o Estado, a História, a Religião e Deus são componentes intrínsecos do capital que incorpora incondicionalmente tudo à sua lógica. O terceiro volume não é simplesmente sobreposto aos dois anteriores, mas a sua maior complexidade permite afirmar que ele integra sinteticamente o universo subterrâneo do primeiro livro e a superfície da circulação do segundo, como uma autocircularidade produtiva universal.

O terceiro livro de *o Capital* formula as profundas e radicais contradições do sistema capitalista, especialmente no seu processo de desenvolvimento cíclico no qual aparece a oposição radical do ciclo virtuoso de crescimento e a crise autodestruidora definitiva. Sabemos que Marx não se restringe em *o Capital* ao tratamento do capitalismo inglês de seu tempo, mas interpreta especulativamente as leis e reconstrói a estrutura do modelo produtivo capitalista em sua incidência na vida social e em seu mecanismo aberto de desenvolvimento. No terceiro livro, Marx aborda temas globais como a concorrência entre os diferentes capitais individuais, as taxas de lucro, o comércio de dinheiro, a concorrência e o monopólio, o crédito bancário, as contradições entre capital mercantil e capital produtivo, capital de juros, propriedade fundiária, as crises capitalistas etc. Como Marx expõe nos livros II e III a multiplicidade de capitais dialetizada e integrada na totalidade e universalidade do capital social, a pergunta básica diz respeito à suficiência da circulação global de mercadorias, integradas neste movimento o capital produtivo e o capital dinheiro, da imensa necessidade de produção de lucros? Dali advém, talvez, a contradição fundamental de todo *o Capital* que é a formação de uma abstração na qual o capital financeiro especulativo se constitui fora da esfera da circulação universal de mercadorias. Sobre esta esfera Marx escreve:

A concorrência reparte o capital da sociedade entre os diferentes ramos de produção, de maneira tal que os preços de produção em cada ramo se constituem segundo o modelo dos preços de produção nos ramos de composição média, e daí ser válida para eles a fórmula $k + kl'$ (preço de custo + produto da taxa média de lucro pelo preço de custo). Essa taxa média de lucro nada mais é do que o lucro percentualmente calculado nos ramos de composição média, em que o lucro coincide, portanto, com a mais-valia. A taxa de lucro é, assim, a mesma em todos os ramos, sendo, portanto, nivelada por aquela dos ramos médios, em que domina a composição média do capital. Em consequência, a soma dos lucros de produção deve ser igual à soma das mais-valias, e a soma dos preços de produção da totalidade do produto social, igual à soma dos valores (MARX, 2008, p. 229).

No terceiro livro de *o Capital*, a circularidade da totalidade do capital é dialeticamente inseparável de uma multiplicidade de capitais e capitalistas individuais. Para a compreensão desta problemática, é importante verificar a força motriz deste sistema relacional que integra a

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

multidimensionalidade de capitais num único movimento capitalista global. Seguramente, as relações capitalistas e intercapitalistas não têm como inspiração a fraternidade cristã e o amor incondicional aos irmãos, mas antes caracteriza uma espécie de guerra de todos contra todos. Na esfera social do sistema capitalista, cada capitalista individual luta para estabelecer-se na totalidade do mercado, para tanto, necessita utilizar um conjunto de estratégias para superar os outros capitalistas individuais do mesmo ramo de atividade. Nesta lógica de concorrência, ou o capitalista individual é sufocado por outros capitalistas mais ousados, ou ele precisa superar vários outros para se estabelecer dentro do sistema. Marx evidencia uma espécie de luta interna ao sistema capitalista na qual cada um luta para usufruir maximamente dos lucros produzidos a partir dos porões invisíveis da exploração do trabalho alheio. Neste contexto, cada capitalista individual luta para lançar no sistema universal de troca, fazer chegar ao consumidor final o seu produto e obter em troca a benção do lucro. Nesta guerra desordenada da concorrência onde todos tentam eliminar todos para permanecerem vivos, há um elemento de equilíbrio que são os preços médios das mercadorias. Neste cenário, o que regula a concorrência são os preços, pois quem lançar no sistema de trocas um conjunto de mercadorias acima do preço médio de mercado, não consegue vendê-las, razão pela qual aparece a taxa do lucro médio obtido a partir da média entre os melhores resultados no processo produtivo e os piores resultados no processo produtivo. Assim, a concorrência generalizada distribui os lucros médios por todos os ramos da produção. Marx aprofunda esta questão:

Admitamos que a grande massa dessas mercadorias se produza aproximadamente em condições sociais normais, de modo que esse valor seja ao mesmo tempo o valor individual de cada uma das mercadorias que constituem essa massa. Se há duas frações menores, uma produzida abaixo, outra acima dessas condições, de modo que o valor individual de cada uma é maior, e o da outra, menor que o valor médio dessa massa central, os dois extremos se compensam, de modo que o valor médio das mercadorias neles situadas é igual ao valor das mercadorias da faixa do meio, e assim o valor de mercado fica determinado pelo valor das mercadorias produzidas em condições médias. O valor da totalidade das mercadorias é igual à soma real dos valores individuais de todas as mercadorias, tanto das produzidas em condições médias quanto das produzidas abaixo ou acima dessas condições. Neste caso, o valor de mercado ou o valor social da totalidade das mercadorias – o tempo de trabalho necessariamente nelas contido – é determinado pelo valor da grande massa central (MARX, 2008, p. 239).

Uma questão-chave do terceiro livro de *o Capital*, no cenário global de circulação e de troca de mercadorias, é o fator determinante do preço das mercadorias. Não se trata do melhor preço de uma mercadoria que um consumidor compra num estabelecimento comercial, por exemplo, ele procura o menor preço para determinado modelo de uma geladeira. Nesta esfera de autoconstrução do capital, Marx aborda a totalidade da massa social da força de trabalho aplicada à produção global de mercadorias, da totalidade de mercadorias produzidas em todo o planeta em todos os ramos produtivos e a taxa média do preço das mercadorias. O filósofo sabe muito bem da existência de mercadorias com preço acima da média de mercado, com preços abaixo da média de mercado e com preços medianos reguladores do sistema de troca. Marx fala da massa de mercadorias como a soma matemática de todas elas individualmente consideradas, de cuja lógica advém o preço médio de todas elas. Pelo viés da mediação dos preços, há uma interpenetração de todas as mercadorias

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

circulantes de forma integrada, no sentido de que o preço de uma mercadoria comprada num determinado setor do comércio local é o resultado da combinação dos preços médios da massa de todas as outras mercadorias intercambiadas no mundo inteiro. Assim, Marx aponta os preços individuais das mercadorias, a massa universal das mercadorias, o preço médio das mercadorias, a força social de trabalho, a faixa média universal dos preços das mercadorias etc. Desta forma, o preço que o consumidor paga por determinada mercadoria não é o valor determinado dela, mas é resultado da combinação individual e da universalização resultante nos preços de todas as mercadorias como a lógica intrínseca do mercado. Marx aponta uma contradição profunda do sistema capitalista do mercado orientado pela maximização dos lucros em menor tempo possível, quando, na verdade, há uma tendência visível na diminuição global da taxa de lucro. Mas avançamos com Marx:

O montante, as formas e os movimentos da circulação do dinheiro não passam de resultado da circulação das mercadorias, a qual, no capitalismo, representa apenas o processo de circulação do capital, onde se inclui a troca de capital por renda, de renda por renda, desde que se trate de desembolso de renda a consumir do capitalista no comércio a retalho. Nessas condições, é evidente que o comércio de dinheiro não promove a circulação de dinheiro, mero resultado da circulação das mercadorias, maneira de esta aparecer. Para ele é um dado a própria circulação do dinheiro, aspecto da circulação das mercadorias, e o que ele propicia são as operações técnicas da circulação monetária, as quais acrescenta, abrevia e simplifica (MARX, 2008, p. 427).

Uma questão que perpassa o grandioso terceiro livro de *o Capital* é a suficiência ou não da obtenção de lucros a partir da circulação de mercadorias. Nesta esfera, a circulação de dinheiro é consequência da circulação das mercadorias, pois o dinheiro resulta como referência universal de combinação e de valoração entre todas as mercadorias, como expressão de valor e como parâmetro comparativo universal. O processo de circulação de capital, como vimos acima, caracteriza o círculo da obtenção de lucro de um dinheiro adiantado que retorna ao bolso do capitalista através da venda por um preço mais elevado. Nesta lógica, a circulação do dinheiro é resultado do processo de circulação das mercadorias da qual aquele é a expressão. Trata-se de uma forma fundamental de capital, porque, na imanência da circulação, o dinheiro aumenta de magnitude. Marx chama a atenção que o mero comércio de dinheiro, na simples forma da troca de dinheiro por dinheiro, não produz a circulação de dinheiro, permanece exterior ao processo de troca e circulação de mercadorias e cria uma riqueza meramente fictícia. Um dos problemas abordados por Max neste terceiro livro é a separação entre produção e circulação de mercadorias, por um lado, e a formação do capital especulativo e improdutivo, por outro. Da simples troca de dinheiro por dinheiro nada resulta, apenas o aumento de seu volume produzido por ele mesmo. Esta lógica cria uma riqueza imaterial e fictícia, contraposta ao processo de produção da riqueza material e à sua distribuição. Este formato de riqueza eminentemente especulativo e fictício, na sua absoluta imaterialidade, extrai os recursos do sistema produtivo, empobrece a população e desequilibra as relações sociais ao concentrar grande parte das riquezas nas contas bancárias de poucos. Desta forma, o comércio de dinheiro, restrito à pura lógica do dinheiro, caracteriza uma das principais contradições do nosso tempo manifestada na antinomia entre o capital produtivo e o capital financeiro. Este raciocínio tem outras facetas:

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx

WOHLFART, J. A.

Do exposto ressalta absurdo considerar o capital mercantil, seja na forma de capital comercial ou na de capital financeiro, espécie particular de capital industrial, como, por exemplo, a mineração, a agricultura, a pecuária, a manufatura, a indústria de transporte etc., que, em virtude da divisão do trabalho, constituem ramificações determinadas, e, por conseguinte, esferas especiais de aplicação do capital industrial. Bastaria para aniquilar essa concepção grosseira a simples observação de que todo capital industrial, quando na fase de circulação do processo de reprodução, enquanto capital-mercadoria e capital-dinheiro, desempenha funções que são as mesmas e as únicas do capital mercantil em suas duas formas. No capital comercial e no financeiro há autonomia da fase de circulação do capital industrial, dissociada da produtiva, pois as formas e funções determinadas que este capital assume transitoriamente nessa fase passam a ser formas e funções autônomas e exclusivas de parte separada do capital. Essa forma transmutada do capital industrial nada absolutamente tem com as diferenças materiais entre os capitais produtivos aplicados, oriundas da natureza diversa dos ramos de produção (MARX, 2008, p. 433).

O terceiro livro de *o Capital*, conforme já enfatizado, não tem como palavra final um sistema econômico concreto e universal, mas retorna, em outro nível de expressão, a lógica abstrata da mercadoria e do dinheiro formulada no primeiro volume. Aliás, o sistema econômico capitalista é um sistema abstrato de troca de mercadorias e de circulação de dinheiro. Marx entra na esfera do capital mercantil, desdobrado na forma de capital comercial e no capital financeiro. Ao referir o capital comercial, o filósofo tem em consideração o sistema universal de troca de mercadorias, o sistema universal de circulação de mercadorias na forma ampla e universal do mercado. Quando se trata do capital financeiro, o capital dinheiro transmuda-se na lógica da mercantilização do capital quando a lógica do dinheiro assume a forma universal do comércio de dinheiro. Nestas condições, não estamos mais na esfera da circulação de mercadorias mediatizadas pelo dinheiro e o preço médio delas, mas o dinheiro abstrai-se da base material e adquire uma lógica autônoma de autoconstituição na autocirculação. O dinheiro é trocado por dinheiro, em intercâmbios internacionais, quando toma uma forma autônoma em relação ao sistema produtivo. Marx chama a atenção que não se trata mais de determinações particulares do capital industrial, como a mineração, a agricultura, a pecuária e a manufatura, mas elas desaparecem diante da abstração do sistema invisível do capital. Sob esta nova denominação, o capital mercantil, o capital industrial, o capital financeiro e o capital comercial constituem formas transmutadas de capital, uma espécie totalmente diferente em suas formas materiais, pois o capital mercantil empreende uma circularidade e uma intensidade tão ampla que dissolve as configurações concretas e visíveis. Nestas alturas, a tendência é a constituição de um sistema abstrativo onde se dissolvem as estruturas concretas e dá lugar à homogeneização das diferentes modalidades de capital como uma forma mercantil de troca e circulação universal. Para Marx:

O desenvolvimento autônomo e preponderante do capital como capital mercantil significa que a produção não se subordina ao capital, que o capital, portanto, se desenvolve na base de uma forma social de produção a ele estranha e dele dependente. O desenvolvimento autônomo do capital mercantil está, portanto, na razão inversa do desenvolvimento econômico geral da sociedade [...]. O capital pode e tem de formar-se no processo de circulação, antes de aprender a dominar seus extremos, os diferentes ramos da produção, ligados pela circulação. A circulação de dinheiro e a de mercadorias podem servir de

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

intermediários a ramos de produção com as mais diversas organizações (MARX, 2008, p. 438).

As ambiguidades e contradições se aprofundam na medida em que se lê o terceiro livro. Aqui Marx enfatiza o desenvolvimento autônomo do capital mercantil num processo inverso ao desenvolvimento econômico geral da sociedade. Há na obra um contínuo aprofundamento da antinomia entre a grandiosidade do capital e a coisificação da sociedade. No caso específico do texto introduzido, a circulação universal do sistema de mercadorias na circulação do grande mercado e a circulação universal do dinheiro são diametralmente opostas à base econômica da sociedade como um todo. Isto se explica concretamente porque o sistema de circulação universal de mercadorias destrói bases econômicas locais e corrói a base econômica em muitos lares. Neste raciocínio, o valor do dólar, o sistema internacional de valores e preços, a importação de mercadorias mais baratas e mais qualificadas podem sufocar as bases econômicas locais. Por exemplo, os preços de mercado das sementes, dos insumos, dos combustíveis e das máquinas podem inviabilizar as propriedades rurais em razão dos baixos preços dos produtos agrícolas não compensarem o investimento realizado. O retorno que uma infraestrutura produtiva de uma propriedade proporciona pode ficar inviabilizado pelas exigências de incremento de tecnologia, de novos equipamentos e de qualificação da produção. Uma simples alteração do valor do dólar pode comprometer uma economia local e a sobrevivência material de uma sociedade inteira. Mas, para Marx, é importante enfatizar que o sistema de circulação de dinheiro e de mercadorias mediatiza os mais variados ramos produtivos, fazendo-os entrar na ação recíproca e na interligação através da circulação. Através da circulação de mercadorias e de dinheiro, todos os setores produtivos, todas as indústrias de todos os ramos estabelecem uma espécie de interconectividade universal, de modo a formar um único sistema de totalidade. Para Marx, como o sistema de circulação transforma os diferentes setores produtivos num sistema de produção, no capitalismo contemporâneo a circulação determina amplamente a produção. Avançamos no raciocínio:

Da mera forma da circulação das mercadorias, $M - D - M$, surge dinheiro não só como medida do valor e meio de circulação, mas também como forma absoluta da mercadoria e, por conseguinte, da riqueza, como tesouro, e a imobilização e acréscimo como dinheiro tornam-se um fim em si mesmo. Analogamente, da simples forma de circulação do capital mercantil, $D - M - D'$, surge o dinheiro, o tesouro, como algo que se conserva e aumenta por meio da mera alienação (MARX, 1998, p. 440-441).

A leitura do terceiro volume de *o Capital* acompanha o avanço do raciocínio de Marx rumo a um capitalismo fictício. Acima afirmamos, com citação do próprio Marx, que o dinheiro é o resultado da circulação das mercadorias, na medida em que a circulação chega a um denominador comum representativo do valor universal de todas as mercadorias, na condição de referencial de troca. Mas este processo evolui para o dinheiro como medida de todo o valor e meio de circulação, quando o dinheiro em forma de capital determina a circulação das mercadorias. Nesta lógica, a circulação de mercadorias aparece como meio de autovalorização do dinheiro que, de agora em diante, determina aprioristicamente o valor das mercadorias. Marx especifica diferentes níveis de qualificação do dinheiro, como medida de valor, meio de circulação, mercadoria absoluta e dinheiro como tesouro. Na forma da mercadoria absoluta, o dinheiro concentra em si mesmo todo o valor, no círculo da autovalorização do valor e como autorrelação absoluta referida a si mesma e tudo é

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

transfigurado na forma do dinheiro. Neste grau, o dinheiro não é mais resultado da circulação de mercadorias, da forma como Marx fez a exposição no primeiro volume, mas é o dinheiro que determina a circulação de mercadorias. Nesta lógica, nada no mundo possui qualquer valor, mas, de forma arbitrária, o dinheiro, como a forma do valor absoluto, determina incondicionalmente o valor de todas as coisas. Desta forma, o dinheiro abandonou a condição de meio de circulação e resultado da circulação, para se transformar na medida absoluta de todas as coisas em cuja torrente dissolve o valor intrínseco de todas as coisas e de tudo. No sistema de circulação de mercadorias, o dinheiro não apenas resulta em mais dinheiro, mas alcança outra qualidade na esfera da mercadoria absoluta. Daqui surge o dinheiro como tesouro, como riqueza absoluta em si mesma, razão pela qual a conquista desta riqueza se transformou no fim em si mesmo. Nesta forma, concentram-se as riquezas da ciência, da sabedoria e da religião, e a conquista e adoração desta divindade absoluta é a fonte de todo o conhecimento e de toda a virtude. Marx aponta a consequência disso:

O desenvolvimento do comércio e do capital mercantil leva a produção por toda a parte a orientar-se pelo valor-de-troca, aumenta o volume dela, diversifica-a e dá-lhe caráter internacional, e faz o dinheiro converter-se em dinheiro universal. O comércio por isso exerce sempre ação mais ou menos dissolvente sobre as organizações anteriores da produção, as quais em todas as suas diversas formas se guiam essencialmente pelo valor-de-uso (MARX, 2008, p. 442-443).

O objeto de análise e de crítica em *o Capital* é o capitalismo internacional, no caráter aberto de desenvolvimento em suas mais variadas fases. Para Marx, o capitalismo é um produto histórico e apresenta uma série de etapas que marcam o seu desenvolvimento histórico. A base para a compreensão deste sistema é o desenvolvimento do comércio e do capital mercantil regulados pela lógica do dinheiro como mercadoria absoluta e como forma absoluta do valor. O comércio internacional tem um caráter de espacialidade, pois ocupa todos os continentes do planeta, tem um caráter de diversidade, pois uma multiplicidade infinita de espécies de mercadoria constitui o sistema de trocas e transforma tudo num único sistema de produção e de troca. A trilogia da espacialidade universal, da diversidade ilimitada de mercadorias é completada pelo dinheiro universal, pois a multiplicidade de moedas existentes no mundo forma um único dinheiro universal a funcionar como forma de valor absoluto de todas as coisas. Marx já percebeu que o capitalismo de seu tempo não se caracterizou pela produção de valores-de-uso, objetos necessários à vida e à sobrevivência material da humanidade, mas produz a abstração do valor-de-troca como valor absoluto para a obtenção de lucros. O raciocínio de Marx continua:

São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos e condições de atividade da força de trabalho os quais se tornam autônomos em oposição à força de trabalho viva e, em virtude dessa oposição, se personificam no capital. O capital são os produtos gerados pelos trabalhadores e convertidos em potências autônomas dominando e comprando os produtores, e mais ainda são as forças sociais e a forma do trabalho com elas conexas, as quais fazem frente aos trabalhadores como se fossem propriedades do produto deles. Temos aí, portanto, determinada forma social, envolvida numa névoa mística, de

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

um dos fatores de um processo social de produção fabricado pela história (MARX, 2008, p. 1078).

No terceiro livro de *o Capital*, Karl Marx desmistifica a sociedade capitalista e denuncia a radical desumanização e coisificação deste modelo econômico sobre a humanidade. A imensa riqueza econômica da sociedade, as riquezas concentradas nas mãos da classe rica, o dinheiro que movimenta a economia e a estrutura econômica da sociedade capitalista constituem resultado da objetivação do trabalho humano explorado. Sabemos que, neste processo, a subjetividade humana e a liberdade social são coisificadas e personalizadas na gigantesca e complexa estrutura do modelo produtivo capitalista, o que resulta na antinomia entre a desumanização radical do ser humano e a autonomia da estrutura capitalista. Nesta lógica, perde-se a ligação entre o trabalho humano e social e a ordem capitalista, e a imensa estrutura econômica desta sociedade é vista como autônoma e regulada a partir de si mesma. Nesta insolúvel contradição, invertem-se as qualificações da polaridade ética e epistemológica, na medida em que a estrutura do capital aparece como uma gigantesca estrutura de subjetividade e “intersubjetividade”, enquanto o ser humano perde a sua subjetividade e se coisifica neste processo. Segundo Marx, as forças sociais e as formas de trabalho estão diretamente conectadas a este sistema, razão pela qual o trabalho humano é sugado pelo sistema econômico e a ele incorporado como a sua estrutura motriz invisível. Isto significa dizer que o capitalismo é constituído pela força social do trabalho e a sua organização, mas a mesma passa a ser ocultada diante da imensa estrutura econômica da sociedade que se autonomiza diante dela. Neste sistema, o círculo que constitui o trabalho social faz com que o capital seja resultado da exteriorização, e esta objetividade objetivada pelo trabalhador se volta contra o seu criador. A massa dos trabalhadores é desumanizada e alienada pela imensa estrutura do capital criada por eles próprios através do processo de trabalho e do movimento de objetivação, e o sistema capitalista os rebaixa ao nível das coisas. Na oposição entre trabalhadores e sociedade, por um lado, e o capital, por outro, a objetivação se personaliza no capital como um deus absoluto. Finalizamos com esta citação de Marx:

Com o desenvolvimento da mais-valia relativa no modo de produção especificamente capitalista, que implica a expansão das forças produtivas sociais do trabalho, essas forças e as conexões sociais do trabalho no processo direto de trabalho parecem transferidas do trabalho para o capital. Em consequência, o capital se torna ser sumamente místico, pois todas as forças produtivas sociais do trabalho parecem provir, brotar dele mesmo e não do trabalho como tal. Intervém então o processo de circulação que nas suas mudanças de matéria e de forma envolve todas as partes do capital, inclusive do capital agrícola, na medida em que se desenvolve o modo especificamente capitalista de produção (MARX, 2008, p. 1091).

