

Marxismo e Filosofia no Século XXI

Vinícius dos Santos
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Marxismo e Filosofia no Século XXI

Marxismo e Filosofia no Século XXI

Vinícius dos Santos

Organizador



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M392

Marxismo e filosofia no século XXI. /
organizador, Vinícius dos Santos. 1. ed.
e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,
2025.
218 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-166-9

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
O fetichismo como forma da alienação	13
Daniel de Melo Sita	
Adeus ao proletariado? Uma análise marxista da categoria contemporânea trabalho	27
Enio Calistro de Souza & Romero Júnior Venâncio Silva	
Moishe Postone: um marxismo sem Marx	45
Éric Graciano Gaúna	
Marx e Engels e a função de Partido	57
Fernando Tadeu Mondy Galine	
Karl Marx, Friedrich List e o desenvolvimento nacional	69
Gleisson José da Silva	
As categorias trabalho e alienação nos <i>Manuscritos de 1844</i>: limites da abordagem especulativa hegeliana e a oposição materialista marxiana.....	81
Gustavo Lourenço de Sousa Barros	
Hegel e Marx: uma aproximação a partir dos <i>Grundrisse</i>	95
João Alberto Wohlfart	
Neoliberalismo e novos fascismos.....	107
Magno Francisco da Silva	
O Capital e a Ciência	123
Mauro Castelo Branco de Moura	
Notas preliminares sobre a categoria estranhamento (<i>Entfremdung</i>) em <i>Para uma ontologia do ser social</i> de Lukács	135
Paulo Henrique Furtado de Araujo	
Sobre a noção de <i>substância</i> e seus sentidos na exposição categorial do Livro I, de <i>O capital</i>	149
Rafael Versolato Gilberto	

Crise e aprofundamento da teoria marxista na década de 60.....159

Saulo Lance Reis

O trabalho no neoliberalismo: retomando a crítica da economia marxista171

Tiago Nilo

É preciso tempo para viver: o “esgotamento subjetivo” do modo de vida capitalista187

Vinícius dos Santos

Fetiche e agência em Marx199

Bryan Félix da Silva de Moraes

Apresentação

O volume que o leitor tem em mãos é uma compilação de parte das contribuições apresentadas no âmbito do GT Marxismo, que se reuniu no XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024, em Recife/PE.

Como se pode depreender da pluralidade de temas, autores e interpretações aqui expostas, este livro obedece a uma diretriz inegociável de nosso GT: explorar sem dogmatismos os nexos entre o pensamento inaugurado por Marx e Engels e seus sucessores com a tradição filosófica mais ampla, aliando o espírito crítico característico dessa tradição com o rigor da pesquisa em Filosofia.

Trata-se, porém, de um exercício que não se pretende exclusivamente exegético. De modo coerente com nosso próprio horizonte teórico, explorar os textos de Marx e dos diversos marxismos é não apenas elaborar um trabalho de gabinete, mas é também, e sobretudo, atender a um chamado sobre como a Filosofia pode — e deve — contribuir para elucidar problemas candentes deste primeiro quarto de século, momento marcado, de um lado, pelo aprofundamento da crise do modo de produção capitalista em todas as suas interfaces e, de outro, pela dificuldade de encontrar alternativas práticas para a superação dessa mesma crise.

É na tentativa, ainda que limitada, de colaborar para equacionar este desafio que se encontra o sentido último das contribuições a seguir.

Vinícius dos Santos

Coordenador do GT Marxismo
Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA

O fetichismo como forma da alienação

Daniel de Melo Sita¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.01>

1 Introdução

Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, seja do ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. [...] Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela comesse a dançar por vontade própria (Marx, 2017, p. 146).

Assim se inicia a quarta seção do primeiro capítulo de *O Capital*, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, e apesar de ser a última seção dele, nem por isso é menos importante para um capítulo que define o que são valor de uso e valor de troca, trabalho abstrato e trabalho concreto, e a forma-dinheiro. Antes de ser um mero apêndice de final de capítulo, a quarta seção revela um dos elementos fundamentais da mercadoria sob a lógica do capitalismo. O fetichismo é o

¹ Doutorando. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES.

E-mail: danielsita@ymail.com

caráter místico, enigmático, da mercadoria. Ele surge das relações entre os produtores, que “assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (Marx, 2017, p. 147). Ou seja, a relação social entre os objetos do trabalho, a forma-mercadoria, refletiria as relações de produção. Não seria o valor, o valor de uso ou as propriedades físicas da mercadoria que determinariam o fetichismo, mas suas relações sociais.

Marx usa² como analogia o mundo religioso. Nele, os produtos da mente humana aparecem como se tivessem vida própria, autonomia inclusive em relação aos humanos. Da mesma maneira, o produto do trabalho, ao virar mercadoria, ganharia uma autonomia aparente dos seus produtores. Esse caráter fetichista das mercadorias surgiria justamente do caráter social peculiar do trabalho pelo qual são produzidas. Cada mercadoria seria produzida com seu próprio valor de uso, ou seja, seriam objetos de uso distintos entre si. O conjunto dos trabalhos privados que produzem esses objetos de uso Marx chama de trabalho social total³. O autor argumenta que os produtores do trabalho social total só travam contato social por meio do ato de troca de seus produtos, ou seja, o caráter particular dos seus trabalhos aparece somente como mercadoria, “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (Marx, 2017, 148).

Somente no interior de sua troca os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta. Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores assumem, de fato, um duplo caráter social (Marx, 2017, p. 148).

² Marx, 2017, p. 148.

³ Marx, 2017, p. 148.

Como já mencionado, Marx já havia nesse capítulo feito a distinção entre o valor de uso de uma mercadoria, a utilidade humana e social que o produto possui, e o valor de troca (ou simplesmente valor), que é o valor socialmente determinado pelo qual o produto poderá ser trocado por outro. Aqui ele preserva essa distinção na mercadoria para mostrar como elas se realizam no mercado. Nele, as mercadorias devem satisfazer uma necessidade social e equivalerem-se para poderem ser trocadas. Apesar de cada trabalho dentro do trabalho social total possuir suas particularidades, no mercado de trocas essas desigualdades entre os trabalhos são abstraídas como dispêndio comum de força de trabalho, ou seja, equivalem-se enquanto trabalho abstrato. Marx vai chamar de duplo caráter social dos trabalhos privados essa necessidade de os produtos do trabalho serem úteis para outrem para serem trocados e uma igualdade abstrata entre os diferentes trabalhos como trabalho humano abstrato.

Ao realizarem a troca, Marx argumenta⁴, os agentes mensuram o valor de suas mercadorias equiparando-as, sem saber, como trabalho humano. “O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social” (Marx, 2017, p. 149). Para esses agentes, só importaria o valor de troca de sua mercadoria e a capacidade de trocar por mercadoria alheia. Assim que o valor de troca é estabelecido e adquire certa solidez habitual, ele aparenta derivar da natureza dos produtos do trabalho. O autor aponta que as grandezas de valor variam constantemente, “independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca” (Marx, 2017, p. 150). Os próprios agentes da troca se encontrariam dentro do movimento reificado da troca em vez de o controlarem. A descoberta da determinação do valor pelo tempo de trabalho eliminaria a aparência de determinação contingente dos valores, mas não eliminaria sua forma reificada.

⁴ Marx, 2017, p. 149.

A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento. As formas que rotulam os produtos do trabalho como mercadorias, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas — que eles, antes, já consideram imutáveis —, mas sobre seu conteúdo (Marx, 2017, p. 150).

A forma-dinheiro seria a forma acabada pela qual o caráter social dos trabalhos privados é velado materialmente. Consequentemente, as relações sociais entre os trabalhadores privados também serão veladas. Marx prossegue, afirmando⁵ que as categorias da economia burguesa são constituídas por essas formas veladas, “formas de pensamento socialmente válidas” (Marx, 2017, p. 151) que são reproduções das relações do modo de produção de mercadorias. Assim que nos refugiemos em outras formas de produção, esse misticismo do mundo das mercadorias desaparece. Como exemplo, Marx então se refugia no modelo de produção fictício de Robinson Crusoe, cuja relação entre o produtor e as coisas, assim como as determinações de valor, estão expostas. Em seguida o autor salta para a Idade Média:

Em vez do homem independente, aqui só encontramos homens dependentes — servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre ela. Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e prestações *in natura*. A forma natural do trabalho, sua particularidade — e não, como na base da

⁵ Marx, 2017, p. 151.

produção de mercadorias, sua universalidade — é aqui sua forma imediatamente social (Marx, 2017, p. 152).

Ou seja, as superestruturas dessa sociedade de homens dependentes, as “esferas da vida erguidas”, são determinadas por essa estrutura material de dependência. Nessa sociedade, as relações sociais de trabalho não aparecem, como numa sociedade cuja base de produção são as mercadorias, travestidas em relações sociais entre coisas. Em outras palavras, é a diferença entre um sistema onde as relações de trabalho das pessoas aparecem como suas relações pessoais e um sistema onde essa relação é reificada. Outro exemplo onde não há essa reificação, aponta Marx, é de uma indústria rural e patriarcal familiar camponesa. Nela, os produtos do trabalho não se confrontam como mercadorias, mas como produtos do trabalho familiar, oriundos da divisão do trabalho entre seus próprios membros.

Marx propõe que imaginemos “uma associação de homens livres, que trabalhem com meios de produção coletivos e que conscientemente despendam suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (Marx, 2017, p. 153). Assim como o exemplo de Robinson Crusoé, onde todos os produtos são objetos de uso para o indivíduo produtor, aqui a utilidade se dará em nível social. O objeto produzido será social, com uma parte servindo como meio de produção e outra como meio de subsistência, distribuída conforme o tipo do organismo social de produção e o grau histórico de desenvolvimento dos produtores. As relações sociais entre os trabalhadores e entre seus produtos serão, assim, simplificadas, conforme as necessidades e possibilidades do trabalho social, e não reificadas, como numa sociedade de produtores de mercadorias.

Em seguida, Marx traça uma relação entre o modo de produção e a sua representação na superestrutura religiosa. Para a sociedade de produtores de mercadorias, onde seus trabalhos privados se confrontam como trabalho humano igual, trabalho abstrato, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, seria a religião mais apropriada. Em

comparação, para os modos de produção mais antigos, como o asiático, onde as relações de produção se baseiam na servidão e o grau de desenvolvimento das forças produtivas é baixo, com “relações limitadas dos homens entre si e com a natureza” (Marx, 2017, p. 154), foram criadas religiões que refletissem esse estágio de produção, distinto do burguês. A abstração religiosa não é exclusividade da sociedade produtora de mercadorias, mas é fruto de toda sociedade onde a produção não é transparente e racional entre os produtores e com a natureza, e tal reflexo religioso só desapareceria com o fim dessa limitação na produção:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (Marx, 2017, p. 154).

Apesar da economia política ter analisado, “mesmo que incompletamente” (Marx, 2017, p. 154), a categoria do valor, ela não teria investigado de forma crítica a determinação do valor pelo trabalho. As formas do valor e da grandeza do valor pertenceriam a uma sociedade produtora de mercadorias, cuja reificação causaria uma dominação do processo de produção sobre os indivíduos. Tais formas sociais do capital seriam naturalizadas pela consciência burguesa, como se fossem uma necessidade natural tão evidente quanto a atividade do trabalho produtivo. Continuando com a analogia religiosa, Marx comenta⁶ como, da mesma maneira como as religiões pré-cristãs são tratadas como religiões artificiais pelos Padres da Igreja, para a burguesia as

⁶ Marx, 2017, p. 156.

formas pré-capitalistas de produção seriam formas não naturais de produção.

Demonstração de quanto o fetichismo da mercadoria enganaria os economistas seria a disputa acerca do papel da natureza na formação do valor de troca que, como apontado por Marx durante todo o capítulo, seria uma expressão social, não natural, do trabalho abstrato na mercadoria. Tratar como coisa natural e não como uma relação social o papel de dinheiro que exerce o ouro e a prata, seria uma forma de fetichismo, assim como “a ilusão fisiocrata de que a renda fundiária nasce da terra, não da sociedade” (Marx, 2017, p. 157). O fetichismo da mercadoria seria esse misticismo que transformaria em algo natural uma relação social, soltando uma névoa sobre a mercadoria. A raiz dessa relação fetichizada é o valor de troca pela qual as mercadorias se confrontam. No mercado de trocas, as mercadorias se reificam, circulam como coisas-mercadorias, relacionando-se “umas com as outras apenas como valores de troca” (Marx, 2017, p. 158).

2 Desenvolvimento

O fetichismo, tal como expresso por Marx acima, carrega determinações de seu conceito de alienação tal como abordado por seus textos anteriores, em especial os do período da juventude (1841-1848). Nesses textos, de influência hegeliana e feuerbachiana, a alienação seria uma objetivação humana negativa, um objeto que se estranharia do sujeito, se autonomizaria e se relacionaria com ele de forma antagônica, hostil. Os elementos do fetichismo que o definiriam como uma forma de alienação seriam sua mistificação da realidade, sua autonomização em relação ao valor de uso das mercadorias e o controle que exerceria sobre os próprios sujeitos. Farei uma breve exposição a seguir acerca do conceito de alienação, salientando justamente esses elementos também presentes no conceito de fetichismo.

Já em Hegel há uma distinção entre os conceitos objetivação (*Ausserung*), exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*). A objetivação seria toda a saída de si do sujeito, com a exteriorização significando uma objetivação positiva e a alienação uma objetivação negativa⁷. Essa alienação significaria uma perda e um estranhamento do objeto, que em sua autonomia se voltaria de forma hostil e antagônica ao sujeito. Apesar de instâncias da alienação aparecerem em momentos como a dialética do senhor e do escravo e da consciência infeliz na *Fenomenologia do Espírito*⁸, sua figura desempenhará papel fundante no desenvolvimento gnosiológico do Espírito. Para a razão conhecer-se, seria necessário o sujeito alienar-se do seu objeto, iniciando o movimento que vai do em-si ao para-si, a superação da alienação com a identidade entre sujeito e objeto⁹.

O conceito de alienação vai ser aplicado à religião de forma materialista por Ludwig Feuerbach em sua *A essência do cristianismo* (1841). Nessa obra, Feuerbach faz uma análise crítica da religião cristã sob um ponto de vista filosófico-antropológico, caracterizando-a como uma alienação humana de sua essência numa esfera supramundana. Todas as características que determinam o ser humano enquanto ser natural e genérico são transferidas para o objeto religioso, submetendo o sujeito ao seu objeto. A relação entre sujeito e predicado seria invertida pela consciência religiosa, fazendo da criatura criação, do sujeito objeto, do determinado determinante. A abstração religiosa se separaria da sua origem natural e ganharia autonomia na abstração, se voltando de forma hostil e antagônica aos sujeitos. A religião assim carregaria esse caráter de objetivação negativa, uma perda para o ser humano:

Aqui é importante que observemos — e este fenômeno é altamente curioso, característico da mais íntima essência da religião — que quanto mais humano é Deus quanto à essência, tanto maior é

⁷ Meneses, 2000, p. 308.

⁸ Nas seções IV A e IV B, respectivamente.

⁹ Lessa, 2015.

aparentemente a diferença entre ele e o homem, i. é., tanto mais será negada pela reflexão sobre a religião, pela teologia, a identidade, a unidade da essência humana e divina, e tanto mais será rebaixado o humano tal como ele é para o homem um objeto da sua consciência. O motivo é o seguinte: uma vez que o positivo, o essencial na concepção ou qualidade da essência divina é apenas o humano, assim só pode ser a concepção do homem como ela é objeto para a consciência uma concepção negativa, anti-humana. Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada (Feuerbach, 2007, p. 55).

A apropriação que Marx fará do conceito de alienação preservará essa relação entre sujeito e objeto feuerbachiana. Na sua crítica à filosofia do direito de Hegel, o autor apontará o caráter místico da especulação hegeliana e operará nessa filosofia a mesma inversão entre determinado e determinante que Feuerbach operou na religião. No seu diagnóstico da alienação política, Marx aponta como a sociedade civil aliena a sua essência autodeterminadora de ser livre ao Estado, tornando-se objeto para esta. O autor argumenta que na realidade não é o Estado que determina a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o Estado. A delegação da liberdade para o Estado seria uma perda para a sociedade civil, que destituída de sua autodeterminação, transformaria o Estado numa instituição autônoma que, longe de representar um universal efetivo, seria gerida por interesses privados e se voltaria à sociedade civil de forma antagônica. O Estado, assim, seria um exemplo de alienação na esfera política.

Essa crítica da alienação política fez Marx avançar suas investigações para outro objeto. Ora, se o Estado na realidade é determinado pela sociedade civil, estaria nesta, e não no estudo restrito do Estado e da filosofia do direito, a origem tanto da alienação política quanto da religiosa. Afinal, o que estaria produzindo a alienação humana numa abstração religiosa e numa perda de sua autodeterminação? Para investigar a raiz da alienação humana, Marx se apropriará criticamente dos conceitos da economia política para desvelar as relações materiais

internas da sociedade. É nessa definição de objeto e de método que se fundará a teoria da alienação do autor propriamente e os futuros desenvolvimentos da sua filosofia social. A primeira categoria econômica que Marx descreve na dinâmica da alienação é o dinheiro:

O ato de vender constitui a práxis da alienação [*Entäußerung*]. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e estranha [*fremden*] a ele; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha [*fremden*] a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho [*fremden*] a eles — o dinheiro (Marx, 2010, p. 59-60).

Desenvolvimento maior virá no manuscrito do autor a respeito do trabalho alienado e da propriedade privada¹⁰. Nele, Marx determina a propriedade privada e a atividade do trabalho sobre ele como as raízes da alienação humana. Ao executar o trabalho, atividade essencial do ser humano com a natureza para manter-se vivo, na divisão do trabalho cuja base é a propriedade privada, o ser humano estaria se alienando da natureza, da sua atividade essencial, dos produtos do seu trabalho e, por fim, os indivíduos se alienariam entre si através da concorrência e da luta de classes. Esses quatro aspectos da alienação seriam uma produção humana, e ao contrário de Feuerbach, Marx não tratará mais a alienação como uma relação dualista entre sujeito e objeto, mas como uma atividade, uma mediação alienada e alienante.

István Mészáros aponta¹¹ como a dinâmica da teoria da alienação de Marx funciona sob a relação tríplice dialética entre humano, natureza e indústria (atividade produtiva). Essa seria uma relação essencial para o ser humano constituir-se como espécie e sociedade. Porém, num regime de propriedade privada, o ser humano subjuga sua

¹⁰ Marx, 2015, p. 302.

¹¹ Mészáros, 2016, p. 100.

atividade produtiva e a natureza ao movimento de produção da propriedade privada, se alienando delas e entre si, pois o ser humano, nesse modo produtivo, tenderia a dividir-se cada vez mais entre os que possuem propriedade e os que não possuem propriedade, estes últimos trabalhando para os primeiros, numa relação antagônica entre classes. Essa produção material alienante seria reproduzida nas consciências humanas, criando teorias alienadas em campos como a ética, as ciências naturais e a própria economia política¹².

No desenvolvimento histórico, essa alienação teria se configurado de diferentes formas, porém sempre mantendo o caráter de produção alienada. Mesmo em sociedades pré-capitalistas, essa dinâmica alienada esteve presente por se tratar de sociedades cuja produção da vida se dava mediada pela propriedade privada. O nível produtivo, é claro, foi mudando e se desenvolvendo através da história, assim como as classes sociais foram mudando. A alienação na produção pré-capitalista é diferente, portanto, da alienação sob a propriedade privada burguesa. A diferença está justamente no caráter reificado que o fetichismo da mercadoria imprime nos produtos do trabalho, como visto na primeira parte deste trabalho. A origem da alienação na sociedade burguesa está na sua base como produtora de mercadorias, e essa alienação se reflete nas consciências tal qual a alienação religiosa, de forma mistificadora, na forma de fetichismo.

[...] a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho [fremden] e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. [...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas

¹² Mészáros, 2016, p. 105.

conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha [fremde], situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (Marx, Engels, 2007, p. 37-38)

Por ser uma forma da alienação na consciência, o fetichismo possui um caráter de ideologia por induzir a uma falsa consciência. Como inversões que obscurecem o verdadeiro caráter das coisas, o conceito de ideologia já está presente na alienação religiosa e na alienação política. A ideologia, por isso, seria uma expressão ideal da alienação material. O fetichismo, por ser uma representação ideal da forma-mercadoria reificante, seria também uma forma de ideologia, porém de forma mais concreta. Como aponta Mészáros¹³, o conceito de alienação era abordado no período da juventude de

Marx em termos mais gerais e abstratos. Com o estudo da economia política, o autor pôde investigar as origens materiais desse fenômeno e dar uma maior concretude à sua teoria. O conceito de fetichismo evidencia esse desenvolvimento. Apontando como origem o valor de troca das mercadorias, a alienação aparece numa concretude maior sob a forma do conceito de fetichismo.

3 Considerações Finais

Vimos, de maneira resumida, o conceito de alienação da juventude de Karl Marx e como a dinâmica do fetichismo recai nas suas

¹³ Mészáros, 2016, p. 215.

determinações. Como objetivação negativa, autônoma e hostil ao sujeito, o fetichismo mistifica a produção das mercadorias e fez com que, ideologicamente, os economistas políticos atribuíssem uma causa natural ao valor. Cada aspecto da alienação, assim como o fetichismo, se desdobra em diversas relações e determinações. O conceito de fetichismo foi uma forma de Marx expor o fenômeno da alienação na produção específica da sociedade produtora de mercadorias, dinâmica que se reproduz e reifica todas as esferas sociais. Assim, somente com o fim do modo de produção sob a propriedade privada burguesa, que produz essa sociedade reificada, a alienação e, consequentemente, o fetichismo, terá fim.

Referências

- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LESSA, Sergio. *Alienação e estranhamento*. In: Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Expressão Popular, 2015
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MENESES, Paulo. *Entfremdung e Entäusserung*. Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n. 89, 2000.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Adeus ao proletariado? Uma análise marxista da categoria contemporânea trabalho

Enio Calistro de Souza¹ & Romero Júnior Venâncio Silva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.02>

1 Introdução

As novas formas de trabalho³, que se expandem no final do século XX e no início do século XXI, associadas ao desenvolvimento das novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), forjam uma pseudo-objetividade (trabalho autônomo) que mistifica a categoria marxiana de proletariado. A saber, o modo de produção capitalista parece metamorfosear-se a partir das crises e das conseqüentes reelaborações das condições materiais e espirituais que caracterizam as relações sociais no e do trabalho, deslocando o proletariado e ocultando-o

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. O texto apresentado é uma síntese do projeto de doutorado apresentado ao PPGF-UFS.

E-mail: eniocal@academico.ufs.br

² Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: romerov@academico.ufs.br

³ Entende-se, aqui, “novas formas de trabalho” enquanto relações sociais de produção de bens e serviços que caracterizam o trabalho como autônomo, intermitente, flexível, informal, não assalariado e desprovido da salvaguarda da legislação trabalhista e previdenciária, mediadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação (TICs), a saber, as plataformas digitais, os aplicativos, os algoritmos, a internet. Antunes (2020b) apresenta os motoristas de aplicativos e os entregadores de alimentos e outros bens a consumidores finais mediados por plataformas digitais como os mais numerosos trabalhadores dessa nova morfologia no Brasil e no mundo. Como exemplo, no Brasil, cita-se: *Uber*, *Ifood*, *99*, *Happi*, *Pop* entre outras.

na condição de “autônomo”, de “empreendedor”, ou seja, de “empresário de si mesmo”. Diante disso, apresenta-se, *in nuce*, algumas categorias marxianas e marxistas, tais como: de teoria do valor, de ideologia, de linguagem, de tecnologia e de fetichismo, enquanto princípios ontológicos fundamentais para a análise e compreensão das novas formas/relações de trabalho mediadas pelas TICs.

2 Uma nova morfologia do trabalho no século XXI

No final do século XX e no início do século XXI, forja-se uma pseudo-objetividade — trabalho “autônomo” — que mistifica a categoria marxiana de proletariado. Subjacentes ao trabalho “autônomo”, intermitente, informal e flexível, que se expande com o desenvolvimento das novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) — as plataformas digitais, os aplicativos, os algoritmos, a internet, a inteligência artificial — emergem formas de trabalho que parecem ocultar a categoria proletariado, intensificando a subsunção do trabalho ao capital e a exploração do trabalhador a níveis equivalentes aos da acumulação primitiva do capital, nos séculos XVIII e XIX, por meio da fetichização (naturalização) das novas relações sociais de produção, estabelecendo, assim, um “novo” *status* ao sujeito histórico marxiano, ao proletariado. A saber, uma nova reestruturação do modo de produção⁴ capitalista — o capitalismo financeiro-informacional-digital —, mediada por uma nova gramática, um novo léxico e novas tecnologias de informação e comunicação digitais, nega a natureza assalariada da relação dialética

⁴ “Enquanto as filosofias da história interpretam a história como uma sucessão de épocas, Marx apresenta o devir histórico como uma sucessão de ‘modos de produção’. Conceito-chave da concepção materialista da história, ele tem como função fornecer uma descrição da ‘base’ (*Basis*) econômica das diferentes formações sociais. [...] Nos Manuscritos de 44 e em *A ideologia alemã*, a noção de modo de produção ou modo da produção [...] designa sobretudo o modo de vida em vigor em uma época determinada [...]. Portanto, ele pode identificar modo de vida e modo de produção” (Renault, 2010, p. 44).

entre proletariado e capital, metamorfoseando as condições materiais e espirituais que caracterizam tal relação social, deslocando o proletariado à condição de “autônomo”, de “empreendedor”, ou seja, de “empresário de si mesmo”.