Na sociedade capitalista predomina o desenvolvimento da mais-valia relativa resultante na expansão e qualificação das forças produtivas. Sabemos que este modelo produtivo construiu impressionantes forças produtivas, tais como a maquinaria pesada, as indústrias, os vagões de trem e os motores de combustão interna, a hidroeletricidade e a força dos motores elétricos, com capacidade produtiva cada vez maior. Isto está diretamente associado à expansão das forças sociais de trabalho e às interconexões sociais do processo de trabalho, na interação social das massas de trabalhadores e na formação de uma força coletiva estruturada entre setores sociais coletivizados e

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx

WOHLFART, J. A.

interconectados numa mesma força universal de trabalho. A gigantesca infraestrutura produtiva da sociedade capitalista é resultado da imensa organização do trabalho humano, uma forma social de objetivação da inteligência e do trabalho humano. Porém, aqui aparece uma das principais teses de Marx que é o ocultamento desta conexão básica e o sistema da força produtiva capitalista é considerado como independente, autorregulado e autônomo. Nesta argumentação, o círculo universal da intersubjetividade social organizado no sistema coletivo do trabalho é ocultado e transferido para o sistema objetivo da produção capitalista, evidenciando uma das grandes contradições iminentes do sistema capitalista entre as relações de produção e as forças produtivas. Esta é a base da mistificação da sociedade, ocultada em suas bases éticas, racionais e históricas e sacrificada a um sistema econômico invisível que expropria as forças sociais. Não é mais apenas a mistificação do capital financeiro, mas as outras dimensões do capital produtivo e do capital mercantil também são mistificados e se transformam, conjuntamente, em força de esvaziamento social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizamos uma abordagem acerca de *o Capital*, de Karl Marx, na perspectiva da estrutura metódica de sua estruturação. O pano de fundo da exposição realizada é a lógica do capital, nas diferentes formas sistemáticas de sua articulação necessárias para a sua leitura e interpretação. Trata-se de uma exposição dialética, cuja construção teórica é conduzida desde as determinações mais imediatas do capital até as determinações mais complexas e propriamente universais. O fio condutor desta epopeia é a contradição fundamental que atravessa toda a obra, em vários níveis de intensidade, entre o engrandecimento do capital e a coisificação do homem e das relações sociais. O poder de mistificação e de destruição fica cada vez mais explícito na medida em que avança a exposição.

Estrutturamos o texto em momentos diversos, segundo o encadeamento dos momentos lógicos que caracterizam a totalidade de *o Capital*. Destacamos as determinações imediatas do capital, tais como o valor-de-troca, a mercadoria e o dinheiro, agrupados na circulação de mercadorias. Destacamos o movimento de passagem da aparência imediata para a produção do capital, no espaço invisível da interioridade onde o ser humano é “liturgicamente” sacrificado ao Deus capital, na modalidade da produção industrial expressada no lucro e na mais-valia. Num momento mais complexo, como passagem para a circulação do capital, a produção e a circulação constituem um único sistema e um único movimento.

O livro que aborda a circulação do capital não trata apenas da esfera da circulação e do consumo, mas da circularidade global que envolve o sistema da produção e da circulação em sua determinação recíproca. O segundo livro de *o Capital* trata da circulação entre as diferentes determinações do capital como estruturas constitutivas da totalidade do capital, numa circularidade na qual o capital aparece em cada fração. Aspecto fundamental no terceiro livro da obra é a universal concorrência entre as corporações particulares, a formação do preço das mercadorias e o fenômeno da concorrência que expõe todos os capitalistas individuais contra todos e estabelece a taxa média de lucro.

O *Capital* continua uma obra de suma atualidade. Ao lê-la, parece que o texto é escrito a partir da realidade atual. Enquanto o capitalismo continua fazendo as suas vítimas e a burguesia

Estruturas dialéticas em *O capital* de Karl Marx
WOHLFART, J. A.

continua como a dona do mundo, a obra marxiana preserva a atualidade. O capitalismo atual é o mesmo da época de Marx, com a significativa mudança do capitalismo da maquinaria para um modelo produtivo da comunicação, da biotecnologia, da tecnologia digital etc. *O Capital* não aborda apenas o capitalismo inglês da época de Marx, mas trata do capitalismo global em todas as fases de seu desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- MARX, Karl. **O Capital**. Trad. Reginaldo Santana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MARX, Karl. **O processo de produção do Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- MARX, Karl. **O processo de circulação do Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MARX, Karl. **O processo global de produção capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MARX, Karl. **O processo de produção do Capital**. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- MARX, Karl. **O processo de circulação do Capital**. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MARX, Karl. **O processo global de produção capitalista**. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MARX NÃO ECONOMICISTA: PISTAS CONTRA INTERPRETAÇÕES REDUCIONISTAS

[NON-ECONOMICIST MARX: TRACKS AGAINST REDUCTIONIST INTERPRETATIONS]

Júlia Lemos Vieira

Pós-doutoranda na área de Filosofia Política e Ética da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) em 2014; mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás em 2008; graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG) em 2006. Autora dos livros "Dinâmica dos Fatores Estruturais em Marx" (Kelps, 2014) e "Caminhos da Liberdade no Jovem Marx" (Anita Garibaldi, 2017).

(E-mail: lemos.julia@gmail.com)

Recebido em: 11 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 17/03/2019

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas
VIEIRA, J. L.

Resumo: A história do marxismo e dos movimentos sociais demonstram que as diferentes concepções sobre o que Marx quis dizer com os seus conceitos de base e superestrutura na configuração de uma teoria da história nortearam estratégias de luta diferentes na esquerda política - tendo o marxismo ocidental configurado-se como uma reação ao soviético, rejeitando, dentre outros aspectos, a ideia de uma relação mecanicista nos fatores sociais estruturais. O presente artigo sugere pistas para criticar a interpretação de que há um reducionismo econômico na obra de Karl Marx.

Palavras-chave: Marx. Infraestrutura. Superesturura. História. Revolução.

Abstract: The history of Marxism and social movements demonstrate that the different conceptions of what Marx meant by his concepts of base and superstructure in the configuration of a theory of history guided different strategies of struggle on the political left - with Western Marxism configured as a reaction to the Soviet, rejecting, among other things, the idea of a mechanistic relationship in structural social factors. The present article suggests clues to criticize the interpretation that there is an economic reductionism in the work of Karl Marx.

Keywords: Marx. Infrastructure. Supersession. History. Revolution.

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

No bicentenário de Karl Marx, dentre as diversas questões problemáticas em sua teoria, um problema fundamental ainda em aberto é o do funcionamento entre as chamadas infraestrutura e superestruturas sociais. Essa questão fundamental, que perpassa tanto sua concepção histórica quanto filosófica, que está no centro de seu convite à prática revolucionária e unificada da classe operária e que lhe rendeu o estigma muito conhecido de “economicista” - tal como podemos constatar em obras de teóricos mais recentes como Hannah Arendt e Norberto Bobbio.

Se é possível sugerir o início desta concepção sobre um Marx reducionista econômico, devemos indicar o debate do próprio com os populistas russos. O populismo russo foi uma corrente política que teve grande força, sobretudo a partir da década de 1860, e que defendeu o impedimento do avanço do capitalismo na Rússia por considerar que existia uma originalidade no regime econômico russo, sobretudo devido às comunidades rurais camponesas que funcionavam de modo cooperativo. Para os populistas russos as instituições políticas e jurídicas deveriam agir sobre a economia no sentido de paralisar o avanço do capitalismo na Rússia. É neste sentido que Nikolai Mikhailovski, um dos grandes nomes do populismo russo, irá, através de um artigo (1877, apud MARX, 1980, p. 28), fazer uma crítica de *O Capital* e acusar Marx de ser partidário da ideia de que todos os países deveriam passar pela fase capitalista de desenvolvimento. A crítica de Mikhailovski traz uma consideração de Marx como um evolucionista econômico que teria defendido a passagem por etapas necessárias de desenvolvimento econômico similar a todos os países. Marx responde tais críticas em uma carta à redação da *Notas Pátrias* afirmando que Mikhailovski

Dá mostras de ser uma pessoa inteligente, pelo que, se encontrasse na minha exposição da acumulação primitiva sequer uma passagem que confirmasse as suas conclusões, ele citá-la-ia. Mas como tal passagem não existe, ele viu-se forçado a agarrar-se a um detalhe secundário [...] (MARX, 1980, p. 29).

Tal detalhe secundário teria sido, de acordo com Marx, a sua observação feita ao beletista russo Alexandre Herzen na primeira edição alemã de *O Capital*. Marx reitera que, diferentemente do que teria compreendido Mikhailovski, tal observação de modo algum deveria servir de chave para a compreensão do que ele pensava sobre o desenvolvimento econômico da Rússia. Nestas e em outras ocasiões, Marx se pronunciou sobre a possibilidade de uma revolução socialista na Rússia e sugeriu a possibilidade da passagem da Rússia para o socialismo sem ter que passar pela etapa capitalista. Nesta mesma carta às *Notas Pátrias* ele afirma que “acontecimentos admiravelmente análogos, mas ocorridos em diferentes situações históricas, provocaram resultados completamente distintos” (IBIDEM), negando assim a possibilidade de uma receita universal, única, para os acontecimentos históricos em lugares e momentos distintos.

Marx delinea sugestões acerca da possibilidade de uma revolução socialista numa Rússia semi-feudal, sem passar pela fase capitalista, tal como os populistas almejavam, mas apenas através da confluência de condições históricas peculiares. A primeira condição seria que a Rússia continuasse a atividade agrícola por cooperação tal como existia neste país antes de 1861. A segunda condição é que a revolução russa fosse um estopim para a ocorrência de outras revoluções socialistas na Europa Ocidental, já que só poderia dar prosseguimento à

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

condição socialista aproveitando-se das forças produtivas já desenvolvidas nos outros países sob o modo de produção capitalista.

As diferentes maneiras com que Marx foi interpretado quanto à importância que dava ao aspecto econômico foram bastante influenciadas pelas suas análises da situação russa. Embora ele tenha defendido em tais textos a importância das peculiaridades históricas para a análise de cada situação particular, negando uma teoria universal para todas as situações, alguns teóricos acabaram por conceber um reducionismo extremado à questão das forças de produção. De fato, Marx deixa claro em diversos textos que o desenvolvimento das forças produtivas se faz necessário para um modo de produção socializado. No entanto, as críticas que ele próprio faz aos intérpretes que tomaram suas análises de uma maneira a-histórica e universal, e o próprio fato de ele chamar a atenção para modos diferentes de aquisição de forças de produção desenvolvidas, modos que perpassam histórias e relações de produção diferentes das que ocorreram na Europa Ocidental, lançam luz contra uma redução ao desenvolvimento evolucionista para o socialismo pelo desenvolvimento das forças produtivas por um mesmo modo capitalista de produção.

Sobre a questão russa, Marx inclusive não apresentou nenhuma sugestão de modo categórico. Em 1877, ao referir-se ao benefício da agricultura por artel na Rússia no sentido de uma revolução socialista, ele lembrou que esta já teria se modificado em 1861, quando abriu possibilidades para uma evolução do capitalismo russo. Ocorreu que neste ano, como Engels mais tarde explica, teria se realizado a abolição da servidão da gleba na Rússia e o enfraquecimento da comunidade camponesa russa, dando margem a um futuro trabalho parcelado. Marx, em 1877, considerou que tal modificação no caráter agrícola da Rússia sugeria uma tendência ao capitalismo e afirmou que, caso esta tendência se confirmasse, seria inevitável a passagem ao capitalismo: “se a Rússia tem tendência para se tornar uma nação capitalista – e nos últimos anos ela trabalhou muito nesse sentido – ela não o conseguirá sem transformar previamente uma parte considerável de seus camponeses em proletários” (IBIDEM, p. 30). Por outro lado, em 1881, numa carta à Vera Zassúlitch, Marx já se apresentava mais maleável quanto a essa tendência de capitalismo na Rússia:

Deixando de lado todas as desgraças que deprimem presentemente a “comunidade rural” russa, e atentando somente na forma da sua estrutura e no seu meio ambiente social, devemos reconhecer que se torna evidente, logo à primeira vista, que um dos seus traços fundamentais – a propriedade comum sobre a terra – constitui a base natural para a produção e apropriação coletivas. Além disso, o costume do camponês russo de manter relações de “artel” facilitar-lhe-ia a passagem da economia agrícola parcelada para a economia agrícola coletiva, a qual em certa medida, é levada a cabo por ele nos prados (MARX, 1980, p. 32).

Nesta carta Marx reconhece que, embora após 1861 a Rússia tivesse tendência ao capitalismo, tal processo ainda poderia ser revertido devido ao costume e a estrutura de trabalho comunal sobre a terra. A possibilidade de tal reversão ao trabalho coletivo e à revolução socialista, no entanto, exigiria ainda os meios necessários ao trabalho coletivo, os quais, de acordo com Marx, deveriam ser cedidos pela Europa Ocidental. A peculiaridade da questão russa seria, portanto, ter uma estrutura de propriedade comunal ao mesmo tempo em que outros países, que já passaram ao capitalismo, tivessem forças produtivas desenvolvidas para lhe oferecer. Deste modo, na carta a Zassúlitch, Marx apresenta uma

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

visão mais positiva quanto à possibilidade de uma revolução socialista em uma Rússia semi-feudal, pela característica particular desta de poder reunir relações de produção e forças de produção propícias a um modo de produção socialista sem ter que passar pelo capitalismo:

Ela (a Rússia) encontra-se num meio histórico em que a produção capitalista, que existe a par dela, lhe concede todas as condições para o trabalho coletivo. Ela tem a possibilidade de recorrer a todas as realizações positivas do regime capitalista, sem atravessar os seus desfiladeiros do Cáudio.(IBIDEM, p. 33).

A possibilidade de a Rússia não passar pelo capitalismo, defendida ardentemente pelos populistas russos, possibilitou a produção dos mais ricos textos de Marx no que concerne a negação de um evolucionismo, etapismo ou caráter universalizador em sua teoria.

O problema sobre a dinâmica entre infraestrutura e superestrutura é o da compreensão da relevância e dos limites considerados por Marx para ambas estruturas em sua teoria materialista. A interpretação de Kautsky (militante do Partido Social Democrata Alemão à época da Revolução Russa, que conheceu Marx e ajudou Friedrich Engels a organizar as obras do comunista quando este morreu), por exemplo, considerou, em linhas gerais, que para Marx o comunismo só poderia vir necessariamente em um país com alto desenvolvimento econômico propiciado pelo capitalismo. Obras de Gerald Cohen e Willian Shaw, filósofos mais contemporâneos, sugeriram um reducionismo econômico baseado na importância atribuída por Marx ao desenvolvimento das forças produtivas, de modo que este teria sido não só um reducionista econômico quanto um reducionista tecnológico, tendo sugerido um desenvolvimento autônomo de forças produtivas formadas por aspectos técnicos da produção, desenvolvimento este que arrastaria o desenvolvimento econômico e a subsequente transformação superestrutural. Ao que parece, tanto Kautsky quanto Cohen e Shaw distinguiram de maneira radical forças produtivas e relações de produção, mas não é possível fazer tal distinção profunda se Marx incluiu a cooperativa de trabalho e a teoria comunista como potencial força produtiva.

Afinal, o que Marx tinha em mente quando ora defendeu que as forças produtivas determinam as relações de produção e ora escreveu como se as relações de produção fossem responsáveis pela geração de transformações nas forças produtivas - já que seriam as relações capitalistas de produção que revolucionariam os instrumentos de produção e os processos de trabalho (ou os meios que facilitam o processo de trabalho, tais como ferramentas, maquinaria e conhecimento)? Obviamente, este artigo apenas pretende pontuar algumas reflexões pertinentes e de modo algum se aproximar satisfatoriamente da solução desta questão.

A hipótese aqui é que preciso compreender a relação infraestrutural (entre forças e relações de produção) para então compreender a relação entre infraestrutura e superestrutura. Irei apenas indicar pistas de que, a despeito da polêmica, há uma clara indicação de Marx de um relacionamento não reflexionante entre base e superestrutura e que qualquer esquema que reduza todos os acontecimentos aos eventos da esfera econômica simplesmente não pode ser encontrado a partir de uma leitura cuidadosa de Marx. A desconfiança que lanço é que (a) forças produtivas e relações de produção agem conjuntamente como causas dos processos e (b) a manutenção ou transformação de obsoletas relações de propriedade possuem dependência com a ação superestrutural.

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas
VIEIRA, J. L.

A HISTORICIDADE DOS CONCEITOS FORÇAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

O primeiro ponto importante a ser explicitado nesse debate é que Marx não concebeu forças e relações de produção como realidades neutras sociais e politicamente. Ou seja, nele forças e relações de produção não existem fora de relações sociais e politicamente determinadas. Para Marx a transformação dos modos de produção é também a transformação *daquilo que se pode chamar* de força de produção e de relação de produção. Força de produção e relação de produção são, assim, abstrações. Ele explica:

Sempre que falamos de produção é à produção num estágio determinado do desenvolvimento social que nos referimos [...] Mas todas as épocas da produção têm certas características comuns. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração racional [...] Nos evita a repetição. [...] É precisamente aquilo que as diferencia dos traços gerais e comuns que constitui a sua evolução (MARX, 1983, p. 24).

Força e relação de produção são justamente os traços gerais que todas as produções possuem. Marx afirma que “sem elas (as abstrações) não é possível conceber qualquer espécie de produção [...] Por exemplo, não há produção possível sem um instrumento, [...] Não há produção possível sem trabalho passado acumulado” (IBIDEM). Marx não critica os economistas burgueses por estes considerarem traços gerais na produção, mas sim por apresentarem a produção “em oposição à distribuição, como que fechada em leis naturais, eternas, independentes da história” (MARX, 1983, p. 205). Para ele, lembremos, a produção é sempre histórica e não deve haver confusão entre fazer abstrações sobre a produção e considerar a produção com características eternas e gerais:

O exemplo do trabalho mostra de uma maneira muito clara como, inclusive as categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas são, não obstante, no que há de determinado nesta abstração, o produto de condições históricas e possuem plena validade somente para estas condições e dentro de seus limites (MARX, 2007, p. 26).

A indicação de forças e relações de produção como abstrações feitas nos modos de produção e a transformação destes, nos dá clara demonstração de que só podem ser determinados de acordo com certa época histórica e com um contexto social dado. Isso significa que não existem conteúdos que possam valer na definição de força e relação de produção independente do modo como se definem na relação social e política de determinado momento. A definição de força e relação de produção, integrantes da infraestrutura, só pode ser feita levando em conta o papel que cumprem em contextos sociais específicos.

Marx demonstrou que dentro de certas relações sociais, por exemplo, a tecnologia serve à produção na aceleração da produtividade justamente porque também serve como modo de dominar politicamente uma classe na extração de maior mais-valia. Neste caso, o

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

caráter de força produtiva da tecnologia advém também da sua contribuição à maior exploração de uma outra força de produção, que é a força de trabalho. A definição de força de produção em uma sociedade em que o trabalhador está apartado das condições objetivas de trabalho não é a mesma da que existe em uma sociedade na qual o trabalhador é dono dos meios e fins da produção. Apenas no primeiro caso o fator que aumenta a exploração da força humana, pela segregação desta das condições de produção, vai ser considerado força produtiva.

Em diversas passagens, Marx chamou a atenção para o fato de que a determinação daquilo que consiste força e relação de produção só é dada naturalmente nos primeiros atos de produção do homem, mas que logo passa a ser historicamente decidida. Na mudança das características dos diversos modos de produção, Marx irá se deparar com uma mudança não apenas material, mas do próprio comportamento do homem.

A produção tem efetivamente as suas próprias condições e premissas que constituem os seus fatores. Estes podem surgir a princípio como dados naturais. O próprio processo da produção transforma estes dados naturais em dados históricos e, se é certo que surgem num determinado período como premissas naturais da produção, num outro período foram o seu resultado histórico. São constantemente modificados no próprio contexto da produção (MARX, 1983, p. 215).

Marx especifica aqui o caráter histórico e social das forças e relações de produção. Deste modo, por ser através do processo de produção que tais fatores se modificam, o que valeu como força produtiva em um momento passa a não valer em outro.

Como primeira grande força produtiva se apresenta a própria comunidade, de acordo com o tipo particular das condições de produção se desenvolvem modos de produção particulares e forças produtivas particulares, tanto subjetivas, que aparecem em quanto propriedade dos indivíduos, quanto objetivas (MARX, 1983, p. 215).