Estimativas da *Nota de Conjuntura* do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) apontam que, no quarto trimestre de 2021, aproximadamente, 1,5 milhão de pessoas estavam trabalhando na *Gig Economy*, ou seja, no mercado de trabalho que compreende trabalhadores temporários e sem vínculo empregatício, no setor de transportes no Brasil. Os mototaxistas contam com aproximadamente 222 mil trabalhadores, enquanto 945 mil pessoas exercem a função de motorista de aplicativo e taxista, sendo esse o maior subgrupo. A pesquisa enfatiza um crescimento de 1.072%, no período de 2016 ao último trimestre de 2021, para os profissionais na entrega de mercadoria via moto e de 73% no número de motoristas de aplicativo e taxistas. Desse total de 1,5 milhão de pessoas, 61,2% eram motoristas de aplicativo e taxistas, 20,9% entregavam mercadorias via motocicleta, 14,4% atuavam como mototaxistas e o restante exercia a atividade de entrega de mercadoria via outro meio de transporte. Quanto ao perfil dos profissionais levantados pela pesquisa, a maioria é composta por homens, pretos e pardos, com idades inferiores a 50 anos e com a escolaridade variando significativamente conforme o subgrupo destacado. Por exemplo, no tocante aos mototaxistas, 60,1% não possuem ensino médio completo (Góes; Firmino; Martins, 2022).

As relações sociais de trabalho dos motoristas de aplicativos da empresa Uber talvez sejam o modelo mais representativo das novas formas de trabalho mediadas pelas TICs⁵. Nessa lógica, um aplicativo

⁵ No entanto, Antunes (2020b) enfatiza outros exemplos recentes da nova morfologia do trabalho, como na Itália, onde se desenvolveu uma modalidade de trabalho ocasional e intermitente, o trabalho pago a *voucher* pelas horas efetivamente trabalhadas em valores menores que o salário mínimo. Os trabalhadores imigrantes foram, por certo, intensamente atingidos por essa pragmática nefasta que finalmente foi derrotada pelo sindicalismo italiano. Podemos citar também o exemplo do *zero hour contract*, forma de

com o mesmo nome da empresa, que se autodenomina uma empresa de “tecnologia”, alega não prestar qualquer serviço aos clientes, mas apenas mediar os contatos deles com os motoristas. Associado a essa retórica ideológica, propaga-se o argumento de que o motorista de aplicativo é autônomo, empreendedor, empresário, pois dispõe de flexibilidade de horário de trabalho (pode trabalhar quantas horas por dia e quando quiser), é proprietário dos meios de produção — carro e telefone celular —, sendo assim, não faz jus a um salário mensal, assim como não se enquadra nas conquistas históricas das “antiquadas” legislações trabalhista e previdenciária. No entanto, na interface das telas dos celulares e no chão das ruas, as relações são distintas das apresentadas, como relatam Filgueiras e Cavalcante (2020, p. 172-173):

[...] os motoristas da Uber não possuem contrato formal com a empresa, mas devem seguir uma série de requisitos para serem admitidos. Apesar da retórica da flexibilidade do horário de trabalho, quando a Uber inicia sua operação em uma cidade, eles atraem motoristas fazendo pagamentos fixos pela realização de jornadas de trabalho. As tarifas pagas aos motoristas variam de acordo com a hora do dia e a região da cidade, levando os motoristas a trabalharem de acordo com a demanda da empresa. A Uber impõe unilateralmente as taxas que recebe de cada viagem, que também oscilam por cidade, período do ano etc. O comportamento dos motoristas deve seguir as diretrizes da empresa, relacionadas ao cliente ou às condições do carro. Todos os pagamentos são feitos diretamente à Uber (há pagamento direto ao motorista, mas o valor é deduzido das próximas viagens). Os motoristas não podem organizar viagens diretamente com os clientes, recusar animais, levar outras pessoas no veículo, executar outros serviços enquanto estiverem com passageiros, compartilhar o carro para usar seu registro de Uber, solicitar informações particulares aos passageiros, entre vários outros requisitos que devem ser

trabalho que se desenvolveu no Reino Unido e hoje se encontra em praticamente todos os países, ainda que com denominações diferenciadas. Nesse tipo de contrato, não há determinação prévia de horas de trabalho, pois o trabalhador fica à disposição do empresário, esperando sua chamada, independentemente do tempo que permaneça ocioso. E quando é chamado para realizar uma atividade (predominantemente de serviços), recebe estritamente pelo que fez e nada pelo tempo que ficou ocioso.

cumpridos no processo de trabalho. Embora tratado como uma empresa, o motorista não pode fazer uso de sua propriedade (o carro) da forma como lhe convém.

Nesse sentido, o capital financeiro-informacional-digital embora não tenha mais a propriedade legal dos meios e instrumentos de trabalho, possui o poder efetivo sobre eles. Desse modo, o capital, encarnado no capitalista (aqui mistificado/ocultado pela plataforma digital Uber,) ao transferir a responsabilidade e o risco do investimento inicial ao trabalhador, àquele que vende sua força de trabalho como mercadoria, reduz os custos com o capital constante⁶, aumentando, consequentemente, a taxa de lucro⁷.

Ademais, outra estratégia do capital financeiro-informacional-digital para aquisição de maiores taxas de mais-valor e, por conseguinte, de lucro, consiste em pagar ao trabalhador, por serviço prestado, não remunerando o seu tempo de ócio — a porosidade do trabalho — entre um serviço e outro, a disposição do seu tempo ao trabalho, reduzindo os custos com capital variável, aumentando, assim, os lucros, como também descaracterizando o trabalhador de sua condição de assalariado, de proletariado, atribuindo-lhe a alcunha de “autônomo”, como afirma Antunes (2020b, p. 16), “de proprietário de si mesmo, um quase-burguês”. Ao ocultar a condição de assalariamento do trabalhador, reduz-se também os custos com direitos trabalhistas e previdenciários — férias, décimo terceiro salário, auxílio alimentação, hora extra, FGTS, auxílio-doença, entre outros — assim como a

⁶ O capital para Marx é composto por uma parte constante e outra variável. “Portanto, a parte do capital que se converte em meios de produção, isto é, em matérias-primas, matérias auxiliares e meios de trabalho, não altera sua grandeza de valor no processo de produção. Por essa razão, denomino-a parte constante do capital, ou, mais sucintamente: capital constante” (Marx, 2017, Livro I, p. 286).

⁷ A taxa de lucro, para Marx (2017, Livro III), é a relação entre o mais-valor (o excedente do valor da mercadoria acima de seu preço de custo, resultante do trabalho que excede o trabalho necessário para o provimento do salário) e o capital total (capital constante + capital variável).

capacidade de resistência do trabalhador à exploração do capital, construída a partir de uma identidade social, econômica, cultural e histórica comum, atomizando-o.

A partir do exposto e do arcabouço teórico-conceitual de Marx, emergem as seguintes questões: qual a concepção marxiana de proletariado? A categoria marxiana de proletariado estaria arraigada à produção industrial, mas não à de serviços? A propriedade dos meios de produção e o não assalariamento dos trabalhadores, na nova morfologia do trabalho mediado pelas TICs, não os fazem perder o *status* marxiano de proletariado?

A apropriação da concepção marxiana de proletariado é central para a análise do presente objeto de estudo. Conforme Zaniewski (1957), Marx preferia o termo proletariado ao invés de classe trabalhadora, pois concebia que esse termo derivava de um antigo conceito romano do século VI a.C., que se referia a um grupo relativamente grande, de cidadãos livres e pobres, cujas proles poderiam ser úteis como soldados para o Império. Seguindo a concepção etimológica do termo proletariado, nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, Marx (2010, p. 30) apresenta o proletariado como aquele que vive apenas do trabalho, uma coisa, uma mercadoria:

É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como trabalhador o proletário, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato. Ela pode, por isso, estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar.

Marx segue, n' *O capital*, ao definir o proletário como o trabalhador que, enquanto um homem livre, pode dispor de sua força de trabalho como sua própria mercadoria e, por outro lado, não possui nenhuma outra mercadoria para vender, por isso a aliena (Marx, 2017, Livro I). Em contrapartida, e em uma relação dialética entre a alienação do trabalho (trabalhador) e o capital, na *Crítica da filosofia do direito de*

Hegel — Introdução, Marx apresenta a dimensão revolucionária da categoria de proletariado, enquanto a única classe com potencial de emancipação humana:

[...] na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas — uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (Marx, 2013, p. 162).

Nesse sentido, o conceito de proletariado marxiano é fundamental para a compreensão das novas relações de trabalho mediadas pelas TICs, que se expandem no capitalismo financeiro-informacional-digital.

3 Mundo do trabalho e teoria do valor

Outro aspecto basilar, apresentado por Marx em *O capital*, para a compreensão do objeto de estudo em questão, é sua teoria do valor; essa consiste, grosso modo, no trabalhador, ao exercer sua força de trabalho — trabalho vivo — sobre a matéria morta (meios de produção), gerar, além de valor de uso (que se observa nos outros modos de produção), valor de troca ou valor ao produto do trabalho, caracterizando-o como mercadoria. A mercadoria enquanto produto do trabalho humano e elemento mediador, n’*O capital*, não se apresenta de uma única

forma; sendo polimórfica, mostra-se enquanto produto do trabalho (material e imaterial), dinheiro e força de trabalho. Enquanto produto do trabalho, apresenta duas dimensões que se complementam: como coisa útil, incorpora a força de trabalho humana — trabalho concreto⁸ — geral e satisfaz as necessidades e desejos particulares e sociais; na forma de valor — acumulação de trabalho abstrato⁹ — é o equivalente relativo para a expressão da grandeza de valor e a substância comum que possibilita a permuta entre as diferentes mercadorias. Na qualidade de dinheiro, na forma-dinheiro, é o equivalente universal de valor, podendo ser trocada, assim, por qualquer mercadoria, inclusive por si mesma, pois, como todas mercadorias, possui trabalho humano objetivado (trabalho abstrato); como força de trabalho, distingue-se das outras mercadorias, pois é ela que gera valor de uso — utilidade — à matéria bruta, natural, inanimada, assim como valor e mais-valor ao produto do trabalho humano (Marx, 2017, Livro I). Assim, não são os meios de produção que geram valor às mercadorias. O valor, que caracteriza a mercadoria estendendo-a para além de sua utilidade, do valor de uso, decorre exclusivamente da força de trabalho, a saber, dos trabalhos concretos reduzidos a trabalhos abstratos socialmente necessários objetivados no produto mercantil. Do valor atribuído às mercadorias pela força de trabalho, apenas uma parte dele — trabalho socialmente necessário — é pago ao trabalhador sob a forma de salário. O trabalho excedente, denominado, por Marx, de mais-trabalho, ou seja, trabalho não pago, é objetivado nas mercadorias enquanto mais-valor e apropriado pelo capital sob a forma de lucro.

Diante do que foi apresentado, surgem outras questões norteadoras: no setor de serviços, no qual se insere o exemplo mais expressivo

⁸ Trabalho humano concreto é o trabalho individual, que se apresenta de distintas formas — tecelagem, alfaiataria, carpintaria etc. —, materializado em uma mercadoria (Marx, 2017, Livro I).

⁹ Trabalho humano abstrato é o trabalho adicionado à mercadoria pelo tempo de trabalho social geral médio (Marx, 2017, Livro I).

das novas formas de trabalho — a uberização —, gera-se valor e mais-valor? A teoria marxiana do valor-trabalho é anacrônica enquanto categoria de análise do trabalho na contemporaneidade?

Para Antunes (2020a, p. 41), embora a criação do mais-valor se dê na esfera da produção, segundo Marx desenvolve no Livro I d’*O capital*, depreende-se, entretanto, fundamentando-se no Livro II da mesma obra, “que produção é consumo e que consumo é produção. O ciclo completo é constituído por produção, consumo, distribuição, circulação ou trocas”. Portanto, Antunes (2020a, p. 43) defende que a indústria de transporte, de serviços, assim como os demais ramos industriais, gera valor, por conseguinte, mais-valor, como também entende que Marx “caracteriza a atividade na indústria de transporte como um processo de produção dentro do processo de circulação”. Ou seja, Marx compreende a indústria em sentido amplo, como assevera em suas palavras:

Mas o que a indústria dos transportes vende é o próprio deslocamento de lugar. O efeito útil obtido é indissolivelmente vinculado ao processo de transporte, isto é, ao processo de produção da indústria dos transportes. Homens e mercadorias viajam num meio de transporte, e sua viagem, seu movimento espacial, é justamente o processo de produção efetuado. O efeito útil só pode ser consumido durante o processo de produção; ele não existe como uma coisa útil diferente desse processo, como algo que só funciona como artigo comercial, só circula como mercadoria depois de ter sido produzido. Mas o valor de troca desse efeito útil é determinado, como o de toda e qualquer mercadoria, pelo valor dos elementos de produção nele consumidos (força de trabalho e meios de produção) acrescido do mais-valor criado pelo mais-trabalho dos trabalhadores ocupados na indústria dos transportes (Marx, 2014, p. 133-134).

E acrescenta que:

Assim, o capital produtivo investido nessa indústria adiciona valor aos produtos transportados, em parte por meio da transferência de valor dos meios de transporte, em parte por meio do acréscimo de

valor gerado pelo trabalho de transporte. Esta última adição de valor se decompõe, como em toda produção capitalista, em reposição de salário e mais-valor (Marx, 2014, p. 229).

Portanto, o conceito marxiano de proletariado não se restringe à produção industrial, como se poderia inferir da leitura do Livro I d'*O capital*, pois o proletariado participa efetivamente do processo de circulação de mercadorias e serviços, como descrito no Livro II da obra referida; como também não parece estar datado aos séculos XVIII e XIX nem anacrônico, ao se cotejar a categoria marxiana de proletariado com as novas formas de trabalho do setor de serviços, que se expandiram no final do século XX e início do século XXI com o desenvolvimento das TICs, no então vigente capitalismo financeiro-informacional-digital. Assim, acredita-se que a teoria do valor marxiana e o Livro II d'*O capital*, que versa sobre o processo de circulação do capital, constituem-se em importantes instrumentos de análise da nova morfologia do trabalho na contemporaneidade.

4 Ideologia e linguagem: sintoma ou dominação do trabalho pelo capital na era digital?

Além das categorias de proletariado e de teoria do valor, a de ideologia e a de linguagem são outros conceitos fundamentais que auxiliarão a análise do presente objeto de estudo. Nessa seção do trabalho, ideologia e linguagem estão ligadas de modo mais estreito, pois assim como Volóchinov (2021, p. 93), compreende-se que “o campo da ideologia coincide com o campo dos signos. Eles podem ser iguaisados. Onde há signo há também ideologia. Tudo que é ideológico possui significação sýgnica”. Assim, a ideologia e a linguagem adquirem grande importância, diante dos signos atribuídos ao proletariado — “autônomo”, “empreendedor” e “empresário de si mesmo” —, na conformação de uma nova pseudo-objetividade na nova morfologia do trabalho

mediada pelas TICs, sendo os mesmos sintomas de mudanças nas relações sociais de exploração do trabalhador pelo capital.

O conceito de ideologia marxiano aparece mais desenvolvido, em 1846, no livro *A ideologia alemã*. O título do volume I — *Crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner* — expressa, em grande medida, a crítica marxiana à aceção idealista dos neo-hegelianos de esquerda, que acreditavam que a transformação das condições materiais se daria a partir da luta de ideias, que modificariam o pensamento dos homens, e, *a posteriori*, as relações sociais, as condições materiais de vida. Em outras palavras, Marx parte da premissa de que não são as estruturas de pensamento que transformam e determinam as condições materiais de vida, mas, o contrário. Assim, os sábios filósofos estiveram sempre equivocados, pois a compreensão e a crítica das representações falsas, a libertação do homem das fraseologias, não são suficientes para uma transformação efetiva de suas relações sociais, de suas condições materiais de existência. No fragmento seguinte, do mesmo livro, Marx desenvolve sua concepção de ideologia, tornando-a mais evidente:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal [ideológica] das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidos como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu

tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (Marx, 2007, p. 47).

A partir dos fragmentos acima, infere-se que a ideologia, em suma, é a universalização das ideias da classe dominante, em cada época, que submete o pensamento da classe dominada, pois a classe dominante enquanto tal é proprietária, também, dos meios de produção das ideias. A ideologia, assim, possui uma conotação ontológica negativa, pois vela a essência das coisas, das relações sociais autênticas, ao invés de revelá-las. Ou seja, o conceito de ideologia é expresso enquanto uma representação modificada — ideal — que se coaduna com as condições materiais, por meio da universalização dos pensamentos, das ideias, dos signos da classe burguesa, pois a classe dominante é detentora, também, dos meios de produção de ideias, dos meios de produção de signos.

Corroborando e desenvolvendo a concepção marxiana entre ideologia e signo, Volóchinov (2021, p. 93) entende que o signo não é apenas ideia, pensamento, ou seja, imaterial; ele é parte da realidade, algo material, que se dá nas relações sociais; mas, enquanto ideológico, o signo “reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um outro ponto de vista específico” dentro dos limites da ideologia dominante. Desse modo, o signo é ideológico e, enquanto tal, é parte da superestrutura social, sendo assim,

[...] o indicador mais sensível das mudanças sociais, sendo que isso ocorre lá onde essas mudanças ainda estão se formando, onde elas ainda não se constituíram em sistemas ideológicos organizados. A palavra é o meio em que ocorrem as lentas acumulações quantitativas daquelas mudanças que ainda não tiveram tempo de alcançar uma nova qualidade ideológica nem de gerar uma nova forma ideológica acabada. A palavra é capaz de fixar todas as fases transitórias das mudanças sociais, por mais delicadas e passageiras que elas sejam (Volóchinov, 2021, p. 106).

Assim como “o signo verbal é o caminho mais fácil e abrangente para acompanhar o caráter ininterrupto do processo dialético de mudança que ocorre da base em direção às superestruturas” (Volóchinov, 2021, p. 114).

Nesse sentido, a ideologia e a linguagem adquirem grande importância, diante dos signos atribuídos ao proletariado — “autônomo”, “empreendedor” e “empresário de si mesmo” —, na nova morfologia do trabalho, sendo os mesmos sintomas de mudanças e instrumentos de dominação nas novas relações sociais de exploração do trabalhador pelo capital mediadas pelas TICs.

5 Tecnologia, fetichismo e mistificação no capitalismo financeiro-informacional-digital

Outras categorias que permitirão uma maior aproximação com o objeto pesquisado são os conceitos de tecnologia e fetichismo. A concepção marxiana de tecnologia — junção de ciência e técnica — é uma pedra de toque para a análise do trabalho hodierno. No Livro I d’*O capital*, Marx apresenta as transformações nos processos produtivos e de vida — do trabalho individual do artesão à manufatura e desta à fábrica — com o desenvolvimento tecnológico aplicado à indústria. Entretanto, sobretudo, no capítulo 13, intitulado *Maquinaria e grande indústria*, a partir da seguinte citação: “É questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano” (Mill, 1848, p. 87 *apud* Marx, 2017, livro I, p. 445), Marx inicia sua crítica questionando o “mito do progresso” associado ao desenvolvimento da ciência moderna e, conseqüentemente, dos artefatos tecnológicos da indústria nascente.

Destarte, para Marx (2017, Livro I, p. 459), embora o desenvolvimento industrial substituiu uma “rotina baseada na experiência pela aplicação consciente da ciência natural”, não há neutralidade na

produção tecnológica, a saber, ela é sócio-historicamente determinada. Ou seja, como qualquer outro produto da força de trabalho, a tecnologia implementada na maquinaria tem como fim, no modo de produção capitalista, sobretudo, intensificar a força de trabalho, reduzir os custos das mercadorias, assim como o tempo de trabalho que o trabalhador necessita para produzir seus meios de subsistência, o trabalho necessário, objetivando aumentar o mais-trabalho que gera o mais-valor, ou seja, aumentar o lucro.

Embora o desenvolvimento tecnológico promova a redução do tempo para produção de bens e serviços, mercadorias, contraditoriamente, ele proporciona, inicialmente, o aumento da jornada de trabalho, segundo Marx (2017, Livro I). Assim, tanto na indústria dos séculos XVIII e XIX quanto na nova morfologia do trabalho (trabalho mediado pelas TICs), a implementação de novas tecnologias visam, além de incrementar a produtividade — aumentando o mais-valor relativo¹⁰ —, ampliar a jornada de trabalho — aumentando o mais-valor absoluto —, objetivando maiores lucros; para tanto, subordinando os homens e mulheres aos artefatos tecnológicos.

Dessarte, a subordinação do homem à máquina revela uma reificação no processo de produção. Diz Marx (2017, Livro I, p. 494):

Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina. Lá, o movimento do meio de trabalho parte dele; aqui, ao contrário, é ele quem tem de acompanhar o movimento. Na fábrica, tem-se um mecanismo morto, independente deles e ao qual são incorporados como apêndices vivos.

Há, assim, uma inversão na relação de produção entre o sujeito e o objeto. Os homens, sujeitos no artesanato e na manufatura, passam à condição de objeto na fábrica; em contrapartida, os objetos, as

¹⁰ “Nesta [...], a jornada de trabalho está desde o início dividida em duas partes: trabalho necessário e mais-trabalho. Para prolongar o mais-trabalho, o trabalho necessário é reduzido por meio de métodos que permitem produzir em menos tempo o equivalente do salário.” (Marx, Livro I, p. 578).

máquinas — os artefatos tecnológicos —, tornam-se os sujeitos do processo de produção. Esse processo de reificação remete a análise à concepção marxiana de fetichismo.

Em *O capital*, o conceito de fetichismo elaborado por Charles de Brosses — “uma teoria geral da religião dos povos selvagens e primitivos”, que divinizavam seres inanimados (Iacono, 1992, p. 6, trad. nossa) — é modificado, à medida que Marx o conserva, em parte, e o estende, para além da religião (significado etnológico), às categorias da mercadoria, do dinheiro e do capital. Assim, ao expandir o conceito de fetichismo, n’*O capital*, para algumas categorias do modo de produção capitalista, à mercadoria, ao dinheiro e ao capital, Marx faz a crítica a esse modo de produção ao desvelar o lado mistificador/oculto da mercadoria/capital, o fetichismo da mercadoria, o fetichismo do capital. A saber, Marx compreende o capital como um sujeito automático,

uma substância autônoma, mística, síntese da luta de classes, que, no modo de produção capitalista, aparece como a fonte de criação de valor, ocultando, reificando e subjugando a origem do valor e do mais-valor, ou seja, a força de trabalho do proletariado. Assim, a forma de fetichismo da mercadoria, do capital e da tecnologia é a categoria central que permite compreender o lado oculto da mercadoria, os seus segredos: “Esta forma é, pois, por assim dizer, a forma matriz que fornece a definição para as outras” (San Miguel, 2018, p. 69).

Segundo Novaes e Dagnino (2004, p. 191), assim como o fetichismo da mercadoria oculta as relações sociais de classe de exploração historicamente determinadas, no modo de produção capitalista, a tecnologia, enquanto também produto do trabalho humano, não encerra apenas valores técnicos, sendo compreendida não somente “como ‘ciência aplicada’ em equipamentos para aumentar a eficácia na produção de bens e serviços”. Ou seja, assim como a mercadoria é um produto e produtora do trabalho dotado de valor não apenas quantitativo (preço), a tecnologia apresenta não apenas a utilidade e a eficácia como valores, mas também é uma construção histórico-social, que enquanto

mercadoria fetichiza (naturaliza) e, assim, mistifica (oculta) a categoria de proletariado sob a pseudo-objetividade do signo de trabalhador “autônomo”, consubstanciando e reproduzindo a lógica fetichista do capital a partir de um fetichismo da tecnologia (Feenberg, 1999).

7 Considerações finais

Portanto, os princípios ontológicos marxianos — teoria do valor, ideologia, linguagem, tecnologia e fetichismo — são fundamentais para a análise e compreensão das novas formas/relações de trabalho mediadas pelas TICs, que mistificam/ocultam a categoria de proletariado sob a pseudo-objetividade de trabalho “autônomo”, intermitente, flexível e informal, sem garantias trabalhistas e previdenciárias, visando aumentar a expropriação/apropriação de mais-valor, ou seja, de lucro pelo capital personificado no capitalista.

Referências

- ANTUNES, Ricardo Luis Coltro. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020a.
- ANTUNES, Ricardo Luis Coltro. *Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limiar da indústria 4.0*. In: ANTUNES, Ricardo (org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. Trad. Murillo van der Laan, Maco Gonsales. São Paulo, 2020b.
- FEENBERG, A. *A filosofia da tecnologia numa encruzilhada*. 1999. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira. Disponível em: <http://www.rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg>. Acesso em: ago. 2021.
- FILGUEIRAS, Vitor; CAVALCANTE, Sávio. *Um novo adeus à classe trabalhadora?* In: ANTUNES, Ricardo (org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. Trad. Murillo van der Laan, Maco Gonsales. São Paulo, 2020.
- GÓES, Geraldo; FIRMINO, Antony; MARTINS, Felipe. *Carta de Conjuntura*, n. 55, 2022.

- IACONO, Alfonso M. *Le fétichisme histoire d'un concept*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- IACONO, Alfonso M. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- IACONO, Alfonso M. *O capital: crítica da economia política*. Livro II: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- IACONO, Alfonso M. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: o processo global de produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- IACONO, Alfonso M. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- IACONO, Alfonso M. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- IACONO, Alfonso M. *A crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NOVAES, Henrique; DAGNINO, Renato. O fetiche da tecnologia. *ORG & DEMO*, v. 5, n. 2, 2004, p. 189-210.
- RENAULT, Emmanuel. *Vocabulário de Karl Marx*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SAN MIGUEL, Clara Ramas. *Fetichismo y mistificación capitalistas: la crítica de la economía política de Marx*. Espanha: Siglo XXI de España, 2018.
- VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Sheila Grillo e Ekatarina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2021.
- ZANIEWSKI, Romuald. *L'origine du prolétariat romain et contemporain. Faits et theories*. Louvain/Paris: Editions Nauwelaerts and Béatrice Nauwelaerts, 1957.

Moishe Postone: um marxismo sem Marx

Éric Graciano Gaúna

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.03>

1 Introdução

Este artigo tem por intenção apresentar a especificidade e o interesse geral que a teoria marxista teria na apreciação e crítica da leitura que Moishe Postone, filósofo e historiador da Universidade de Chicago, realiza com respeito à obra de Marx. Este interesse não pode ser justificado apenas com relação à especificidade da leitura postoniana, mas principalmente com relação ao que ela manifesta como tendência, naquilo que ela carrega de historicamente emblemático.

Em 1993, Moishe Postone publica aquele que viria a ser seu material mais conhecido e que viria a conter a sua interpretação do texto marxiano em maior completude, o livro *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. A minha proposta expositiva neste curto espaço, entretanto, não permitirá uma demonstração estrutural e completa de todos os conceitos e chaves de leitura de Postone. Uma tal exposição pode ser encontrada no primeiro capítulo de minha dissertação, intitulada *Moishe Postone: um marxismo sem Marx* e disponível no repositório da Unicamp e da FAPESP. Meu enfoque será, portanto, o de apresentar certas noções centrais de Postone juntamente a apontamentos críticos de sua interpretação de Marx. Em suma, evidenciar as dissonâncias que saltam ao olhar quando se compara a interpretação postoniana da obra de Marx e o próprio texto marxiano.

Tais apontamentos críticos são fundamentados principalmente nos debates levados a cabo pela filósofa brasileira Zaira Vieira, pelo filósofo francês Jacques Bidet e pelo historiador alemão Michael Sommer.

Perguntaria-se acerca do propósito de uma avaliação das inviolabilidades teóricas da interpretação postoniana de Marx, acerca do ganho teórico de apontá-las. Trata-se aqui de sublinhar o fato de que não é possível *interpretar Marx* do modo que Postone o faz, isto é, *fazer Marx dizer o que ele não diz*, visto que o próprio título da obra postoniana sugere tratar-se de uma *interpretação*, uma *chave de leitura* para a obra madura de Marx.

É o próprio autor que assim anuncia seu empreendimento: “Ao reinterpretar a crítica marxiana, tentarei reconstruir sua natureza sistêmica e *recuperar sua lógica interna*”¹.

Jacques Bidet, filósofo francês e destacado crítico da leitura postoniana, ilustra de modo sintético a relevância do empreendimento de uma avaliação crítica da obra de Postone e de argumentar contra sua leitura. Para ele, trata-se de:

[...] elucidar a miséria de uma leitura “filosofante” de Marx que impregna uma boa parte dos comentários “autorizados” e se impõe em certos círculos radicais. Poder-se-ia encontrar outros exemplos pelo lado da “Nova Crítica do Valor”, da “Nova Dialética”, de enfoques inspirados em Heidegger, e outras leituras totalizantes que tratam o capitalismo como um “sistema”. Mas Postone fornece o modelo mais acabado, numa forma em que os traços são aumentados como que à lupa².

Tal diretriz interpretativa, que vem se tornando cada vez mais dominante como representante de um “novo marxismo”, em particular no meio acadêmico, tem certamente relação com a nova dinâmica histórica dada com o fim da URSS e que ecoa uma crise no marxismo, com seu início nos anos 80 do século passado. Ellen Meiksins Wood,

¹ Postone, 2014, p. 34, grifos meus.

² Bidet, 2015, p. 10.

recuperando a crítica de Marx e Engels presente no *Manifesto Comunista* e dirigida aos auto-intitulados “socialistas verdadeiros” de então, descreve bem essa relação histórica com as correspondentes tentativas teóricas reinterpretativas mais recentes, as quais têm por fundamento compartilhado a *eliminação da luta de classes do núcleo teórico crítico do capital*. Apesar de fazer tal descrição em seu livro de 1986 intitulado *The Retreat from Class*, anterior à obra de Postone, sua nota é de importante contextualização e motivação histórica:

No *Manifesto Comunista*, o “verdadeiro” socialismo é resumido da seguinte maneira: uma vez que o socialismo “deixou de expressar a luta de uma classe contra a outra, [...] [o ‘verdadeiro’ socialista] ficou consciente de [...] ter representado, em vez de necessidades verdadeiras, a necessidade da verdade, e, em vez dos interesses do proletário, os interesses da essência humana, do homem de uma maneira geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, que de modo algum pertence à realidade, que pertence apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica”.

Nos anos 80, parecemos estar testemunhando um renascimento do “verdadeiro” socialismo. O novo “verdadeiro” socialismo (*New True Socialism*), que se orgulha de extirpar classe e luta de classes do projeto socialista. *A mais distintiva característica desta corrente é a autonomização da ideologia e da política de qualquer base social, e mais especificamente, de qualquer fundamento de classe*³.

Em *Tempo, trabalho e dominação social*, Postone toma os escritos e esboços da maturidade de Marx para elaborar sua tese acerca do capitalismo enquanto um *sistema de dominação social* de natureza *temporal*⁴ através do que ele formula ser uma “dialética de dois tipos de tempo constituídos na sociedade capitalista”⁵, a saber, a dialética das categorias que ele nomeia “tempo concreto” e “tempo abstrato”. Para Postone, Marx não elenca a contradição “trabalho x capital” como a

³ Wood, 1998, p. 1-2, trad. e grifos meus.

⁴ Cf. Postone, *op. cit.*, p. 149, 151, 324 *et seq.*

⁵ *Ibidem*, p. 250, 329 *et seq.*

contradição central na produção e acumulação do capital — ou, como nos diz Marx nos *Grundrisse*, “o capital só é capital como não trabalho”⁶ —, mas a contradição “trabalho concreto x trabalho abstrato”, isto é, conforme indica Werner Bonefeld em sua leitura de Postone, a contradição entre “valor de uso” e “valor de troca”⁷.

É de tal modo que Postone propõe uma leitura interpretativa de Marx e sugere um deslocamento radical da compreensão das determinações centrais do capitalismo na tradição marxista — em suas palavras, no “marxismo tradicional”: neste, partiríamos da exploração de classe, da produção e acumulação *do mais-valor*, da propriedade privada dos meios produtivos e do trabalho livre (em especial, *livre dos meios de produção*) como força de trabalho subordinada ao capital e à forma-mercadoria. Já em sua leitura, parte-se de outras determinações que seriam para ele fundantes, e que poderíamos assumir não na forma de uma única tese, mas de duas: 1) Postone busca provar que, *para Marx*, a categoria do *trabalho*, representada no *valor*, na sua temporalidade abstrata e em oposição ao trabalho em outras formações sociais, deveria ser compreendida como um “sistema de dominação” *unicamente* no capitalismo; e, como consequência, 2) a temporalidade do capitalismo desdobraria sua dinâmica histórica particular na sociedade não como temporalidade propriamente humana⁸ — ainda que esta dinâmica seja *resultado* da atividade do ser humano —, mas por certa dialética temporal e *objetivante* a partir do que Postone chama de “tempo abstrato”⁹, sendo esta categoria o núcleo da forma de dominação existente sob o capitalismo, bem como sua essência e lei absoluta de sua dinâmica. Para avaliar tais teses, proponho tratar de três tópicos a seguir, comparando o entendimento de Postone com o de Marx, a saber: a propriedade privada dos meios de produção, a dominação abstrata e

⁶ Marx, 2011, p. 226.

⁷ Bonefeld, 2004, p. 104.

⁸ Cf. Postone, *op. cit.*, p. 233-234 e 236.

⁹ *Ibidem*, p. 235.

impessoal e a posição da categoria de classe social para a produção e acumulação do capital.

2 Dissonâncias entre Marx e Postone: classe, dominação impessoal, valor e mais-valor

No ato interpretativo primordial de Postone, isto é, aquilo que permite elevar todo o restante do seu edifício interpretativo, inclusive seu ato de relegar as relações de classe ao plano secundário, há a noção de que a propriedade privada dos meios de produção não é uma relação característica e *fundante* do próprio modo de produção capitalista, presente na sua relação de produção mais fundamental. Para ele, ela faria parte de um suposto “modo de distribuição”¹⁰. Ele nos alerta: “não analiso o capitalismo primariamente em termos de propriedade privada dos meios de produção ou de mercado”¹¹.

Ao longo de toda sua obra *Tempo, trabalho e dominação social*, Postone insistirá que a “essência” do capitalismo é, “para Marx”, a dominação universal “das pessoas” (“the people”¹², o termo é dele) pela via do trabalho e de sua forma temporalmente homogênea, intercambiável, determinante e alienante; em suma, pela sua face *abstrata*. A categoria abstrata do *valor*, que na interpretação postoniana ganha primazia absoluta, ofusca em sua leitura a produção do mais-valor, justamente uma categoria cuja compreensão é impossível sem a *noção de classe do trabalho* e de “trabalho não pago”, expressão esta presente ao

¹⁰ Nas palavras de Postone: “a sua crítica [de Marx — N.E.G] do capitalismo é dirigida tanto ao seu modo de produção quanto ao seu modo de distribuição, e que a sua noção da contradição básica do capitalismo não pode ser concebida como apenas uma contradição entre, de um lado, o mercado e a propriedade privada e, de outro, a produção industrial” (*Ibidem*, p. 37).

¹¹ *Ibidem*, p. 17-18.

¹² Nos termos de Postone: “[o trabalho] como uma esfera social independente abstrata que exerce uma forma de compulsão impessoal sobre *as pessoas* [*the people*] que a constituem” (*Ibidem*, p. 187; cf. Postone, 2003, p. 159, trad. minha).

longo de todo *O capital* e que não surge sequer uma única vez em *Tempo, trabalho e dominação social*¹³. Já Marx nos dirá com clareza: “O segredo da autovalorização do capital se resolve no fato de que este pode dispor de uma determinada quantidade de trabalho alheio não pago”¹⁴. Para Postone, como bem notaram Zaira Vieira e Jacques Bidet, valor e mais-valor são fundamentalmente a mesma coisa¹⁵: uma categoria abstrata que produz mais de si mesma a partir... de si mesma.

Contudo, tais diretrizes interpretativas de Postone quanto ao texto de Marx se tornam incompreensíveis mediante certas passagens nas quais Marx deixa bem claro qual é a relação social central e quais são as categorias mais importantes para se compreender o capital. No vol.1 d’*O capital*, diz Marx:

*A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados*¹⁶.

Deste modo, compreendemos que a separação *de classe* entre portadores de todos os meios de produção social, todas as *condições de produção* na figura dos capitalistas, que as portam como capital, e a classe portadora da mais fundamental mercadoria do capitalismo, a saber, a força de trabalho, é uma separação existente *no interior do próprio modo de produção* — é o pressuposto absoluto para o que Marx diz

¹³ Para a constatação comparativa de tal ausência na obra de Postone, cf. Marx, 2017, p. 324, 601-602, 610, 619-620, 639, 658, 661-662, 671, 695-696, *et seq.*; Marx, 1978, p. 22, 28, 32, 37-38, 47, *et seq.*

¹⁴ Marx. *O capital: livro I*. cit., p. 602, grifos meus.

¹⁵ Cf. Vieira, 2018, p. 301; Bidet, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶ Marx, *op. cit.*, p. 786, grifos meus.

explicitamente ser a lei absoluta do modo de produção capitalista: a produção do mais-valor e a acumulação deste mais-valor nas mãos das classes possuidoras. A dominação de Postone, portanto, difere radicalmente daquilo que nos afirma Marx ao dizer que se trata do “domínio do trabalho passado e morto sobre o trabalho vivo”¹⁷ — isto é, que todos os meios de produção se confrontam com os trabalhadores, com os portadores da mercadoria força de trabalho, na figura do capital e dos capitalistas, configurando uma dominação que, ainda que impessoal, é *de uma classe sobre a outra*, mesmo que o fato de que a dominação seja mediada por uma abstração impessoal específica possa levar a crer o oposto.

Para rejeitar a noção acima descrita, ainda que presente no texto de Marx, Postone insiste no caráter da “dominação impessoal” no capitalismo, ou, nos termos de Marx, das “relações impessoais de dependência”. Entretanto, Marx nos dá uma caracterização muito clara desta relação de dominação e seu lugar já nos *Grundrisse*:

Essas relações externas [relações de dependência N.E.G.] tampouco são uma supressão das “relações de dependência”, dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal; são, ao contrário, a elaboração do fundamento universal das relações pessoais de dependência. Também aqui os indivíduos só entram em relação entre si como indivíduos determinados. [...] esse domínio das relações (essa dependência coisal [sachliche — N.E.G.])¹⁸ que, aliás, se reverte em relações determinadas de dependência pessoal, mas despidas de toda ilusão) aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, i.e., dessas relações coisais [sachlichen — N.E.G.]

¹⁷ Marx, *O capital: livro I: capítulo VI* (inédito). cit., p. 19

¹⁸ O termo *sachlich*, presente no original nas notas indicadas, contém o radical *Sach-*, relativo a “coisa” [*Sache*], mas pode ser e é frequentemente traduzido por “material”, como o fez Rubens Enderle para a sua tradução no Livro I d’*O capital* na edição utilizada neste trabalho. Julgo que tal tradução é preferível a “coisal”, escolha de Mário Duayer e Nélcio Schneider para a tradução dos *Grundrisse* aqui empregada, já que a noção de “dependência material” é muito mais adequada à compreensão do papel que as formas impessoais de dominação tomam na crítica marxiana (cf. Mew 42, p. 97).

de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, *é claro, pelas classes dominantes*¹⁹.

Assim, o fato de que os capitalistas executam impessoalmente esta dominação que impele a produção de mais-valor e que os trabalhadores a sofram impessoalmente não elimina o fato de que se trata de uma dominação *de classe* — naturalmente mediada por uma razão temporal, mas que não se configura como uma dominação *do tempo*, como pretende Postone. Não é sem razão que Marx não se desobriga de chamá-las de *classes dominantes* [*Herrschende Klassen*] em seus diversos escritos.

A partir de sua base na Universidade de Chicago e quase imediatamente após o fim da URSS, Postone — sem ter sido o único — enuncia aquilo que o mundo do capital desejava ouvir, fazendo-o em termos que poderiam ser elaborados da seguinte maneira: “Chegou ao fim o primado das relações de classes. Em verdade, provarei que este primado nunca de fato existiu na obra madura de Marx”.

3 Considerações finais

Elenco os seguintes pontos como resultado da leitura comparada destes dois autores em minha referida dissertação:

1) Marx compreende a determinação das relações sociais a partir do “modo de produção” correspondente a cada sociedade, isto é, que “o modo particular dessa combinação [trabalhadores e meios de produção — N.E.G.] distingue as diferentes épocas econômicas da *estrutura social*”²⁰; Postone compreende que o trabalho (portanto, esta “combinação”) só “distingue” e determina a “estrutura social” *no capitalismo*. Para ele, mais que um “modo de produção”, o capitalismo é *um sistema abstrato de dominação das pessoas*²¹.

¹⁹ Marx, *Grundrisse*. cit., p. 111-112, grifos meus.

²⁰ Marx, 2014, p. 19, grifos meus.

²¹ Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*. cit., p. 149.

2) Marx compreende metodologicamente que a “abstração” jamais e “*de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto*”²²; Postone eleva a “abstração” à categoria *fundante* da crítica²³ e, tal qual o “verdadeiro socialista” Proudhon, “*vê nas relações reais encarnações dessas abstrações*”²⁴.

3) Marx elenca a produção de *mais-valor* como “lei absoluta desse modo de produção”²⁵, uma relação que “*pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho*” — a propriedade privada dos meios de produção; Postone não distingue *valor* de *mais-valor* e elenca a produção de *valor* como primado de um “sistema de dominação”, relegando a propriedade privada dos meios de produção, tal como o faz Weber, a um momento *secundário* tanto da dinâmica do capital quanto da dominação.

4) Marx privilegia a contradição entre *capital* e *trabalho* — “o capital só é capital como não trabalho”²⁶; Postone privilegia uma contradição entre *trabalho abstrato* e *trabalho concreto*, isto é, entre *valor* e *valor de uso*.

5) Para Marx, o “trabalho duplo” é a exigência que a força de trabalho assume de, por um lado, *conservar/reproduzir o valor* de sua própria força, e por outro, de *produzir um excedente*, um mais-trabalho na *forma* do valor (o mais-valor) — o desigual expresso na gramática da equivalência; para Postone, o “trabalho duplo” é o *fato* de se tratar, de um lado, de *trabalho concreto* (produção de valor de uso), e de outro, de *trabalho abstrato* (produção de valor de troca).

6) Marx localiza a categoria de *dominação* como resultado de relações classistas de produção do capital e condição de sua *reprodução*, isto é, que se trata de uma dominação *de classes* cuja finalidade é uma

²² Marx, *Grundrisse*. cit., p. 54-55.

²³ Cf. Sommer, 2021, p. 38 e 53.

²⁴ Carta de Marx a P. V. Annenkov de 28 de dezembro de 1846 in Marx; Engels, 2020, p. 55, 58-59 e 62, grifos meus.

²⁵ Marx, *O capital: livro I*. cit., p. 695, grifos meus.

²⁶ Marx, *Grundrisse*. cit., p. 226.

“massa sempre crescente de capital nas mãos das classes possuidoras”²⁷; Postone a compreende como uma dominação *total*, uma dominação *das pessoas pelo tempo*, cuja finalidade é a produção de *valor*, ou seja: assume que *o ponto de partida e ponto de retorno do capital* são o próprio *valor* e uma forma de *dominação abstrata* que lhe é particular.

7) Para Marx, o *tempo* não é uma categoria “autônoma”, mas conjugada, a qual configura o valor da força de trabalho, o “tempo de trabalho necessário” e é a base *formal* da produção e apropriação do mais-trabalho capitalista: mais-valor como “materialização” de “tempo de trabalho não pago” de uma classe nas mãos de outra; para Postone, o *tempo* é uma categoria “autônoma” (do capital) que domina “as pessoas” e o *próprio processo histórico*. Para ele, não é a história (material) que determina as condições *subjetivas*, é a lógica subjetiva (do “sujeito capital”) em seu caráter *abstrato* que determina a história — segundo ele, tal qual o *Geist* de Hegel²⁸.

8) Para Marx, a “*a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar do seu trabalho excedente*”²⁹, ou seja, a classe produtora é o elemento *subjetivo* da ruptura e transição a um novo modo de produção — ela é o “sujeito revolucionário”. Na compreensão de Postone, tal transição emerge *unilateralmente* do desenvolvimento das próprias forças produtivas na figura da técnica e da ciência, o qual leva à “possibilidade imanente” de sua ultrapassagem. Mas, para ele, “o proletariado não é o Sujeito revolucionário”³⁰ neste processo. Postone assume que tal transição deveria ocorrer, “segundo Marx, se *as pessoas* se apropriarem do que foi constituído historicamente como capital”³¹.

Portanto, é necessário voltar a dizer com Marx: “Não digam que o movimento social exclui o movimento político. Não há jamais um

²⁷ Engels, 2015, p. 56, grifos meus.

²⁸ Postone, *op. cit.*, p. 96.

²⁹ Marx, *Grundrisse*. cit., p. 590-591, grifos meus.

³⁰ Postone, *op. cit.*, p. 460.

³¹ *Ibidem*, p. 436, grifos meus.

movimento político que não seja ao mesmo tempo social. Somente numa ordem de coisas em que não houver mais classes e antagonismo de classes as *evoluções sociais* deixarão de ser *revoluções políticas*”³².

Referências

- BIDET, Jacques. Miséria na filosofia marxista: Postone leitor d’*O capital*. *Crítica Marxista*. v. 41, 2015.
- BONEFELD, Werner. On Postone’s Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy. *Historical Materialism*, v. 12, n. 3, 2004.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *O capital: livro I: capítulo VI (inédito)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- MARX, Karl. *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. Marx-Engels Werke (MEW), Band 42. — Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffmann). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre o capital*. Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx’s critical theory*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.

³² Marx, 2017, p. 147.

SOMMER, Michael. *Anti-Postone: or, Why Moishe Postone's Antisemitism Theory is Wrong, but Effective*. Translated by Maciej Zurewski. Cosmonaut Press, 2021.

VIEIRA, Zaira. *As novas leituras de Marx e um velho problema da economia política*. *Sociologias*, ano 20, n. 47, 2018.

WOOD, Ellen Meiksins. *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*. New York: Verso, 1998.

Marx e Engels e a função de Partido¹

Fernando Tadeu Mondigaline²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.04>

1 Introdução

Antes de entrarmos nas considerações sobre os motivos que levam os autores materialistas históricos a crer que a consciência de classe é a base da nova ideologia e que por meio da luta de classes pode se chegar ao fim da divisão da sociedade em classes e à superação da exploração do homem pelo homem, devemos lembrar que o termo “teóricos do socialismo/comunismo” é o mais correto e os “pais do socialismo/comunismo moderno”, como as vezes são chamados os autores, é um erro, pois o socialismo e o comunismo são movimentos sociais contemporâneos, não modernos, e mais importante, por que os movimentos antecederam os autores.

Os primeiros movimentos socialistas são do início do século XIX e os primeiros movimentos comunistas são do século XVIII. Marx e Engels não criaram o socialismo nem o comunismo, mas se envolveram com os movimentos e os observaram de perto, sistematizam seu conteúdo, pesquisando suas origens e analisando suas contradições. Em um sentido gramsciano, cumpriram a função de filósofos descrita

¹ Este texto foi originalmente publicado como parte da minha dissertação de mestrado: *Consciência, consciência de classe e luta política no materialismo histórico de Marx e Engels*.

² Graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela universidade Federal de Uberlândia. E-mail: fernandomondigaline@hotmail.com

em *Introdução ao Estudo da História da Filosofia e do Materialismo Histórico*, e com o *Manifesto Comunista*, cumpriram a função de intelectuais orgânicos. Gramsci afirma:

[...] a organicidade de pensamento e a solidez cultural só poderiam ocorrer se entre os intelectuais e os simples se verificasse a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais tivessem sido organicamente os intelectuais daquelas massas, ou seja, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social. Tratava-se, pois, da mesma questão já assinalada: um movimento filosófico só merece este nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais ou, ao contrário, merece-o na medida em que, no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os “simples” e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos? Só através deste contato é que uma filosofia se torna “histórica”, depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em “vida” (Gramsci, 1999a, p. 100).

2 O intelectual orgânico

Antonio Gramsci, pensador materialista histórico define o filósofo no décimo primeiro Caderno que escreveu enquanto estava preso³, o filósofo sardo afirma que o filósofo é o homem que pensa e que todos os homens são filósofos de uma filosofia espontânea, de dois tipos, uma é uma ideologia que muitas vezes se expressa como um tipo de fé e no agir dos homens, é a primeira filosofia com que se tem contato, uma filosofia do senso comum, prática, que passa de geração a geração, a segunda, é uma superação do senso comum e adesão à

³ Antonio Gramsci esteve preso entre 1926 e 1937 devido à sua luta política. Neste período ele escreveu uma série de cadernos, que foram publicados postumamente com o nome de *Cadernos do Cárcere*.

ciência, mas enquanto ideologia ainda é algo transmitido, herdado pelos homens, é o conhecimento humano transmitido através do trabalho humano. Nas palavras de Gramsci:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”.

Após demonstrar que todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente — já que, até mesmo na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na “linguagem”, está contida uma determinada concepção do mundo —, passa-se ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: é preferível “pensar” sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, “participar” de uma concepção do mundo “imposta” mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos muitos grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente (e que pode ser a própria aldeia ou a província, pode se originar na paróquia e na “atividade intelectual” do vigário ou do velho patriarca, cuja “sabedoria” dita leis, na mulher que herdou a sabedoria das bruxas ou no pequeno intelectual avinagrado pela própria estupidez e pela impotência para a ação), ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera

de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade? (Gramsci, 1999a, p 93-94)

Assim, segundo Gramsci, o filósofo propriamente dito é aquele que supera a herança e a crítica, superando também as contradições que essa herança trouxe, assumindo uma visão de mundo unitária e coerente, partindo da realidade. Gramsci, na citação abaixo, expõe esse processo de superação da herança criticando a própria concepção de realidade, ele diz:

Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos. O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. Criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído. Significa também, portanto, criticar toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular. O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é, um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. Deve-se fazer, inicialmente, essa análise (Gramsci, 1999a, p. 94).

Enquanto intelectuais têm uma posição crítica apenas particular, no entanto, enquanto filósofos possuem uma concepção de mundo criticamente coerente na qual não pode faltar consciência histórica. Tão importante quanto saber quem é (perceber-se no mundo), é saber de

onde veio, das contradições históricas que herdou em sua origem. Percebendo isso o filósofo é o intelectual que sistematiza e organiza o pensamento de um grupo social, o grupo social ao qual pertence, sendo assim parte dessa organização, e o filósofo vem a esse grupo social sistematizando a visão de mundo dele, organizando o pensamento e apontando a direção; a este intelectual Gramsci denomina intelectual orgânico.

Neste ponto Gramsci afirma que o intelectual orgânico é essencial para a organização da luta política e fala da dificuldade na formação dos intelectuais. Entre estas está o fato de que a formação de um intelectual orgânico está ligada à sua relação dialética com as massas, o intelectual orgânico se forma enquanto orienta a massa, mas orienta a massa enquanto a segue, nas palavras dele:

Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “para si” sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica. Mas este processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de debandadas e de reagrupamentos; e, neste processo, a “fidelidade” da massa (e a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e a sua colaboração no desenvolvimento do fenômeno cultural como um todo) é submetida a duras provas. O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova “amplitude” e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simples, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência, com a passagem de indivíduos, ou mesmo de grupos mais ou menos importantes, para o estrato dos intelectuais especializados. No processo, porém, repetem-se continuamente momentos nos quais entre a massa e os intelectuais (ou alguns deles, ou um grupo deles) se produz uma separação, uma perda de contato, e, portanto, a impressão de “acessório”,

de complementar, de subordinado. A insistência sobre o elemento “prático” da ligação teórica prática — após se ter cindido, separado e não apenas distinguido os dois elementos (o que é uma operação meramente mecânica e convencional) — significa que se está atravessando uma fase histórica relativamente primitiva, uma fase ainda econômico-corporativa, na qual se transforma quantitativamente o quadro geral da “estrutura” e a qualidade-superestrutura adequada está em vias de surgir, mas não está ainda organicamente formada (Gramsci, 1999a, p. 103-104).

Quando um intelectual orgânico surge, tanto entre as classes dominantes quanto entre os subalternos, ele apreende e sistematiza o pensamento do seu grupo. Sendo subalterno, mesmo criticando as contradições do mundo, este ainda possui a visão de mundo e a consciência da classe dominante, reafirmando seus valores e sua posição de domínio, muitas vezes crendo ser parte da classe dominante, na mobilidade social e que qualquer pessoa que queira pode entrar na classe dominante se se esforçar para isso. Mas quando intelectuais, com as mesmas origens, percebem-se no mundo como parte da classe subalterna, e sua crítica toca questões como dominação e estrutura social, estes têm consciência de classe, estão vinculados à uma classe e vão ajudar a elaborar e defender a visão de mundo da classe à qual pertencem, superando a contradição entre a visão de mundo e a vida prática. Quando superam essa contradição, rompem com a visão de mundo da classe dominante e criam uma nova ideologia, unitária e coerente com o mundo criado pela produção da vida material, criadas no desenvolvimento das forças produtivas, nas palavras de Gramsci:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; e, portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico,

de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais (Gramsci, 1999a, p. 95-96).