Ao tratar da produção, Marx está interessado nas relações entre os homens no modo de produção capitalista. E, ao contrário do que um reducionismo econômico possa compreender, ele vai analisar não só a instância econômica, mas ainda o caráter social e político em que essa instância condiciona e é condicionada. É assim que ele irá negar o pretensamente caráter natural dado às relações capitalistas pelos economistas burgueses, tais como Adam Smith. No modo capitalista de produção, com o desaparecimento da autonomia do trabalhador, a máquina cria relações de produção e se insere nelas com aspectos de poder.

Os meios de produção, o capital constante, só existem, do ponto de vista da mais-valia, para absorver trabalho e com cada gota de trabalho uma porção proporcional de trabalho excedente. Se não realizam isto, sua mera existência constitui pura perda para o capitalista (MARX, 1971, p. 290).

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

Os meios de produção só valem como força produtiva para o capitalista quando possibilitam também a realização de trabalho excedente. O processo de criar valor acaba por modificar as condições técnicas. A busca pelo aumento da mais valia configura um aumento da produtividade e modificação das relações de produção. Marx (1971, p. 354) afirma que “o capital transforma-se numa relação coercitiva que força a classe trabalhadora a trabalhar mais do que exige o círculo limitado das próprias necessidades”, ou seja, se em outros momentos a necessidade natural é que agiu no estímulo à produtividade, as novas necessidades, resultado de transformações históricas e sociais, é que servem como estimuladoras do aumento da força produtiva em um outro modo de produção. Marx (1971, pp. 354-355) afirma que:

De início, o capital não modifica imediatamente o modo de produção [...] A situação muda de aspecto quando observamos o processo de produção do ponto de vista de criar valor. Os meios de produção se transformam imediatamente em meios de absorção de trabalho alheio.

O intuito de criar valor se estabelece através de outras modificações dos modos de produção anteriores, ou seja, é resultado de um processo histórico. Mas este intuito faz a força produtiva possuir outra característica definidora no modo de produção capitalista. A própria máquina só se estabelece pelo desejo de criar mais valor. E só se desenvolve ainda mais com o caráter de força produtiva quando as legislações estaduais estabelecem a redução da jornada de trabalho. Fora desse contexto, investir em máquinas é improdutivo, por ser oneroso diante da possibilidade de simplesmente aumentar o trabalho excedente aumentado a jornada de trabalho. Ao limitar a jornada, “é necessário que se transformem as condições técnicas e sociais do processo de trabalho a fim de aumentar a força produtiva do trabalho” (MARX, 1971, pp. 362).

O fortalecimento da máquina como força produtiva, na qual se deve investir para manter ou aumentar a apropriação de mais-valia, decorre de um contexto não só econômico, mas também social. Daí o papel da superestrutura. Marx analisa detidamente o processo de legislação das jornadas de trabalho como resultado de uma longa e árdua luta de classes e como extremamente relevante na modificação dos modos de aumentar a produção:

O estabelecimento de uma jornada normal de trabalho é o resultado de uma luta multissecular entre o capitalista e o trabalhador. A história dessa luta revela duas tendências opostas [...]. Enquanto a legislação fabril moderna reduz compulsoriamente a jornada de trabalho aqueles estatutos procuraram prolongá-la coercitivamente. Sem dúvida, as pretensões do capital no seu estado embrionário, quando começa a crescer e se assegura o direito de sugar uma quantidade suficiente de trabalho excedente (não através das forças das condições econômicas, mas através da ajuda do poder do Estado) se apresentam bastante modestas [...] (MARX, 1971, pp. 362) ¹.

¹ Marx se refere aos estatutos de trabalho ingleses do século XIV até a metade do século XVIII.

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

Podemos perceber nesta passagem a ação da superestrutura na infraestrutura de diversas formas. Primeiro porque a luta de classes é que teria levado a uma redução na jornada de trabalho, a qual ajudou a configurar o caráter de força produtiva ao investimento nas máquinas. Além disso, o estabelecimento do capital em seu estado embrionário e no seu crescimento foi garantido por muito tempo pelo poder do Estado e não por fatores econômicos.

No modo capitalista de produção, a maquinaria como força produtiva também funciona como tal pela subordinação que impõe ao trabalhador devido ao próprio uso de tecnologia que é feito no contexto capitalista. Há uma relação de poder e despotismo nas relações de produção, configurando tais relações como, ao mesmo tempo, relações sociais e políticas. Não é a força produtiva em si, nem a relação de produção em si, mas o modo como funcionam no modo capitalista de produção que lhes configura um caráter de meio de exploração. A força produtiva por si só não estabelece qualquer realidade social.

É incontestável que a maquinaria em si mesma não é responsável pelo fato de os trabalhadores serem despojados dos meios de subsistência. Ela barateia e aumenta o produto no ramo de que se apodera e, de início, não modifica a quantidade de meios de subsistência produzidos em outros ramos. Depois de sua introdução, possui, portanto, a sociedade, a mesma ou maior quantidade de meios de subsistência [...] E este é o ponto nevrálgico da apologética econômica. Para ela, as contradições e antagonismos inseparáveis da aplicação capitalista da maquinaria não existem, simplesmente porque não decorrem da maquinaria, mas da sua aplicação capitalista. A maquinaria [...] é uma vitória do homem sobre as forças naturais, aumenta a riqueza dos que realmente produzem. Mas, com sua aplicação capitalista, gera resultados opostos: prolonga o tempo de trabalho, aumenta a sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza os verdadeiros produtores (MARX, 1971, 506).

Esta longa passagem é de suma importância para concluirmos nosso argumento de que é o contexto social que faz a máquina e o instrumento serem forças produtivas ou não, de uso para pauperização ou não do proletariado. O mesmo que ocorre com as máquinas, ocorre com a divisão do trabalho, a ciência, a força de trabalho humana: só existem como forças de produção sob determinadas relações sociais.

As relações sociais são, para Marx, historicamente determinadas, embora se formem inicialmente estimuladas por necessidades dadas pela natureza. Todo fator que intervém na produção assim o faz devido a determinadas relações sociais, ainda que estas tenham se formado historicamente sob condições materiais resultantes de formações e atividades sociais anteriores. Como afirma Marx, comprovando esta interpretação, “na produção, os homens atuam não somente sobre a natureza, mas também uns sobre os outros” (IBIDEM).

Assim, a simples existência material não contém fatores que são forças de produção. Tais forças são tomadas deste modo dentro de relações sociais e processos históricos de produção. Não é possível, portanto, encontrar um reducionismo econômico em Marx, mas apenas a identificação de que na atividade de produção é que se podem encontrar as condições da atividade social. Isto significa que o motor da história não é a atividade produtiva, não está na esfera econômica. É a luta de classes, e as instituições sociais como

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

parte dessa luta, que libertam ou aprisionam as forças de produção através das obsoletas relações de produção mantidas como relações de propriedade.

As relações de propriedade jogam um papel fundamental na configuração tanto da infraestrutura quanto da superestrutura. Os modos de apropriação são os fatores explicativos, para Marx, da mudança das relações sociais e funcionam na determinação do nexos de união dos homens.

A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE AS DIFERENTES RELAÇÕES DE PROPRIEDADE E AS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE NEXOS SOCIAIS

O segundo argumento para balizar a interpretação de que Marx não é um reducionista econômico é inferido da interdependência entre as diferentes relações de propriedade e as diferentes concepções de nexos sociais que nele se apresentam. A força da ação superestrutural é inegável mesmo no seu famoso Prefácio supostamente economicista. Nele Marx afirma que “de formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações (de produção) transformam-se no seu entrave” (MARX, 1983, p. 25) e que as relações de propriedade são a expressão jurídica das relações de produção e isso significa que os aspectos superestruturais das relações de produção travam, por muito tempo, a mudança infraestrutural por completo.

Esta ação superestrutural sobre a infraestrutura também parece ficar clara quando Marx afirma que este conflito forças de produção novas versus relações de produção obsoletas é levado até as últimas conseqüências pelas “formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito” (IBIDEM). Ou seja, para Marx, a manutenção ou transformação de relações de propriedade obsoletas dependem da ação superestrutural; ainda que esta superestrutura tenha sido construída limitada às condições materiais, ela participa ativamente da transformação dessas mesmas condições.

Analisando as primeiras formas de produção, Marx (1983, p. 25) afirma que “as condições originárias da produção aparecem como pressupostos naturais de existência do produtor” e que os homens estabelecem, nas primeiras relações comunitárias, um comportamento de apropriação para a manutenção da existência. Marx indica que o ato de estabelecer propriedade é inerente ao ato de produção:

Propriedade não significa originalmente outra coisa que não o comportamento do homem com suas condições naturais de produção como com condições pertencentes a ele [...] Comportamento com elas como com pressupostos naturais de si mesmo.[...] Ele existe duplamente: subjetivamente [...] e objetivamente. (MARX, 1983, p. 25).

Marx considera que a existência subjetiva e objetiva não se segregam, o modo como o homem se relaciona com os fatores objetivos de sobrevivência é o mesmo modo como ele reconhece a si e às suas demais relações sociais. Assim, a modificação dos modos de

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

produção é uma modificação nos modos de apropriação. Esta, por sua vez, se dá sob contextos políticos e sociais e estabelecem relações sociais diferentes. A interatividade entre forças e relações de produção e relações sociais se dá na apropriação.

As explicações de Marx sobre relações de produção e assunção de acordos sociais feitas nos *Grundrisse* não demonstram uma maneira reflexiva, mas interdependente das relações de propriedade com os movimentos políticos e econômicos. Marx identifica um outro tipo de conexão entre os homens a partir da Idade Média, momento relatado como terceiro caso de propriedade (o primeiro seria o modo de vida nômade e o segundo o modo de vida sedentário antigo, no quais haviam o caráter do **ager publicus**, agir voltado para questões estritamente comunitárias, tais como as guerras; etc). A partir da Idade Média já não haveria a comunidade como uma união de membros, mas sim como uma reunião de proprietários que existem como sujeitos autônomos. A realização comunitária neste caso se dá através de assembléias e só se pode falar em comunidade devido a essas assembléias. As propriedades se localizam distantes uma das outras e possuem em comum algumas terras que não devem servir como cidade ou como meio de produção para nenhuma das propriedades. Estas devem ser de uso comum para atividades como a caça e a pastagem. Marx tem em vista aqui especificamente o feudalismo europeu. Nele as famílias estão separadas por grandes distâncias e não há Estado, apenas tais reuniões de proprietários autônomos:

Na forma de vida germânica o camponês não é cidadão do Estado, quer dizer, habitante da cidade, mas o fundamento é a vivenda familiar autônoma, isolada, garantida através de sua associação com outras vivendas familiares similares da mesma tribo, e através de sua reunião ocasional para a guerra, a religião, a resolução de problemas que reforcem a segurança mútua (MARX, 2007, p. 443).

Neste caso, o **ager publicus** já se descaracteriza por sua configuração de unidade com as questões privadas. Para Marx a diferença da ação sobre os bens públicos na vida antiga e entre os germanos na Idade Média é que nestes haverá uma intromissão das questões privadas nos debates sobre o **ager publicus**:

Sem dúvida se dá, também entre os germanos, o **ager publicus**, a terra comunitária ou terra do povo, diferenciada da propriedade do indivíduo. Trata-se da terra de caça, pastagem, reservatórios de lenha, daquela parte da terra que não pode ser dividida [...] No entanto, este **ager publicus** não aparece, como entre os romanos, por exemplo, como a existência econômica do estado paralelamente aos proprietários privados, de tal modo que estes proprietários privados assim são enquanto estejam excluídos, estejam privados [...] do usufruto do **ager publicus** [...] Entre os antigos [...] se dá a forma contraposta da propriedade estatal e a propriedade privada, de tal modo que esta existe na mediada por aquela ou a própria propriedade estatal existe nesta forma dupla (MARX, 2007, p. 440, grifos do autor).

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

Marx avalia que com a passagem do feudalismo para o capitalismo, a perda do caráter humano entre as relações de produção se completaria, ainda que já no período feudal tenha começado a ocorrer o início da propriedade privada sob a forma de propriedade agrária:

O domínio da terra, já mesmo no regime de propriedade feudal, surge como poder estranho que impera sobre os homens. O servo é o produto da terra. Igualmente o herdeiro, o primogênito, pertence a terra. Ela o recebe como herança. O regime da propriedade privada tem início com a propriedade agrária, que é o seu alicerce. Mas na propriedade feudal, o senhor surge pelo menos como rei da terra. De forma semelhante, existe também a aparência de uma mais íntima vinculação entre o proprietário e a terra do que acontece com a posse da mera riqueza. A propriedade agrária assume um caráter individual com o seu senhor. [...] Entretanto, o domínio da propriedade agrária não aparece como domínio direto do capital (MARX, 2006, p. 106).

Embora nas cidades antigas e no feudalismo já fosse possível a existência de homens separados de suas condições de produção, pois já havia escravização e servidão como produtos históricos, as relações entre os homens, ainda que fossem de subordinação, se demonstravam como relações humanas. No modo capitalista de produção, o capital passa a se colocar entre o desprovido das condições objetivas de produção e estas mesmas condições, de modo que a sociabilidade passa a aparentar uma relação entre objetos. Para Marx, na antiguidade, e ainda no feudalismo, era possível se falar em relações políticas. Mas o caráter do fator político se modifica quando as relações de produção aparecem reduzidas às relações econômicas.

Os trabalhadores da propriedade agrária não se encontram na condição de servo, mas são, em parte, a propriedade do senhor como no caso dos escravos, e em parte estão diante dele numa relação de respeito, de subordinação e obrigação. Por conseguinte, a sua relação a eles é diretamente política [...]. Finalmente, o senhor não procura tirar maior vantagem possível da sua terra. Consome antes o que nela existe, e deixa tranquilamente aos servos e arrendatários o cuidado da produção. [...] É fatal que tais procedimentos acabem por ser abolidos, que a propriedade agrária, a base da propriedade privada, seja arrastada para o movimento da propriedade privada e se transforma em mercadoria; que o domínio do proprietário surja como o regime nu e cru da propriedade privada, do capital, dissociado de toda tonalidade política; que a relação entre o proprietário e o trabalhador se reduza à relação econômica de explorador e explorado. Assim, o ditado **medieval, nulle terre sans seigneur**, é substituído pelo mote moderno, **l'argent n'a pa de maître**, que exprime a completa dominação dos homens pela matéria morta (MARX, 2006, p. 106, grifos do autor).

Nesta longa passagem, Marx demonstra como o modo capitalista de produção, com base na propriedade privada, que surge com o movimento da propriedade agrária, acaba por reduzir a relação política a aspectos meramente econômicos, mercadológicos. Isso porque o

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

domínio entre os homens nas relações de produção não passa a ter mais caráter político, social, permeado de alguma forma por um **ager publicus**, mas sim um caráter econômico de domínio dos homens por parte da mercadoria, natureza morta.

Portanto, nas diversas explicações dos diferentes modos de vida dos homens Marx indicou a transformação das relações de produção intimamente relacionada com a vida política. Em sua análise, em cada modo de vida os homens terão aspectos próprios que os conecta: no modo de vida nômade os costumes, a língua comum ou consanguinidade, sendo a manutenção da comunidade dada pela dependência com os demais. Com a mudança dos modos de apropriação as apropriações privadas passam a independem mais das apropriações coletivas, contribuindo para um comportamento de união entre os homens cada vez menos calcado na dependência com a comunidade e com ações públicas que beneficiam a comunidade. No modo de produção capitalista estas transformações teriam atingido um estágio em que a dependência meramente política dos homens uns dos outros já não lhes parece existir, de modo que o desenvolvimento da propriedade privada individual jogaram um papel de atrofiamento do agir público comunitário. As relações de propriedade jogam para Marx, portanto, um papel determinante sobre a infraestrutura e as relações políticas. Mas, para Marx, as relações de propriedade também são um poder superestrutural.

A PROPRIEDADE COMO FATOR SUPERESTRUTURAL

Para compreendermos a dinâmica dos fatores superestruturais e a relação destas com fatores infraestruturais, precisamos compreender o caráter das relações de propriedade. Acerca das mudanças de um modo de produção a outro, o famoso Prefácio, tido como importante referência para os leitores reducionistas de Marx, afirma que:

Num certo grau de sua evolução, as forças produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes no seio desta sociedade ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação econômica altera mais ou menos rapidamente toda a imensa superestrutura (MARX, 1983, p. 25).

A partir desta passagem podemos considerar que Marx fala de uma contradição das forças de produção tanto com as relações de produção quanto com as relações de propriedade. As relações de propriedade são explicadas aqui como a expressão jurídica das relações de produção, as quais se tornam um entrave ao desenvolvimento das forças de produção. Logo, as relações de propriedade também se tornam um entrave à resolução do conflito infraestrutural. Como a expressão jurídica das relações de produção são as relações de propriedade, elas são, em certo sentido, superestruturais. Isso fica mais explícito, pois Marx já havia afirmado antes que:

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

O conjunto destas relações (de produção) constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral (IBIDEM, p. 24).

Desta passagem fica claro que as questões jurídicas são superestruturais. Marx parece indicar aqui, portanto, que a relação de propriedade é, como expressão das relações de produção, parte da superestrutura. Mas, de algum modo, as relações de propriedade também parecem ser definidas como infraestruturais em algumas passagens. De fato, uma opção de interpretação seria considerar as relações de propriedade como aspectos meramente superestruturais. Para Plekhanov, quando Marx afirma que as relações de propriedade são a expressão jurídica das relações de produção, ele as está situando apenas na esfera do direito regido por leis. Plekhanov afirma:

As relações de propriedade do homem pertencem à esfera de suas relações legais: propriedade é antes de tudo uma instituição legal. Dizer que a chave para entender o fenômeno histórico deve estar nas relações de propriedade do homem significa dizer que esta chave está na instituição da lei. [...] Afinal, direito é direito, e economia é economia, e as duas concepções não podem ser misturadas (PLEKHANOV apud COHEN, 2000, p. 218, tradução minha).

Mas a consideração de Plekhanov de que Marx quis afirmar que a propriedade é uma instituição legal completamente separada da esfera da economia parece se contrapor com algumas considerações de Marx sobre propriedade. Marx diz que as relações de produção são infraestruturais justamente pelo fato de constituírem relações de propriedade que definem a estrutura econômica como um todo.

Marx afirma (2007, p. 7) que “Toda produção é apropriação da natureza por parte do indivíduo no seio e por intermédio de uma forma determinada de sociedade. Neste sentido, é uma tautologia dizer que a propriedade (a apropriação) é uma condição da produção”. Ou seja, a propriedade para Marx não antecede nem sucede a produção, mas é parte da definição de produção, no sentido de que a atividade produtiva é apropriação da natureza. Não existe para ele, portanto, produção sem propriedade. Como compreender, então, o que Marx quer dizer ao afirmar que as relações de propriedade são *expressão* jurídica e que as questões jurídicas são *superestruturais*? Uma importante declaração sua que pode ajudar na investigação desta questão é:

Toda forma de produção engendra suas próprias instituições jurídicas, sua própria forma de governo, etc. A rusticidade e incompreensão consistem precisamente em não relacionar senão fortuitamente fenômenos que constituem um todo orgânico, em ligá-los por um nexos meramente reflexivo. Aos economistas burgueses lhes parece que com a polícia moderna a produção funciona melhor que, por exemplo, aplicando o direito do mais forte. Esquece-se somente que o direito do mais forte é

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

também um direito, e que este direito se perpetua sob outra forma em seu “estado de direito” (MARX, 2007, p. 7).

Marx demonstra aqui que quando fala em direito ele não está se referindo necessariamente às leis que corporificam o direito moderno, mas a qualquer forma social de garantir propriedade. Instituições jurídicas e direito, para Marx, constituem simplesmente modos de garantia de propriedade e podem se dar de diversas maneiras, como, por exemplo, pela força. A força física é, neste sentido, tão válida quanto o direito moderno na manutenção da propriedade. Para Marx, a lei pode se basear na força física e ainda assim ser uma forma de direito. O que Marx considera como questão jurídica, portanto, é a forma de garantia da propriedade que toda produção, por ser apropriação, engendra para se garantir em seu próprio modo de configuração de propriedade. As relações de propriedade são, assim, relações de garantia da forma de apropriação de uma determinada relação de produção.

Mas a relação entre a produção como propriedade e as formas de garantia da propriedade não se dá, de acordo com Marx, de modo mecânico. As instituições jurídicas se definem como condições sociais de garantia da produção. Condições sociais e produção, não possuem, no entanto, relação de causa e efeito numa via de mão única. Uma vez que a produção é apropriação e engendra determinada forma de garantia desta maneira de apropriação, ou seja, determinada instituição jurídica, tal instituição gera perturbações na produção. Isso também ocorre quando tal forma de instituição jurídica está em vias de desaparecimento.

Quando as condições sociais que correspondem a um estado determinado da produção estão apenas surgindo, ou quando estão em a ponto de desaparecer, se manifestam naturalmente perturbações na produção, ainda que em distintos graus e com efeitos diferentes (MARX, 2007, p. 8).

Não parece que podemos considerar as relações de propriedade apenas como infraestruturais e, nem tampouco, como apenas superestruturais. As relações de propriedade são, ao mesmo tempo, infraestruturais e superestruturais. Infraestruturais porque as relações de propriedade têm como elemento a propriedade e esta faz parte da definição de produção, que é infraestrutural. Superestruturais porque os mecanismos para a garantia dos modos de apropriação são estabelecimentos sociais superestruturais, tais como acordos por lei ou determinações pelo uso da violência. O fator superestrutural das relações de propriedade é a maneira como elas se estabelecem e se garantem através de questões não infraestruturais, tais como a moral, a lei e a política.