Mais do que intelectuais orgânicos Marx e Engels cumprem o que Gramsci vai afirmar, em outro caderno, ser a função do partido. No Caderno 13, que foi nomeado *Breves notas sobre a política de Maquiavel*, Gramsci deixa registrada sua leitura de *O Príncipe* de Maquiavel. Na interpretação de Gramsci, Maquiavel estabelece que a função do príncipe é a de um *condottiero* da sociedade, alguém que pode ditar os rumos da sociedade. O filósofo sardo, então, retira todo caráter mítico do príncipe maquiaveliano e o traz para a contemporaneidade, afirmando que a função de um príncipe como *condottiero* da sociedade cabe ao partido político, e não é ditar os rumos da sociedade, mas organizar, instrumentalizar e conscientizar as massas, para que estas possam concretizar seu projeto de sociedade. Vemos na passagem abaixo que o príncipe de tem, por seu caráter fantasioso a força necessária para unir e motivar as massas. Gramsci afirma:

O Príncipe de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do “mito” soreliano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva (Gramsci, 1999b, p. 13-14).

3 A função de partido

O partido, por outro lado, ao tomar para si essa função, não o fará baseado em uma utopia fantasiosa, mas motivado pela criação de uma nova sociedade fundamentada na vontade coletiva. Enquanto o príncipe cria a vontade coletiva pelo mito, o moderno príncipe, o partido o faz com base na massa. Gramsci já havia falado no Caderno 11 de homens-coletivos (1999a, p. 94), e, no Caderno 13, ele desenvolve mais esse conceito, para ele o moderno príncipe não é um indivíduo,

precisa ser um organismo e Gramsci percebe no partido as características do organismo, do homem-coletivo, capaz de dar início à construção de uma nova civilização, criada com base na vontade coletiva das massas. Nas palavras de Gramsci:

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais (Gramsci, 1999b, p. 16).

Essa vontade coletiva que vem das massas, como vimos em Marx e Engels, vem de uma nova visão de mundo, o avanço de Gramsci está em perceber que a sistematização do pensamento e a organização política podem e devem ser preparadas. À essa preparação da massa para a construção da vontade coletiva e luta política Gramsci denomina reforma intelectual e moral. Coordenada pelo intelectual orgânico coletivo, o partido, a reforma intelectual e moral. Nas palavras de Gramsci:

Uma parte importante do moderno Príncipe deverá ser dedicada à questão de uma reforma intelectual e moral, isto é, à questão religiosa ou de uma concepção de mundo. [...] O moderno Príncipe deve e não pode deixar de ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna (Gramsci, 1999, p. 18).

Deste modo, divulgando uma nova visão de mundo, estimula consciência de classe, porquê é da consciência de classe que surge essa nova visão de mundo, dialeticamente, criando terreno para uma nova forma de produção da vida material. Assim como Marx e Engels

afirmam, indiretamente, no *Manifesto do Partido Comunista*, o partido deve cuidar de despertar a consciência classe (Marx; Engels, 2017, p. 51), Gramsci, assim, aponta um motivo a mais para promover o despertar da consciência de classe e o por que isso é uma função do partido político. Gramsci ainda vai avançar mais e dizer que tanto do lado progressista quanto do conservador, a função dos partidos precisa ser exercida para a criação da vontade coletiva, e que esta função não precisa necessariamente de um partido, podendo ser cumprida por rádios, jornais, editoras, e hoje, poderíamos colocar, redes de televisão,

4 Considerações finais

Considerando o que foi exposto sobre o pensamento de Gramsci é podemos dizer que cumprir a função de partido foi o que Marx e Engels fizeram pela classe trabalhadora e pelo movimento operário, sendo intelectuais orgânicos; primeiro, quando aderiram ao movimento operário; segundo, quando escreveram *O Manifesto do Partido Comunista*.

A antiga Liga dos Justos se tornou Liga dos Comunistas e, como explica Engels no prefácio da edição inglesa de 1888, “No Congresso da Liga, realizado em Londres em novembro de 1847, Marx e Engels incumbidos de escrever para fins de publicação um completo programa, teórico e prático do partido” (Engels, 2017, p. 53). É nesse texto que Marx e Engels cumprem a função de intelectuais orgânicos descrita por Gramsci, orientando e seguindo a massa de trabalhadores, e, como parte do intelectual orgânico coletivo, divulgando a visão de mundo comunista, criam terreno para a criação de um novo mundo.

Referências

ENGELS, Friederich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 9. ed. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984

- ENGELS, Friederich. *A Situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FROSINI, Fabio. Ideologia em Marx e em Gramsci. In: *Educação e Filosofia*, v. 28, n. 56, p. 559-582, 2014.
- GRAMSCI, Antonio. *Caderno 11 (1932-1933): Apontamentos para uma Introdução e um Encaminhamento ao Estudo da Filosofia e da História da Cultura*, (in) *Cadernos do Cárcere – Vol. 1*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Caderno 13 (1932-1934): Breves notas sobre a política de Maquiavel* (in) *Cadernos do Cárcere – Vol. 3*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere – Vol 3*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999b.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere Vol 1*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999a.
- LOSURDO, Domenico. 150 anos do Manifesto do Partido Comunista 150 anos de História universal. In: *Lutas Sociais*, v. 3, n. 4, p. 75-82, 1998.
- MARX, Karl. A questão judaica número II. Descobertas críticas acerca de socialismo, jurisprudência e política (nacionalidade). In: *A Sagrada Família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. *A Sagrada Família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *A Revolução Antes da Revolução*. 2. ed. Trad. Álvaro Pina e Fernando Silvestre. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- MARX, Karl. *O Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 31. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- MARX, Karl. Para a Crítica da Economia Política. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

- MARX, Karl. *Revolução Antes da Revolução*. 2. ed. Trad. Álvaro Pina e Fernando Silvestre. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich, LENIN, Vladímir. *Manifesto do Partido Comunista; Teses de Abril*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings (textos de Marx e Engels) e Daniela Jenkins. São Paulo: Boitempo, 2017
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *A Burguesia e a Contra-Revolução*. Trad. J. Chasin, M. Dolores Prades e Marcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *Cartas Filosóficas e Outros Escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *Lutas de Classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo. Boitempo, 2016.
- SAID, Ana Maria (org.). *Pensar a sociedade contemporânea: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci*. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: EDUFU, 2009.
- SEMERARO, Giovanni. A Concepção de “Trabalho” na Filosofia de Hegel e de Marx. In: *Educação e Filosofia*, v. 27, n. 53, 2013.

Karl Marx, Friedrich List e o desenvolvimento nacional

Gleisson José da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.05>

1 Introdução

A disputa entre o Nacional Protecionismo² e o Cosmopolitismo³ é algo que moveu e ainda move a organização dos países desde o surgimento do capitalismo; este tema é tratado principalmente pela economia e história da economia, que baseia os estudos em dados matemáticos e os impactos diretos nas sociedades, principalmente para demonstrar quais países atualmente industrializado adotaram medidas protecionistas e em qual quantidade, bem como quais pregam a necessidade de um cosmopolitismo.

O tema em questão é abordada sob a ótica da Nação, seja defendendo o cosmopolitismo, em que vê Adam Smith seu maior expoente e por outro lado, List, em que defende a adoção de medidas protecionistas para desenvolver o país, principalmente levando em

¹ Mestrando e Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Bacharel em Direito pela Universidade de Uberaba. E-mail: gleisson.silva@ufu.br

² Nacional Protecionismo: a princípio se trata de adoção de políticas aduaneiras para proteger a indústria nascente, bem como a adoção de outras políticas de incentivo à industrialização da nação.

³ Cosmopolitismo: a princípio se trata de políticas comerciais que preveem uma liberdade comercial universal.

consideração a defesa das indústrias nascentes que, sem essa proteção, não conseguiriam resistir à concorrência externa.

Outra ótica sobre o tema, se refere ao pensamento do Jovem Marx, o qual trata a questão sob a égide da luta de classes, em que, primeiramente faz uma crítica ao nacional protecionismo de List e, três anos depois, ao discursar sobre a queda da lei do cereal na Inglaterra, faz uma análise para expor os problemas do cosmopolitismo para o proletariado e as relações trabalhistas que permeiam uma sociedade cosmopolita.

2 Nacional Protecionismo e Cosmopolitismo por List

List fez uma análise criticando o pensamento liberal do que chamava cosmopolitismo em que era pregado, principalmente, por Adam Smith e outros filósofos e economistas do final do século XVIII e XIX, que, na visão dele, o cosmopolitismo de Adam Smith ao tentar criar uma teoria de uma economia global ignorava as particularidades de cada nação, bem como sua Economia Política.

Também Adam Smith trata sua doutrina de modo extenso, assumindo a tarefa de indicar o conceito cosmopolítico da liberdade absoluta de comércio do Mundo inteiro a despeito dos erros grosseiros cometidos pelos fisiocratas⁴ contra a própria natureza das coisas e contra a lógica. Adam Smith se preocupa tão pouco quanto Quesnay com a verdadeira Economia Política, isto é, com aquela política à qual cada nação individual tem que obedecer a fim de progredir em suas condições econômicas (LIST, 1983, p. 89).

Ainda entendia que o comércio cosmopolita só beneficiava os países já industrializados, enquanto os países que ainda estavam em desenvolvimento, ou que tem um desenvolvimento atrasado ou tardio,

⁴ Fisiocrata: O pensamento fisiocrata estipula que a agricultura é o verdadeiro modo de gerar riqueza, uma vez que possibilita maior lucro com menos investimento.

se não adotassem políticas protecionistas para suas indústrias nascentes⁵, não se desenvolveriam e passariam a ser somente exportadores de commodities para os países centrais.

Sua visão se pairava principalmente na questão da Alemanha antes da unificação, uma vez que esta se encontrava em um nível de industrialização inferior ao da Grã-Bretanha e, se não se unisse e se industrializasse, seria forçada a ser somente um provedor de matéria prima para os ingleses. Mas o pensamento proposto por List, poderia ser aplicado em outros países em desenvolvimento, ou atrasados industrialmente em relação às potências da época.

Diferentemente do que pensava List, que defendia que o Estado deve proteger sua indústria com políticas alfandegárias, bem como outras medidas que visem a industrialização. Para Smith, o Estado não tem que intervir na economia e deve deixar com que o próprio comércio se regule, cabendo ao governo somente proporcionar “à indústria o único estímulo que ela exige, ou seja, uma segurança razoável de que colherá os frutos de seu próprio trabalho (Smith, Vol. I, p. 220).

Algo que se tornou fundamental para a crítica que List faz a Smith está justamente no entendimento das teorias das forças produtivas e a teoria dos valores de troca, e a origem da riqueza, na qual List (1983, p. 97) define que:

As causas da riqueza são algo totalmente diferente da própria riqueza. Uma pessoa pode possuir riqueza, isto é, valor intercambiável; se, porém, não possuir força de produzir objetos de valor superior ao daquilo que consome, tornar-se-á mais pobre. Uma pessoa pode ser pobre; se, porém, possuir a força de produzir uma quantidade maior de artigos de valor do que aquilo que consome, torna-se rica.

Deste modo, a riqueza em si não é a coisa mais importante para uma nação, mas sim a capacidade de produzi-las superior ao que se

⁵ Indústria nascente: termo listiano sobre a necessidade de se proteger as novas e pequenas indústrias nacionais para que estas não sejam engolidas pela concorrência internacional.

consome, o que para List demonstra a importância que as forças produtivas de uma nação têm para entender como se dá o crescimento desta nação, o que, em sua visão, foi pormenorizado por Smith, quando este priorizou a teoria do valor de troca⁶.

3 A crítica de Marx ao Pensamento de List

O jovem Marx, em 1845, escreve, mas não publica, uma crítica ao pensamento de List; partindo de uma ótica voltada para a luta de classes entre o operário e a burguesia, ele considera que não há o que se falar em nação, pois o proletário será escravo do capital em qualquer país.

A nacionalidade do operário não é francesa, nem inglesa, nem alemã; é o trabalho, a escravidão livre, a traficância de si mesmo. O governo do operário não é francês, nem inglês, nem alemão; é o capital. O ar pátrio do operário não é o ar francês, nem o alemão, nem o inglês; é o ar da fábrica. O solo que pertence ao operário não é o solo francês, nem o inglês, nem o alemão; é o solo que fica alguns pés abaixo do chão (Marx, 2009, p. 76).

Neste sentido, para Marx, as políticas protecionistas não atenderiam aos trabalhadores, uma vez que estes não têm uma nação, somente o trabalho, e estas políticas serviriam tão somente para garantir que os burgueses alemães não sejam explorados pelos burgueses de outros países, como os trabalhadores são pelos próprios burgueses, entendendo que a burguesia alemã simplesmente não queria, no âmbito externo, se submeter às mesmas leis do comércio que vigoravam no âmbito interno, bem como aos operários, se referindo à teoria dos

⁶ Marx (2009, p. 71) trata como O valor de troca é inteiramente independente da natureza específica dos bens materiais. Não depende nem da qualidade, nem da quantidade dos bens materiais. O valor de troca cai quando a quantidade dos bens materiais sobe.

valores de troca, que está ligada à lei da oferta e procura proposta por Adam Smith⁷.

Ainda neste texto, Marx desconsidera o pensamento de List, até de forma irônica e jocosa, resumindo somente à um idealismo vazio e leviano,

Um grande embaraço (incômodo) em que encontra o burguês alemão, no seu esforço para aumentar a riqueza industrial, é o idealismo que até agora o tem caracterizado. Como pode este povo do <<espírito>> passar de súdito a considerar que os supremos bens da humanidade residem no calico, no fio de tricotar, na *self-acting mule*, no materialismo da maquinaria, num amontoado de escravos de fábrica, nas bolsas cheias dos senhores fabricantes? (Marx, 2009, p. 38).

Ele considera que List está tão somente camuflando o interesse do burguês alemão de subjugar o trabalhador para enriquecer o industrial, pois a Nação defendida por ele, para Marx, é a própria burguesia, e para atender esses interesses as políticas protecionistas nada mais fazem que garantir uma exclusividade aos burgueses alemães de explorar o trabalhador em seu país.

Marx ainda faz uma relação entre a forma que List cita Smith, Ricardo, J. B. Say e outros pensadores econômicos, dando a entender que List compreendeu errado o que estes falavam, ou, propositadamente em proveito próprio, distorceu o que foi falado por estes pensadores. Passando a dedicar uma boa parte do texto em questão para confrontar a forma que List cita estes pensadores e a forma que estava escrito em suas obras. Ainda critica o conceito de forças produtivas em que List considera não só o maquinário e os meios de produção, mas também o trabalho que produz a riqueza, não só o braçal, mas também

⁷ Adam Smith analisa as alterações do preço da prata em relação aos cereais, demonstrando que o valor da prata não necessariamente aumenta ou diminui de acordo com a riqueza da nação, mas sim de acordo com a quantidade do metal em circulação, bem como avalia a relação de outros produtos oriundos da terra com o valor da prata e do outro e ainda o valor a ser pago ao trabalhador (Smith, Vol. I, 1983, p. 174 a 229).

o intelectual que coordena as ações do Estado. Entendendo que a separação do conceito de forças produtivas do conceito de valores de troca seria somente uma abstração desnecessária. Uma vez que Marx (2009, p. 86) disserta:

Para destruir o místico clarão que transfigura a <<força produtiva>>, basta consultar qualquer registo estatístico. Aí se fala de força hidráulica, força do vapor, força humana, cavalo-força. Tratar-se-á de dar ao homem um grande reconhecimento o facto de fazê-lo figurar como <<força>> ao lado do cavalo do vapor e da água? No sistema actual, se uma bossa nas costas, um osso deslocado, um desenvolvimento anormal de certos músculos acompanhado de algum ganho de força, etc., te tornarem mais produtivo (mais capaz para certos trabalhos), então a tua bossa nas costas, o teu membro com um osso deslocado e o teu movimento unilateral dos músculos são uma força produtiva. Se a tua pobreza de espírito for mais produtiva do que a tua rica actividade intelectual, então a tua pobreza de espírito é uma força produtiva, etc., etc. Se a monotonia de uma actividade te torna mais capaz de a executar, então a monotonia é uma força produtiva.

Deste modo, para Marx, o que é importante para List no conceito de Forças produtivas é a capacidade de produzir riqueza, diminuindo a existência dos trabalhadores a somente um meio para criar riqueza para o industrial, estando no mesmo patamar de um animal, uma máquina ou qualquer outra coisa que poderia ser utilizada para este fim.

4 Crítica de Marx ao cosmopolitismo

Três anos após Marx criticar o nacional proteccionismo de List, Marx discursa na associação Democrática de Bruxelas sobre a derrubada da lei dos Cereais na Inglaterra, fazendo críticas consideráveis ao cosmopolitismo uma vez que, com a derrubada das medidas protecionistas da lei dos cereais, baixaria o preço do pão na Inglaterra, consequentemente também abaixaria o valor recebido pelos trabalhadores

ingleses, uma vez que aumentaria a quantidade de trabalhadores nas fábricas, pois os pequenos agricultores, não conseguindo competir com o valor dos cereais importados, acabariam tendo que ir trabalhar nas fábricas, aumentando a quantidade de trabalhadores ociosos.

Desta forma Marx (2009, p. 114) afirma que “o salário não é determinado apenas pelo preço do trigo, mas também pela concorrência entre a mão-de-obra que se oferece para trabalhar”. Além disso, o pensamento dos industriais ingleses era dedicar somente à manufatura enquanto o resto da Europa seria o campo agrícola da Inglaterra.

Sendo assim, se em vez de prodigalizar o nosso capital e o nosso trabalho num solo completamente estéril abandonássemos a agricultura para nos entregarmos em exclusivo à indústria, toda a Europa abandonaria as manufacturas e a Inglaterra passaria a constituir uma grande e única cidade manufactureira que teria por campo agrícola o resto da Europa (Marx, 2009, p. 114).

Demonstrando que o pensamento do industrial inglês em defender o fim das leis do cereal seria simplesmente para se beneficiar, bem como colocaria o resto da Europa somente para a produção de alimentos e fornecedora de matéria-prima para a Inglaterra, que seria o centro do mundo e todos os outros países agiriam como verdadeiras colônias perante a metrópole.

Ainda sobre a relação do operário com o cosmopolitismo, Marx afirma que neste sistema, os produtos necessariamente ficam mais baratos, se tornando mais vantajoso, a princípio para o trabalhador, porém, antes deste comprar uma mercadoria com seu dinheiro, ele também é uma mercadoria, pois este vende sua força de trabalho para o industrial, além disso, está diretamente ligado ao custo da produção das demais mercadorias, fazendo com que a sua remuneração pelo seu trabalho acabe caindo muito mais, seja de forma direta, com uma queda

do valor nominal⁸ de seu salário causado pelo aumento da quantidade de trabalhadores desempregados, seja com a diminuição do seu poder de compra com a desvalorização da moeda.

Quando forem precisos custos inferiores para pôr em ação a máquina que produz as mercadorias, as coisas necessárias para manter a máquina que dá pelo nome de trabalhador também custarão menos. Se todas as mercadorias ficam mais baratas, o trabalho, que é também uma mercadoria, baixará igualmente de preço e... proporcionalmente, este trabalho mercadoria baixará de preço muito mais do que as outras mercadorias (Marx, 2009, p. 124).

Deste modo, Marx analisa que com a queda das leis protecionistas do cereal tornaria o preço do pão mais barato, tendo uma melhora inicial para o trabalhador, pois o trabalhador pagará menos no pão, mas conseqüentemente, como seria necessário baixar o custo da produção, o valor a ser pago para o trabalhador também seria diminuído, ou ainda, mesmo que não seja uma diminuição nominal a diminuição do valor das mercadorias tornaria mais atrativos as compras e, com isso, aumentaria a inflação diminuindo o poder de compra do trabalhador. Por outro lado, caso aumente a procura dos produtos, também aumentariam a necessidade de aumentar a produção, sendo necessário aumentar a contratação de mais mão-de-obra, aumentando assim também o salário, e por conseqüência aumentando também as forças produtivas. Nesse sentido Marx (2009, p. 125) diz que:

O comércio livre aumenta as forças produtivas. Se a indústria vai crescendo, se a riqueza, se a capacidade produtiva, resumindo, se o capital produtivo aumenta, então a procura relativamente ao trabalho, o preço do trabalho e conseqüentemente, o salário aumentam também. A melhor situação para o operário é o crescimento do capital. É preciso concordar. Se o capital permanecer estacionário, a indústria não se limitará a permanecer estacionária, antes entrará em declínio, e

⁸ Valor nominal: é aquele que aparece no título ou cédula, é o valor de face, no caso em específico, se trata ao valor a ser pago para o operário pelo seu trabalho.

neste caso o operário será a primeira vítima do processo. Desaparecerá antes do capitalista.

Deste modo, há que se perceber duas coisas, a primeira é que a indústria deve sempre ir aumentando, pois se esta estagna, estará fadada ao declínio, levando primeiramente o trabalhador antes do capitalista à ruína, a segunda, é que Marx demonstra uma preocupação maior com as forças produtivas.

Mas, ainda, de acordo com Marx (2009, p. 126), o crescimento do capital produtivo também não seria bom para o trabalhador, uma vez que, quanto maior for o crescimento do capital produtivo, maior será a acumulação e concentração de capitais, consequentemente, aumentaria ainda a divisão do trabalho, fazendo com que o trabalhador cada vez mais possa ser substituído por máquinas ou por outros menos qualificados, pois destrói a necessidade de trabalhadores especializados, fazendo com que ainda aumente a concorrência dos trabalhadores, diminuindo cada vez mais o salário.

Marx demonstra a preocupação com o acúmulo de capital e a substituição do trabalhador pelas máquinas, uma vez que o aperfeiçoamento destas possibilitariam que um único trabalhador faça o trabalho que antes seriam necessário pelo menos três pessoas, além disso, obrigaria com que os pequenos industriais, que não conseguirem acompanhar o crescimento os e investimentos nas melhorias da produção, além dos pequenos credores de renda, acabariam tendo que abdicar desta para se tornar um proletário também.

Este processo tem consequências problemáticas, uma vez que o mercado passe a produzir antes do consumo, fazendo com que “a oferta trata de forçar a procura, e, consequentemente, as crises aumentam de intensidade e tornam-se mais frequentes. Porém, por seu turno, cada crise acelera a centralização dos capitais e faz crescer o proletariado” (Marx, 2009, p. 127). Este proletariado, sendo visto pelos defensores do livre comércio somente como um meio de produção, acaba sendo substituído por um meio de produção mais barato.

A consequência disso é que, como a concorrência diminui o preço ao valor mais baixo de produção, o valor a ser pago pelo trabalho seria diminuído a tal ponto que seria suficiente somente para o sustento dos trabalhadores, “ou seja, o necessário para dar-lhe condições de se alimentar melhor ou pior e de propagar, ainda que pouco a sua raça” (Marx, 2009, p. 133). Sendo assim, o cosmopolitismo coloca o operário em uma situação cada vez pior, visto que estes estão mais submetidos às leis econômicas aplicando-se a eles como meras mercadorias ou meios de produção que podem ser substituídos por outros mais baratos.

Neste ponto, sob a ótica do operário, o sistema cosmopolita para Marx seria responsável por aumentar e evidenciar a luta de classes entre o proletário e a burguesia, além disso, a liberdade comercial seria tão somente a “liberdade que tem o capital de esmagar o trabalhador” (Marx, 2009, p. 136).

Mas isso não significa que ele é a favor das medidas protecionistas, pois ele define que estas são somente para possibilitar o estabelecimento das indústrias dentro de um país e fazer com que as leis econômicas do cosmopolitismo sejam usadas dentro do território, sendo tão somente uma forma da burguesia concentrar e aumentar suas forças contra o feudalismo e o absolutismo. Neste sentido, Marx (2009, p. 139) diz que:

Em geral, porém, nos nossos dias o sistema protecionista é conservador, ao passo que o sistema do livre comércio é destruidor. Dissolve as antigas nacionalidades e conduz ao extremo antagonismo entre a burguesia e o proletariado. Em resumo, o sistema da liberdade comercial apressa a revolução social.

Sendo assim, o cosmopolitismo seria responsável não só por extermar o antagonismo entre os trabalhadores e os burgueses, visto que aumenta a concentração de riqueza nas mãos dos grandes industriais e aumenta a quantidade de proletariados, mas também é responsável

por dissolver as antigas nacionalidades, fazendo com que a lógica da exploração existente entre burguesia e proletário se presencie também entre países industrializados e exportadores de matérias primas.

Uma vez que para Marx, tanto o sistema protecionista, quanto o sistema cosmopolita não atende aos interesses dos trabalhadores, atendendo tão somente aos interesses dos industriais, restando entender então qual dessas políticas comerciais se mostraram mais eficazes para o desenvolvimento dos países, principalmente os atualmente desenvolvidos, bem como definir se os países ainda em desenvolvimento devem adotar um modelo protecionista ou um modelo cosmopolita para se desenvolver e para isso deve-se analisar a materialidade-histórica e não somente o que os economistas defendem.

5 Considerações finais

Os pensamentos acerca da adoção de medidas protecionistas foram tratados por vários pensadores ao longo do modelo capitalista de produção para entender qual modelo se aplicaria melhor para o desenvolvimento da nação, alguns sob uma ótica da nação, colocando esta em primeiro lugar, como pode ser verificado pelos autores Adam Smith, que defende pouca intervenção do Estado, garantindo tão somente a possibilidade de paz para que o próprio comércio se regule, defendendo um cosmopolitismo, ou ainda List, que seu pensamento vai de encontro com o pensamento de Smith, em que entende que o país deve garantir uma maior proteção às suas indústrias nascentes, adotando medidas alfandegárias e protecionistas para garantir um desenvolvimento maior das forças produtivas do país.