As relações de propriedade podem ser consideradas, portanto, como o centro nevrálgico das estruturas sociais, centro em que elas se intercalam e se interagem, comprovando que infraestrutura e superestrutura não apenas se tocam, mas também se intercalam, configurando uma relação não reflexionante, mas sim de reciprocidade.

Ao admitirmos que, para Marx, as relações de propriedade são **também** superestruturais, podemos negar o reducionismo econômico do marxismo ortodoxo que desconsiderou a possibilidade da infraestrutura desenvolver-se sob ações superestruturais, propondo, por isso, esperar o desenvolvimento econômico para se fazer uma revolução socialista.

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas

VIEIRA, J. L.

A constatação das relações de propriedade como superestruturais nos confirma que, para Marx, a superestrutura pode agir acelerando o processo de desenvolvimento infraestrutural, nos permitindo negar a interpretação do marxismo soviético de que qualquer superestrutura só se modifica como resultado de uma modificação completa na infraestrutura. A revolução política seria justamente o momento de tomada do poder superestrutural, seja com o fim de modificar a infraestrutura através do poder, seja para concluir modificações infraestruturais. A interpretação de que a superestrutura é apenas uma conseqüência mecânica dos avanços da infraestrutura já não faz sentido quando consideramos que esta mesma superestrutura age no emperramento ou aceleração destes avanços e que só com a transformação superestrutural, iniciada com uma revolução política, é que se pode concluir o processo de modificação da infraestrutura. Há, assim, uma inter-relação de processos de mudança infraestruturais e superestruturais, uma influenciando a outra.

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

COHEN, G.A. **Karl Marx's Theory of history: A defense**. Expanded Edition. Princeton. Princeton: University Press, 2000.

KAUTSKY, Karl. **The Dictatorship of the Proletariat**. 1918. in
<<http://www.marxists.org/archive/kautsky/index.htm>>

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Obras Escolhidas**. Vol. 1-3. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1983.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Editora Global, 1985.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo. Martins Fontes. 1983.

MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 ~1858**. Traducción de Pedro Scaron. México. Siglo XXI Editores. 2007. Vol. 1-3.

MARX, Karl. **Las luchas de clases en Francia**. Traducción de Tristán Suárez. Buenos Aires. Editorial Claridad. 1973.

MARX, Karl. **Manuscrítos Econômicos-Filosóficos**. Texto integral. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2006.

Marx não economicista: pistas contra interpretações reducionistas
VIEIRA, J. L.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Livro Primeiro. Vol. 1-3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

PLEKHÂNOV, G.V. **Os Princípios Fundamentais do Marxismo**. 1927. Tradução de Sônia Rangel. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

SHAW, Willian H. **Marx's Theory of History** First Edition. London: Hutchinson, 1978

TRÚBNIKOV, Vadim (org.) **Marx, Engels, Lénine**: sobre as vias de acesso ao socialismo. Moscovo: Edições da Agência de Imprensa Nóvosti, 1980.

REFLEXÕES ACERCA DO MARXISMO “HERÉTICO” DE ERNST BLOCH

[REFLECTIONS ON ERNST BLOCH'S "HERETICAL" MARXISM]

Marta Maria Aragão Maciel

Possui Graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Estadual do Ceará - UECE (2010), e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2013). Possui doutorado pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN (2018). Tem experiência na área de Filosofia Social e Política, com ênfase no pensamento crítico do filósofo alemão Ernst Bloch. No ano de 2017, atuou junto ao grupo de pesquisa Sobiapol, na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense (Paris X).

(E-mail: maciel_mart@yahoo.com.br)

Recebido em: 28 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 02/03/2019

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Resumo: O presente texto objetiva uma abordagem, no interior do pensamento de Ernst Bloch (1885/1977), acerca da relação entre marxismo e utopia: um vínculo incomum no interior do marxismo, comumente tido numa oposição inconciliável. Daí a apropriação do termo “herético” em referência ao marxismo do autor alemão: a expressão é usada não em sentido pejorativo, mas apenas para situar seu distanciamento do marxismo vulgar, bem como sua intenção de crítica radical dessa tradição. Aqui entendemos que é, em particular, por meio da relação entre marxismo e utopia que o pensamento de Ernst Bloch aparece como um projeto inelutavelmente político com vistas a uma filosofia da práxis concreta na principal obra do autor: *O Princípio esperança (Das Prinzip Hoffnung)* [1954/1959]. Neste livro encontramos, com efeito, a tentativa de pensar a atualidade do marxismo para o contexto do século XX, a era das catástrofes, conforme definição do historiador Eric Hobsbawm.

Palavras-chave: Marxismo. Utopia. Dialética. Crítica social. Cultura.

Abstract: This paper presents an approach within the thinking of Ernst Bloch (1885/1977) about the relation between Marxism and Utopia: an unusual link within Marxism, commonly held in an irreconcilable opposition. Hence the appropriation of the term "heretical" in reference to the German author's Marxism: the expression is used not in a pejorative sense, but only to situate its distancing from vulgar Marxism, as well as its intention of a radical critique of this tradition. Here we understand that it is particularly through the relationship between Marxism and Utopia that Ernst Bloch's thought appears as an ineluctably political project with a view to a philosophy of concrete praxis in the principal work of the author: *The Principle Hope (Das Prinzip Hoffnung)* [1954/1959]. In this book we find, in effect, the attempt to think the actuality of Marxism in the context of the age of catastrophe - as defined by Eric Hobsbawm - that is, the long twentieth century that experienced the extreme barbarism of the concentration camp, of which the thinker in question, Jewish and Communist, managed to escape.

Keywords: Marxism. Utopia. Dialectics. Social criticism. Culture.

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

A partir de Marx superou-se o caráter abstrato das utopias; a melhora do mundo acontece como trabalho em e com a correlação dialética das leis do mundo objetivo, com a dialética material de uma história compreendida e conscientemente produzida.

A epígrafe acima, extraída da obra *O Princípio Esperança (Das Prinzip Hoffnung)* [1954/1959] – no dizer de Arno Münster, “um dos textos mais importantes no interior da discussão marxista de nossa época” (MÜNSTER, 1997, p. 15) –, resume, de certa maneira, um dos objetivos do projeto filosófico-político de Ernst Bloch (1885-1977). Tal objetivo se evidencia na relação existente entre marxismo e utopia, presente na quase totalidade de sua obra: nesta, o autor conclui na afirmação, aparentemente paradoxal, de que o marxismo é utopia. Para uma compreensão do significado que tal abordagem assume no pensamento filosófico aqui em questão, precisamos considerar o contexto político, econômico e cultural, mais precisamente as profundas transformações e acontecimentos que marcaram a primeira metade do século XX, pano de fundo das questões presentes na produção teórica de Bloch. Com efeito, o século XX que conheceu experiências inéditas da violência produzida em massa em fenômenos limite como o campo de concentração e a barbárie produzida pelo stalinismo representou um espelho refletor que deu origem a inúmeras obras literárias e filosóficas distópicas que anunciaram/anunciam o fim e o fracasso de todo discurso emancipatório, lançando sobre o real um pessimismo, por assim dizer, “ontologizado”, produzindo “um tipo de realismo que parece existir como tal apenas na resignação” (BLOCH, 2006, p. 452).

Ao longo de seus 92 anos, o filósofo alemão Ernst Bloch [1885-1977] produziu uma imensa obra, ao mesmo tempo literária e filosófica, dedicada à busca de interpretação e atualização dos sonhos de utopia produzidos pela história pregressa. Na erudita e enciclopédica obra madura do autor, *O Princípio Esperança*, escrita no exílio nos anos do avanço nazista na Europa, se desenha precisamente a tentativa de refletir a atualidade das ideias de utopia e futuro, oferecendo, pois, um desmentido ao que Paul Tillich [1886-1965] denominará o “efeito antiutópico da imigração” (BOURETZ, 2011, p. 690). Nos anos de reclusão nos Estados Unidos, foi marcante para Bloch o pessimismo a que, em sua visão, teriam culminado Adorno [1903-1969] e Horkheimer [1895-1973], os dois mais importantes pensadores da *teoria crítica*. A *Dialética do esclarecimento* [1944] – assim como *O Princípio esperança*, livro também produzido no exílio americano – teria caído, na visão de Bloch, num pessimismo que teria deixado pouco espaço de atuação para o pensamento crítico.

No contexto do século XX, a *opus magna* do autor alemão assume um caráter eminentemente político: seu autor, marxista e judeu, posiciona-se ante as grandes questões postas ao movimento dos trabalhadores. De relevância central é a sua posição relativa à questão judaica, tornando-se radicalmente contra ao fascismo judaico do sionismo de Theodor Herzl (1860-1904), que apregoava a formação de um Estado judaico na Palestina “mediante astuta consideração de manobras existentes e imperialistas de algumas potências” (BLOCH, 2006, p. 158). Conforme Bloch, tal processo contribuiu para que também “o Estado de Israel se tornasse fascista” ((BLOCH, 2006, p. 162).

No contexto de crise do ideário emancipatório, se deflagrou uma “crise no marxismo”, conforme constatou Karl Korsch, precisamente ante sua incapacidade de responder às grandes questões surgidas no capitalismo que havia engendrado a guerra e o campo de concentração. A crítica radical que Bloch considera fundamental dirigir ao

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

marxismo vulgar está vinculada à recusa de uma concepção determinista e objetivista da história (ou seja, antidialética) – e, pois, das consequências teóricas e práticas que daí surgiram, como é o caso da atuação da socialdemocracia no processo revolucionário na Alemanha –, fundada na concepção de um desenvolvimento e progresso inevitáveis das forças produtivas na história. Foi precisamente ante a necessidade de combater um marxismo deturpado, positivista, que o filósofo alemão ressaltou, em seu pensamento, também as forças subjetivas no processo histórico. Nesse aspecto da questão, é fundamental “reivindicar a figura de Ernst Bloch como pensador marxista” (ZECCHI, 1978, p. 7), sob o risco, em caso contrário, de não se compreender essa obra em seu real intuito de contribuir para resgatar o marxismo como uma *teoria crítica*¹. Assim,

O marxismo de Bloch [...] é mais bem entendido como crítica da tradição marxista, a qual, em nome da prática revolucionária, degrada, num esquematismo pragmatista, a imaginação revolucionária; tal atitude leva a degenerar o marxismo em um dogma, tomando-se o pensamento de Marx apenas pela metade ao privilegiar um naturalismo cientificista das “leis da história (VIEIRA, 2010, pp. 29-30).

A crítica a esse marxismo “cientificista” perpassava precisamente o resgate da dialética, do ponto percebido por Marx como o cerne da dialética, ou seja, a do homem trabalhador, ativo, fabricante da história, aquele que “anula o destino na história” (BLOCH, 2005, p. 249). Daí a insistência no sujeito histórico. Aliás, o resgate do conceito de utopia somente ganha sentido como resgate da dialética sujeito-objeto.

Desde *O Espírito da Utopia* (1918-1923), Bloch já havia exposto a centralidade do conceito de utopia em seu pensamento. Em *O Princípio Esperança* tal questão ganha relevância significativa, de maneira tal que poderíamos, sem receio, defini-la como a problemática que orienta a compreensão do texto. Logo, é como recusa de uma concepção linear do tempo histórico – numa crítica ao conceito de progresso típico das filosofias burguesas, presente também no marxismo vulgar – que, conforme esclarece Catherine Piron-Audart, a filosofia de Bloch tenta “reabilitar, no seio do marxismo, uma antropologia da imaginação constituinte e da esperança militante” (PIRON-AUDART, 1976, p. 109).

¹ Aqui, evidentemente, tomamos a ideia de teoria presente no movimento da chamada Escola de Frankfurt, malgrado o afastamento que Bloch insiste ter ante tal movimento. Tal ideia de teoria é oriunda, contudo, do marxismo, tal como Bloch debate amplamente em sua discussão sobre as *Teses contra Feuerbach*, no 19º capítulo da imensa obra *O Princípio esperança*. No contexto da *teoria crítica* é claramente refletido – e é justamente isso que pretendemos extrair aqui – que a ideia de conhecimento não existe desvinculada das relações histórico-sociais, de modo que uma orientação meramente hermenêutica da teoria não serviria para fundamentar uma teoria social crítica. Em outras palavras, a atividade teórica não deve ser tomada de um modo isolado, separado da atividade prática, de modo que ao falar em teoria crítica, de uma teoria dialética, falamos em uma teoria que se recusa a simplesmente descrever o real existente. Também poderíamos sugerir, no contexto do pensamento de Bloch, que a crítica é autocrítica, à medida que recusa o determinismo antidialético do marxismo vulgar, que teria caído numa teoria de um tipo tradicional. Nessa perspectiva, como bem esclarece Max Horkheimer, “a teoria crítica da sociedade, ao contrário [de uma teoria tradicional], tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela” (HORKHEIMER, 1980, p. 155).

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

O significado e o papel do conceito de utopia no pensamento de Ernst Bloch só podem ser compreendidos, todavia, em associação com certa teoria dos afetos (ou dos desejos) humanos presente na obra máxima. De maneira geral, poderíamos dizer que, na base do pensamento do autor alemão, está uma tentativa, ainda não realizada no interior do marxismo, de associar a concepção do materialismo histórico-dialético com a dimensão psicológica do homem.

Tal tentativa se realiza com base em uma teoria dos afetos ou pulsões humanas. Na visão do filósofo alemão, o homem, como ser vivo, é um ser de necessidades que, impulsionado pela busca de satisfazê-las, direciona-se a um alvo, algo exterior relativo ao preenchimento dessas carências. Diferentemente do animal, que busca a satisfação de tais carências mediante o instintivo ato do apetite, o homem o faz por antecipação, isto é, ele imagina a forma do seu objeto. Portanto, o que existe é o homem com um corpo vivo que necessita manter-se. O autor alemão conclui, nessa perspectiva, que por mais variadas que sejam as pulsões humanas, ou seja, os fatores que impulsionam os atos humanos, estes seriam determinados, em última instância, pelas necessidades do corpo vivo de se auto-preservar. Assim, “só existe continuamente o corpo que quer se manter e por isso come, bebe, ama, domina. É somente ele que age nas pulsões, por mais diversificadas que elas sejam” (BLOCH, 2005, p. 53). É neste contexto que Bloch realiza uma reflexão sobre as diferentes concepções da pulsão humana básica e, mais fundamentalmente, com Sigmund Freud, em virtude da relevância de sua teoria da interpretação dos sonhos.

Como é sabido, o mais importante pensador da psicanálise expõe o pecaminoso sexo da tradição como meio de explicar as neuroses e doenças mentais em geral, levando o impulso sexual a tornar-se a mais importante pulsão humana. Desse modo, os atos humanos, o simples ato de sugar do lactante, estariam associados ao instinto sexual. Com base na descoberta do inconsciente, que se manifesta em especial no sonho noturno, e se reporta a conteúdos sexuais reprimidos, Freud leva os sonhos, que não seriam meras fantasias sem sentido, para o interior da ciência.

É exatamente tal questão que Ernst Bloch, assim como Freud, considera a grande descoberta da psicanálise, a saber, “que os sonhos são realizações de desejos” (FREUD, 1996, p. 363), e, portanto, vida psíquica não coincide com consciência. No entender de Bloch, todavia, nos teóricos da psicanálise², e em suas pulsões fundamentais, ocorre a absolutização, o surgimento de um ídolo: no caso de Freud, a libido. A psicanálise trata de um sujeito solipsista, e não do homem real, suas pulsões nunca consideram variações sócio-econômicas como classe e época. Conforme Bloch,

Elas não se destacam de modo tão evidente como, por exemplo, a fome, que psicanaliticamente foi deixada de fora em toda parte [...]. Só ela é tão fundamental – a despeito de toda mudança que possa ocorrer – a ponto de colocar em movimento as outras pulsões (BLOCH, 2005, p. 67).

² Bloch também realiza uma abordagem a respeito de outros teóricos da psicanálise, em especial C. G. Jung, “o fascista psicanalítico”, e Alfred Adler, aluno de Freud que, se confrontando com o mestre, eliminam a libido como mola propulsora fundamental nas ações humanas, inserindo outras pulsões como impulso humano fundamental: em Adler, a pulsão de potência; em Jung, a pulsão de êxtase.

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Ao se utilizar do termo fome no sentido mais geral de auto-preservação, Bloch critica arduamente a psicanálise por sua consideração a-histórica do homem:

A fome e a preocupação restringem a libido na classe inferior: ali há sofrimentos menos nobres [...]. Os conflitos neuróticos do proletariado infelizmente não consistem de algo tão bem situado como a ‘fixação da libido em determinadas zonas erógenas’ de Freud [...]. A angústia diante da perda do emprego dificilmente será um complexo de castração (BLOCH, 2005, p. 67).

Se todos os impulsos têm um caráter intencional, pois visam a um fim, qual seja, o objeto que saciará um desejo, é precisamente o fato da fome que se liga ao mais importante afeto no homem: a esperança. O anseio da espera no homem representa o perceber-se com a carência de algo, portanto, como um ser incompleto, não contente com seu estado de ser presente. É na fome que se enraíza a esperança de superar uma ausência no presente, voltando-se para o futuro. Bloch aponta o fundamento de tal questão no próprio Karl Marx (1818-1883), em sua obra *O Capital* (1867), em um paradigmático fragmento não tão levado em consideração:

Presumimos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao ser humano. Uma aranha executa operações similares às do tecelão, e, através de seus favos de cera, uma abelha faz corar de vergonha certos arquitetos humanos. Porém, o que de antemão distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera; no final do processo de trabalho tem-se um resultado que já existia na imaginação do trabalhador no início do mesmo, ou seja, já existia de modo ideal. Ele não efetua apenas uma transformação na forma do real; ele simultaneamente torna real no âmbito do natural o seu propósito, que ele conhece, que determina como lei seu modo de agir, e ao qual tem de submeter a sua vontade (BLOCH, 2005, p. 78).

Dessa maneira, com base em certa apropriação de Marx, e destacando, em especial, os sonhos diurnos (relevância essa que a psicanálise não considera), Bloch interpreta os sonhos acordados, as produções culturais humanas. Nesse sentido, ao se apropriar também de Freud, conclui que não somente os sonhos noturnos, mas também e, em particular, os sonhos diurnos, representam a realização de desejos. Afinal, o sonho diurno não é opressivo, pois estando sob nosso poder, não há nele um ego moral censurador. Os sonhos diurnos não remetem a conteúdos reprimidos que já tiveram existência. Ao contrário, trata-se de um conteúdo *para a frente*, para o futuro: são conteúdos de um ainda não consciente, referentes a algo que nunca teve existência. São, portanto, conteúdos da esperança no homem que, por se sentir incompleto, almeja, no futuro, a superação de uma privação presente. Essa esperança, afirma Bloch, “está fundada no impulso humano para a felicidade e dificilmente poderá ser destruída, e com suficiente clareza ela sempre foi um motor da história” (BLOCH, 2005, p. 430). Esses conteúdos ainda-não-conscientes estariam presentes em fenômenos culturais como a arte, a música, a arquitetura, as utopias sociais

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

propriamente ditas, etc. Em tais conteúdos residiriam as utopias que, negadoras do presente, prospectam em torno do futuro. Daí Bloch se contrapor ao “objetivismo” economicista, freqüente em algumas tendências do marxismo no século XX, pois uma apropriação dialética de tais conteúdos seriam, em sua visão, da maior importância prática.

Aos sonhos diurnos e ao afeto da esperança, Bloch associa o conceito de princípio utópico que, “no bom sentido, a rigor torna-se aqui ainda mais central, qual seja: o da esperança e de seus conteúdos ligados à dignidade humana” (BLOCH, 2005, p. 17). Aqui apresenta-se a centralidade do termo utopia, utilizado de início por Thomas Morus, em seu romance *Utopia*, cuja expressão passou a ser remetida a modelos abstratos de um Estado ideal. Bloch, no entanto, retoma o termo em um sentido que se separa de tal tradição. Conforme Münster:

Para Bloch a utopia não constitui um *topos* idealizado ou projetado, como era para Platão e para os filósofos do Renascimento (Thomas Morus, Campanella, Bacon); utopia é, em primeiro lugar, um *topos* da atividade humana orientada para um futuro, um *topos* da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos (MÜNSTER, 1993, p. 25).

Em 1877, Friedrich Engels (1820-1895), principal colaborador de Marx, escreveu seu importante ensaio *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1880), inscrevendo o socialismo moderno como expressão teórica dos antagonismos de classe que estariam, no contexto em questão, em estado de latência. O título do texto de Engels evidencia uma concepção geral presente na tradição marxista: a da impossibilidade de, em sentido geral, associar marxismo e utopia (no caso em questão, restritas às utopias sociais e políticas de um Estado ideal), precisamente por isso denominando-o socialismo científico. Dessa maneira, tomando como pressuposto certo caráter “pejorativo” que o termo utopia ganhou em certos setores marxistas, poderíamos postular a seguinte questão: como Ernst Bloch, pensador marxista, pôde apresentar o marxismo como utopia sem deixar de, ao mesmo tempo, ser “científico”?

Na síntese de pensamento inédita que constitui *O Princípio esperança*, utopia e ontologia surgem como conceitos próximos. Nessa linha, apropriando-se do conceito aristotélico de matéria³, Bloch reflete acerca do conceito de possibilidade, na base do qual se entende o real como abertura, como algo não concluído que traz em si a possibilidade de ser um outro. Escreve o filósofo:

É nesse conceito mais abrangente da possibilidade real que tem o seu lugar o *dynámei ón* (ser-em-possibilidade), expressão com que o próprio Aristóteles definiu a matéria [...]. Aristóteles foi o primeiro a reconhecer a possibilidade *realiter* na constituição mesma do mundo (BLOCH, 2005, p. 232).

³ É fundamental a retomada de Bloch dos desdobramentos da concepção aristotélica pela “esquerda aristotélica”, representada, no seu entender, pelos filósofos materialistas panteístas da Idade Média, como Avicena, Averrois, Amalrico de Bena, entre outros, e enriquecido pelo ateísmo humanista de Giordano Bruno no Renascimento (Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Vol. I, p.233.).

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Associando o conceito aristotélico de matéria (e seus desdobramentos posteriores) como possibilidade ao materialismo histórico-dialético, Bloch formula uma *ontologia do ainda-não-ser* que tem, em sua base, um novo conceito de realidade: se o real é processo, possibilidade e inconclusão, é também o possível, o futuro contido em suas entranhas. Daí o conteúdo subjetivo da esperança ter a possibilidade de concretização por ter um correlato objetivo: o caráter inconcluso e aberto da própria realidade material. É precisamente com tal pressuposto que podemos ensaiar a resposta à questão anterior pois, valendo-se dele, Bloch realiza a diferenciação entre as utopias abstratas e utopias concretas.

Em *O Princípio Esperança*, Bloch caracteriza as produções humanas como a arte, a mensagem revolucionária na tradição bíblica judaico-cristã⁴, as utopias médicas, geográficas, técnicas (Francis Bacon), não excluindo as utopias político-sociais (Thomas Morus, Platão, Joaquin de Fiori, Jâmbulo, Capanella, Owen, Fourier, entre outros), como utopias abstratas, pois expressam mais uma tendência subjetiva, um desejo que almeja a superação social, embora não mediada pela realidade concreta, ou seja, com as condições de ordem econômico-materiais. Para o autor alemão, com o marxismo a utopia se tornou concreta, uma vez que passível de realização, pois considera a interação recíproca entre o homem transformador – e impulsionado também por suas imagens de desejo, pelas utopias – e a realidade passível de ser transformada. Nesse sentido, Bloch escreve:

A partir de Marx superou-se o caráter abstrato das utopias; a melhora do mundo acontece como trabalho em e com a correlação dialética das leis do mundo objetivo, com a dialética material de uma história compreendida e conscientemente produzida (BLOCH, 2006, p. 138).

Para o filósofo de Ludwigshafen, o marxismo é utopia concreta precisamente por considerar as condições reais que possibilitam a concretização material de um desejo subjetivo (de classe). Em sua leitura, o pensamento marxista surge como uma filosofia do futuro, a medida que voltado, com a defesa de superação da realidade presente, ao futuro. Tal direcionamento só foi possível, como podemos perceber com base na importância dada por Ernst Bloch às *Teses sobre Feuerbach*, em um diálogo com dois pensadores fundamentais para a formação do marxismo: Hegel e Feuerbach.

Bloch vislumbra a importância de Ludwig Feuerbach (1804-1872) – importância essa já assumida por Marx - fundamentalmente em sua ruptura com o idealismo alemão, conclamando os homens a “retornar das puras idéias à contemplação sensorial, do espírito ao homem, incluindo a natureza como sua base” (BLOCH, 2005, p. 147). Rompendo não somente com o idealismo hegeliano, mas também com os materialistas “puros”, o autor d’*A essência do cristianismo* (1841) concebe a centralidade da sensibilidade como meio de cognição, como base real do conhecimento, pois apreende o homem não somente como sujeito, mas da mesma forma como objeto sensível.

Marx logo rompeu com Feuerbach e com seu materialismo antropológico, todavia, a medida que este se baseava em uma concepção passiva e contemplativa da sensibilidade humana, portanto, numa perspectiva abstrata e a-histórica. Em outros termos, na visão de

⁴ Sobre a reinterpretação de Bloch da tradição cristã é também fundamental seu livro *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*, publicado em 1922. (Cf. BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução* [1963]. Trad. br. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.).

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Bloch, a crítica feuerbachiana a Hegel permanecia no interior do idealismo. Acima de tudo, Feuerbach não poderia ir muito longe por rechaçar o que precisamente de revolucionário havia em Hegel. Nesse sentido, escreve que “Feuerbach não conseguiu encontrar o caminho até a realidade; ele jogou fora justamente o mais importante em Hegel, o método dialético-histórico” (BLOCH, 2005, p. 250).

É na dialética hegeliana, desconsiderada por Feuerbach, que Bloch indica a grande saída de Marx em direção ao futuro possível. Disto resulta a importância dada por ele às *Teses sobre Feuerbach*, “as primeiras a indicar o caminho do mero anti-hegelianismo para a realidade passível de transformações” (BLOCH, 2005, p. 250). Se Ludwig Feuerbach, ao não conceber a sensibilidade também como atividade, não conseguiu ir além de um materialismo contemplativo, no idealismo moderno, ao contrário, como expressão epistemológica de uma sociedade movida pelo *ethos* do trabalho, o conceito de atividade ganha relevância teórica. Tal processo ocorreu de forma mais decidida em Hegel, pois teria sido o primeiro a tratar seriamente a dinâmica do conceito de trabalho:

Não há melhor testemunha da relevância da fenomenologia, que nem mesmo foi compreendida por Feuerbach, do que Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: a grandeza da fenomenologia [de Hegel] é vista por Marx justamente no fato de que ela ‘capta a natureza do trabalho e compreende o homem concreto, o homem verdadeiro por ser real, como resultado de seu próprio trabalho’ (BLOCH, 2005, p. 254).

Acrescenta ainda: “falta ao materialismo anterior à relação permanentemente oscilante entre sujeito e objeto, que se chama trabalho” (BLOCH, 2005, p. 254).

Hegel introduziu, com efeito, o critério da práxis na teoria do conhecimento com base na interação recíproca, permanente e oscilante entre sujeito e objeto. Contudo, apenas abstratamente considerou esse lado ativo, representado pelo trabalho, uma vez que o idealismo não conhece a verdadeira atividade humana, prático-sensível. Dessa maneira, conclui Bloch que todas as concepções anteriores se distinguem da concepção teoria-práxis de Marx, concepção esta que conduz à conclusão de que a realidade não é um dado, algo pronto e acabado. Trata-se, antes de qualquer coisa, da atividade humana que transforma não só objetiva, bem como subjetivamente.

Já no *Manifesto Comunista* Bloch descobre o que levou Marx ao ponto arquimédico e, portanto, à teoria-práxis, pois, não tendo aparecido em nenhuma filosofia anterior a Marx, dificilmente foi completamente refletido por ele. No *Manifesto*, diz Marx: “Na sociedade burguesa o passado governa o presente, na sociedade comunista o presente governa o passado” (BLOCH, 2005, p. 278). De fato, o ponto arquimédico, o que possibilitou ao marxismo tornar-se uma utopia concreta foi a descoberta do futuro como possibilidade real que pode concretizar-se por meio da ação dos homens, em suma, foi a descoberta do homem trabalhador. Dessa forma, conclui Ernst Bloch: “o marxismo, como ciência tendencial histórico-dialética é, assim, a ciência do futuro mediada da realidade mais a possibilidade real-objetiva que está contida nela; tudo isto tendo como propósito a ação” (BLOCH, 2005, p. 278).

Nesse sentido, é fundamental a crítica blochiana ao historicismo em sua visão mecânica de um progresso crescente. Para Bloch, tal concepção de um progresso linear e

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

irrefreável amparou-se, sobretudo, na fé em um progresso tecnológico que nada, nenhum obstáculo, poderia conter. Para o pensador alemão, tal compreensão baseia-se em uma concepção não-dialética da realidade, concepção reducionista e tacanha que penetrou no próprio marxismo com a social democracia da Segunda Internacional. A socialdemocracia, para Bloch, caiu em um anti-marxismo, em uma concepção passiva e contemplativa que, em uma compreensão determinista, com seu objetivismo econômico, concebeu a emancipação como o produto de um progresso automático, como fruto inevitável das próprias contradições econômicas. Dessa forma, Bloch conclui que esse

Otimismo banal e automático do progresso [...] é apenas uma reprise do quietismo contemplativo [...] nessa linha, por exemplo, o capitalismo foi declarado como seu próprio cozeiro, simplesmente deixando que funcione até o fim [...] mesmo uma pitada de pessimismo seria preferível à fé no progresso automático [...] diante das terríveis possibilidades que estavam e estão implicadas no avanço capitalista (BLOCH, 2005, pp. 196-197).

É precisamente a descoberta desse ponto arquimédico, assumido primeiramente por Marx, que Bloch atrela à sua ontologia do ainda-não-ser, uma teoria do que ainda não se concretizou até o momento. Na base de tal teoria está a aversão a toda concepção mecanicista da matéria, que não dá espaço para a abertura tanto subjetiva quanto objetiva e, portanto, não dá espaço para a possibilidade humana presente na história. Conforme Bloch:

A possibilidade real não reside numa ontologia acabada do ser do que existiu até o momento, mas na ontologia, a ser renovadamente fundada, do ser do ainda não existente, que descobre futuro até mesmo no passado e na natureza como um todo (BLOCH, 2005, p. 234).

Com base em sua ontologia do ainda-não-ser, Bloch conclui que os conteúdos subjetivos do sonho diurno são imagens utópicas, desejantes, que concernem à antecipação de um futuro possível.

É aí que se situa a sua crítica mais dura à psicanálise freudiana e à sua teoria do sonho, pois o inconsciente freudiano liga-se somente a regressões, a um passado esquecido. Para Freud, mesmo produções humanas como a arte e a ciência não passam de sublimações, em que o instinto sexual busca satisfação por meios mais aceitos pela sociedade. Para Bloch, ao contrário, as grandes obras de arte, por exemplo, trazem em si mesmas, em sua aparência, conteúdos antecipatórios, que almejam o futuro possível, tratando-se, portanto, não de regressões, mas de conteúdos utópicos, progressivos. Nesse sentido, contrariando o princípio platônico, “a arte é não ilusão” (BLOCH, 2005, p. 134). Daí Bloch concluir: “o sonho noturno pode até se referir ao não-mais-consciente, regredindo em direção a ele. Mas o sonho diurno é aplicado a algo que, caso não seja novo em si mesmo, no seu conteúdo objetivo, pelo menos o é para o sonhador” (BLOCH, 2005, p. 117).

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Contra-pondo-se à tradição contemplativa, voltada ao passado - pois só o passado pode ser contemplado (contra a psicanálise e a tradição da filosofia anterior a Marx) -, Bloch conclama Marx a anunciar, em sua 11ª tese, como imperativo categórico, a superação do ser presente em nome do futuro possível: “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de diferentes formas; trata-se, porém, de transformá-lo” (BLOCH, 2005, p. 271). Somente a concepção teoria-práxis de Marx, que pressupõe a relação recíproca entre sujeito e objeto, mediada pelo trabalho humano real, pode considerar a realidade também como o ainda-não-ser: como o futuro possível. Conforme Bloch,

O marxismo sobretudo foi o pioneiro em proporcionar ao mundo um conceito de saber que não tem mais como referência essencial aquilo que foi ou existiu, mas a tendência do que é ascendente. Ele introduz o futuro na nossa abordagem teórica e prática da realidade [...]. Dessa maneira, o marxismo resgatou o núcleo racional da utopia e o da dialética da tendência, [...] trazendo-os para o concreto (BLOCH, 2005, p. 141).

É como filosofia do futuro – “sendo ciência do novo e força para o seu direcionamento” (BLOCH, 2005, p. 279) – que se afirma o marxismo como *utopia concreta*. No contexto da era das catástrofes, se tratava, para Bloch, de um lado afirmar a viabilidade de um pensamento emancipatório – atualidade da utopia – e, de outro, resgatar o marxismo como uma teoria social crítica. Tal pensamento somente pode ser entendido como utopia concreta no vínculo essencial a ser estabelecido entre a corrente fria e a corrente quente do marxismo: com essa analogia, Bloch quer enriquecer o marxismo – e criticar sua tradição dominante – afirmando que somente no elo existente entre ambas as perspectivas o mesmo pode surgir como teoria crítica. É nessa mesma dimensão que Gérard Raulet escreve:

A filosofia de Bloch constitui a teoria crítica de uma emancipação concreta pela capacidade que ela tem de inscrever o utópico na história, e reabrir por essa inscrição a dimensão histórica da emancipação. É essa abertura sobre a história e na história que se realiza numa dupla hermenêutica, passado e futuro, assumindo a dupla tarefa crítica da teoria marxista (RAULET, 1976, p. 292).

A corrente fria consistiria na análise das condições de possibilidade para qualquer transformação revolucionária. Na definição do possível-real, entende-se, com efeito, que nem tudo é possível a qualquer momento, e nem em qualquer lugar. Como escreve o pensador, “possível é tudo que encontra as condições dadas em processo suficiente. Todavia, justamente por isso, tudo que não encontra as condições necessárias ainda é faticamente impossível” (BLOCH, 2005, p. 203).

Dito de outro modo, condições ausentes tornam a concretização de determinada finalidade irrealizável. E Ernst Bloch tem muito claro que, do ponto de vista objetivo, tais condições são sempre do âmbito da realidade econômico-material. Por isso, contra as acusações feitas ao pensamento de Ernst Bloch, fundadas na ideia de uma obra “subjetivista” e “idealista”, mais uma vez convém esclarecer o conceito de utopia concreta, no interior do qual se entende o marxismo como antecipação concreta e, nessa perspectiva, distinto das utopias pregressas:

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

A obrigatoriedade descoberta por Marx é totalmente distinta da exigência moral aduzida. Reside no âmbito das manifestações econômicas imanentes da própria sociedade capitalista e faz com que ela entre em colapso unicamente de forma dialético-imanente. O fator subjetivo de seu ocaso reside no proletariado, que foi produzido pela sociedade capitalista como sua contradição e que toma consciência de ser contradição. O fator objetivo de seu ocaso reside na acumulação e concentração do capital, na monopolização, na crise de afluência decorrente da contradição entre a forma alcançada de produção coletiva e a forma preservada de apropriação privada. Esses são os novos rudimentos de uma crítica econômica imanente. Inexistem quase por completo na utopia mais antiga, mas caracterizam a obra de Marx. [...] [Assim] Justifica e corrige as antecipações da utopia por meio da economia, das transformações imanentes dos modos de produção e troca, anulando desse modo o dualismo reificado entre ser e dever-ser, entre realidade empírica e utopia (BLOCH, 2006, pp. 174-175).

O que o vínculo entre a corrente fria e a corrente quente do marxismo pretende explicitar é o vínculo dialético a ser estabelecido entre infraestrutura e superestrutura na realização de qualquer processo de transformação do real. E, vale sempre repetir, a dialética recusa todo determinismo e toda relação unilateral, de modo que o vínculo que Ernst Bloch insiste entre o frio e o calor na análise concreta representa a compreensão – aliás muito marcada por certas experiências que o próprio pensador viveu no contexto europeu, em particular o alemão, de que pode ter sérias consequências uma interpretação determinista-econômica. Tal como indica o autor, ao referir-se ao contexto do século XX, e do modo como deu-se a inserção do marxismo (a socialdemocracia, em particular) no interior do movimento operário, falando de

Uma época que [...] não estava ameaçada pelo sonho, mas que se rendia a um empirismo raso. Como constatamos, para os reformistas o movimento passou a ser tudo, o alvo, nada. E dessa forma o próprio caminho acabou. [...] O sectarismo pseudo-radical que incorre igualmente em empirismo, ou seja, priva o marxismo precisamente da riqueza e da vida de profundidade que esse empirismo não entende. [...] Quando Marx colocou a dialética com os pés no chão [...], definitivamente não anunciou o empirismo e o mecanicismo que lhe são análogos (mundo bipartido). [...] [Marx recusou a] subnutrição da fantasia revolucionária (BLOCH, 2006, p. 176).

É nessa direção que Bloch esclarece, em entrevista concedida a Arno Münster no ano de 1975, que

No vínculo entre infraestrutura e superestrutura, devemos falar também da influência da superestrutura sobre a infraestrutura, e não somente da influência devastadora da infraestrutura sobre a superestrutura (tal como o faz o marxismo vulgar). A infraestrutura é a economia, e a

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

superestrutura, a ideologia (BLOCH, 2016, p. 202).

É na recusa de que o marxismo se transforme em um pensamento contemplativo, e, portanto, em uma filosofia do passado, incapaz de contribuir para a transformação do presente, que Ernst Bloch insiste na importância de uma corrente quente no marxismo. É nessa linha que ele próprio busca contribuir ao tematizar a *herança intacta* do passado. Toda a sua produção consiste, com efeito, na insistência de que o marxismo faça uma “apropriação crítica do legado cultural” (BLOCH, 2005, p. 273), legado esse presente nas utopias (ainda que abstratas), tais como as utopias propriamente políticas, as utopias técnicas, as utopias médicas, etc. O filósofo tem a clareza, todavia, de que as utopias abstratas do passado, em virtude da ausência dos pressupostos econômico-materiais para sua realização, não teriam se concretizado. Em *O Princípio esperança*, o filósofo de Ludwigshafen escreve:

As condições econômicas, que a vontade radical pelo reino milenar desde Joaquim de Fiori até os milenaristas ingleses preteriu e até teve de preterir [...], em virtude da agenda capitalista ainda por acontecer, de modo algum seriam do tipo que conduz ao reino do amor. Tudo isso se tornou plenamente compreensível pela descoberta marxista de que a teoria-práxis concreta está estreitamente ligada à aqui investigada possibilidade real-objetiva (BLOCH, 2005, p. 204).

Ainda que “as condições de última instância [...] [sejam] sempre de ordem econômica”, como pensa Bloch na direção do marxismo, tal afirmação de modo algum significa que a superestrutura não atue, igualmente, sobre a infraestrutura. Desse modo, se falamos em processo dialético, devemos pensar em relações recíprocas. Logo, o que o pensador está a refletir – e justamente essa perspectiva justifica todo o seu empreendimento filosófico – é que também a superestrutura tem influência sobre a infraestrutura:

A superestrutura age sobre a infraestrutura”. Mas o inverso é também verdadeiro: a infraestrutura condiciona a superestrutura de cada época, e uma superestrutura – aqui uma superestrutura revolucionária – atua igualmente a infraestrutura. Ela lhe confere, então, movimento e vida (BLOCH, 2016, p. 202).

Para Ernst Bloch, a França revolucionária, por exemplo, a França de 1789, é sempre lembrada. Um dos elementos presentes no âmbito da superestrutura – levada a cabo pelos enciclopedistas –, que teria contribuído para ativar a infraestrutura foi a imagem do *citoyen* da Antiguidade, “do cidadão da antiga Atenas, [ainda] que só tenha existido como falsa consciência, até o fim da Revolução Francesa” (BLOCH, 2016, p. 203). A corrente quente – “a razão presente no irracional” (BLOCH, 2016, p. 198) – mostra o alvo a ser buscado, a não ser perdido e esquecido, a ser enfatizado pela revolução, devendo se direcionar rumo a ele:

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

Quando o jovem Marx conclamou a que finalmente se raciocinasse, que se agisse “como uma pessoa desiludida, levada à razão”, não visava abrandar o entusiasmo pelo alvo, mas aguçá-lo. Apenas com tudo isso se tornou e se torna executável o que Marx postulou como “imperativo categórico”, a saber: “derrubar todas as situações em que o ser humano é um ser degradado, subjugado, abandonado e desprezível”. A melhor parte da utopia ganha chão, algo com pés e mãos. A partir de Marx explicitam-se a inserção da mais audaz intenção no mundo que acontece, a unidade da esperança e da noção de processo, enfim, o realismo. [...] E seguramente é apenas a utopia socialmente bem-sucedida, aliada à tecnicamente bem-sucedida, que permite definir aquele clarão prévio na arte, e mesmo na religião, que não é ilusão e nem superstição. Todavia, o marxismo representa a primeira porta para a condição que remove causalmente a espoliação e a dependência, logo a porta para um incipiente ser como utopia. Estabelece a libertação do destino cego, da necessidade indecifrável (BLOCH, 2006, p. 178).

Todavia, a corrente quente, em seu isolamento, é tão limitada quanto uma atuação que meramente teoriza sobre as condições de possibilidade, que pratica o “economicismo” criticado por Bloch. Nessa direção, conforme explicita Arno Münster, “um excesso de corrente quente é tão perigoso quanto uma corrente exclusivamente fria” (BLOCH, 2016, p. 199). A existência de uma corrente quente da revolução é mais antiga, no entender de Bloch, do que as revoluções que marcam nossa história recente, como as revoluções Francesa e Russa:

A história das revoluções é, com efeito, muito antiga, ela não começa com Spartacus, mas muito tempo antes dele. Na época de Spartacus, já existia uma grande tradição do pensamento revolucionário [...]. Spartacus é impensável sem uma corrente quente, e é assim que o entendemos constantemente, que nós usamos seu nome diretamente [...], como testamento que entende que a revolução tem necessidade de uma corrente quente (BLOCH, 2016, p. 199).

Dito de outro modo, o marxismo é utopia concreta pela possibilidade, nele existente, de fazer uma apropriação crítica – além da análise das possibilidades de ordem econômico-materiais – do legado cultural. No entender do autor, “somente juntos o frio e o calor da antecipação evitam que o caminho em si e o alvo em si sejam mantidos afastados um do outro de modo não dialético” (BLOCH, 2005, p. 207).