Outro enfoque sobre essa questão é justamente o tratado por Marx, em que, olhando por uma ótica do proletário e a luta de classes, encontra problema nos dois modelos econômicos, entendendo que o protecionismo protege tão somente os burgueses internos do país, fazendo com que a estes não sejam aplicadas as leis do comércio que

vigem no mundo, garantindo uma exclusividade da exploração do proletário no seu país.

Mas ainda entende que o cosmopolitismo é ainda pior para o proletário, uma vez que, mesmo beneficiando em primeiro momento com o ingresso no país de mercadorias mais baratas, em segundo momento, por ser o trabalho também uma mercadoria, também vai baixar o valor destes ao um nível, inclusive, menor do que as outras mercadorias. De tal forma que o sistema cosmopolita iria então aumentar a discrepância entre a burguesia e os proletários, apressando assim a revolução proletária.

Enfim, a questão do cosmopolitismo e do nacional protecionismo é muito importante para o desenvolvimento do país, e se levar em consideração, assim como Marx, a qualidade de vida do trabalhador, o cosmopolitismo é algo que, principalmente para uma nação em desenvolvimento, prejudicial, pois aumenta o antagonismo entre as classes, além de acabar com as antigas nacionalidades, demonstrando o impacto que essas políticas econômicas tem para o país e para a classe trabalhadora.

Referências

- LIST, Georg Friedrich. *Sistema Nacional de Economia Política*. Trad. Luiz João de Baraúna. In: HODGSKIN, Thomas. *A Defesa do Trabalho Contra as Pretensões do Capital*. Trad. Antônio Alves Cury. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas).
- MARX, Karl. *Crítica do Nacionalismo Econômico*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2009.
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*. Vol. I. Trad. Luiz João de Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas).
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*. Vol. II. Trad. Luiz João de Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas).

As categorias trabalho e alienação nos *Manuscritos* de 1844: limites da abordagem especulativa hegeliana e a oposição materialista marxiana

Gustavo Lourenço de Sousa Barros

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.06>

1 Introdução

O presente artigo tem como tema a crítica realizada por Karl Marx das categorias trabalho e alienação na filosofia de Hegel. Para a realização desta investigação, considera-se como ponto de partida a reflexão sobre o escrito marxiano de juventude, a saber, sua obra *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. Neste empreendimento buscaremos discutir a crítica que Marx realiza à concepção de trabalho, a saber de que Hegel compreendeu o trabalho apenas em seu sentido positivo, ou seja, aquele abstratamente espiritual responsável pelo desenvolvimento da história, enquanto desconsiderou a dimensão negativa do trabalho.

Para isso, inicialmente partiremos da interpretação sobre o modo como a categoria trabalho aparece como uma atividade do espírito na obra *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Marx refere-se a compreensão ampla do conceito de trabalho da *Fenomenologia* incorporado pelo espírito, a saber como um agir e transformar em geral, no qual o espírito se põe como um outro a fim de suprassumir toda a

objetividade posta¹. Este é o próprio movimento do trabalho do espírito que plasma o mundo, identificada apenas com a atividade abstrata da consciência e do espírito em sua busca do reconhecimento de que a objetividade não é senão a consciência exteriorizada.

Ademais, tendo como base, em especial o seu último manuscrito intitulado *Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral*, investigaremos a crítica que Marx realiza ao idealismo presente na Fenomenologia do espírito, isto é, de que as determinações reais do processo descrito por Hegel possuem um caráter contraditório por conta de seu idealismo. Deste modo, o homem real, efetivo e corpóreo não é posto como o verdadeiro autor do processo, assim como a sua relação com a natureza por meio da atividade trabalho não é considerada em sua efetividade. A sua atividade torna-se apenas um momento para o desenvolvimento do espírito, ou seja, dentro da economia interna da Fenomenologia do Espírito consiste em um momento que conduz a consciência ao ponto de vista do saber absoluto.

Esta crítica ao procedimento hegeliano pressupõe uma nova orientação filosófica assumida por Marx. Daí que este artigo busca trabalhar igualmente a nova orientação metodológica assumida pelo autor na qual destaca como novo ponto de partida, o homem efetivo atuando por meio de suas forças objetivas com a realidade através do trabalho. Isso revela a viragem ontológica materialista em que prevalece o primado objetivo da realidade e de uma atividade que se exterioriza em objetos externos: algo que se distancia da abstração especulativa na medida em que prioriza, quer a objetividade do real, quer a subjetividade e as suas disposições que se objetivam no mundo.

¹ Deste modo, Hegel parece atribuir o desenvolvimento da consciência e o processo de autoconstituição do espírito o conceito, igualmente, do trabalho humano, na medida em que o trabalho do espírito vem compreendido semelhante a atividade do gênero humano, isto é, como movimento de produção e autoprodução em que o homem faz do seu mundo externo e de si.

2 Desenvolvimento

Para a compreensão da crítica de Marx a filosofia de Hegel, retorna-se aqui aos *Manuscritos* e à reflexão marxiana relativa ao último capítulo, no entender marxiano, da *Fenomenologia do Espírito*, ou seja, o do Saber Absoluto. Marx escreve: “um capítulo que compreende tanto o espírito concentrado da fenomenologia, a sua relação com a dialética especulativa, quanto também a consciência de Hegel a respeito de ambos e da sua relação recíproca” (Marx, 2004, p. 121). Ao se conduzir na crítica a Hegel, Marx reconhece que este último se põe no ponto de vista da Economia política e, em seguida, dá prosseguimento à sua abordagem das categorias da alienação e trabalho presentes na filosofia hegeliana e, nesse momento, estabelecendo um paralelo entre Hegel e os economistas clássicos. No seu entender, Hegel “apreende o trabalho como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si [...] do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado” (Marx, 2004, p. 124).

Pode-se aqui compreender a crítica de Marx de que Hegel ao conceber corretamente na *Fenomenologia* o trabalho como autoprodução do homem, produção do gênero e, por isso, se encontra à altura da economia política. De acordo com as formulações marxianas, Hegel apreendeu da economia política o trabalho como a fonte de toda riqueza, a alma da produção². Daí Marx acrescentar, Hegel apenas

² No que concerne à realidade alemã, deve-se destacar o atraso econômico e político. Tal atraso das relações sociais alemãs, por causa de seu sistema econômico ser ainda feudal, dificultou a Hegel a ocupar-se com problemas da Modernidade, em especial, com a questão relativa ao trabalho: não obstante a inegável influência e contribuição relevante do pensamento de Adam Smith (1723-1790) na formação da sua concepção de trabalho. A concepção de trabalho smithiana, como elemento central da atividade humana, foi acolhida por Hegel como momento essencial ao desenvolvimento de seu sistema filosófico. Para uma melhor compreensão dessa questão, que envolve o contato de Hegel com a obra de Adam Smith e a importância que o trabalho desempenha para

conhece e reconhece o trabalho em seu sentido positivo e desconsidera a dimensão negativa, ou seja, o trabalho estranhado, pois concebeu “o trabalho [...] abstratamente espiritual”³, o qual é produção da consciência filosófica-abstrata. Com base nessa dimensão do trabalho, isto é, apenas como atividade da consciência ou do espírito, ou seja, algo do universo ideal, Marx sustenta:

O que forma, assim, a essência da filosofia em geral, a exteriorização do homem que se sabe [...], ou a ciência exteriorizada que se pensa, isto Hegel toma como sua essência, e por isso pode, frente à filosofia precedente reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia (Marx, 2004, p. 124)⁴.

Valendo-se dessas “limitações” hegelianas e de seu conhecimento incompleto do trabalho, Marx identificou o que levou Hegel a conceber a realidade de modo idealista. É, nesse sentido, que Marx expõe em seguida a forma estranhada desse processo no qual a atividade é abstratamente espiritual, ou seja, atividade filosófica, e não aquela que se opera no universo prático-social. Certamente, a sua interpretação tem como fundamento o trabalho como categoria ontológica, ou seja, atividade constituidora do ser genérico, de um lado e, de outro, como categoria econômico social, ou seja, atividade vinculada ao intercâmbio entre homem e natureza e às necessidades, mas, igualmente, o

a formação do universal. Para uma melhor elucidação sobre o tema ver a obra *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de José Henrique.

³ Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 124. Essa afirmação é bastante problemática quando se consideram os escritos de juventude de Hegel, em especial, a *Filosofia do espírito* de 1803-1804, pois Hegel aborda o trabalho como categoria histórico-social ou do universo econômico-social. Pode-se identificar, igualmente, o fenômeno do estranhamento na forma moderna do trabalho, ou seja, aquele pertencente à indústria moderna. Sobre essa forma de trabalho, Hegel comenta: “Mas na proporção em que aumenta a quantidade do produto diminui o valor do trabalho [...] o trabalho se torna cada vez mais trabalho morto, se torna trabalho de máquina, a habilidade do indivíduo se torna infinitamente limitada e a consciência dos operários de fábrica é degradada até a extrema obtusidade” (Hegel, 1884, p. 60).

⁴ Ver ainda as considerações de Marx, na continuidade dos seus argumentos, em relação à filosofia hegeliana se apresentar como ciência absoluta.

trabalho que se realiza na indústria moderna e que interessa à Economia política clássica, conforme explicita Marx no manuscrito sobre o *Trabalho estranhado*.

Tendo como pressuposto a sua interpretação do tratamento dado por Hegel ao trabalho no capítulo relativo ao *Saber absoluto* da sua *Fenomenologia*, ou seja, como *abstratamente espiritual* ou atividade da consciência, Marx busca expor essa forma especulativa hegeliana de considerá-lo apenas como atividade da consciência e sustenta nessa orientação a questão principal: “o objeto da consciência nada mais é do que a consciência-de-si, ou que o objeto é somente a consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto (Assentar do homem=consciência-de-si)” (Marx, 2004, p. 124). Daí Marx acrescentar que “vale vencer o objeto da consciência” (Marx, 2004, p. 124). Disso resulta em abstração, ou seja, o homem identificado com a consciência-de-si ou concebido e gerado por meio da abstração⁵. Torna-se, assim, um ser abstratamente espiritual que apreende a sua objetividade estranhada apenas como um ser-outro, o qual não é senão uma figura objetiva espiritualizada. Isso se explicita na forma em que Hegel compreende esse lógico, ou seja, segundo Marx, como uma consciência egoísta, transposta na forma de pensamento, pois a sua consciência relaciona-se apenas consigo mesma⁶. Nesse sentido, Marx escreve:

Vale, portanto vencer o *objeto* da consciência. A objetividade enquanto tal vale por uma relação *estranhada* do homem, [relação] não corresponde à essência humana, à consciência-de-si. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzindo [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de suprimir (aufheben) o estranhamento, mas [também] a *objetividade*,

⁵ Essa equiparação entre homem com a consciência-de-si, será aprofundada no tópico seguinte, pois nele a exposição abordará as limitações da concepção de trabalho na filosofia hegeliana.

⁶ Por isso, Marx afirma que a filosofia hegeliana é o “egoísmo elevado ao pensar”, na medida em que a consciência-de-si não reconhece um ser-outro que não ela mesma (Marx, 2004, p. 125).

ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência *não-objetiva, espiritualista* (Marx, 2004, p. 124).

Com isto, todo estranhamento e reapropriação da essência humana não é senão o estranhamento da consciência-de-si, em vista de que toda objetivação só é objetivação aparente produzida pela ideia em seu movimento na história. No entender de Marx, toda reapropriação da essência objetiva estranhada dos homens aparece para Hegel apenas como retorno do objeto ao si, por sua vez, tais objetividades se sabem como pertencentes à consciência-de-si e são trazidos para si por meio da filosofia. Hegel concebe, assim, nesse capítulo final da *Fenomenologia*, de acordo com Marx, a alienação e o estranhamento como unidade sintética do espírito que plasma a objetividade⁷. O movimento do espírito que se exterioriza e se desenvolve, isto é, do espírito pondo-se na história como objetividade tem como finalidade a harmonização no reconhecimento de que a objetividade é consciência-de-si, e “a ciência que conceitua isto se chama por conseguinte, *Fenomenologia*” (Marx, 2004, p. 125).

Na sua exposição desse último manuscrito, Marx sistematiza, de forma a compreender o procedimento especulativo, o processo de subjugação do objeto da consciência na ideia lógica. Ele acrescenta, logo de imediato, que o primeiro momento da dialética hegeliana não é o determinado, mas aquilo que é evanescente, ou seja, a unidade indiferenciada, não obstante no segundo momento o objeto ser posto pela consciência-de-si: Hegel identificado com a alienação e negação do primeiro momento. A exteriorização não tem apenas um significado negativo, mas, igualmente, positivo. Em seguida, o terceiro momento, ou

⁷ Nos *Manuscritos*, Marx se opõe à construção de uma filosofia da histórica, visto que, para Hegel, tudo aquilo que não passa por uma mediação lógica vem rechaçado. Por isso, esse modo de proceder termina excluindo o homem. Trata-se, no entender de Marx, de Hegel considerar a história em que o homem não é o verdadeiro sujeito da história, mas um produto da vontade. Assim, revela-se aqui a necessidade de uma crítica a esses limites de se considerar a história.

seja, o supra-sumir dela tem um significado positivo, pois nega diretamente o segundo momento, isto é, o particular e determinado, restituindo assim o primeiro momento, isto é, a unidade, o infinito, o positivo (Marx, 2004, p. 125).

A consciência-de-si põe a objetividade na medida em que se exterioriza, torna-se um ser-outro. Essa “coisidade” frente a ela é, portanto, a sua essência objetiva. Trata-se do reconhecimento de Marx relativo ao procedimento especulativo hegeliano, em que o homem vem identificado à consciência. Todavia, como o “homem efetivo” não é posto como sujeito do processo e, também, a sua relação com a natureza por meio do trabalho não é considerada em sua efetividade, Hegel compreende todo esse movimento da história como alienação dessa consciência abstrata. Tal objetividade abstrata se comporta ante a espírito abstrato como uma coisa abstrata que ao “invés de confirmar-se a si mesmo”, no ato de pôr, é “apenas uma confirmação do ato”, “para fazer de conta” por um momento que a objetividade assume um papel de um ser “autônomo, efetivo” (Marx, 2004, p. 125).

Nesse sentido, o objeto posto pela consciência-de-si no geral constitui para ela apenas o “escandaloso”, a negação, ou seja, uma mera negatividade, em virtude de ser para a consciência uma nulidade como objeto do pensamento abstrato. Desse modo, não é uma determinação específica desse objeto que deve ser supra-sumido, mas toda a objetividade para superar esse estranhamento do pensar no interior do próprio pensamento, isto é, o movimento da consciência que deve ser superado, no seu interior mesmo, pois por meio desse procedimento o objeto aparece para Hegel não mais indiferenciado, mas mediato e, igualmente, concreto (Marx, 2004, p. 128-129).

Daí Marx destacar uma peculiaridade da categoria hegeliana da superação, ou seja, que a retomada desse objeto exteriorizado no saber absoluto busca não apenas aniquilar as determinações do objeto, mas

igualmente mantê-las no interior da ideia lógica⁸. Essa superação das determinações desse objeto pela consciência é de todo modo apenas a “autoconfirmação da não objetividade, da sua própria abstração”, pois na identidade entre pensar e ser o objeto não é senão objeto pensado, na qual as determinidades, mantidas de forma subsumidas no conceito, já estão tomadas em sua nulidade (Marx, 2004, p. 129).

Essa objetividade posta pelo espírito não é apenas uma simples negação, mas possui um sentido positivo, pois ao ser tomado como algo abstrato, a objetividade passa a ser a “auto-confirmação” de sua abstração “posto que ela sabe esta nulidade, o ser objetivo, como sua auto-exteriorização” (Marx, 2004, p. 129). Dado que a própria alienação do espírito é apenas uma nulidade, visto que ela sabe o objeto como a sua “auto-exteriorização”, aparência de objetividade, assim também a sua superação é apenas uma aparência. Conforme Marx explicita, reportando-se à *Filosofia do Direito* de Hegel:

Assim, por exemplo, na filosofia do direito de Hegel, o *direito privado* supra-sumido = *moral*, a moral supra-sumida — *família*, a família supra-sumida = *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*), a sociedade civil supra-sumida = *Estado*, o Estado supra-sumido = *história mundial*. Na realidade (*Wirklichkeit*) continuam subsistindo direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado etc; apenas se tornam *momentos*, existência e modos de existência (*Daseinsweisen*) do homem, que não têm validade isolados, se dissolvem e se engendram reciprocamente etc., *momentos do movimento* (Marx, 2004, p. 130).

⁸ Ao identificar o problema do positivo na filosofia hegeliana, Marx apresenta o seu débito à crítica materialista feuerbachiana, mas estende, igualmente, essa compreensão para além da crítica realizada por Feuerbach, ou seja, de que o positivo hegeliano não é senão a religião restaurada. Dado que Marx, compreende este erro de uma maneira mais universal do que Feuerbach, pois em Hegel, no entender de Marx “a razão está, pois junto na não razão (*unvernunft*) enquanto não-razão”. E, igualmente, confronta a interpretação da escola hegeliana de uma simples acomodação de Hegel diante dos problemas reais. Ver, nesse sentido a argumentação realizada por Marx sobre essa questão: Marx, 2004, p. 129-130.

Daí Marx inferir que a existência sensível que Hegel suprasume na negação da negação, na qual mantém subsumida em si o sensível nesse conceito lógico, não é, portanto, “a religião, o estado, a natureza efetiva, mas a própria religião já como um objeto do saber” (Marx, 2004, p. 131). Nesse sentido, a objetivação é apenas abstrata, aparência de um objeto que foi posto por um espírito lógico, justificando assim a afirmação de Marx de que o positivo hegeliano é o auto-estranhamento, uma vez que a apreensão do seu ser outro no conceito é, igualmente, apenas uma aparência. Daí Marx concluir que a categoria hegeliana da suprassunção da objetividade é apenas a ideia absoluta, enquanto abstração, em um movimento de exteriorização e suprassunção de abstração, “contentando-se assim, em ser uma totalidade de abstrações” (Marx, 2004, p. 134). Entretanto, é apenas nesse movimento lógico de objetificação que a ideia absoluta passa a se conhecer como espírito que põe um mundo abstrato.

Em oposição a essa forma de pensar o homem, a sua atividade e relação com a realidade objetiva, Marx expõe certa orientação materialista na qual destaca como ponto de partida o *homem efetivo* e não a sua redução à consciência. Isso revela a viragem ontológica materialista em que prevalece o primado objetivo da realidade e de uma atividade que se exterioriza em objetos externos: algo que se distancia da abstração especulativa na medida em que prioriza, quer a objetividade do real quer a subjetividade e as suas disposições que se objetivam no mundo. Segundo escreve Marx:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização [...], este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente de o objetivo [...] não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* [...]. No ato de assentar não

baixa, pois, de sua ‘pura atividade’ a um criar do objeto, mas sim seu *produto objetivo* apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (Marx, 2004, p. 126-127).

Certamente, Marx busca na sua orientação dialética se distanciar, tanto do idealismo quanto de certo materialismo, ou seja, o que ele denomina de o seu “naturalismo realizado ou humanismo” (Marx, 2004, p. 127). Isso porque se apresenta como “a verdade unificadora de um e de outro” (Marx, 2004, p. 127). Daí ser possível, igualmente, como ele assevera, compreender como “só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal” (Marx, 2004, p. 127). Trata-se aqui dos fundamentos desse materialismo, embora exposto ainda com certa herança feuerbachiana, mas que já anuncia algo novo. O homem vem considerado antes de mais como ser natural, vivo, e por isso:

[...] está, por um lado, munido de forças naturais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades [...] pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como independente dele. Mas esses objetos são objetos de seu crescimento [...] objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais (Marx, 2004, p. 127)

Nesse sentido, Marx estabelece os fundamentos positivos desse humanismo no qual o homem vem tomado na suas determinidades naturais e objetivas, ou seja, como “ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível” que tem, por sua vez “objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida [...], ou que ele pode somente manifestar [...] sua vida em objetos sensíveis efetivos” (Marx, 2004, p. 127). É inegável a orientação não especulativa que vem exposta na postulação marxiana do primado ontológico da realidade objetividade e da objetividade como propriedade ontológica de todo ser, opondo-se assim à redução especulativa da atividade

humana à atividade da consciência e do espírito, mas, também, a dos objetos como objetos do pensamento puro ou objetos lógicos. De acordo com Marx:

Um ser que não tenha a sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo (Marx, 2004, p. 127).

Mais uma vez Marx insiste no critério ontológico da objetividade como algo de existência, pois como ele bem argumenta: “Um ser não-objetivo é um não-ser” (Marx, 2004, p. 127). Nesse sentido, acrescenta Marx, um ser não objetivo é um ser não efetivo e, igualmente, não sensível, algo que permanece apenas na ordem do pensamento, isto é, do pensado: ser apenas imaginado ou pura abstração (Marx, 2004, p. 128). Em oposição à redução da realidade à atividade especulativa do pensamento e aos objetos lógicos e oriundos da especulação, Marx sustenta: “Ser [...] sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente” (Marx, 2004, p. 128)⁹. No seu entender, o homem como ser sensível é um padecedor, ou seja, um ser que sofre ou um ser de afecção¹⁰. Isso porque, acrescenta Marx: “A paixão [...] é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto” (Marx, 2004, p. 128).

Aqui é importante destacar como Marx concebe o homem, nessa perspectiva materialista, oposta à forma especulativa hegeliana,

⁹ Importante se reportar aqui aos escritos de Feuerbach dos anos '40 a fim de se compreender a dimensão da sensibilidade, quer no sentido ontológico quer antropológico, embora já em algumas obras anteriores a esse período possa se identificar, de forma clara, a sua defesa da sensibilidade e do sensível.

¹⁰ Ver aqui as considerações de Feuerbach sobre o homem como um ser de afecção em sua obra *Teses provisórias para a reforma da filosofia*.

ou seja, ao reduzir o homem à consciência e ao espírito. Daí o pressuposto de sua reflexão nos *Manuscritos* ser o homem efetivo e a sua atividade prática como aquilo que o constitui como ser genérico, ou seja, um ser que se objetiva no mundo por meio de suas disposições e faculdade e que cria um mundo objetivo. Nesse sentido, o homem não é apenas um ser natural, mas um ser genérico que:

[...] tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado (Marx, 2004, p. 128).

Assim como há um início para tudo que é natural, o homem também possui “o seu ato de gênese a história” (Marx, 2004, p. 128). Para Marx, a história se apresenta como “a verdadeira história natural do homem” (Marx, 2004, p. 128).

3 Considerações finais

Tendo pressuposto as formulações apresentadas ao longo desta exposição, pode-se concluir que a observação de Marx de que Hegel se encontra a altura da economia política e que ao conceber corretamente na *Fenomenologia* o trabalho como autoprodução do homem, produção do gênero, Hegel não havia noção da dimensão negativa do trabalho. Deste modo, a categoria da alienação na *Fenomenologia* assume uma importância para a economia interna da obra, ou seja, Hegel a concebe como central para o processo de desenvolvimento do espírito, que como é descrito pelo autor é o espírito que se exterioriza, e por conseguinte, põe a si mesmo como substância finita; como um outro que tem como sua meta a reapropriação desse finito na consciência.

Todavia, este caráter idealista da filosofia hegeliana é superado por Marx, de um lado, ao estabelecer as bases de um novo materialismo que tem como fundamento o homem e sua atividade, de outro, a partir da crítica a sociedade capitalista, em especial a situação estranhada do trabalhador. Não há dúvida que Marx, já nos *Manuscritos*, Marx encaminha de forma distinta a reflexão sobre a alienação, pois difere da concepção assumida por Feuerbach, em que se esgota no interior da filosofia, ao postular que *abstrair seja alienar*. Em Marx, a reflexão remete à realidade, ou seja, fenômeno histórico-social de um modo de produção específico. Além de se opor à orientação de Feuerbach, Marx se opõe, também, àquela especulativa da filosofia hegeliana concernente ao desenvolvimento da ideia, isto é, de orientação lógico-ontológica. Daí Marx identificar a origem especulativa dessa concepção hegeliana em uma determinada organização social e, mais especificamente, em uma forma histórica do trabalho. Nesse sentido, a filosofia de Hegel estaria submetida a certa condição de estranhamento, reproduzida, assim, em um procedimento de abstração lógica ante a realidade a ponto de conceber toda a realidade em sentido lógico. Disso resulta certo distanciamento marxiano, seja em relação à concepção de alienação hegeliana, isto é, aquela especulativa em que a apropriação dos objetos estranhado da essência humana se apreendem apenas no puro pensamento, assim, não identificados as determinações ontológicas produtoras desse fenômeno. seja em relação àquela assumida por Feuerbach, a qual se mantém no interior da filosofia, isto é, identificada *apenas* na relação entre teologia, filosofia e especulação, a negação da negação.

Referências

- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- HENRIQUE, José. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

- LUKÁCS, Georg. *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- FORNARO, Mauro. *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*. Milano: Vita e pensiero, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia dello spirito jenese*. Trad. Giuseppe Castillo. Roma-Bari: Laterza, 1884.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a ciência da Lógica*. 2. ed. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *O Jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2011.

Hegel e Marx: uma aproximação a partir dos *Grundrisse*

João Alberto Wohlfart¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.07>

1 Introdução

Na abordagem que segue tentaremos fazer uma aproximação sistemática e metodológica entre o pensamento de Hegel e de Marx. Os dois pensadores se aproximam pela abordagem decididamente dialética de constituição das contradições e de sínteses entre os conceitos e estruturas opostas. Nessa compreensão, quem antes conhece o pensamento de Hegel, com maior facilidade, consegue compreender a articulação lógica da filosofia marxiana.

Há muitos caminhos de aproximação entre Hegel e Marx. Para essa finalidade, um procedimento amplo e complexo seria a realização de um estudo comparativo entre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, e *O Capital*, de Karl Marx. Evidentemente, esse caminho seria grandioso, árduo, complexo e difícil de ser realizado. O intento que segue consiste em tomar como referência a organização categorial da *Doutrina do Conceito*, articulada pelos conceitos de universalidade, de particularidade e de singularidade. Como Marx afirma explicitamente, o livro

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia.

E-mail: joao.wohlfart@fabemarau.pro.br

Grundrisse é estruturado em conformidade com a Lógica do conceito hegeliana.