Em *O Princípio Esperança*, a tentativa de Ernst Bloch em retomar a discussão sobre o problema das utopias na história não se desvincula da crítica social do capitalismo. Bloch conclui no presente livro, escrito no período que permeia a Segunda Guerra, que sob tal forma de produção reservam-se as maiores catástrofes à humanidade: “a crise social do capital transitou por si mesma para o maior de todos os acidentes, o acidente social da guerra” (BLOCH, 2005, p. 250).

Se a obra blochiana tem como pano de fundo histórico a crise capitalista da primeira metade do século XX, na experiência histórica presente o pensamento de Ernst Bloch, apesar de seu ostracismo acadêmico, parece ganhar ainda mais relevância. Na

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

atualidade, o modo de produção capitalista já deixa claro que suas crises não são passageiras, sendo parte destas um aumento crescente do desemprego, de direitos historicamente conquistados, de conflitos entre povos engendrados pelos interesses de grandes grupos econômicos, do terrorismo de Estado, do aumento das tendências bélicas. É sintomático desse processo um avanço contínuo de forças políticas de caráter nazi-fascistas, demonstrando ser uma outra face da democracia burguesa. Contudo, se na primeira metade do século XX tal fenômeno apresentou-se como tipicamente europeu, na crise capitalista contemporânea torna-se um fenômeno mundial. Enfim, “são esses os reflexos de uma sociedade em dissolução, de sua crise e de seu próprio caos” (BLOCH, 2005, p. 251).

Inversamente proporcional ao avanço do desenvolvimento técnico e científico (e o que essas descobertas poderiam significar para os homens), parece haver, com efeito, um aumento da miséria humana (em sentido amplo), a escassez diante da abundância. Conforme Bloch, “é possível que aos progressos do ‘domínio sobre a natureza’ correspondam retrocessos muito grandes da sociedade, e este ‘domínio sobre a natureza’ também terá feições correspondentes. De qualquer forma, representa um fenômeno de uma sociedade violenta”. Mais adiante Bloch conclui: “a técnica existente até hoje se posiciona na natureza como um exército de ocupação em território inimigo” (BLOCH, 2006, p. 250). Dessa maneira, evidencia-se que o desenvolvimento técnico-científico, tal qual ocorreu até hoje – aprofundando-se no quadro das relações de produção burguesas – ocorreu de forma a haver uma convergência entre a exploração da natureza e a exploração do homem, em um estranhamento que distancia homem e natureza.

Na obra em questão, o pensamento de Bloch se apresenta como uma das mais contundentes críticas do capitalismo contemporâneo. Sua exposição com base na atuação do princípio esperança nas produções humanas explicita que o mais profundo sentido da utopia centra-se na incessante busca de concretização da liberdade humana, pois esta só poderia realizar-se, conforme atualização de Marx, com base no processo de “‘naturalização do homem, humanização da natureza’. Isto [para Bloch] representa a eliminação da alienação no homem e na natureza, (...) a harmonia entre o objeto não reificado e o sujeito manifestado” (BLOCH, 2005, p. 237). Dessa forma, opõe-se à certa forma de sociabilidade que é o capitalismo contemporâneo, um tempo distópico que representa a impossibilidade da mediação, da unidade homem-natureza.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. **O enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch**. 2ª edição. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: EdUSC, 2006.

BICCA, Luiz. **Marxismo e liberdade**. São Paulo: Loyola, 1987.

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

BLOCH, Ernst. **Filosofia del Rinascimento**. Trad. it. de Gabriella Bonacchi e Katia Tannenbaum. Bologna: il Mulino, 1981.

BLOCH, Ernst. **Héritage de ce temps**. Trad. Jean Lacoste. Paris: Payot, 1978.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** [1954-1959]. Vol. I. Trad. br. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** [1954-1959]. Vol. II. Trad. br. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** [1954-1959]. Vol. III. Trad. br. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **Du rêve à l'utopie**: Entretiens philosophiques. Textos escolhidos e prefaciados por Arno Münster. Paris: Hermann, 2016.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, Teólogo da Revolução** [1963]. Trad. br. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOCH, Ernst. **L'esprit de l'utopie**, [1918-1023]. Trad. fr. de Anne Marie Lang e Catherine Tiron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

BLOCH, Ernst. **El pensamiento de Hegel**. Trad. esp. de Wenceslao Roces. Mexico; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1963.

BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do futuro**: filosofia e messianismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 690.

FREUD, Sigmund. **Los sueños** [1900-1901]. Trad. Luis Lopez-Ballesteros et al., Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos sonhos**. Vol. I. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: **Textos escolhidos**. Trad. de José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 155 (Coleção Os Pensadores.).

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: UNESP, 1993.

MÜNSTER, Arno. **Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras de Ernst Bloch**. Trad. br. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

PIRON-AUDARD, Catherine. Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch. In: RAULET, Gérard (org.). **Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible**. Payot: Paris, 1976.

Reflexões acerca do marxismo “herético” de Ernst Bloch

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria

VIEIRA, Antonio Rufino. Princípio esperança e a “herança intacta do marxismo” em Ernst Bloch. In: **Anais do 5º Colóquio Internacional Marx-Engels**. Campinas: CEMARX/Unicamp. Disponível em: <[www.unicamp.br / cemarx_v_coloquio_arquivos_arquivos / comunicacoes / gt1 / sessao6 / Antonio_Rufino.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx_v_coloquio_arquivos_arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf)>.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e libertação**: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

RAULET, Gérard (Organizador). **Utopie - marxisme selon Ernst Bloch**: un système de l'inconstructible. Paris: Payot, 1976.

ZECCHI, Stefano. **Ernest Bloch**: Utopia y Esperanza en el Comunismo [1974]. Trad. esp. de Enric Pérez Nadal, Barcellona: Península, 1978.

A ESTRANHA OBJETIVIDADE DO VALOR: TRABALHO, IDEOLOGIA E CAPITAL NO PENSAMENTO DE MARX*

[THE STRANGE OBJECTIVITY OF VALUE: LABOR, IDEOLOGY AND CAPITAL IN THE THOUGHT OF MARX]

Wécio Pinheiro Araújo

Professor adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, com estudos doutorais na Alemanha (HGB-Leipzig) mediante bolsa CAPES/PDSE. O autor mantém um blog no qual escreve sobre filosofia política, que pode ser acessado em: <https://wecio.blogspot.com>

(E-mail: weciop@hotmail.com)

Recebido em: 28 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 02/03/2019

* Esse artigo resulta da pesquisa doutoral do presente autor, realizada com fomento do Programa CAPES/PDSE, mediante bolsa sanduíche (Brasil/Alemanha) sob o Processo nº. 88881.133482/2016-01.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx

PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

Resumo: Em *O Capital*, Marx nos alertou que a mercadoria tem um caráter misterioso que carrega “sutilezas metafísicas e argúcias teológicas”. Este artigo tenta decifrar um pouco desse mistério buscando decodificá-lo naquilo que denominamos como a estranha objetividade do valor. Para isso, analisamos a relação entre a ideologia e o valor a partir da crítica marxiana à mercadoria, consignada à lógica de Hegel. Vemos que o valor se constitui como razão ontológica da mercadoria enquanto produto do processo de trabalho que carrega uma racionalidade imanente, isto é, um espírito socialmente produzido que se objetiva à medida que é vivenciado pelos indivíduos como uma lógica social que rege as relações nesta sociedade. Isso se dá por meio de “sutilezas metafísicas” na formação da realidade social marcada por contradições estabelecidas entre, de um lado, o conteúdo objetivo das relações sociais, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas pela consciência na sociedade capitalista. Nesta relação entre conteúdo e forma, encontramos determinações de profundidade ontológica entre o valor e a ideologia, enquanto forma social que opera harmonizando as contradições constituintes da realidade social, a exemplo do que acontece no trabalho assalariado. A mediação ideológica se põe como uma progressão imanente à materialização da vivência concreta da relação entre capital e trabalho no salário, de maneira a naturalizar a exploração que se esconde na estranha objetividade do valor que se realiza na troca de mercadorias. Concluímos que a conexão ontológica entre o ser social e a mercadoria é socialmente ubíqua, precisamente por conta do seu caráter ideológico na formação da sociabilidade a partir do processo de trabalho subjugado ao capital.

Palavras-chave: Valor. Ideologia. Trabalho, Capital. Salário.

Abstract: In *Capital*, Marx warned us that the commodity has a mysterious character bearing "metaphysical subtleties and theological insights." This article attempts to decipher a little of this mystery by decoding it into what we call the strange objectivity of value. For this, we analyze the relation between ideology and value from the Marxian critique of the commodity, consigned to the Hegelian logic. We see that value is constituted as the ontological reason of the commodity as the product of the labor process that carries an immanent rationality, that is, a socially produced spirit that is objectified as it is experienced by the individuals as a social logic that governs the relations in this society. This is done through "metaphysical subtleties" in the formation of social reality marked by contradictions established between, on the one hand, the objective content of social relations, and on the other, the way in which these relations are experienced by consciousness in capitalist society. In this relationship between content and form, we find determinations of ontological depth between value and ideology, as a social form that operates by harmonizing the constituent contradictions of social reality, as in wage labor. Ideological mediation is seen as an immanent progression to the materialization of the concrete experience of the relation between capital and labor in wage, in order to naturalize the exploitation that is hidden in the strange objectivity of the value that is realized in the exchange of commodities. We conclude that the ontological connection between the social being and the commodity is socially ubiquitous precisely because of its ideological character in the formation of sociability from the labor process subjugated to capital.

Keywords: Value. Labor. Ideology. Capital. Wage.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx
PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

“O contrário é convergente e dos divergentes a mais bela harmonia.”

Heráclito¹

Na sociedade capitalista, o caráter misterioso da mercadoria se produz sob a determinação da contradição em um processo que envolve operações ideológicas de profundidade ontológica. No entanto, não se pode deduzir o fetichismo da mercadoria e suas formas de manifestação meramente a partir de mecanismos ideológicos; nem muito menos tornar um fenômeno equivalente do outro; são movimentos distintos, embora estabelecem uma interação complexa, ineliminável e pervasiva (*pervasive*)² à realidade social nesta sociedade.

Nesta análise, buscamos captar algumas mediações que compõem a negatividade imanente à racionalidade conjurada nas contradições estabelecidas entre, de um lado, a lógica social fetichista da mercadoria decifrada na sua razão ontológica (o valor), e de outro, o papel da ideologia na constituição da forma como o conteúdo das relações sociais fundadas na relação entre capital e trabalho é vivenciado pelos indivíduos sob esta lógica social da mercadoria. Antes de desenvolvê-la em pormenores, elaboramos a questão inicialmente em poucas palavras: a ideologia, no campo político, diz respeito à dominação social; mas essa dominação decorre de uma razão ontológica de caráter social e também econômico. Ocorre que, no capitalismo, o trabalho produtivo é subjugado pelo seu produto invisível: o valor, e este é a razão ontológica da mercadoria, seu espírito socialmente produzido. Todo esse mistério só pode ser decifrado no exame das sutilezas da estranha objetividade de uma forma social central à sociabilidade moderna: a forma do valor (*Wertform*).

A dialética deste movimento entre conteúdo e forma enquanto momentos que se supressumem pode ser assim desenhada: o valor é uma potência virtual quanto ao conteúdo material da riqueza social – posto que na constituição material das mercadorias não está presente, é invisível –, porém, como uma virtualidade socialmente produzida é capaz de disparar determinações reais e concretas na forma como este conteúdo é vivenciado pelos indivíduos nas relações sociais sob o cariz das sutilezas metafísicas da mercadoria. Essa costura entre conteúdo e forma é garantida pela mediação ideológica na constituição da interação entre realidade e consciência na sociedade moderna; ou seja, onde há distensão e ruptura, a ideologia produz harmonização. Como escreveu Adorno em seus *Três Estudos sobre Hegel*: “A história de uma época não é um desenvolvimento harmônico [...] Apenas a ideologia, que nega o caráter antagonístico da sociedade, produz tal harmonia” (2013, p. 167)³. Trata-se de uma esfera profunda (ontológica) da realidade, geradora daquelas determinações sociais que regem todo o modo de ser na produção social da vida humana, como indivíduo e como sociedade na complexidade do mundo capitalista.

Por sua vez, importa lembrar que o sentido histórico do conceito de ideologia surgir na modernidade se justifica no fato de que, neste período histórico, ocorre um movimento de estranhamento bem mais complexo do que em outros períodos da história humana. A partir de

¹ Cf. HERÁCLITO, 2012, p. 129.

² Oriundo do inglês *pervasive*, o termo “pervasivo” não existe no vocabulário português, pelo que o utilizamos como um neologismo que traduz a concepção de algo ou algum processo que está embarcado na constituição da realidade social de forma invisível para a consciência.

³ Na sua *Teoria Estética* (1988), Adorno também traz uma belíssima elaboração ao observar que “A contradição testemunha os antagonismos da realidade”; isso nos dá uma forte justificativa teórico-metodológica para que, sempre que buscarmos fazer a crítica dessa sociedade, ter em mente que é preciso buscar a dialética da negatividade na contradição; é este o conduto de passagem que carrega a mediação capaz de desnudar a astúcia da forma ideologia.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

Hegel⁴, Marx oferece as linhas gerais para o acesso ontológico capaz de nos permitir alcançar esse caráter obtuso da forma ideologia revelado justamente em demover a consciência de que a realidade humana é produto da sua própria atividade historicamente condicionada e socialmente estabelecida. Sob o véu da ideologia, o sujeito não se reconhece enquanto razão última e primeira do seu próprio mundo e, facilmente, tudo aquilo que é produto social e histórico passa a ser vivenciado como verdades naturais e evidentes.

Marx buscou captar essa questão na particularidade das relações sociais constituintes da sociedade moderna, ao falar do capital e do seu movimento fetichista a partir da mercadoria enquanto veículo que carrega uma estranha objetividade, posto que se configura em uma contradição entre aparência e essência, que é simultaneamente real e virtual, em uma palavra: o valor. Em *O Capital*, encontramos uma crítica da ideologia como uma crítica do dinheiro de profundidade ontológica em sua gênese: a forma do valor (*Wertform*) enquanto uma relação social viva em suas variadas manifestações objetivas (a mercadoria, o dinheiro, o salário, etc.), e que determina o espírito do mundo moderno na sua expressão mais poderosa: o capital⁵. Todas essas manifestações objetivas são também relações sociais que carregam a mediação da forma ideologia. Entrementes, importa recordar que Marx herda de Hegel⁶ a chave heurística da questão: aquilo que

⁴ A ontologia hegeliana determina-se pelo homem como ser que por meio da negação dialética põe-se em ação no mundo, em um processo composto de momentos que se negam uns aos outros, num constante e mútuo suprassumir (*Aufheben*). É na negatividade que o trabalho se revela como mediação que permite a Marx afirmar este indivíduo que se autoproduz como ser social (MARX, 2008, p. 107). A atenção de Marx é atraída pelo fato de que Hegel, ao conceber “o homem como um processo” (Ibidem, p. 123), toda essa dinâmica é marcada por um elemento decisivo que a caracteriza histórico e socialmente como práxis: a negatividade como mediação no e pelo trabalho – assim como aponta Hegel na filosofia do direito quando trata do sistema de carências na sociedade civil-burguesa. Sob esta compreensão, o agir singular é também agir universal à medida que esse indivíduo integra uma sociedade fundada no processo de trabalho, na qual trabalha para outros e reciprocamente também depende do trabalho de outros; assim, são estabelecidas relações concretas e inelimináveis dos indivíduos entre si, e cria-se historicamente a sociabilidade humana como sociabilidade no e pelo trabalho. Hegel nos permite compreender o lógico (*das Logische*), não como o pensamento lógico em si (no sentido epistemológico), separado do sujeito, mas como o próprio ser revelado no e pelo pensamento que se expressa no discurso (*logos*): eis a razão ontológica assentada no trabalho, dado que este ser revelado é auto-atividade historicamente condicionada e socialmente determinada. Para aprofundar um pouco mais a questão, vide também a nota de rodapé de número 6.

⁵ Como escreveu Marx nos seus *Grundrisse*: “O capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (2011, p. 60).

⁶ O caráter social do trabalho é desenhado por Hegel como uma determinação fundante da consciência na seção B. *A efetivação da consciência de si racional através de si mesma*, da *Fenomenologia do Espírito*; passagem, em especial, destacada pelo próprio Marx em uma nota de rodapé dos Manuscritos de 1844 (MARX, 2008, p. 123, nota de rodapé n.º. 29) – da qual extraímos um trecho *in loco* da indicação marxiana em Hegel: “O trabalho do indivíduo para prover as suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros. Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 251). A efetivação da consciência de si sob a razão (*Vernunft*) ocorre por uma mediação estabelecida através da própria consciência, mediação esta identificada por Hegel na determinação social do processo de trabalho. A união entre o singular e o universal se dá pela inferência de que o trabalho é sempre um processo social no qual não se pode isolar ou separar as partes que o constituem enquanto um todo que se revela como a razão ontológica das sociedades humanas. Portanto, em Hegel, a questão encontrada no trabalho que remete ao conceito de Espírito (*Geist*) é que neste está implícito, assim como na Ideia (*Idee*), a razão (dialética) que opera no movimento do próprio conceito de trabalho enquanto forma lógica que adquire conteúdo como racionalidade social imanente (leia-se: o Espírito) a partir das suas manifestações históricas objetivas, haja vista a Família, a Sociedade civil, o Estado e o próprio Direito na filosofia hegeliana; o que se atualiza em Marx no conceito de Capital, que nada mais é do que o Espírito socialmente produzido a partir das relações sociais historicamente desenvolvidas a partir do processo de trabalho na modernidade. Em complemento a esta, vide a nota de rodapé de número 11.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

produzimos como realidade deve ser compreendido em termos das suas condições de produção simultaneamente subjetivas e objetivas. Todavia, se Hegel focou na consciência e suas variadas figuras históricas mais gerais (a razão, a ideia, o espírito, etc.), Marx se interessou rigorosamente pelas condições de produção situadas na materialidade do mundo do trabalho enquanto um momento do desenvolvimento daquela relação social que dita as regras na economia política da sociedade moderna.

Neste contexto, a ideologia não corresponde apenas e unicamente a um processo que falseia ou mistifica a realidade pela idealidade. Na verdade, é mais complexo: a ideologia como forma socialmente ativa, interfere na produção da realidade entre o conteúdo (razão objetiva) e a forma (razão subjetiva), promovendo harmonização e naturalização onde fundamentalmente se tem distensões compostas entre rupturas e continuidades (contradições). E essa operação tem um papel essencial na reprodução social do capital – conforme demonstraremos aqui. Desse modo, o conteúdo de uma determinada relação social é vivenciado como real, mas de forma que os seus corolários negativos estejam afastados, restando assim apenas a pronta e imediata positividade daquele conteúdo para ser vivida de maneira naturalizada. Na prática, assim ocorre com formas sociais como o dinheiro ou o salário, quando somente a positividade dessas categorias é emplacada na forma dos indivíduos vivenciarem o conteúdo das relações sociais produzidas a partir do processo de trabalho subjugado ao capital.

IDEOLOGIA E TRABALHO ASSALARIADO

O trabalho alienado como estranhamento concreto do ser social acerca de si mesmo e como se manifesta concretamente no trabalho assalariado é emblemático da forma ideológica constituinte da ontologia moderna. É o que veremos daqui por diante ao analisarmos dialeticamente a contradição em processo que constitui o movimento real da forma do valor entre trabalho e capital como situação chave da sociabilidade moderna. De maneira sincrônica, tomaremos o salário como amostra fundamental da análise que fazemos entre a ideologia e a forma do valor na crítica da relação entre capital e trabalho.

Então, como fica a complexidade da questão em uma relação fundamental à sociabilidade capitalista, isto é, o trabalho estranhado socialmente estabelecido sob a propriedade privada na forma do salário? Vejamos: não basta que os indivíduos não disponham de mais nada além da sua força de trabalho, para que estes se submetam ao trabalho assalariado, é preciso também que eles reconheçam como legítima a realidade social do salário, e assim aceitem vivenciá-la concretamente, sofrendo assim, as implicações reais da abstrata virtualidade do valor, que o trabalhador produz, mas não tem acesso a este, e constituindo assim uma relação social de exploração e dominação estabelecida concretamente entre realidade e consciência para estes indivíduos; ou seja, nesta sociedade, antes de qualquer coisa, o seu modo de ser é ser trabalhador assalariado. Em *O Capital*, Marx destaca um aspecto imprescindível para o nosso argumento:

Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes (MARX, 1985, p. 854).

Sendo assim, a classe trabalhadora não consegue enxergar, sob o véu da mediação fundada na alienação⁷ do trabalho, a forma social e histórica dessas leis sociais que são aceitas como leis naturais. Logo, o trabalhador internaliza a exploração como algo natural e evidente. Eis a concepção geral da contradição fundante de todo o enviesamento desvelado por Marx entre realidade e consciência na sociedade moderna por meio da forma ideologia.

No capitalismo, produz-se uma trama que se desdobra em uma constelação de contradições entre forma e conteúdo sob a lógica social mercadoria. Desse modo, a ideologia, no seu discurso, é contraditória, mas não porque unicamente falseia as determinações que conformam a totalidade social; é mais complexo: trata-se de uma unidade contraditória (dialética) composta entre revelação e ocultamento na qual a realidade (aparência) se afirma pela sua própria negação para a consciência em tensão com suas próprias condições objetivas (essência). E esse processo se constitui por meio da astúcia da razão, à medida que o conteúdo da racionalidade imanente (razão objetiva) ao processo de trabalho como criador de valor, em suas relações sociais historicamente estabelecidas, se afirma pela sua própria negação na maneira como é elaborado na forma da ideia (razão subjetiva) que realizará a “tradução” necessária à vivência concreta dessas relações pelos indivíduos entre capital e trabalho: o salário. Nichols (1981, p.1-2) adverte que, sendo a ideologia responsável pela imagem que uma sociedade produz acerca de si e com fins de perpetuar a si mesma, então:

These representations serve to constrain us (necessarily); they establish fixed places for us to occupy that work to guarantee coherent social actions over time. Ideology uses the fabrication of images and the processes of representation to persuade us that how things are is how they ought to be and that the place provided for us is the place we ought to have.⁸

Nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844, Marx cita e endossa Adam Smith para responder à pergunta “O que é o capital?”, para a qual lemos a seguinte resposta: “O capital é trabalho armazenado” (2008, p. 40). Porém, não podemos esquecer que o trabalho só pode ser armazenado sob a forma do valor (*Wertform*). Assim, o capital tem no trabalho a sua substância. E o valor é a sua razão imanente e, portanto, invisível. O valor habita em todo produto do trabalho como uma potência virtual socialmente produzida, pois ninguém pode enxergá-lo ou tocá-lo como uma coisa em si. A mercadoria é o corpo material que carrega o valor como seu espírito socialmente produzido a partir do trabalho. A mediação ideológica do trabalho assalariado está no fato de que, por meio da forma salário, o trabalho (que produz valor) passa a ser vivenciado ideologicamente pelo trabalhador como se, por sua natureza, também fosse uma mercadoria (que não produz valor),

⁷ Para a questão da alienação em Marx, entre uma constelação de autores no arco teórico marxista, além de Normas Geras (1977); ver também um trabalho mais recente, da filósofa alemã Rahel Jaeggi, intitulado *Alienation: new directions in Critical Theory* (2014).

⁸ Livre tradução do presente autor: “Essas representações servem para nos restringir (necessariamente); elas estabelecem lugares fixos para que possamos ocupar que funcionam para garantir ações sociais coerentes ao longo das nossas vidas. A ideologia usa a fabricação de imagens e os processos de representação para nos persuadir de como as coisas são e como deveriam ser, e que o lugar que nos é fornecido é o lugar que devemos ter”.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

que agora assume a denominação de força de trabalho. Nesta operação, o trabalho vivo é igualado ao trabalho morto, o que favorece profundamente a dominação social capitalista.

Sob a mediação da forma ideologia, tudo parece harmônico e evidente no contrato do trabalho assalariado. Apesar de ser vivenciada todos os dias, a exploração não é reconhecida como algo socialmente produzido; não se revela em sua essência social para a consciência, pois suas mediações estão interpeladas pela operação ideológica. Os trabalhadores a sentem na pele, mas não a vivenciam de forma crítica consciente de si; nesta direção, é como se a exploração social do trabalho pelo capital realmente não existisse, pois, o salário aparece como algo tão natural quanto justo e inquestionável na sua forma de ser vivenciado pelos trabalhadores. Por meio da forma ideologia, o capital garante que, via de regra, não se constituam formas de consciência crítica predominantes acerca da situação a qual está submetido o trabalho nesta sociedade. Por isso, quando Marx e Engels bradam o afamado imperativo, “Trabalhadores de todo o mundo, uni-vos!”, estão clamando por uma consciência crítica de si acerca da situação do trabalho em sua relação com o capital.

Ontologicamente, todo este processo implica em uma ruptura entre conteúdo e forma na constituição do ser social, para a qual, a sutura é operada dialeticamente na forma como o conteúdo é vivenciado efetivamente por meio da mediação ideológica. À medida que esta sutura ocorre afastando toda negatividade imanente ao processo de produção da realidade, a vivência desta realidade se constitui, em sua progressão imanente entre conteúdo e forma, como uma realidade que abrange suas próprias ficções, uma verdade que abrange sua própria falsidade, em uma palavra, se constitui como ideologia. Logo, o salário, enquanto forma social, recebe da ideologia a sanção para ser vivenciado como uma realidade natural e evidente; todo e qualquer questionamento qualitativo sobre este se torna impossível; afinal, via de regra, os trabalhadores em seus sindicatos não questionam o salário no sentido de superá-lo socialmente, mas no sentido apenas de aumentá-lo quantitativamente. Ideologicamente a lógica social da mercadoria prevalece como uma lei natural, e o capital se consolida em sua dominação, como se fosse um destino natural da vida humana.

A COMPLEXIDADE ONTOLÓGICO-DIALÉTICA DO VALOR-DE-TROCA NO CARÁTER MISTERIOSO DA MERCADORIA

A complexidade ontológico-dialética do valor e sua relação com a forma ideologia é precisamente o que está por trás daquilo que Marx aponta como o caráter misterioso (*mystische Charakter*) da mercadoria, ou seja, uma presença virtual que se torna realidade somente à medida que é vivenciada pelos indivíduos em suas relações concretas. Estamos diante de um movimento que denominamos de virtualidade real – a partir daqui explicaremos melhor essa situação.

Em sua investigação, toda atenção de Marx logo se voltou para a forma do valor (*Wertform*), embora, sem jamais dispensar o conteúdo na compreensão ontológico-dialética dessa contradição estrutural estabelecida entre ambos enquanto momentos que suprassumem. A questão está em compreender as determinações que se escondem no conteúdo, exatamente pelos mesmos elementos por meio dos quais estas podem ser decifradas a partir da forma:

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Como valor-de-uso (*Gebrauchtwert*), nada há de misterioso nela, quer a observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequências do trabalho humano (MARX, 1985, p. 79; 2016, p. 46).

Prosseguindo a nossa argumentação, voltemos literalmente ao começo de toda exposição marxiana: o primeiro parágrafo d’*O Capital*.

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista **aparece** (*erscheint*) como uma “enorme coleção de mercadorias” („*ungeheure Warensammlung*“), e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2013, p. 113; 2016a, p. 3, grifo meu)⁹.

David Harvey chama atenção de maneira certa e precisa para o fato de que Marx não usa a palavra “aparece” (*erscheint*)¹⁰ por acaso. Há uma indicação que, apesar de Harvey não entrar neste mérito, para nós tem profundidade ontológica concreta e esclarecedora quanto ao fetichismo da mercadoria. Vejamos:

A mercadoria é o ponto de partida a priori de Marx: “A riqueza das sociedades nas quais reina o modo de produção capitalista”, diz ele, “aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria”. Mas preste atenção à linguagem. A palavra “aparece” surge duas vezes nessa passagem e, evidentemente, “aparece” não é o mesmo que “é”. **A escolha dessa palavra** – e fique atento a isso, porque Marx faz um uso abundante dela ao longo d’*O Capital* – **indica que uma coisa diferente acontece por trás da aparência**

⁹ Os termos alemães entre parênteses foram extraídos do texto original, que mesclamos com a tradução brasileira; os termos alemães entre colchetes pertencem à tradução publicada no Brasil. Conforme foi informado no início da nossa exposição, recordamos que, sempre quando aparece duas referências (AUTOR, DATA) nas citações (diretas ou indiretas) deste trabalho – sobretudo quando se trata de Hegel e Marx –, significa que, para maior aprofundamento da argumentação conceitual, mesclamos a tradução em português com o texto original, o que, não raro, trazemos em grifo.

¹⁰ A tradução brasileira publicada na década de 1980 pela editora DIFEL (MARX, 1985), também utilizada sob algumas ressalvas neste trabalho, bloqueia essa questão ao traduzir *erscheint* como “**configura-se** em ‘uma enorme coleção de mercadorias’...”; já a recente tradução da editora Boitempo (MARX, 2013), se apresentou mais atenta e fidedigna ao texto original, trazendo assim o termo “aparece”, mesmo que sem qualquer destaque para essa questão, pelo que, assim como Harvey, também não traz a palavra alemã *erscheint* – detalhe que julgamos relevante explorar rapidamente em nossa exposição.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

superficial. Somos imediatamente convidados a refletir sobre o que isso pode significar (HARVEY, 2013, p. 25, grifo meu).

A questão da palavra “aparece” (*erscheint*) no primeiro parágrafo de *O Capital* indica que a crítica da realidade se pretende, claramente filiada à dialética hegeliana e sua consignação ontológica, posto que apresenta como uma crítica da aparência (*Schein*) na busca daquilo que acontece para além dela, isto é, em uma esfera mediatizada da realidade, que Hegel denominou de efetividade (*Wirklichkeit*) ou essência (*Wesen*) em contraste com a esfera fenomênica da *Realität* (“realidade imediata” no vocabulário hegeliano). Importa destacar que a efetividade diz respeito ao mais concreto, não por ser o sensível ou o material, mas, ao contrário, por ser a essência (*Wesen*) e, portanto, o mais rico de mediações entre aquilo que aparece e aquilo que a coisa é para além dessa aparência. O caminho para se começar essa decodificação ontológico-dialética do fenômeno é a mediação (*Vermittlung*), esta entendida como o negativo que costura a união entre o universal e singular sob a inferência do particular.

Na sua Lógica objetiva (*objektive Logik*), Hegel alerta que a essência (*Wesen*) corresponde à efetividade (*Wirklichkeit*), que possui um sentido diferente e inseparável daquela dimensão considerada em sua realidade imediata (*Realität*), que diz respeito à aparência (*Erscheinung*). Sob esta inflexão, entendemos que Marx (2008) atualiza Hegel¹¹ com a elaboração do conceito de trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*). Ainda em 1844, Marx demonstra que a efetividade (*Wirklichkeit*) do trabalho, que detém a propriedade única e exclusiva de criar valor, não corresponde à forma social (força de trabalho) que ele assume na realidade imediata (*Realität*) do processo de produção capitalista. Há uma distensão de profundidade ontológica entre, de um lado, o conteúdo da racionalidade imanente ao trabalho, e de outro, a forma como esse conteúdo se constitui como uma ideia real e concreta a ser vivenciada objetivamente pelos trabalhadores.

O espírito objetivo constituinte do processo de trabalho, sua razão imanente (a capacidade de produzir valor), sofre de alienação concreta ao integrar a relação com o capital. Todavia, esta

¹¹ É importante destacar que, no Sistema de Jena, Hegel claramente demonstra enxergar a negatividade concreta no processo de trabalho na modernidade. Segundo Christopher Arthur, “quando Hegel encontra-se de cara com a realidade do processo de trabalho moderno, ele vê que o trabalhador recai na escravidão da natureza e da sociedade” (2016, p. 205). Portanto, guardadas as devidas proporções históricas entre ele e Marx, as consequências disto para o trabalhador estão enunciadas por Hegel em algumas das suas expressões sociais concretas na *Filosofia Real* (*Realphilosophie*) de Jena: “A possibilidade que ele [o trabalhador] preserve sua existência... está subordinada à rede de oportunidades que se enreda no todo. Assim, um vasto número de pessoas está condenado ao trabalho absolutamente brutal, insalubre, e incerto nas fábricas, usinas e minas, trabalho que restringe e reduz sua habilidade. Segmentos inteiros da indústria que sustentam uma ampla gama de pessoas repentinamente entram em colapso por causa de uma mudança na moda, ou uma queda nos preços ligada a invenções em outros países; e grandes massas são abandonadas à pobreza sem que possam manter-se por si sós” (HEGEL apud ARTHUR, 2016, p. 205, grifo meu). Estamos diante da negatividade determinada que a vida social adquire a partir do seu surgimento e do seu desenvolvimento no e pelo o trabalho na modernidade. Como um produto do trabalho enquanto processo que provê as necessidades de todos, na troca de mercadorias mediada pelo dinheiro, todo trabalho é socialmente subsumido à forma do valor e o seu movimento imiscuído, desde a produção até a troca de mercadorias. Se fica evidente que no Sistema de Jena Hegel percebe a negatividade do trabalho; a questão é que, mesmo fora dos escritos de Jena, a concepção do trabalho em Hegel também não se reduz inteiramente a uma elaboração “abstratamente espiritual”, como sugeriu Marx. Desde Aristóteles (que opõe o trabalho à política) até Adam Smith – o primeiro a assumir o trabalho em sua generalidade – o trabalho em Hegel encontra sua elaboração mais concreta em sentido ontológico-dialético, isto é, como um concreto mediatizado, um complexo condensado de avançadas mediações constituintes da realidade moderna – sejamos justos, coisa que Marx não deixou de reconhecer reiteradas vezes, embora este provavelmente não conheceu os escritos de Jena. Perdoe o leitor a extensa nota de rodapé, na verdade, em sua tese de doutorado, o presente autor desenvolve em pormenores essa questão (ARAÚJO, 2018).

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

alienação concreta é afastada da consciência em sua forma de ser vivenciada (razão subjetiva) como realidade, deixando esta vivência determinada apenas pela positividade da forma salário – no caso do nosso exemplo, uma forma ideológica que constitui a realidade da relação entre capital e trabalho. Aquilo que no âmbito objetivo do trabalho alienado ocorre como alienação objetiva (material) por meio do trabalho não pago, na forma de ser vivenciada subjetivo e objetivamente pela consciência em interação com esta realidade, acaba por sofrer uma dupla alienação, objetiva (trabalho alienado) e subjetiva na forma ideológica (a ideia concreta de salário) enquanto maneira de vivenciar o conteúdo da relações sociais estabelecidas entre capital e trabalho.

A contradição constituinte da ruptura causada por essa distensão de profundidade ontológica, se dá justamente no fato de que, na realidade do chão de fábrica, por exemplo, apesar de ser o único elemento vivo e criador de valor (essência e racionalidade imanente desta sociedade), o trabalho aparece como elemento morto e igualado ao seu produto na força de trabalho (como se também fosse uma mercadoria). Ou seja, a partir do modo de produção capitalista, a realidade é estabelecida à medida que o trabalho, quando integra o processo produtivo, embora não o seja, se afirma como mais uma mercadoria (a força de trabalho) na aparência da realidade socialmente legitimada. Porém, tal afirmação só é possível por meio da negação da sua própria essência, que é alimentar a reprodução do capital com mais valor; assim, o trabalhador não reconhece com clareza a sua atividade como criadora de valor, mas apenas como mais uma mercadoria pela qual ele recebe nada mais que o seu preço na venda ao seu empregador por meio de um harmonioso contrato denominado ideologicamente (objetivamente e subjetivamente) de salário. Este corresponde a uma forma (razão subjetiva) que adquire o conteúdo (razão objetiva) da relação entre capital e trabalho no sentido de afastar a negatividade da exploração, e então deixar toda realidade como algo harmônico, natural e positivo para o trabalhador que vivencia esta relação social apenas por meio da forma salário: uma ideia real e concreta que se constitui como processo e unidade entre, de um lado, a racionalidade imanente (o valor) ao conteúdo da relação entre capital e trabalho, e de outro, a forma (razão subjetiva) como esta relação é vivenciada ideologicamente em sua realidade. Vejamos o que diz Marx:

Tomemos, ainda, duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja a sua relação de troca, ela é sempre representável por uma equação em que uma dada quantidade de trigo é igualada a uma quantidade qualquer de ferro, por exemplo, 1 quarter de trigo = a quintais de ferro. O que mostra essa equação? Que **algo comum** de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes, em 1 quarter de trigo e em a quintais de ferro. Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nem uma nem outra. Cada uma delas, na medida em que é valor de troca, tem, portanto, de ser redutível a essa terceira. [...] os valores de troca das mercadorias tem de ser reduzidos **a algo em comum**, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos. **Esse algo comum** não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias (MARX, 2013, p. 115, grifo meu).

Novamente, Harvey nos traz um esclarecimento pertinente e indispensável ao desenvolvimento da nossa argumentação:

“Esse algo comum”, argumenta Marx, “não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

mercadorias”. Isso leva a uma mudança significativa no argumento. Marx é descrito em geral como um materialista empedernido, se não fundamentalista. Tudo tem de ser material para que seja validamente considerado real, mas ele nega que a materialidade das mercadorias seja capaz de nos dizer alguma coisa sobre aquilo que as torna comensuráveis (2013, p. 27, grifo meu).

Vemos como em Marx, surge uma “metafísica” da mercadoria decifrada pela análise crítica do valor, que revela, a exemplo do que Harvey destaca como “Esse algo comum”, o terceiro elemento: a particularidade da lógica social da mercadoria no seu desenvolvimento histórico chegou a um estágio na modernidade no qual, na costura da união entre o universal (o trabalho) e o singular (o indivíduo), se produz uma nova universalidade que assume o lugar do trabalho, subsumindo-o à medida que o reduz a um momento do seu próprio desenvolvimento no qual consolida essa universalidade concreta como o Espírito do mundo moderno em uma determinada relação social: o capital. A volta estranha de todo esse evoluir se dá no fato de que, apesar de ser o movimento criador do valor – essência das relações sociais capitalistas –, o trabalho deixa de ser o processo determinante das relações sociais nesta sociedade, passando a ser subjugado e determinado pelas formas que assume o seu próprio produto (o valor, a mercadoria, o dinheiro) como uma relação social totalizada ao longo da história no capital; somente assim esta sociedade pode ser chamada de sociedade capitalista, o que se justifica no fato de que o trabalho e todos os demais processos sociais estão subjugados ao capital enquanto relação social dominante.

Nesta sociedade, aquilo que no valor enquanto conteúdo das relações sociais é vivenciado na aparência (*Schein*) do cotidiano da realidade imediata na mercadoria, na essência (*Wesen*), que é o trabalho, se afirma por meio da negação da sua própria efetividade (*Wirklichkeit*), o fato deste ser o movimento criador do valor. O conceito hegeliano de razão imanente ao conteúdo das relações sociais denominado como espírito (*Geist*)¹² traz uma poética esclarecedora à questão e se mostra presente em toda a elaboração marxiana, pois temos que nessa dinâmica fantasmagórica, toda e qualquer relação (*Verhältnis*) social só se materializa por meio da interação entre dois lados: conteúdo e forma. Sob a perspectiva dialética, o espírito (razão imanente) é produto social de estranha objetividade, posto que é algo real, mas que só se manifesta objetivamente quando se realiza em uma relação social como interação entre conteúdo e forma, porém, em si mesmo, não é nem uma coisa nem outra. Essa movimentação se comporta como uma virtualidade que se constitui real no movimento a partir do qual conteúdo e forma se põem como momentos que se supressumem na constituição dos fenômenos em suas manifestações objetivas e subjetivas. Essa misteriosa dinâmica se esclarece à medida que seguimos Marx na análise dos conceitos de valor-de-uso (*Gebrauchtwert*) e valor-de-troca (*Tauschwert*) apresentados já desde o primeiro capítulo d’*O Capital*, e como ele faz a crítica destes dirigida à economia política. Vejamos:

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo produto do trabalho e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor.

¹² Quanto ao espírito (*Geist*), se para Hegel se trata de uma figura ontológica geral que ele examina ao nível do movimento lógico da ideia (*Idee*), mesmo que de maneira concreta de acordo com a lógica dialética; para Marx, o foco está no trabalho simultaneamente como processo e resultado na produção das condições materiais de existência; porém não apenas enquanto conteúdo, mas sobretudo na forma como esse conteúdo é vivenciado nas relações sociais situadas no solo real da história, onde está o operário no chão da fábrica (de onde Hegel manteve certa distância) submetido a uma jornada de trabalho compulsória e à alienação concreta da riqueza que produz (o mais valor).

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, dão às formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs. A polêmica monótona e estulta sobre o papel da natureza na criação do valor-de-troca, além de outros fatos, demonstra que uma parte dos economistas está iludida pelo fetichismo dominante no mundo das mercadorias ou pela aparência material que encobre as características sociais do trabalho. **Sendo o valor-de-troca uma determinada maneira social de exprimir o trabalho empregado numa coisa, não pode conter mais elementos materiais da natureza do que uma cotação de câmbio.** A forma mercadoria é a mais geral e elementar da produção burguesa, razão por que surgiu nos primórdios, embora não assumisse a maneira dominante e característica de hoje em dia. Pela mesma razão parece ainda relativamente fácil penetrar em seus atributos fetichistas. Nas formas mais desenvolvidas se desvanece essa aparência de simplicidade. [...] **Até hoje nenhum químico descobriu valor-de-troca (*Tauschwert*) em pérolas ou diamantes.** Os economistas que descobriram essa substância química e blasonam profundidade crítica acham, entretanto, que o valor-de-uso (*Gebrauchtwert*) das coisas não depende de suas propriedades materiais, e que o valor (*Wert*), ao contrário, é materialmente um atributo das coisas. O que lhes robustece a opinião é a circunstância peculiar de que o valor-de-uso se realiza para as pessoas sem troca, por meio da relação direta entre a coisa e a pessoa, enquanto o valor só se realiza através da troca, isto é, por meio de um processo social (MARX, 1985, p. 89-93; 2016, 57-63, grifo meu).

Elaboramos a questão da seguinte maneira: entre aparência e essência, a forma do valor (*Wertform*) se constitui como uma contradição em processo de estranha objetividade que não pode ser reduzida, nem à materialidade, nem à pura determinação aérea; a estranheza da sua objetividade ocorre como um movimento de virtualidade real entre materialidade e idealidade, em suma: o valor é simultaneamente real e virtual.