Procuramos expor, dentro das limitações espaciais do texto que segue, a lógica do capital como Marx a expõe nos *Grundrisse*. Trata-se de seguir, embora muito genericamente, os passos lógico-sistemáticos de estruturação do capital. Esse processo dialético compreende o momento abstrativo da universalidade, o momento da diferenciação e divisão da particularidade, e o momento da síntese da singularidade ou universalidade concreta.

No momento da universalidade, consideramos o processo de geração do capital a partir do movimento do dinheiro. Esse momento caracteriza a identificação entre os sujeitos no ato de troca, em que cada um figura como mediado e mediador da troca, quando o interesse individual se universaliza. No momento lógico da particularidade, consideramos a divisão do capital em capital fixo e capital circulante, o processo de acumulação de capitais, a concorrência e a concentração dos capitais. No momento da singularidade, também denominado de universalidade concreta, consideramos o mercado universal do dinheiro e o movimento de circulação de mercadorias, de preços, de produção determinados pelo dinheiro enquanto capital.

2 A universalidade do capital

Marx começa a sua exposição pelas determinações mais abstratas do capital. A primeira manifestação significativa desse processo é a transformação do dinheiro em capital. Aqui não se trata das funções simples do dinheiro como medida de valores e como meio de circulação, mas do dinheiro como a finalidade da produção capitalista. O dinheiro é transformado em capital no processo de circulação do dinheiro e das mercadorias, na medida em que o capitalista compra as mercadorias para novamente vender. Na primeira dessas operações, o circuito é constituído por um movimento de compra, onde o capitalista

troca dinheiro por mercadorias, e por um movimento no qual o mesmo capitalista troca mercadorias por dinheiro, quando o dinheiro se transforma em capital. Da mesma forma, um industrial compra fábricas, máquinas e matérias primas, as transforma em produtos e mercadorias e retorna o seu dinheiro investido nesse empreendimento com mais dinheiro, quando o mesmo dinheiro se transforma em capital. Para que esse fim possa ser alcançado, as mercadorias devem percorrer o ciclo de transformação de simples produtos em mercadorias e o dinheiro deve realizar o ciclo de simples meio de circulação em riqueza acumulada. Marx e escreve:

A mercadoria possui essa propriedade unicamente mediada pelo dinheiro. O dinheiro a possui diretamente frente a todas as mercadorias e, por isso, frente ao inteiro mundo da riqueza, à riqueza enquanto tal. No dinheiro, a riqueza universal é não apenas uma forma, mas simultaneamente o próprio conteúdo. O conceito de riqueza está, por assim dizer, realizado, *individualizado*, em um objeto particular. Na mercadoria particular, na medida em que é preço, a riqueza é posta somente como forma ideal que ainda não está realizada; na medida em que é um valor de uso determinado, representa apenas um aspecto completamente isolado da riqueza. No dinheiro, ao contrário, o preço está realizado e a sua substância é a própria riqueza, tanto na abstração de seus modos de existência particulares como em sua totalidade. O valor de troca forma a substância do dinheiro, e o valor de troca é a riqueza. Por isso, o dinheiro é também, por outro lado, a forma corporificada da riqueza ante todas as substâncias particulares das quais consiste a riqueza (Marx, 2011, p. 164).

A mercadoria é tal porque, no processo de circulação, ela é trocada por dinheiro. O dinheiro, diante de todas as mercadorias e da riqueza, é determinado como a riqueza enquanto tal. O dinheiro aparece qualificado na dupla função de forma e de conteúdo. Ele é a forma da riqueza porque nele toda a riqueza é determinada em seu caráter abstrativo e formal; ele é determinado como o conteúdo da riqueza porque é a riqueza por excelência, a riqueza autonomizada em sua universalidade absoluta. Nessa forma, o dinheiro não caracteriza uma riqueza ao

lado de outras formas, uma determinação abstrata entre outras determinações de riqueza, mas nele toda a riqueza se realiza e se determina na forma da universalidade. Nesse movimento, o dinheiro, na forma da universalidade e da riqueza integral, não perde a sua universalidade ao se determinar na forma de uma riqueza particular, enquanto que a particularidade de uma mercadoria se determina na forma de universalidade do dinheiro. Para Harvey, “o valor de troca é uma representação necessária do trabalho humano incorporado nas mercadorias” (Harvey, 2016, p. 28). Nessa configuração, um produto material enquanto tal ainda não se configura plenamente como riqueza, alcançando tal condição quando se determina na forma de preço e é trocado por dinheiro. Isso significa dizer que no preço um valor de uso se realiza plenamente, incorpora a substancialidade da riqueza. Para Marx, o valor de troca constitui a substância do dinheiro porque, universalmente, todas as mercadorias são trocadas por dinheiro e são configuradas como valores de troca particulares permutáveis por outras mercadorias de mesmo valor. Como valor de troca universal, o dinheiro não é apenas o meio de circulação de mercadorias, mas a forma corporificada da riqueza diante de todas as mercadorias, a substancialidade universal de todas as substâncias particulares. Nesse sentido, o dinheiro figura como forma e conteúdo de todas as mercadorias e de toda a riqueza, como igualmente caracteriza a forma universal oposta a todas as mercadorias. No dinheiro, a totalidade das mercadorias forma a sua substância autonomizada.

No modo de produção capitalista, a base do relacionamento social é o interesse egoísta materializado no interesse privado. Em compensação, a forma econômica do modo de produção capitalista é a troca, segundo a qual todos produzem para a troca que se universaliza no sistema de intercâmbio do mercado capitalista. Do ponto de vista social, cada um procura pela satisfação do interesse pessoal. Nessa condição, o outro sujeito constitui um meio para a satisfação do interesse pessoal. Esse outro sujeito se relaciona com outros sujeitos como meios

de satisfação de seus interesses pessoais. O primeiro sujeito, que encara os outros como meios de satisfação dos interesses pessoais, também aparece na posição de meio para a satisfação dos interesses dos outros. Dessa forma, o sistema de relações sociais consiste na universalização dos interesses privados materializados através do sistema de troca do mercado. Se todos os indivíduos sociais se transformam em trocadores, na forma da universalidade do interesse social, o meio material necessário para a realização dessa lógica é o sistema de intercâmbio. Trata-se de um sistema de igualdade onde todos se encontram na mesma condição no ato da troca e todos são livres para realizar trocas com quem quiserem fazê-lo. A plena realização do sistema de troca como mecanismo econômico é condicionado por uma estrutura subjetiva onde todos são movidos pelo interesse pessoal e privado e por uma estrutura objetiva de produção, de circulação e de mercado global. A universalização dos mecanismos de troca não estabelece uma sociabilidade mais qualificada e mais elevada, como o seria a fraternidade universal e a sociedade comunista, mas simplesmente a universalização do interesse egoísta. No processo de troca, os sujeitos são iguais, realizam exatamente o mesmo ato e se constituem como reciprocamente abstratos e indiferentes.

3 A particularidade do capital

Quando adentramos no momento da particularidade, o capital estabelece as suas divisões internas, expressas por uma estrutura categorial. Para Netto, “Por isso mesmo, o estudo das categorias deve articular a análise diacrônica (da gênese e do desenvolvimento) com a análise sincrônica (sua estrutura e funções na organização social atual) (Netto, 2020, p. 318). Nesse momento específico, adentramos numa multiplicidade de determinações concretas reciprocamente opostas e em choque umas em relação às outras. Contrariamente à indiferença recíproca dos sujeitos entre si do momento da universalidade quando,

reciprocamente, se afirmam numa abstrata identidade. Ao adentrarmos no momento da particularidade, quando um sujeito ou determinação se constitui a si mesmo, ele tende a enfraquecer e eliminar os outros. Ao momento da particularidade cabe o princípio hobbesiano já incorporado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*, segundo o qual as relações são marcadas por uma guerra de todos contra todos.

A maquinaria capitalista, distribuída entre várias esferas produtivas, aparece como uma força produtiva combinada universal e como uma objetividade autonomizada que incorporou a si mesma as forças sociais e as transforma numa força e numa atividade mecânica automatizada. A maquinaria capitalista não caracteriza uma objetividade objetivada pelo trabalho social, mas ela aparece como uma objetividade autônoma concentrada nas mãos da classe capitalista que se impõe à sociedade com a formação de um sistema produtivo autônomo. Além dessa objetividade autonomizada diante das relações sociais, essa estrutura também conta com a subjetividade do capital, na forma da autovalorização do valor. A força que põe em movimento o capital, uma vez que a força de trabalho social foi ocultada, é a expansão do valor materializada através do sistema produtivo capitalista. Nesse sentido, o capital é a existência do trabalho social na forma autonomizada, nas dimensões epistemológicas da subjetividade, da intersubjetividade e da objetividade. Segundo Harvey, “O mais-valor não é mais visto como uma relação individual de exploração, mas como parte de um todo mais amplo, em que os trabalhadores [...] produzem coletivamente o mais-valor” (Harvey, 2013, p. 229). Na relação de subordinação da sociedade em relação ao capital, a subjetividade e a objetividade social são transferidas para o capital que se transforma num sujeito autônomo. A subjetividade social, constituída pela consciência histórica e pela construção do conhecimento científico, é incorporada pelo capital na forma de tempo necessário para a elaboração das mercadorias e na forma do valor delas. Por sua vez, a objetividade das relações sociais e da organização do trabalho social são incorporadas pelo

capital na forma da organização do sistema produtivo, na força combinada das máquinas e na totalidade do capital fixo. Marx escreve:

Na concorrência, a lei fundamental, desenvolvida por oposição à formulada sobre o valor e o valor excedente, é que o valor é determinado não pelo trabalho nele contido ou pelo tempo de trabalho em que ele é produzido, mas pelo tempo de trabalho em que ele pode ser produzido ou pelo tempo de trabalho necessário à sua reprodução. É somente dessa maneira que cada capital individual é real e plenamente colocado nas condições do capital, embora pareça que a lei original foi derrubada. Mas é somente dessa forma que o tempo de trabalho *necessário* é posto como algo determinado pelo movimento do próprio capital. Essa é a lei fundamental da concorrência. Demanda, oferta, preço (custos de produção) são outras determinações formais; o preço como preço de mercado; ou o preço geral. Em seguida, o estabelecimento de uma taxa geral de lucro. Em decorrência do preço de mercado, os capitais se distribuem entre os diferentes ramos. Redução dos custos de produção etc. Em suma, aqui todas as determinações aparecem *invertidas* em relação ao capital em geral. Lá, o preço determinado pelo trabalho, aqui, o trabalho determinado pelo preço etc. etc. (Marx, 2011, p. 550).

De modo sintético e conciso, Marx formula a lei geral da concorrência intercapitalista. Para Harvey, “O Capital oscila [...] entre dois extremos: de um lado, os efeitos supostamente nocivos da concorrência desregulada, de outro, os poderes centralizadores excessivos de monopólios e oligopólios” (Harvey, 2016, p. 131). O valor não é mais determinado pelo tempo de trabalho contido na produção das mercadorias ou pelo tempo de trabalho em que as mercadorias são efetivamente produzidas, mas pelo tempo de trabalho em que elas podem ser produzidas. Trata-se de uma total submissão e absorção da força de trabalho subjetiva às estruturas objetivas, do capital particular ao capital em geral, nas condições de produtividade inteiramente determinadas pela objetividade das forças produtivas da sociedade. Nessa nova configuração, o tempo de trabalho necessário para a produção não é mais determinado pelas condições subjetivas de trabalho e pelo ritmo físico da

classe trabalhadora em geral, mas o tempo de trabalho necessário para a produção de mercadorias é determinado pelo movimento próprio do capital. Dessa forma, a lei fundamental da concorrência é estabelecida a partir da necessária inserção dos capitais individuais na lógica e na estrutura do capital geral, através do desenvolvimento de condições formais como a demanda, a oferta e o preço. A constituição da lei da concorrência é coextensiva à universalidade e totalidade do capital evidenciadas no preço de mercado ou simplesmente no preço geral.

A concorrência entre a multiplicidade de capitalistas individuais está no desenvolvimento de um processo produtivo qualificado em condições de excelência capaz de se integrar nos padrões de excelência dos produtos e dos preços. Uma vez estabelecido o preço de mercado como referência do grau de excelência da produtividade em geral, é determinada a taxa geral de lucro a incorporar todo o universo dos capitalistas individuais. Com a efetivação dos preços de mercado em geral, o capital produtivo se distribui em diferentes ramos produtivos a desenvolverem uma atividade produtiva inspirada no paradigma da redução de custos. Na medida em que o sistema capitalista avança e se qualifica ao longo da história, há uma complexificação dos ramos produtivos, tais como a indústria automobilística, a indústria de máquinas e equipamentos pesados, a indústria de infraestrutura de transportes e de energia, o agronegócio, a indústria têxtil, a construção civil, a tecnologia da informação, a indústria armamentista etc. Com o processo de desenvolvimento histórico do capitalismo, essas esferas produtivas são integradas em aglomerados e superaglomerados capitalistas, no sentido de que cada esfera produtiva constitui o centro de gravidade ao redor do qual giram outras esferas produtivas e outros aglomerados capitalistas.

4 A singularidade e totalidade do capital

No momento lógico da singularidade, também denominado de totalidade concreta, consideramos o capital como síntese entre a universalidade e a particularidade, entre a lógica do capital financeiro e a sua base material de produção e de circulação. Nesse terceiro momento consideramos o sistema capitalista em sua totalidade, em seu processo de desenvolvimento em esferas de universalidade cada vez mais qualificadas. Marx escreve:

A criação de *mais-valor absoluto* pelo capital — mais trabalho objetivado — tem por condição a ampliação do círculo da circulação, e ampliação constante. O *mais-valor* criado em um ponto requer a criação do mais-valor em *outro* ponto, pelo qual possa se trocar; mesmo que, de início, seja só produção de ouro e prata, mais dinheiro, de maneira que, se o mais-valor não pode ser reconvertido imediatamente em capital, na forma de dinheiro ele existe como possibilidade de capital novo. Por essa razão, uma condição da produção baseada no capital é *a produção de um círculo sempre ampliado da circulação*, seja o círculo diretamente ampliado *ou sejam* criados nele mais pontos *como pontos de produção*. Se a circulação aparecia de início como magnitude dada, aqui ela aparece como magnitude movida e expandida pela própria produção. Em seguida, ela própria já aparece como um momento da produção (Marx, 2011, p. 332).

Marx apresenta o comércio, o mercado e o capital como uma totalidade em movimento. Do ponto de vista lógico, tudo começa com a produção de mais-valor absoluto na forma de mais trabalho objetivado do qual procede um círculo em ampliação constante. Trata-se de um movimento circular efetivado numa sequência de círculos que se sucedem sistematicamente na forma de um movimento ondulatório circular em que um procede do outro e cada um se desdobra em outros subsequentes. A produção capitalista pressupõe a formação de um universo ampliado de circulação para colocar os produtos capitalistas em circulação. Marx deixa claro que a circulação não é uma estrutura

autônoma posterior à produção do capital, mas aparece estruturalmente como um momento da produção, como um desdobramento de sua estrutura. Como a produção surge continuamente com a necessidade de ampliação do parque produtivo, também surge a necessidade de ampliação contínua do sistema de circulação. Com isso, a totalidade do sistema se amplia com o estabelecimento de novos pontos de produção, novos pontos de circulação e de comercialização. Trata-se de uma lógica de ampliação da produção e da circulação em múltiplos pontos sistematicamente interconectados que ampliam a força de produção e de circulação. Como o capital cria continuamente trabalho excedente, e por consequência forma mais produto, faz parte de sua lógica a ampliação das estruturas produtivas e sistemas de circulação. Para despachar a massa de mercadorias para o consumo, mais centros de comercialização precisam ser criados e pontos de circulação estabelecidos. Do ponto de vista lógico-epistemológico, está implícito ao conceito de capital a criação do sistema de circulação mundial como um sistema combinado entre a produção e a circulação, quando a circulação e o mercado assumem a função lógica de universalidade e de totalidade da produção. Isso se dá porque a produção do capital não está centralizada na produção de valores de uso imediatos destinados diretamente ao consumo, mas na produção de valores de troca circulantes no universo do mercado. Dessa forma, a circulação não compreende apenas o momento imediato da necessidade de troca entre os próprios industriais capitalistas, mas a circularidade se transforma na estrutura do movimento universal. Uma vez posta a circularidade global do sistema capitalista, esse próprio impulso estabelece internamente os centros de produção e os centros de comercialização como estruturas iminentes e constitutivas. A circulação não é mais um resultado posterior, como uma necessidade de colocar em circulação os produtos, mas o sistema capitalista como um todo é um sistema de circulação universal e permanente.

5 Considerações finais

Tentamos, sinteticamente, expor o movimento estruturante do capital esboçado por Marx nos *Grundrisse*. Se Hegel o faz na forma da pura racionalidade da *Ciência da Lógica*, e o desdobra nas estruturas efetivas da Natureza e do Espírito, Marx se utiliza desse mesmo esquema racional e expõe a totalidade do sistema capitalista em seus movimentos estruturalmente organizados. No caso de Marx, quando percorremos a estrutura lógica constituída pela universalidade, pela particularidade e pela singularidade, trata-se de um movimento tipicamente contraditório de autodesenvolvimento do capital. O casamento entre Hegel e Marx, já de longa duração, acontece entre a forma lógica da *Doutrina do Conceito* e o conteúdo da estrutura objetiva do capital.

Conforme crítica marxiana, não se trata da aplicação de uma estrutura dialética de racionalidade para a compreensão do real, com a primazia da racionalidade em relação à realidade, como seria o caso de Hegel, mas a criteriosa observação do movimento e da estrutura da realidade em sua totalidade traduzida em exposição racional, no caso de Marx. Tentamos, de forma muito resumida, a partir de textos do próprio Marx, expor o movimento contraditório do capital, partindo da universalidade abstrata até a universalidade concreta do momento da singularidade.

Assim, destacamos, no momento da universalidade, a transformação do dinheiro em capital no interior do movimento de circulação de mercadorias e de dinheiro. Igualmente, destacamos nesse momento a universalização do interesse egoísta materializado nas estruturas capitalistas, como o mercado. No momento da particularidade, destacamos a divisão do capital em capital fixo e capital circulante e na lógica da concorrência que distribui o capital em múltiplos ramos produtivos. No momento da singularidade, destacamos o processo universal de autodesenvolvimento do capital, no movimento circular integrador entre capital fixo e capital circulante, entre sistema de produção e de

circulação, na forma da circularidade global que produz as estruturas capitalistas.

Tivemos como referência para essa exposição os *Grundrisse*, de Karl Marx. Trata-se de um manuscrito preliminar à elaboração de *o Capital*, onde Marx esboça a estrutura de racionalidade para a compreensão do sistema capitalista. Na leitura desse texto de extrema consistência percebe-se a densidade lógica da exposição construída em base a uma complexa estrutura argumentativa. Do ponto de vista didático, antes de ler *o Capital*, é recomendável a leitura dos *Grundrisse*, que dá um panorama amplo do universo teórico de *o Capital* e fornece uma clara estrutura lógica de seu movimento. Do ponto de vista da densidade teórica, em nada perde para a obra de maturidade de Marx.

Referências

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARVEY, David. *Para entender o Capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O Capital*. O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

Neoliberalismo e novos fascismos

Magno Francisco da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.08>

1 Introdução

A crise econômica iniciada em 2008, de acordo com Mészáros, a maior da história do capitalismo², caracteriza-se por um desenvolvimento extraordinário das forças produtivas e, proporcionalmente, um crescimento exponencial da miséria e da desigualdade social; dito de outro modo, nunca se produziu tanta riqueza e pobreza ao mesmo tempo, tendo-se como indicativo uma crise de superprodução relativa.

Para se ter uma dimensão da situação econômica do capitalismo neoliberal, entre 2008 e 2018, o número de bilionários dobrou no mundo. Segundo a OXFAM, entre 2017 e 2018, surgia um novo bilionário a cada dois dias³. A mesma OXFAM produziu um relatório chamado *Lucrando com a dor*, publicado no Fórum Econômico Mundial, realizado em 2022, segundo esse estudo:

Os 20 bilionários mais ricos possuem mais do que todo o PIB da África Subsaariana. Elon Musk, o homem mais rico do mundo, é tão rico que pode perder 99% de sua fortuna e ainda estar entre os 0,0001%

¹ Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

² Mészáros, *A crise em desdobramento e a relevância de Marx*.

³ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/os-26-mais-ricos-do-mundo-concentram-mesma-riqueza-dos-38-bilhoes-mais-pobres-23391701>. Acesso em: 6 abr. 2020.

dos mais ricos do mundo. Desde 2019, seu patrimônio aumentou 699%⁴.

Para salvar o capitalismo e a riqueza dos mais ricos, garantindo-se a ampliação dos lucros mesmo diante da crise econômica,⁵ além das guerras⁶ e intervenções políticas para conquistar novos mercados⁷, riquezas naturais e mão de obra barata, a burguesia dos países imperialistas, em parceria com as burguesias subalternas⁸ de países como o Brasil (classificados como em desenvolvimento ou subdesenvolvidos), aprofundam o neoliberalismo e implementam uma violenta exploração da mão de obra, significando intensa precarização do trabalho através da retirada de direitos, imposição da terceirização e do incremento de novas tecnologias “inteligentes”, a chamada 4ª Revolução Industrial. Toda essa dinâmica indica, conforme definiu Mészáros⁹, uma crise estrutural e sistêmica do capital; ou seja, os impactos de 2008 até agora, em que pesem breves e localizados períodos de recuperação econômica, evidenciam o modo mesmo de funcionar do capitalismo em sua fase neoliberal, não podendo mais existir capitalismo sem esse processo de crise permanente.

⁴ Disponível em: https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/lucrando-com-a-dor/?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=search_davos2022_grants&utm_content=ads3&gclid=CjwKCAjw5NqVBhAjEiwAeCa97e_-SPKaxEUGf49xRAMY_kVCCAXTYolQ28tDi_3jMbdo0EEAQwihXRoClrgQAvD_BwE. Acesso em: 25 jun. 2022

⁵ O que Harvey (2008) chamará de destruição criativa.

⁶ Além da invasão russa à Ucrânia, são dezenas de conflitos militares que acontecem atualmente, todos envolvendo direta ou indiretamente as principais potências econômicas do mundo, a exemplo do que ocorre na Etiópia, Síria, Myanmar, Iêmen, Haiti, Afeganistão, Palestina, Moçambique, Mali, Congo entre outros. Conforme matéria da Folha de São Paulo: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/02/alem-de-crise-na-ucrania-mundo-tem-28-conflitos-ativos-e-teme-novas-guerras.shtml>. Acesso em: 26 jun. 2022.

⁷ Basta lembrar do Golpe no Brasil que derrubou a presidenta Dilma Rousseff em 2016 e do Golpe Militar na Bolívia em 2019.

⁸ Burguesia subalterna: burguesia dependente e associada à burguesia dos países imperialistas.

⁹ Mészáros, 2011.

2 A classe trabalhadora e lutas sociais diante da crise do capitalismo neoliberal

Desde o início da crise econômica, a classe trabalhadora realizou mobilizações e greves gerais significativas, com destaque nos países centrais da economia capitalista. Em 2012, aconteceram greves gerais em diversos países da Europa, obtendo-se maior repercussão na Espanha, Itália, Grécia, Bélgica, Portugal e França.

No geral, foram greves defensivas, a pauta de reivindicações era essencialmente contra o desemprego massivo e para evitar a perda de direitos resultantes das medidas neoliberais de austeridade fiscal que implicavam em cortes de investimentos nas áreas sociais e serviços públicos¹⁰.

Além das greves gerais e mobilizações na Europa e Estados Unidos, esse período marcou o surgimento de novas forças políticas à esquerda e à direita em diversos países, o que sacudiu o tabuleiro de xadrez da democracia liberal de países centrais e periféricos do sistema capitalista.

Também surgiram movimentos de ocupação de espaços públicos, especialmente de praças públicas. Na Espanha: Indignados; Portugal: Geração à Rasca; Grécia: Ocupação da praça Syntagma e nos Estados Unidos, ocupação da praça de Wall Street, movimento que ficou conhecido como Occupy.

Slavoj Žižek participou presencialmente desses movimentos, destacou a ausência de um programa nas manifestações do Occupy e identificou um abandono do “essencialismo da luta de classes” pela pluralidade das lutas antirracistas, feministas, etc.” A questão, para ele, não se tratava apenas de exigir pautas defensivas, ou seja, o que não queremos, mas o que se quer. No entendimento do filósofo esloveno, a

¹⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/11/milhoes-fazem-greve-contra-medidas-de-austeridade-anticrise-na-europa.htm>. Acesso em: 8 mai. 2023.

consciência do capitalismo como inimigo já estava dada e faltava compreender ou saber o que colocar no lugar¹¹. O que Žižek percebeu foi um efeito prático do bloqueio imposto pelo domínio subjetivo do neoliberalismo na sociedade e nos movimentos populares e partidos de esquerda¹².

No Brasil, não foi diferente; em 2013 eclodiram-se grandes manifestações que, inicialmente, tinham como pauta a redução do preço das tarifas de ônibus em várias capitais e grandes cidades do país, mas que depois passou a sofrer uma disputa sobre seus rumos, tendo reivindicações difusas.

Posteriormente, em 2016, os estudantes secundaristas protagonizaram uma grande manifestação nacional em defesa das escolas públicas. Mais de 1.400 escolas e 100 universidades foram ocupadas. No ano seguinte, em 2017, já no governo Temer, para barrar a Reforma da Previdência no Brasil, foi realizada no dia 28 de abril a maior greve geral da história do país, contando com a participação de 40 milhões de brasileiros e brasileiras¹³.

3 Neoliberalismo e novos fascismos

Boa parte dos estudiosos do fascismo no século XX considera que o mesmo só pode se desenvolver em condições pré-revolucionárias, como contrarrevoluções preventivas. Para pensadores do século XX como Bataille, Reich, entre outros, condicionar o surgimento e o crescimento dos movimentos fascistas a uma iminência revolucionária fazia todo o sentido, já que o movimento comunista era uma ameaça

¹¹ Žižek, 2012, p. 16.

¹² Não significa aqui rejeitar as lutas contra as opressões, mas sustentar que tais lutas sempre se tornarão um fim em si mesmas, caso não se perceba a impossibilidade de tais reconhecimentos no capitalismo.