A VIRTUALIDADE REAL DO CAPITAL: A ESTRANHA OBJETIVIDADE DA FORMA DO VALOR ENTRE O VALOR-DE-USO E O VALOR-DE-TROCA

É no valor-de-troca que mora todo o mistério; e este se trata inicialmente de uma “presença virtual” imanente, isto é, não está nas coisas em suas propriedades materiais, mas se realiza nas relações decorrentes da interação entre os indivíduos e as coisas enquanto produtos do trabalho na sociedade capitalista. Isso é o que denominamos de uma não-presença ou uma potência espiritual em sentido hegeliano; reiteramos: uma não-presença se refere dialeticamente a uma presença que se afirma pela sua própria negação na realidade imediata (aparência), ou o real que em si é apenas virtualidade e, portanto, depende de outra esfera de realidade, esta mediatizada (essência), para se realizar objetivamente. A estranha objetividade do valor está no fato de que, se por um lado este se mantém sob uma dimensão de **virtualidade** como algo que não aparece nem é tangível, por outro, é vivenciado como algo **real** em suas determinações concretas sob a lógica social da mercadoria, que é parida em uma relação social que se nutre da exploração do próprio trabalho na

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx
PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

produção das mercadorias que tornam possível a vida humana nesta sociedade. A este movimento denominamos de **virtualidade real**. Prossigamos ainda no primeiro capítulo d'*O Capital*:

As mercadorias vêm ao mundo na forma de valores de uso ou corpos de mercadorias, como ferro, linho, trigo etc. Essa é sua forma natural originária. Porém, elas só são mercadorias porque são algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor. Por isso, elas só aparecem como mercadorias ou só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor. **A objetividade do valor das mercadorias é diferente [...], na medida em que não se sabe por onde agarrá-la.** Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]. Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (MARX, 2013, p. 125, grifo meu).

Como pode Marx falar em objetividade sem esta conter “um único átomo de matéria”? Objetividade sem materialidade? É possível? Para dar conta desta contradição, elaboramos o conceito de virtualidade real como um movimento de profundidade ontológica, justamente para tentar captar a complexidade dessa questão conforme desenhada por Marx. Vejamos: o valor se revela como uma forma social portadora dessa estranha objetividade que, em si mesma, não está em lugar algum no espaço, porém, ao mesmo tempo, se faz presente em todo o processo social de troca das mercadorias, como uma razão imanente, um espírito socialmente produzido; aquilo que denominamos como uma não-presença que se revela enquanto **virtualidade** (razão objetiva) na esfera do **conteúdo** material dos produtos do trabalho, mas que se torna **real** na **forma** como é vivenciada (razão subjetiva) pelos indivíduos nas relações sociais. Essa dinâmica da virtualidade real revela o astuto movimento da razão imanente em todo o processo (o que Hegel chamou de *Geist*, ou espírito).

O valor-de-troca requer um veículo material justamente porque, obviamente não tem materialidade própria; é algo real, mas que não existe *per se*; é virtualidade que, para adquirir existência concreta, precisa da vivência realizada no e pelo sujeito consciente sob a mediação da ideia como processo e unidade, isto é, em sua concepção dialética, que não pode ser entendida apenas como representação, mas sobretudo como forma do sujeito vivenciar o conteúdo objetivo das relações sociais. E esse movimento se realiza como interação entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais estabelecidas, e de outro, a forma como essas relações são vivenciadas na realidade prática da vida em sociedade. Neste contexto, o valor-de-troca adquire um caráter misterioso precisamente porque é espírito socialmente produzido enquanto razão imanente que se constitui como virtualidade real: não é algo dado no imediato; não pode ser reduzido à materialidade ou às propriedades materiais de coisa alguma. O valor-de-troca é real, mas não está presente materialmente no produto do trabalho, por isso, jamais algum químico encontrou valor-de-troca em pérolas, diamantes ou qualquer outra mercadoria, como destaca a fina ironia marxiana. Em termos gerais essa estranha objetividade é decifrada ontologicamente, a saber: o valor é virtualidade semovente enquanto razão imanente (espírito socialmente produzido) em seu

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

conteúdo, mas que se só torna real e se realiza na forma como esse conteúdo é vivenciado objetivo e subjetivamente pelo ser social.

Não obstante, o valor-de-uso, que se manifesta na materialidade do produto do processo de trabalho, enquanto “veículo material do valor-de-troca”, carrega-o como uma dimensão de virtualidade real enquanto razão imanente ao conteúdo do trabalho objetivado na mercadoria; e é na forma que o valor-de-troca se realiza objetivamente à medida que é vivenciado pelos indivíduos por meio das relações sociais, a exemplo do ato de compra e venda enquanto um processo social concreto, ou seja, a troca. No entanto, este processo não se reduz à troca de mercadorias, na verdade, temos uma complexidade crescente à medida que partimos para analisar a sociedade como um todo, pois este movimento (fundado no trabalho), se estende na forma de determinações para todo o resto da totalidade social compondo complexas mediações entre realidade e consciência. É precisamente aqui que age a ideologia por meio da ideia enquanto forma ontológico-dialética da consciência vivenciar o conteúdo que constitui a sua realidade como produto da sua própria atividade (o trabalho).

O valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo. Os valores-de-uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social dela. Na forma de sociedade que vamos estudar, os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor-de-troca. O valor-de-troca revela-se, de início, na **relação (*Verhältnis*)** quantitativa entre valores-de-uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam, **relação** que muda constantemente no tempo e espaço. Por isso, o valor-de-troca parece algo casual e puramente relativo, e, portanto, uma contradição em termos, um valor-de-troca inerente, imanente à mercadoria. [...] Evidencia-se isto com um simples exemplo geométrico. Para determinar e comparar a área dos polígonos, decompomo-los em triângulos. O próprio triângulo pode converte-se, também, numa expressão inteiramente diversa de sua figura visível – a metade do produto da base pela altura. Do mesmo modo tem os valores-de-troca de ser reduzíveis a uma coisa comum, da qual representam uma quantidade maior ou menor. Essa coisa comum não pode ser uma propriedade das mercadorias, geométrica, física, química ou de qualquer outra natureza. As propriedades materiais só interessam pela utilidade que dão às mercadorias, por fazerem destas valores-de-uso. Põem-se de lado os valores-de-uso das mercadorias, quando se trata da **relação (*Verhältnis*)**. [...] Como valores-de-uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valores-de-troca, só podem diferir na quantidade, não contendo portanto nenhum átomo de valor-de-uso. Se prescindirmos do valor-de-uso da mercadoria, só lhe resta ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho. Mas, então, o produto do trabalho já terá passado por uma transmutação. Pondo de lado seu valor-de-uso, abstraímos, também, das formas e elementos materiais que fazem dele um valor-de-uso. Ele não é mais mesa, casa, fio ou qualquer outra coisa útil. Sumiram todas as suas qualidades materiais. Também não é mais o produto do trabalho do marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outra forma de trabalho produtivo. Ao desaparecer o caráter útil dos trabalhos neles corporificados, desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. [...] Na própria **relação** de permuta das mercadorias, seu valor-de-troca revela-se, de todo, independente de seu valor-de-uso (MARX, 1985, p. 42-45, grifo meu).

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

Em nota de rodapé a esta citação acima, para corroborar o fato de que não há um valor-de-troca materialmente intrínseco à mercadoria enquanto objeto produto do trabalho, Marx cita Nicholas Barbon na sua obra *A Discourse on coining the new money lighter*, de 1696¹³: “Nada pode ter valor-de-troca intrínseco”. Por isso dizemos que o valor-de-troca é uma imanência virtual na forma de razão imanente aos processos de produção e de troca de mercadorias como uma relação social viva, e não um aspecto material intrínseco à mercadoria enquanto coisa. A forma do valor não está presente na constituição material da mercadoria, mas se realiza somente como uma relação (*Verhältnis*) à medida que é vivenciado pelos indivíduos como uma contradição em processo na qual, aquilo que é virtual ao nível do conteúdo, se torna real na forma de ser vivenciado na constituição daquilo que estes mesmos indivíduos reconhecem como realidade. A dialética está no fato de que, mutuamente, um lado se afirma para o outro por meio da sua própria negação.

Neste sentido, apesar das profundas diferenças entre os conceitos e da intrigante e ineliminável interação entre eles, assim como “o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (1985, p. 42) – como diz Marx –, também o valor-de-troca se trata de uma relação que só se realiza na imediatez do ideológico ato de compra e venda revelado enquanto a forma primacial de vivenciar o conteúdo das relações sociais na sociedade capitalista; comprar e vender é a única religião realmente universal no mundo moderno. Portanto, o valor-de-troca só pode ter sua efetividade (*Wirkllichkeit*) revelada para além da aparência e do imediato palpável nas propriedades materiais da mercadoria que a definem como coisa útil (valor-de-uso), isto é, a efetividade se dá como uma verdade mediatizada enquanto um condensado de mediações entre aquilo que aparece (*erscheint*) e aquilo que o valor-de-troca é para além do aparecer, em sua essência (*Wesen*): trabalho humano abstrato – como definiu o próprio Marx. O valor é razão imanente aos produtos do processo de trabalho enquanto espírito socialmente produzido por este mesmo processo, e que se movimenta (da sua produção até a sua realização) sob uma dinâmica complexa que denominamos de virtualidade real.

É nítido o peso do conceito de *Verhältnis* (“Relação”) em toda a análise marxiana. É este que desvenda o sentido dinâmico das “sutilezas metafísicas” da forma mercadoria na sociedade capitalista. A nossa argumentação aqui apenas requalifica este conceito como interação; não significa substituir relação por interação, mas atualizar a primeira concepção pela sua ampliação qualitativa com a agregação da segunda. E como interação, a relação é compreendida, não como dois lados estáticos sob uma determinidade mecanicista e unilateral de causalidade dura, mas, ao contrário, como um movimento entre momentos que se suprassumem; e isto significa que interagem, isto é, que o movimento de um lado repercute no movimento e no estado do outro, constituindo-se em uma complexa totalidade viva e semovente, posto que sua dinâmica é social, pois envolve indivíduos concretos em suas relações sociais, como diz o próprio Marx, trata-se de uma “relação que muda constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 1985, p. 43); um movimento ininterrupto e frenético na constituição concreta da relação entre realidade e consciência perpassado pela forma do valor e fortemente determinada pela astúcia da razão sob a forma da ideologia.

Fica claro como o movimento lógico do conceito de valor-de-troca não é uma coisa, mas se trata de interação, assim como definimos: uma relação social viva que se move entre momentos que se suprassumem. Esta interação é apresentada desde o primeiro capítulo d’*O Capital*, de acordo com a lógica dialética do espírito enquanto razão objetiva, e também da ideia enquanto razão subjetiva (forma de vivenciar o conteúdo no qual está presente virtualmente a razão objetiva enquanto espírito). E este movimento entre essas diferentes esferas de realidade (*Realität*) é que faz

¹³ Cf. MARX, 1985, p. 43, nota de rodapé n° 7.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

da crítica marxiana à economia política, por definição, uma crítica à ideologia de caráter ontológico-dialético.

Para decifrar a estranha objetividade do valor das mercadorias, Marx articula o nervo racional da negatividade dialética que se constitui na mediação como o negativo conjurado na contradição, a saber: o duplo significado do *Aufheben* (suprassumir) colhido em Hegel. Explicamos: enquanto objeto útil em sua materialidade, o valor em sua não-presença (como razão imanente ou espírito), se afirma no valor-de-uso pela sua própria negação, isto é, se move na contradição em processo que denominamos de virtualidade real, posto que está ali e ao mesmo tempo não está, constituindo-se assim como uma não-presença; ao mesmo tempo, neste processo de interação social simultânea, o valor-de-uso é dispensado no movimento do valor-de-troca, que “se esconde” à medida que se realiza como uma relação social entre mercadorias, a qual é vivenciada pelos indivíduos sob a mediação ideológica, fazendo assim surgir o fenômeno que Marx denominou de fetichismo: o sujeito já não se reconhece mais como criador de toda essa realidade, que agora adquiriu autonomia diante dele, como se fosse algo naturalmente dado, como se fosse um Outro que determina a sua vida.

Sob a perspectiva ontológico-dialética, concluímos que a forma mercadoria tem na ideologia um modo peculiar de se replicar concretamente por meio da penetração mediatizada nos processos de interação entre realidade e consciência nos indivíduos em sociedade, sob determinações paridas na lei do valor, como explica Dussel:

As pessoas se “socializam” apenas no intercâmbio de coisas [...]. A “lei do valor” rege a sociabilidade humana. O indivíduo foi subsumido na totalidade do capital e se lhe atribuem duas funções: a produção de mercadorias e a sua compra. Fora da fábrica e do mercado, o homem retorna a seu isolamento abstrato, à sua solidão improdutiva (2012, p. 337).

A ideologia entra em campo e produz uma vivência real e legítima, por isso é tão poderosa quanto astuciosa, tendo em vista que não falha, pois, enquanto mediação, ela se mostra como uma progressão imanente à constituição da própria realidade, e que, ao invés de apenas falsear o real, ao contrário, abrange sua própria “falsidade” na certeza sensível da sua verdade imediata que se apresenta como pronta para ser vivida. Em sua dinâmica profunda (ontológica) na constituição do ser social, a virtualidade real ocorre justamente por meio destas astúcias e sutilezas da própria razão humana que, no plano da consciência (e da ideia) “se esconde” nos produtos da sua atividade consciente objetiva, posto que não aparecem de imediato ao nível do conteúdo material (no que temos a não-presença da virtualidade real), mas se realiza na forma como esse conteúdo é vivenciado enquanto uma relação social – a realidade efetiva, que Hegel denomina de *Wirklichkeit* (ou efetividade) e que corresponde à essência (*Wesen*). Esse é o movimento que denominamos de virtualidade real, repleto de ciladas, e que constitui ontologicamente a razão de ser da forma ideologia entre trabalho e capital; sua trama ontológica.

Ocorre uma operação ideológica por trás do fato de que, embora a riqueza na sociedade capitalista apareça como uma “enorme coleção de mercadorias”, na forma como esta realidade é vivenciada pela consciência situada nos indivíduos concretos, o ser social permanece profundamente dividido entre rupturas e continuidades (contradições) na constituição daquilo que efetivamente é em sua totalidade, apesar de aparecer como uma realidade harmônica e pronta para ser vivida sob a mediação da forma ideologia.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

Não é por acaso a ênfase dada por Marx à questão da forma ao conjurar a problemática em um conceito nomeado de *Warenform* (“forma mercadoria”). A forma é uma dinâmica viva, em sua profundidade e conseqüentemente, para além da imediatez, corresponde ao plano que na dialética hegeliana se denomina de essência (*Wesen*) ou efetividade (*Wirklichkeit*) na constituição do fenômeno (*Erscheinung*) como movimento (*Bewegung*) vivo e cheio de armadilhas. Por isso, seguindo a diretriz da lógica hegeliana, para Marx, o conteúdo imediato e material da mercadoria corresponde a sua aparência (*Schein*) “enganadora”, precisamente por estar ao alcance dos sentidos, mas vazia de mediações para esta consciência imediata, que Hegel chamou de certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) e Marx, atualizando-a sob uma inflexão social e política correspondente à particularidade histórica do seu tempo, a denomina de consciência burguesa. Este imediatismo, normalmente é a esfera de realidade que serve de anteparo para a mediação ideológica acontecer de maneira a bloquear a possibilidade da efetividade da essência vir à luz da consciência. A trama da ideologia na modernidade se dá justamente porque essa consciência não ocorre livre da astúcia da razão e da ideia, que tem sua expressão fundacional determinada por essas sutilezas do espírito socialmente produzido (a racionalidade imanente ao real) enquanto uma não-presença virtual ao nível do conteúdo (aparência), mas que é real à medida que se realiza concretamente na forma como é vivenciada pelos indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, Marx chama atenção para o fato de que o valor-de-troca não é algo palpável, não é uma coisa material tangível, mas, na verdade, é espírito em sentido dialético, uma não-presença que se move como virtualidade real: o valor-de-troca das mercadorias, embora seja real, só se realiza e ganha existência à medida que é vivenciado pelos indivíduos como uma relação social concreta; por isso sua dimensão virtual ao nível do conteúdo, mas que se efetiva socialmente na forma que esse conteúdo ganha vida nas relações sociais. No capitalismo, essa vivência é ideológica, pois acontece afastando da consciência seus corolários negativos, deixando assim somente a positividade na qual tudo aparece (*erscheint*) como uma enorme coleção de mercadorias. A este nível, da aparência, o trabalho humano em seu caráter abstrato (que cria valor), definitivamente não aparece ao imediato, embora esteja lá como razão imanente, como espírito e, portanto, como potência social ainda em uma dimensão de virtualidade real que se manifesta objetivamente na forma que é vivenciada ideologicamente pelos indivíduos no movimento concreto das relações sociais.

No cotidiano ideologizado do mundo das mercadorias, o trabalhador desaparece enquanto produtor do valor; aquele que efetivamente existe como sujeito ativo que produz o valor, perde-se da sua própria existência para dar lugar à realidade ideológica do próprio valor, que por meio das mercadorias, assume o lugar dos seres humanos como um espírito, uma força fantasmagórica que a ninguém está submetido, mas que submete a todos à medida que passa a reger todas as relações nesta sociedade. E toda essa complexidade se dá como relação (*Verhältnis*) que se constitui na urdidura da união entre o universal e o singular sob a inferência do particular – o que Hegel chamou de mediação (*Vermittlung*).

Nosso argumento entre valor e ideologia se sustenta e se corrobora na razão de que tal fenômeno, em sua complexidade aqui desvendada, se move por meio de contradições fundadas substancialmente no processo de trabalho incorporado pelo capital enquanto um momento do seu

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx
PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

próprio desenvolvimento, a exemplo do que acontece no trabalho assalariado. No estranhamento (*Entfremdung*) apontado por Marx ainda em 1844, ele nos permite perceber como as mercadorias enquanto produtos do trabalho estão intimamente conectadas com a vida humana pelos dois aspectos por meio dos quais analisa o capital: de um lado, com o ato da produção, como estranhamento do ser humano com sua própria atividade vital, ou seja, com aquela atividade que lhe define enquanto ser humano; e de outro, com o resultado no produto dessa própria atividade que lhe subjuga como um Sujeito autônomo e poderoso que dita as regras sobre a sua vida.

Aquilo que Hegel (2008, p. 278-279) situou no trabalho como o silogismo primacial do ser consciente (*benusste Sein*) na sua *Fenomenologia do Espírito* (Ibidem), a crítica marxiana reexaminou como ato do estranhamento da atividade prática consciente do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). A partir de Marx, a produção de mercadorias revela sua razão na ruptura ontológica provocada pelo que ele descreveu como estranhamento (*Entfremdung*) do ser humano consigo mesmo por meio da mediação situada no trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*). À medida que o sujeito não se reconhece no produto do seu trabalho, que parece lhe defrontar hostilmente como um mundo alheio, também se estranha do próprio ato de produção enquanto uma extensão do seu próprio ser. Marx conclui que o ser humano acaba estranhado da sua própria vida e de si mesmo (*Selbstentfremdung*) como um todo.

Concluimos que a conexão entre quem somos e a mercadoria não só é íntima, global e ontológica; mas também é sobretudo ubíqua e ideológica, precisamente por conta do seu caráter constituinte da realidade humana enquanto realidade consciente a partir do processo de trabalho. Isto porque a ideologia cada vez mais garante que este estranhamento não seja hostil diante da consciência. Por meio dela, o encantamento diante dos produtos do trabalho e das relações sociais estabelecidas a partir destes, predomina de maneira naturalizada sobre qualquer hostilidade que pudesse ser desvendada para além da aparência e do imediato nas profundezas do concreto mediatizado (a essência social da nossa realidade), no qual se revela a exploração do trabalho humano pelos próprios seres humanos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. [Asthetische Theorie]. Tradução de Artur Morão. – São Paulo : Livraria Martins Fontes, 1988.

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. [*Drei Studien zu Hegel*]. Tradução: Ulisses Razzante Vaccari. – 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. **Ideologia e capital: crítica da razão imanente à sociedade moderna**. Tese de doutorado. João Pessoa, PB; Leipzig, Saxônia, UFPB/UFPE/UFRN-HGB, 2018.

ARTHUR, Christopher J. **A nova dialética e “O Capital” de Marx**. Tradução de Pedro C. Chadarevian. – São Paulo : Edipro, 2016.

DUSSEL, Enrique. **A Produção Teórica de Marx: um comentário sobre os Grundrisse**. Tradução de José Paulo Netto. – 1 ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2012.

A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx
PINHEIRO ARAÚJO, Wécio

GERAS, Norman. Marx and the Critique of Political Economy. In: **Ideology and Social Science**: politics, sociology, anthropology, economics, history. – Ed. by Robin Blackburn, Fontana/Collins, 1977, p. 284-305.

JAEGGI, Rahel. **Alienation**: News directions in Critical Theory. Columbia Uni. Press, 2014.

HERÁCLITO, de Éfeso. **Heráclito : fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. – São Paulo : Odysseus Editora, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** [*Phänomenologie des Geistes*]. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

MARX, Karl. **Das Kapital**: Der Produktionsprozess des Kapitals. Erster Band, Erstes Buch (Kapitel XVI-LII). Hamburg, Nikol Verlag., 2016.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 : esboços da crítica da economia política. – supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). – São Paulo : Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. [*Ökonomie-philosophische Manuskripte*] Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.

MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da Economia Política. Livro 1 – O Processo de Produção do Capital. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant' Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Quarta edição, 1890). São Paulo : DIFEL, 1985.

MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da Economia Política. Livro 1 – O processo de produção do capital. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. – São Paulo: Boitempo, 2013.

NICHOLS, Bill. **Ideology and the Image**: Social Representation in the Cinema and Other Media. Bloomington: Indiana University Press, 1981.