¹³ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/04/29/40-milhoes-param-no-pais-ato-em-sp-reune-70-mil-e-termina-com-repressao-da-pm/>.

real ao capitalismo na Europa Ocidental, inclusive já no poder em grandes países como Rússia e China.

Todavia, em que pese o fim da União Soviética e à queda do Muro de Berlim, a crise permanente que se estrutura na sociedade neoliberal provocou uma necessidade de reestabelecer também de modo permanente e crescente um processo de contrarrevolução preventiva, conforme definiu Florestan Fernandes¹⁴, não porque uma revolução comunista está marcada para amanhã¹⁵, mas, diante da radicalização da exploração, e por consequência da abertura irreversível de um abismo social entre ricos e pobres, evitar que os protestos e greves gerais (conforme os exemplos citados) contra tal situação transformem a instabilidade da democracia liberal em revoluções anticapitalistas.

Enzo Traverso, contrariando quem compreende o fascismo como um fenômeno característico do século XX e, portanto, sem possibilidade de ressurgimento, afirma que todo o avanço da extrema-direita no mundo indica que o fascismo é transnacional, transatlântico, mas também transistórico¹⁶.

É necessário destacar que, após a Segunda Guerra Mundial, a acusação de fascismo passou a ser banalizada, um xingamento, dificultando a compreensão desse fenômeno político. Para evitar esse problema, acompanhamos a definição geral estabelecida por Vladimir Safatle, que apresenta quatro elementos para compreender o fascismo e suas patologias, a saber: o culto à violência, a ressurreição dos Estados-nação em sua versão paranoica, a insensibilidade absoluta em relação à violência às classes mais vulneráveis e, por último, a aposta na deposição da força popular em prol de uma liderança fora da lei¹⁷.

¹⁴ Fernandes, 1980.

¹⁵ Também não concordamos com a tese de que não é possível uma retomada revolucionária socialista.

¹⁶ Traverso, 2021.

¹⁷ Safatle, *Psicologias do fascismo*.

Acrescentamos a essa definição de Safatle o anticomunismo (*stricto sensu*) como um dos elementos constitutivos do fascismo.

As novas expressões do radicalismo de direita são um fenômeno internacional e heterogêneo, variam conforme a realidade econômica, cultural e política de cada país. Exemplificam esses movimentos o partido grego Aurora Dourada, Salvini e a Lega na Itália, Jobbik na Hungria, A Frente Nacional de Marine Le Pen na França, FPÖ da Áustria, o partido de Vlaams Belang na Bélgica, bem como o que poderíamos chamar de *trumpismo* nos Estados Unidos da América e o *bolsonarismo* no Brasil.

Nesse tocante é preciso salientar que não há um consenso conceitual que tipifique o fenômeno atual de crescimento de movimentos políticos de extrema-direita no mundo. Enquanto alguns pensadores tratam-no apenas como uma expressão do neoliberalismo, a exemplo de Marilena Chauí (2020), outros como Stanley (2020) afirmam ser um ressurgimento do fascismo derivado de uma crise do liberalismo.

Em outro caminho, para caracterizar uma diferenciação com o fascismo do século XX, Traverso desenvolveu o conceito de pós-fascismo¹⁸. Para ele, os novos radicalismos de direita, destacando-se os pontos em comum, apresentam divergentes características e ainda impedem uma configuração consolidada. Já o neofascismo pode ser visto como uma tentativa de continuidade do fascismo do século XX.

Traverso relaciona o surgimento do pós-fascismo com a consolidação do neoliberalismo. Avaliando que uma crise econômica no seio da União Europeia provocará uma ascensão do pós-fascismo. Além disso, constata que os partidos de esquerda se tornaram partidos da ordem burguesa, atuando nos limites preconizados pelo neoliberalismo. Sem uma alternativa revolucionária socialista, o discurso

¹⁸ Traverso, *As novas faces do fascismo*.

antissistema, mesmo que seja na essência o seu oposto, foi apropriado pela direita radical¹⁹.

Löwi²⁰ também compreende que os novos radicalismos de direita são produtos do neoliberalismo; porém não adota o termo pós-fascismo, mas neofascismo para classificar tais movimentos. Além disso, estabelece uma diferenciação entre eles, destacando que nem todos podem ser chamados de neofascistas, mas apenas aqueles guardam traços dos fascismos das primeiras décadas do século XX, contudo, sem os repetir.

4 Os novos fascismos são neoliberais e pós-modernos

Conforme já apresentamos, para Traverso e Löwi, mas também Chauí, é impossível separar o novo radicalismo de direita do neoliberalismo. Porém, sem desconsiderar as contribuições de todos esses autores, avaliamos que chamar de pós-fascismo, como o fez Traverso, parece indicar algo totalmente descolado de uma herança do passado. Pelo mesmo motivo optamos por não adotar o conceito de totalitarismo neoliberal de Marilena Chauí.

Por outro lado, o conceito de neofascismo de Löwi é restritivo em relação às novas configurações do radicalismo de direita; pois um movimento fascista para surgir não precisa buscar assemelhar-se a alguma herança do passado de seu país. É possível que surja, sem desconsiderar a realidade local, inspirado em experiências de outros países. Isso aconteceu com o fascismo no século XX e pode acontecer no século XXI. Aliás isso pode acontecer com qualquer movimento de qualquer espectro político. Também optamos por não usar o conceito de populismo pelo seu caráter genérico, confuso, e, não raras vezes,

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Löwi, 2022, p. 12.

reduzido a discurso de ocasião para atacar qualquer adversário de esquerda ou direita com razoável adesão popular.

Caracterizamos os novos radicalismos de direita como fascismo neoliberal. Tal escolha se dá por compreender que, em que pesem as diferentes manifestações em cada país, decorrentes do papel que cada burguesia cumpre no sistema econômico e as diferenças culturais e religiosas, os novos fascismos cumprem a mesma função social do século XX; são instrumentos da burguesia para radicalizar a exploração e o controle social em períodos de crise econômica. Porém não são uma reedição do fascismo do século XX, mas fascismos adequados para a realidade neoliberal do capitalismo no século XXI.

O fascismo neoliberal, com suas diferentes expressões, é uma política burguesa de guerra permanente para a crise estrutural e permanente, condição necessária para garantir o controle do capital monopolista e a reprodução da sociedade burguesa. A existência do fascismo no poder (mesmo que a princípio ainda não existam ditaduras fascistas semelhantes à do século XX) ou fortalecido enquanto oposição é a garantia da reprodução do neoliberalismo.

Desse modo, cria-se uma espécie de chantagem, uma imposição narrativa e programática aos partidos de esquerda: eliminam-se as pautas históricas da classe trabalhadora em detrimento da política do “possível”. O resultado é a redução da política à disputa entre o neoliberalismo fascista e o neoliberalismo (discursivamente) democrático.

Invariavelmente, os partidos tradicionais das democracias liberais, sejam de esquerda ou de direita, como expressão do controle total do neoliberalismo, governam de forma cada vez mais parecida. No lugar da disputa de ideias, governança e construção de carreiras políticas. Não por acaso o neoliberalismo fascista dos novos radicalismos de direita, aproveitando o desastre social provocado pela crise estrutural do capitalismo, assume o discurso disruptivo e antissistema para obter adesão social massiva dos insatisfeitos com a ordem.

De passagem, seria um erro ignorar os conflitos étnicos e confessionais que se desdobram na atualidade. Segundo Löwi²¹, o capitalismo neoliberal impõe uma homogeneização cultural para alimentar políticas xenófobas, típicas do fascismo. Tais conflitos são expressão do acirramento das disputas dos países industrializados por novos mercados, mão de obra barata e matéria-prima.

Por outro lado, como efeito da descentralização do mundo do trabalho e da dominação ideológica burguesa, o proletariado encontra-se fragilizado em termos de organização política e sindical. Sem sindicatos fortes e partidos revolucionários com grande base social, a perspectiva de revolução não se verifica, embora se faça assaz notável o crescimento do abismo social entre pobres e ricos.

A partir da década de 1970, as empresas industriais se descentralizaram internacionalmente e passaram a subcontratar a produção através de inúmeros fornecedores que adotaram relações de trabalho precárias ou informais, além da prestação de serviços individual e/ou doméstico, formando as atuais cadeias produtivas globais.

Essa atomização do proletariado, provocada pela descentralização da produção e pelo incremento da precarização do trabalho relacionado à terceirização e às inovações tecnológicas, como se faz pontual ilustrativo a uberização, enfraqueceu significativamente os sindicatos e a identidade de classe entre os explorados. Se, antes, no fordismo, existia o reconhecimento dos sindicatos, estabeleciam-se as mesas de negociações e os trabalhadores tinham na greve um instrumento de barganha, a partir das mudanças operadas com o toyotismo, a ação coletiva do proletariado se deteriorou completamente.

Duas coisas derivam-se desse processo: a) um enfraquecimento dos partidos de esquerda, pois sem grandes sindicatos, perdiam também sua tradicional base social; b) um terreno favorável para a

²¹ Löwi, 2022, p. 15.

radicalização do individualismo. Se não é mais possível uma ação coletiva entre os trabalhadores, “salve-se quem puder”.

Enfraquecidos, os partidos tradicionais de esquerda limitaram sua agenda a demandas de reconhecimento, abandonando qualquer questionamento ao capitalismo e assimilando o neoliberalismo. É evidente que, por exemplo, a luta antirracista, feminista e LGBT são justas; porém, sem o horizonte de superação do capitalismo, jamais se tornam universais, constituindo-se em um fim em si mesmo.

Porém não se pode falar de neoliberalismo sem se falar de pós-modernismo. A fragmentação da classe trabalhadora e das lutas sociais, a polarização política, o relativismo irracionalista que culmina na pós-verdade, a negação da história e do sujeito agente da história evidenciam o pós-modernismo como a ideologia do neoliberalismo. Tal hegemonia ideológica possui manifestações tanto à esquerda como à direita. Ambas, todavia, ratificam o individualismo, a segmentação social, a rejeição à alteridade e à luta de classes; limitam-se a busca por reconhecimento e afirmam a impossibilidade de superação do capitalismo.

O pós-modernismo parece transitar entre uma prioridade na manifestação dos desejos individuais, o que se adequa perfeitamente à defesa neoliberal da sociabilidade mercantil, e a rejeição de qualquer valor pré-estabelecido, totalizante, no sentido de que molda e, portanto, restringe a totalidade dos comportamentos individuais, específicos. Independentemente disso, o pós-modernismo, justamente por se negar a aceitar qualquer discurso/teoria/interpretação totalizante, não tem em sua formulação qualquer posicionamento crítico frente à sociabilidade capitalista, ao menos não enquanto um modo de produção com suas leis gerais de funcionamento e contradições político-econômicas que requerem, para ser contestadas/criticadas, de uma teoria/prática que dê conta justamente desse movimento total do capital. O máximo que se pode, dentro de uma perspectiva pós-moderna, é contestar as manifestações pontuais, específicas, destas contradições do capitalismo. Por quê? Justamente porque a perspectiva pós-moderna tem em sua base a fragmentação. Como o referente é o fragmento (indivíduo, região, localidade, etnia, raça, gênero, ecologia etc.), e esses

fragmentos vivenciam distintas formas de manifestação da contradição/opressão capitalista, eles devem assumir uma perspectiva crítica frente a essas manifestações. Por que não uma perspectiva crítica frente à totalidade do capitalismo? Porque a contestação, nestes marcos, se dá para defender o específico, o fragmentado. A rejeição à totalidade — inclusive à totalidade da perspectiva teorizante e da prática política — é um dos princípios pós-modernos (Carcanholo; Baruco, 2023, p. 142).

De forma sintética, por uma opção didática, é possível afirmar que o pós-modernismo se caracteriza pela presença do irracionalismo, da pós-verdade e do identitarismo. O irracionalismo está diretamente vinculado ao conceito de pós-verdade, já que a pós-verdade é efeito do irracionalismo. Trata-se da negação da capacidade de conhecer, colocando no seu lugar a disputa de narrativas.

Não é de se estranhar, por exemplo, a disseminação de *fake news* como instrumento político ou que grande parte da população mundial tenha se posicionado contra as vacinas de prevenção aos efeitos da COVID-19 em plena pandemia. Não se trata aqui de colocar a ciência no pedestal da verdade absoluta, ignorando inclusive o poder do capital sobre sua produção; mas ao tornar legítima a disputa de narrativas no lugar da capacidade de conhecer, tais efeitos colaterais são inevitáveis.

É preciso, todavia, distinguir identidade de identitarismo. Identidade é algo que confere características a um indivíduo. Um mesmo indivíduo pode reivindicar várias identidades, como flamenguista, indígena, gay, cristão etc. Já o identitarismo é a realização da política a partir do reconhecimento da identidade como finalidade, o que significa uma posição excludente do outro. Assim é possível perceber que o identitarismo é também uma prática do fascismo neoliberal; afinal homofobia, racismo, preconceito religioso, misoginia e xenofobia são identitarismos reacionários.

5 Considerações finais

Desse modo, partindo do pressuposto de que o fascismo na contemporaneidade é um fascismo neoliberal, podemos acrescentar que se trata também de um fascismo pós-moderno. Não se ignora aqui que a origem da expressão pós-modernismo seja anterior ao surgimento e consolidação do neoliberalismo. Todavia, tal como se apresenta hoje, seja sua versão de direita ou de esquerda, conforme Harvey²², constitui-se na expressão filosófica da sociedade neoliberal, tornando-se, por consequência, característica dos novos fascismos.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Kindle, 2014.
- ADORNO, Theodor. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.
- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz & Terra, 2021.
- ADORNO, Theodor. *A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas*. 1946. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/ano/mes/palestras.htm#r1>. Acesso em: 15 jul. 2023.
- ADORNO, Theodor. *Propaganda fascista e antissemitismo*. 1951 Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/1946/mes/propaganda.htm>. Acesso em: 16 jul. 2023.
- ADORNO, Theodor. *A teoria freudiana e o modelo fascista de propaganda*. 1946. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/1951/mes/teoria.htm>. Acesso em: 18 jul. 2023.
- ADORNO, Theodor. *O que significa elaborar o passado?* 1963 Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/ano/mes/passado.htm>. Acesso em: 21 nov. 2022.

²² Harvey, 2005, p. 52.

- ALVES, Giovanni. Ocupar Wall Street... e depois? In: AUTORIA. *Occupy movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARANTES, Paulo; SCHWARZ, Roberto (org.). *CIDADES Rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram conta do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.
- CARCANHOLO, Marcelo; BARUCO, Grasiela. *Pós-modernismo e neoliberalismo: duas facetas ideológico-políticas de uma pretensa nova era*. 2022. Disponível em: https://www4.pucsp.br/neils/downloads/11_marcelo-grasiela.pdf. Acesso em: 24 set. 2023.
- CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. *Revista Internet & Sociedade*, n. 1, v. 1, p. 91-120, 2020.
- CHAUÍ, Marilena. O totalitarismo neoliberal. *Anacronismo e Irrupción*, v. 10, n. 18, 2020.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Por quem os sinos gregos dobram*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2015/08/11/por-quem-os-sinos-gregos-dobram/>. Acesso em: 8 mai. 2023.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUMÉNIL, Gerrard; LEVY, Dominique. O imperialismo na era neoliberal. *Revista Crítica Marxista*, n. 18. São Paulo: Boitempo, 2004.
- EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do Caos: como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar o ódio, medo e influenciar eleições*. São Paulo: Vestígio, 2019.

- FERNANDES, Florestan. *Brasil em compasso de espera*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- FERNANDES, Florestan. *A ditadura em questão*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1982.
- FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. 4. ed. São Paulo: Global, 2009.
- FLECK, Amaro. O que é neoliberalismo? Isto existe? In: *Revista Princípios*, p. 248. Disponível em: <https://periodicos.ufm.br/principios/article/view/29014>. Acesso em: 7 mai. 2023.
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2009.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia de massas e análise do eu*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HARVEY, David. Os rebeldes na rua. O partido de Wall Street encontra sua nêmesis. In: *Occupy movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo: 2012.
- HAYEK, Friedrich A. Von. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- IANNI, Octavio. Neoliberalismo e nazifascismo. *Revista Crítica Marxista*, v. 1, n. 7, 1998.
- LÊNIN, Vladimir Ilich. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/imperialismo/cap1.htm>. Acesso em: 19 nov. 2023.
- LESSA, Sérgio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez, 2007. v. 1.
- LÖWI, Michael. Extrema direita e neofascismo: um fenômeno planetário: o caso Bolsonaro. In: FARIA, Fabiano. G; MARQUES, Mauro Luiz B. (org). *Giros à direita: análises sobre o campo líbero-conservador*. Sobral: Sertão Cult, 2022.
- LUKÁCS, Georg. *El Asalto a la Razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

- LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. Edgard Malagodi [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (Col. Os economistas).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2008;
- MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica do fascismo*. Boitempo, 2022.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ed. Ensaio, 1996.
- MÉSZÁROS, István. *A crise em desdobramento e a relevância de Marx*. Disponível em: <http://centrovictormeyer.org.br/wp-content/uploads/2014/01/A-crise-e-a-relevancia-de-Marx-Istvan-Mészáros-2008.pdf>. Acesso em: 27 out. 2021.
- MIGUEL, Luiz F. A reemergência da direita brasileira. In: GALLEGO, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MIGUEL, Luiz F. *O colapso da democracia no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.
- MISES, Ludwig von. *Liberalism: the classical tradition*. Indianapolis: Libert Foud, 2005.
- MISES, Ludwig von. *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*. Indianapolis: Libert Foud, 2005.
- MONTAÑO, Carlos. *"Identidade" e classe social: uma análise crítica para a articulação das lutas de classes e antiopressivas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.
- OLIVEIRA, Leandro. In: *Revista Tamoios*. Ano V, n. 2, 2009.
- KONDER, Leandro. *Introdução ao fascismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- ROCHA, Camila. *Menos Marx, mais Mises: O liberalismo e a nova direita no Brasil*. Todavia, 2021.
- SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três estrelas, 2012.
- SAFATLE, Vladimir. *Psicologias do fascismo*. Disponível em: <https://www.docsiy.com/pt/vladimir-safatle-psicologias-do-fascismo/5592832/>. Acesso em: 23 set. 2020.

- STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do nós e eles*. Porto Alegre: L&PM, 2020;
- SOLANO, Esther (org.). *O ódio como política. A reinvenção das direitas no Brasil*. Boitempo, 2018. (Coleção Tinta Vermelha).
- SILVA, Magno; PINHEIRO, Wanderson (org.). *O que é o fascismo brasileiro e como derrotá-lo*. Recife: Edições Centro Cultural Manuel Lisboa, 2020.
- TRAVERSO, Enzo. *As novas faces do fascismo*. Âyiné, 2021.
- ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: *Occupy movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo: 2012.

O Capital e a Ciência

Mauro Castelo Branco de Moura¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.09>

1 Introdução

Para Marx, a moderna produção industrial supõe a ciência como insumo fundamental. A transmutação da base técnica conservadora do artesanato em uma racionalização do processo produtivo só pôde ser efetuada com base em procedimentos científicos. O divórcio entre a *tecné* e a *episteme* dos antigos helenos transformou-se, na Modernidade, em um casamento indissolúvel entre a técnica e a ciência, cujo rebento, a tecnologia, produto da junção entre uma e outra, configura um processo produtivo em permanente revolução. O capital se apodera desta dinâmica das forças produtivas do trabalho humano e a apresenta como se fora um atributo seu. “*O modo capitalista de produção é o primeiro em pôr as ciências naturais a serviço do processo de produção [...]. O capital não cria a ciência, senão que a explora apropriando-se dela no processo produtivo*” (Marx, 1980, p. 162). A ciência é absorvida pelo capital como força produtiva, apresentando seus resultados (da ciência) como se fossem atributos seus (do capital). Neste processo o capital abastarda a própria ciência, orientando seu desenvolvimento, enquanto a submete ao desiderato pleonástico da valorização do valor. Na verdade, o capital só estimula o desenvolvimento da ciência na medida em que

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.
E-mail: mcbmoura@ufba.br

vislumbra a possibilidade de se apropriar de seus resultados e, como contrapartida, dificulta a produção de conhecimento que não se adéque a seus interesses. O mesmo raciocínio vale para o desenvolvimento tecnológico e as mais importantes inovações produzidas ao longo do Século XX, por exemplo, da energia nuclear à computação e ao transistor e da internet às telecomunicações, todas deveram sua origem a aplicações militares. O capital representa hoje um entrave ao desenvolvimento das forças produtivas do trabalho porque tolhe a criatividade humana produtora de ciência e tecnologia, na medida em que as submete a seus interesses. Ademais, o capital ameaça, através do seu desiderato anárquico da valorização ilimitada, as duas únicas fontes de toda a riqueza: os homens, com sua capacidade de trabalho, e o planeta Terra, que fornece a matéria prima de toda a produção. Ou, nas palavras do próprio Marx: *“a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda riqueza: a terra e o trabalhador”* (Marx, 1984, Livro I, Vol. 2, p. 102).

2 Desencantamento do mundo

Adorno e Horkheimer, em seu consagrado clássico *Dialética do Esclarecimento*, afirmam que *“o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo (grifo meu, MCBM). Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”* (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19). O prócer deste processo, segundo eles, seria Francis Bacon [1561-1626]. Assim, segundo aqueles autores, *“o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada (grifo meu, MCBM). O saber que é poder não conhece nenhuma barreira”* (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20). Com efeito, a “nova lógica” proposta por Bacon, em oposição ao silogismo aristotélico, estava destinada precipuamente à produção de novas obras, permitindo a leitura do livro do mundo em benefício dos homens, justificativa ética para a empreitada científica nascente na

Modernidade. Nas próprias palavras de Bacon: *“Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece”* (Bacon, 1973, Aforismo III, p. 19).

Neste sentido, para Adorno e Horkheimer, Ulisses, o personagem homérico, seria paradigmático desta Razão Arditosa propugnada por Bacon, que obedece para vencer e dominar. Através de um ardil, segundo o relato homérico, Ulisses teria conseguido ouvir o canto das sereias sem pagar o funesto preço. Ilustraria também, para os autores, por seu desassombrado destemor diante das forças misteriosas, a própria dialética do esclarecimento, ou seja, este processo descrito por Max Weber como *“desencantamento do mundo”* [*Entzauberung der Welt*] que, no entanto, se acirraría na Modernidade. Assim, para eles *“O esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização”* (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 90). Sem nomeá-lo explicitamente, Adorno e Horkheimer, estão fazendo alusão à expressão cunhada por Max Weber. Destarte, em *A Ciência como Vocaçáo*, ele afirma, por exemplo, que:

[...] o progresso científico é um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios [...]. A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e mais geral das condições sob as quais vivemos. Significa antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível no decurso de nossa vida, ou, em outras palavras, que podemos dominar tudo por meio de cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, como fazia o selvagem que acreditava na existência de poderes misteriosos. Podemos recorrer à técnica e ao cálculo. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização (Weber, 1995, Parte II, p. 439).

Aqui parece pertinente aduzir o exemplo do conceito helênico de *physis* e seu desdobramento ulterior, já que, segundo Gerd Bornheim:

[...] a *physis* não designa precipuamente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza, estendendo-se, secundariamente ao extranatural. Para os pré-socráticos, já de saída, o conceito de *physis* é o mais amplo e radical possível, compreendendo em si o que existe [...]. À *physis* pertencem o céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem, o acontecer humano como obra do homem e dos deuses, e, sobretudo, pertencem à *physis* os próprios deuses (Bornheim, 1993, p. 14).

No entanto, o desencantamento do mundo opera uma reviravolta no conceito de *physis*, que emerge na Modernidade cartesiana, sob a forma de *res extensa*, completamente despojado de suas múltiplas e complexas qualidades. Nesta brutal simplificação a *res extensa* se resume a uma única qualidade: a própria extensão. Embora necessite da Substância Infinita para sua subsistência, esta dependência não é imanente, mas transcendente. Diferentemente da *physis* helênica, cujas complexas e misteriosas qualidades lhe são intrínsecas, a *res extensa* se reduz à mera extensão, qualidade despojada de qualquer mistério. Por sua extrema simplificação, o mundo que daí emerge, pode ser facilmente quantificado e, sobretudo, manipulado.

3 Hipótese da forma valor

O itinerário da “dialética do esclarecimento” proposto pela teoria crítica supõe o roteiro prévio do “desencantamento do mundo” de Max Weber, porém radicalizado na Modernidade. A emergência da ciência moderna é, pois, corolário do processo de racionalização que afugenta o misticismo e o mistério do mundo e configura uma Razão Instrumental. No entanto, o milenar processo de laicização da cultura descrito por Weber não elimina o “reencantamento” paulatino da vida

social operado pela intensificação e disseminação do intercâmbio mercantil. Trata-se do fetichismo mercantil, fenômeno percutientemente denunciado por Marx e que acompanha a hipóstase da forma valor dos produtos do trabalho social, através das figuras que sucessivamente daí se desdobram, ou seja, da tríade fetichoide: mercadoria, dinheiro e capital. Neste sentido, segundo Marx:

É uma das falhas básicas da Economia Política clássica não ter jamais conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e mais especialmente, do valor das mercadorias, a forma valor, que justamente o torna valor de troca. [...] A forma valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, contudo também a forma mais geral do mundo burguês de produção, que por meio disso se caracteriza como uma espécie particular de produção social e, com isso, ao mesmo tempo historicamente. Se, no entanto, for vista de maneira errônea como a forma natural eterna da produção social deixa-se também necessariamente de ver o específico da forma valor, portanto, da forma mercadoria, de modo mais desenvolvido da forma dinheiro, da forma capital, etc. (Marx, 1983, Livro I, Vol. 1, p. 76, Nota 32).

Valeria ressaltar agora que o valor é um atributo social dos produtos do trabalho humano cuja peculiaridade principal é que, embora objetivo, não pode ser apreendido sensorialmente. Por isso Marx pôde afirmar jocosamente que *“até agora nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes”* (Marx, 1983, p. 78). O valor, que emerge na forma mercadoria, a mais singela, e se desdobra na forma dinheiro, a *“figura consumada do equivalente geral”* e alcança sua apoteose na forma capital, a figura processual pejada do propósito imanente da autovalorização, está infenso à inspeção sensorial. Esta característica certamente contribui para as dificuldades de sua (da forma valor) intelecção. Destarte, quando a valorização do valor assume a primazia do processo de reprodução social, mediante a hegemonia da forma capital dos produtos do trabalho social e se instaura o “modo de produção” capitalista, o império do cálculo racional, descrito por Weber, fica subordinado à lógica do processo de acumulação do capital. Para Marx, quando a

primazia da forma capital sobre o processo de reprodução social se estabelece, o fetichismo das formas em que o valor se manifesta configura uma religião laica da sociedade burguesa e a economia política é a “teologia” que a justifica e ampara. Daí a necessidade imperiosa de uma “crítica da economia política”, subtítulo d’*O Capital*. Por esta razão dedicou o melhor de suas energias durante longos anos a este imenso projeto, que se inicia em Paris, em 1844 e o acompanha até o final de seus dias, em 1883².

4 Mecenas diabólico

Marx descreve o processo histórico de incremento da produtividade do trabalho caracterizando-o através de três momentos claramente definidos: 1) o *artesanato* [*Handwerk*], modalidade tipicamente pré-capitalista e que abarca hegemonicamente todas as vertentes da história humana até a Modernidade; 2) a *manufatura*, responsável, na gênese da Revolução Industrial, pelo incremento exponencial das *productive powers of labour* (Smith, 1956, p. 9), propiciado pela divisão do trabalho³ e, finalmente; 3) a *indústria*, que supõe, através da introdução da maquinaria, à esteira da decomposição e simplificação do trabalho complexo do artesão operado pela manufatura, uma explosão produtiva sem precedentes e que não veio, como adverte Marx, e caberia enfatizar aqui, para minimizar a fadiga dos trabalhadores⁴. Desde a

² Para um tratamento mais aprofundado desta temática veja-se meu artigo intitulado *Sobre o projeto de crítica da economia política de Marx in Crítica Marxista*, n. 9, 1999, p. 52-78.

³ O famoso exemplo dos alfinetes de Adam Smith ilustra perfeitamente o caráter revolucionário da manufatura em termos de incremento das forças produtivas do trabalho.

⁴ “John Stuart Mill, em seus *Princípios da Economia Política*, diz: ‘É de se duvidar que todas as invenções mecânicas até agora feitas aliviaram a labuta diária de algum ser humano’. Tal não é também de modo algum a finalidade da maquinaria utilizada como capital. Igual a qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela se destina a baratear mercadorias e a encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador precisa para si mesmo, a fim de encompridar a outra parte da sua jornada de trabalho que ele

manufatura que o trabalhador coletivo se torna exponencialmente mais produtivo que o somatório dos trabalhadores individuais do artesanato, com a vantagem, para o capitalista, de que suas forças de trabalho são compradas individualmente. Com a grande indústria e a mobilização de forças motrizes que vão muito além das trações animais e humanas, o incremento assombroso das forças produtivas traz concomitantemente um maior controle da força de trabalho pelo capital e, como corolário, a intensificação da jornada de trabalho, permitindo um maior consumo das diferentes forças de trabalho (e seu consequente desgaste) empregadas na produção em um tempo menor.

A forma primordial de confisco de trabalho não remunerado passa a ser a da diminuição do tempo de *trabalho necessário* (aquele destinado à produção do equivalente ao salário), aumentando a parte embolsada pelo capitalista, que caracteriza a chamada *mais-valia relativa* e cujo desenvolvimento supõe sempre uma permanente alteração da composição orgânica do capital, com o aumento mais do que proporcional do *capital constante* (maquinaria, matérias primas, etc.) em relação ao *capital variável* (salários). Enquanto no *artesanato* os trabalhadores estavam diretamente ligados aos meios de produção e detinham o conhecimento sobre seu emprego, que lhes era transmitido através de práticas tradicionais, de geração em geração; na *manufatura*, um agente externo, o capitalista, se intercala no processo produtivo e o organiza segundo sua conveniência, rompendo paulatinamente com o tradicionalismo do artesanato e abrindo espaço para a introdução da *grande indústria*, na qual a *ciência* se transforma em força produtiva a serviço do capital, desenvolvendo-se sob as orientações e em consonância aos interesses de seu (da ciência) mecenas: o capitalista (diretamente ou através do Estado). Destarte, como já foi mencionado e valeria repetir, segundo Marx: “O capital não cria a ciência, mas a explora apropriando-se dela

dá de graça para o capitalista. Ela é meio de produção de mais-valia” (Marx, 1984, Livro I, Vol. 2, p. 7).

no processo produtivo” (Marx, 1980, p. 162). A Revolução industrial se caracterizará, precisamente, por esta incorporação da ciência como constitutiva da força produtiva do trabalho. Porém, sob a égide do capital “a ciência intervém como força externa, hostil ao trabalho” (Marx, 1980, p. 163). “Só a produção capitalista transforma o processo produtivo material em aplicação da ciência à produção — em ciência posta em prática, porém somente submetendo o trabalho ao capital” (Marx, 1980, p. 164).

Com efeito, no artesanato a base técnica da produção está baseada na tradição. Reiteram-se práticas produtivas que são repassadas de geração em geração, através de um aprendizado efetuado dentro de um contexto corporativo. Há pouco espaço para a inovação. Com a incorporação da ciência como força produtiva a técnica metamorfoseia-se em *tecnologia*, produto da fusão da ciência com a técnica⁵. Embora a técnica, em sua versão tradicional e ligada ao artesanato, fosse constitutivamente conservadora, ela carrega em si o gérmen da cumulatividade. Já a ciência, revolucionária por natureza, não tem um caráter necessariamente cumulativo. As revoluções científicas, como propôs Thomas Kuhn (1971), em sua consagrada descrição da produção científica, podem tornar incomensuráveis diferentes teorias no âmbito de uma mesma ciência. Aliás, Engels já intuía esta possibilidade quando afirmava que:

“Cada concepção nova de uma ciência implica uma revolução nos termos técnicos dessa ciência” (Engels, 1983, p. 32). Uma teoria científica sucessora pode perfeitamente não se basear nas premissas da teoria precedente, mas fundar-se em sua negação. A historicidade das sociedades humanas, portanto, parece repousar na cumulatividade da técnica que, quando consorciada ao caráter revolucionário da ciência, que

⁵ “Só em uma época relativamente moderna se descobriu a vinculação que une a mecânica, a física y a química com o artesanato (seria melhor dizer, com a indústria). Entre os artesanos as regras e as experiências se transmitiam de mestres a aprendizes e a oficiais; daí se deriva, pois, uma tradição conservadora. Nos tempos antigos às ciências se contrapunham os preconceitos. Em 1772 Beckman empregou pela primeira vez o termo tecnologia” (Marx, 1980, p. 96).

rompe com o atavismo das práticas tradicionais, resulta exponenciada pela tecnologia. Ao longo da Antiguidade clássica, durante mais de um milênio do período greco-romano, escasso avanço das forças produtivas foi registrado. Daí que os pensadores antigos, embora concebessem o movimento e a mudança permanentes, não conheciam a noção de “progresso” e só na Idade Média pôde consumir-se uma revolução agrícola, com a rotação dos cultivos e uma melhoria acentuada dos implementos agrícolas, além do uso estendido de forças motrizes não animais ou humanas, como os moinhos de vento e as rodas d’água. Esta lenta marcha, configurada em espasmos sucessivos, desembocou na Revolução Industrial.

Na Antiguidade Clássica a técnica e a ciência (esta última fundada na *skholê* helênica ou em sua congênere, o *otium* latino) não interagiam. A ciência antiga, a *episteme*, não era precipuamente empírica, mas contemplativa. Já a tecnologia, fruto do conúbio entre a ciência e a técnica, emerge a partir da segunda metade do Século XVIII fundada numa base empírica e utilitária. Um dos elementos cruciais do fetichismo do capital consiste precisamente em apresentar a ciência como um atributo seu e não da inteligência humana. O outro repousa em seu próprio código genético, ou seja, no movimento insaciável da valorização do valor, que subjugua os homens a este desiderato, convertendo-os em energúmenos da forma capital dos produtos do trabalho humano. Enquanto as mercadorias profanas [*profane Waren*] necessitam de guardiões que as levem ao mercado para que possam manifestar seu valor, transformando-as em riqueza abstrata, o capital necessita de energúmenos que se deixem possuir pelo sujeito automático da insaciável valorização do valor e se convertam em suas encarnações.

A circulação simples de mercadorias — a venda para a compra — serve de meio para um objetivo final que está fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro deste movimento

sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável. Como portador consciente deste movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação — a valorização do valor — é sua meta subjetiva, e só enquanto apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de suas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. O valor de uso nunca deve ser tratado, portanto, como meta imediata do capitalismo. Tampouco o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do ganho (Marx, 1983, Livro I, Vol. 1, p. 129).

Este movimento voraz e incessante da riqueza abstrata, que se apodera da “vontade” e da “consciência” do capitalista (enquanto capital encarnado), ameaça, como já foi mencionado anteriormente e premonitoriamente previu Marx, as duas fontes primordiais de toda a riqueza concreta (valor de uso): a Terra e os trabalhadores. A emergência do Antropoceno, como vem propondo um número crescente de cientistas, parece indicar que a socialidade humana hegemonizada pela forma capital, em seu processo insaciável, está chegando ao seu limite e impõe-se a disjuntiva vital: sua gestão racional e a superação do capitalismo ou um desenlace catastrófico para a humanidade. O desfecho funesto é ainda mais plausível quando se recorda que a produção bélica cumpre um rol primordial no processo de reprodução da ordem capitalista a nível local e mundial. Classe de mercadorias cujo consumo é em boa medida fictício (parte significativa do armamento se torna obsoleta sem ser utilizada), favorecendo uma produção tendente ao ilimitado e que se tornou a fonte principal das inovações tecnológicas (informática, telecomunicações, energia nuclear, internet, biotecnologia, etc.), graças aos vultosos recursos que lhe são destinados através, precipuamente, de fundos públicos. A produção bélica, além de orientar os rumos da pesquisa científica em universidades e outras instituições públicas e privadas, serve de poderoso instrumento para silenciar oposições em quaisquer rincões do planeta. A fachada democrática e

liberal⁶ do Estado capitalista não consegue escamotear sua permanente disposição para se metamorfosear em bonapartismo (como nos tempos de Marx) ou fascismo e seus sucedâneos contemporâneos, como transparece evidente nos tempos atuais. Como já advertia Brecht, em acepção livre: “a cadela do fascismo está sempre no cio” (Brecht, 2013, p. 112)!

A desigualdade contra a qual se insurgiam Michel de Montaigne [1533-1592] em seu magnífico ensaio sobre os “canibais” (Montaigne, 1987, Livro I, p. 266] ou Jean-Jacques Rousseau [1712-1778] em seu “Segundo Discurso” (Rousseau, 1989), que tão fundo calaria nos anseios libertários do Terceiro Estado, denunciam uma situação que parece agravar-se nos tempos atuais, como trataram de demonstrar Joseph Stiglitz (2012) e Thomas Piketty (2013), nenhum dos quais podendo ser acusados de “marxismo”... No momento em que bilionários das *big techs* comprometem-se aberta e publicamente com um projeto político criptofascista e um deles, em ato público, deu-se à pachorra de imitar a saudação nazista, e o negacionismo e as mentiras mais estapafúrdias (agora denominadas de *fake news*) são adrede e massivamente disseminadas, parece ingênuo supor que seja a civilização, a indústria, a intelectualização da cultura ou a Razão Instrumental, os que ameacem conduzir a humanidade a um desenlace catastrófico. Pelo contrário, sem o concurso destes elementos civilizatórios, porém desembaraçados de sua aura feticheide, não se poderá derrotar o mecenas diabólico que emerge do processo desenfreado da valorização do valor. Aliás, só através da gestão racional do processo de reprodução social e de seu metabolismo sustentável com a natureza será possível dissipar o flagelo da desigualdade, permitindo que o conjunto da humanidade desfrute amplamente dos logros da ciência e da tecnologia.

⁶ Desde suas origens, com John Locke, que o liberalismo, comprometido com a “acumulação originária” [*ursprüngliche Akkumulation*] de capital, referenda paradoxos como, por exemplo, o odioso instituto da escravidão, justificado cinicamente por um hipotético estado de guerra entre “um conquistador legítimo e um cativo” (Locke, 2001, p. 404), que inexplicavelmente compreende também a descendência do “cativo”.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Almeida, Guido. Rio: Zahar, 1985.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. Andrade, José. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BORNHEIM, Gerd. Introdução. In: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- BRECHT, Bertolt. *La resistible ascención de Arturo UI*. Trad. Cela, Camilo. Madri: Omegalfa, 2013.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio da Edição Inglesa. In: *O Capital*. Livro I, Vol. 1. Trad. Barbosa, Regis e Kothe, Flávio. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Contín, Agustín. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Fisher, Julio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, Karl. *Capital y Tecnología: Manuscritos Inéditos (1861-1863)* [compilação]. Trad. García, Alfonso. México: Terra Nova, 1980.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, Vol. 1. Trad. Barbosa, Regis e Kothe, Flávio. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, Vol. 2. Trad. Barbosa, Regis e Kothe, Flávio. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. 3 Tomos. Trad. Milliet, Sergio. Brasília: UnB/Hucitec, 1987.
- PIKETTY, Thomas. *Le capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013. SMITH, Adam. *Wealth of Nations*. Nova York: P.F. Collier & Son, 1956.
- STIGLITZ, Joseph. *El Precio de la Desigualdad*. Trad. Pradera, Alejandro. Madri: Taurus, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Soares, Iracema e Nagle, Maria Cristina. Brasília/São Paulo: UnB/Ática, 1989.
- WEBER, Max. A Ciência como Vocaç o. In: *Metodologia das Ciências Sociais*, Parte II. Trad. Wernet, Augustin. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1995.

Notas preliminares sobre a categoria estranhamento (*Entfremdung*) em *Para uma ontologia do ser social* de Lukács¹

Paulo Henrique Furtado de Araujo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.10>

1 Introdução

A categoria estranhamento (*Entfremdung*), é central em *Para uma Ontologia do Ser Social* de Lukács. Para o autor, a adequada compreensão do ser social exige o deciframento dessa categoria e essa compreensão o levou a um impressionante esforço teórico, já no final de sua vida. Essas notas procuram expor de modo simplificado alguns aspectos gerais do estranhamento, tal como Lukács expõe em sua *Para uma Ontologia do Ser Social*.

2 Um esboço rápido e preliminar sobre algumas categorias nodais da “Ontologia” de Lukács

Lukács sustenta que a atividade humana vital, o trabalho, é a categoria fundante do ser social. O que permite o salto ontológico, a

¹ O presente material é uma versão parcial do artigo “Glosas sobre alguns aspectos gerais do estranhamento (*Entfremdung*) em *Para uma ontologia do ser social*, de Lukács” publicado no *Anuário Lukács* 2023 (v. 10, n. 1). Cf. Araujo 2023.

² Professor da Faculdade de Economia da UFF, do PPGE-UFF, membro do NIEP-MARX-UFF e Coordenador do GEPOC-UFF. E-mail: phfaraujo@id.uff.br

passagem do ser orgânico para o ser social é o trabalho especificamente humano. Este tem por característica crucial o pôr teleológico. Em outras palavras, o ser humano antes de executar a atividade produtiva, delinea, em sua subjetividade, o que quer produzir considerando suas carências e necessidades. Para a efetivação desta prévia ideação ele é obrigado a capturar, do modo mais adequado possível, as legalidades e causalidades dadas no mundo (inorgânico, orgânico e social) e a reorganizar as causalidades dadas em causalidades postas que irão favorecer a execução de sua prévia ideação e, deste modo, refletir, do modo mais aderente possível, as determinações da realidade em sua consciência. Aqui torna-se patente que a consciência deixa de ser um epifenômeno, como no caso verificado em outras espécies de animais, e devém central no ser social. Ao mesmo tempo, evidencia que só é possível a ocorrência de trabalho especificamente humano com o desenvolvimento simultâneo da linguagem. Isto se explica, por um lado, pelo fato de que o humano é ser social e, portanto, só existe enquanto indivíduo no interior de uma comunidade humana e, por outro lado, a consciência ou subjetividade humana só pode operar mediante a linguagem. Quanto maior a complexidade da práxis humana vital, mais complexa deve ser a linguagem, maior deverá ser o domínio das causalidades dadas e mais desenvolvido o autocontrole do produtor.

Da exposição de Lukács depreende-se uma sugestão de resolução de um antigo problema que atravessou a história da filosofia: a contraposição entre liberdade e necessidade. O trabalho universal geral aciona o pôr teleológico, ou seja, mobiliza a causalidade existente (necessidade) para a obtenção de um fim previamente estabelecido. A escolha do fim a ser atendido e dos meios mobilizados para a execução da prévia ideia só podem ocorrer mediante a liberdade de escolha do produtor. Deste modo, temos teleologia no ser social que, no entanto, está restrita à práxis do trabalho e o trabalho, enquanto produtor de uma segunda natureza, natureza social, portanto, especificamente humana, na qual não se verifica uma teleologia social. E, ainda assim,

articulam-se liberdade e necessidade na elucidação da dinâmica do ser social. Da análise da categoria trabalho universal/geral, o autor magiar indica a gênese de comportamentos humanos socialmente aceitáveis pela comunidade humana e a possibilidade da constituição de uma ética emancipadora. O que o autor sugere é que os valores ético-morais são acionados pela protoforma do agir humano, que é o trabalho universal/geral, e que serve de modelo para toda práxis humana. A complexificação da práxis de trabalho ocorre associada com o aprofundamento da divisão do trabalho e, como até mesmo sabem os economistas políticos, quanto maior a divisão do trabalho maior a produtividade do trabalho. Aumento de produtividade do trabalho redonda em economia do tempo de trabalho ou no aumento do tempo livre da obrigatoriedade do trabalho; tempo livre é pré-condição para que se desenvolvessem outros aspectos e complexos constitutivos do ser social: religião, arte, filosofia, política, direito etc.

Uma vez estabelecida a separação entre o ser orgânico e o ser social, por meio do trabalho (universal/geral), pode-se explicar que este trabalho outorga prioridade ontológica à esfera do econômico na elucidação da dinâmica do ser social. Em linhas muito rápidas e gerais, podemos dizer que a dinâmica do ser social, através das várias formações socioeconômicas em que ela se expressa, aciona o afastamento das barreiras naturais de que nos falam Marx e Lukács. Em outras palavras, a complexificação do ser social, o aumento dos laços sociais necessários para a reprodução do indivíduo e do gênero, ocasiona a perda de centralidade do trabalho (universal/geral) e a proeminência de outros complexos do ser social que não o complexo econômico — sem que o econômico perca sua prioridade ontológica. Destacando que, como nos explica Lukács, ter prioridade ontológica não significa dizer que uma categoria é mais importante do que outra, mas sim que uma só pode existir porque a outra preexiste (logicamente e não historicamente).

Lukács, ao tratar da categoria trabalho (universal/geral), decompõe analiticamente o ato unitário do trabalho humano (tal como

descrito por Marx nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 ou no capítulo 5 do livro 1 de O Capital) em dois momentos que são, na prática, inseparáveis: objetivação (*Vergegenständlichung/ Objektivationen*) e exteriorização ou alienação (*Entäusserung*). Para o autor húngaro, no agir real da práxis do trabalho os dois momentos ocorrem simultaneamente. Todo movimento e ponderação realizados pelo produtor no ato do trabalho está voltado para a objetivação, ou seja, para a transformação da prévia ideia em objetualidade existente no mundo social. A efetivação do processo de trabalho ao objetivar ao mesmo tempo exterioriza ou aliena algo que só existia na subjetividade do produtor. A objetivação é disposta, de modo imperativo, pela divisão do trabalho e a divisão do trabalho, como visto acima, ocasiona o desenvolvimento das capacidades humanas (enquanto média social) a partir do afastamento das barreiras naturais — essa processualidade é a base crucial para a elucidação do estranhamento (*Entfremdung*) que, segundo Lukács, consiste na separação dos dois polos constitutivos do ser social. No estranhamento, verifica-se o desenvolvimento das capacidades do gênero humano em detrimento do desenvolvimento de cada singularidade humana em seu processo de particularização, de formação da sua personalidade. A retroação da exteriorização/alienação sobre o produtor ocorre em sentido distinto a esta da objetivação. Neste caso, cada individualidade reagirá de acordo com sua idiossincrasia às exteriorizações/alienações individuais. Em resumo: o trabalho especificamente humano, determinado pelo pôr teleológico, ao ser executado objetiva e exterioriza/alien. O modo pelo qual ocorre a objetivação é determinado pela divisão do trabalho e o modo como cada individualidade reage às suas próprias alienações tem um forte componente particular. De todo modo, estamos diante de uma práxis que produz o mundo social e, ao mesmo tempo, cada singularidade que o constitui.

A tendência geral do devir do ser social — perda de importância e centralidade da práxis do trabalho — parece ser interrompida na época da instauração da sociedade do capital. Como capital é valor em

expansão e valor é trabalho humano abstrato, torna-se evidente que capital é trabalho, trabalho abstrato em permanente expansão e que atua de modo descontrolado e subsumindo o produtor. Como, nos explica Marx e reafirma Postone, capital é um sujeito automático que captura todos os aspectos da sociabilidade humana, o resultado é que o trabalho, que tendencialmente perdia centralidade e importância, passa a ser o eixo organizativo da vida humana. Tudo passa a girar em torno do trabalho, da obrigatoriedade de trabalhar para continuar trabalhando no dia seguinte e será através desta práxis, cujo sentido foi perdido pelos produtores, que estes poderão ter acesso aos valores de uso, manifestos como mercadorias, de que necessitam para ser reproduzirem em suas individualidades. Neste caso, na sociedade do capital, estamos diante de um trabalho universal/geral sobredeterminado, ou seja, intensificado: sobre o cerne constitutivo da categoria trabalho universal/geral (atendimento das carências humanas) há outras camadas determinativas da especificidade da sociedade do capital. Nesta formação socioeconômica o produtor vende sua capacidade de trabalho (força de trabalho) e com o pagamento em dinheiro (salário) pode comprar as mercadorias de que necessita e ser reconhecido enquanto membro da comunidade humana. Trata-se de uma formação social cuja mediação se dá pelo dinheiro (forma autonomizada do valor de troca que, por sua vez, é a expressão do valor) e isto não pode ser motivo de surpresa, afinal, a fórmula mais geral do capital é expressa por Marx (2017, p. 231) como $D-M-D'$ (D = dinheiro, M = mercadoria e $D' = D + \Delta D$). A mercadoria (e o dinheiro que, logicamente, só pode ser explicado a partir de um tipo especial de mercadoria) é a objetivação do próprio laço social (valor). Dizendo o mesmo de outro modo: o produtor, na sociedade do capital, por meio de seu trabalho, objetiva e reifica a própria relação social. Esta assume a forma de uma coisa que não só escapa ao controle do produtor como passa a lhe controlar — eis o fetiche da mercadoria. Deste modo, segundo Postone (2014), valor se apresenta como forma específica da riqueza (abstrata) da sociedade do capital, forma

específica de mediação (abstrata) desta sociedade, forma específica de dominação social (impessoal e abstrata) e forma auto mediadora capaz de estruturar a objetividade e as subjetividades do ser social nas formações em domina a lógica do valor. Será no interior deste campo social estruturado pelo valor que cada singularidade decidirá, sob pena de perecimento, como agir para efetivar sua reprodução individual; e agirá enquanto máscaras de valor (por exemplo, como vendedor ou comprador de força de trabalho, de mercadorias em geral etc.).

Lukács, no nosso entendimento, fortemente vinculado à exposição oferecida por Marx nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, reproduz a compreensão, presente neste texto, de que a propriedade privada (o ter) é a chave determinante para a explicação do estranhamento. Neste sentido, acompanhando o jovem Marx — que ainda não desenvolvera a teoria do valor e, por isso, não poderia entender que capital é relação social e não um tipo jurídico específico de propriedade — sustenta que a divisão do trabalho, o aumento da produtividade e o recuo da barreira natural é o conjunto categorial que permite a cisão da comunidade humana entre possuidores e não possuidores e entre proprietários e não proprietários. Tal cisão, sustenta o filósofo, é a base material para que se verifique o desenvolvimento do conhecimento do gênero humano ao mesmo tempo em que ocorre a atrofia da personalidade humana (da ampla maioria das singularidades constitutivas do gênero) — sendo esta, conforme dito acima, a própria definição do estranhamento de acordo com Lukács.

O problema com este posicionamento de Lukács está no fato de que na sociedade moderna, na sociedade do capital, temos uma reificação (*Verdinglichung*) produtora de estranhamento, conforme assinalamos em parágrafo anterior. Neste caso, evidencia-se a insuficiência do tratamento da categoria estranhamento que parte do “ter”, da “propriedade privada” enquanto chave explicativa do estranhamento na sociedade do capital. O adequado, entendemos, é tomar a categoria valor como categoria central da sociedade moderna e o trabalho que a

produz como a geratriz da sociedade estranhada. Do que restará evidente que a crítica a ser feita não é uma crítica ao capitalismo do ponto de vista do trabalho proletário, mas uma crítica ao trabalho proletário no capitalismo. O que significa dizer que a emancipação humana do valor, e da formação social mais estranhada que o gênero humano constituiu em toda sua história, tem por pré-requisito o fim do trabalho determinado por mercadoria e não sua generalização para toda humanidade.

3 Alguns aspectos gerais do estranhamento em *Para uma Ontologia do Ser Social*

Para Lukács (2013, p. 577) o estranhamento³ não é exatamente uma categoria transistórica ou uma condição universal. Na verdade, o autor magiar sugere que estranhamento deve ser tomado como um evento puramente histórico-social que revela-se em níveis bem determinados do desenvolvimento do ser social, assumindo, a partir destes momentos, formas de manifestação histórica específicas e distintas e com cada vez maior relevância. Lukács (2013, p. 580) ao relembrar a defesa que Marx fez de Ricardo, em *Teorias do Mais-Valor*, contra a posição de Sismondi — que era a de um anticapitalismo romântico que confrontava a satisfação da singularidade humana às necessidades de desenvolvimento da totalidade social e, portanto, do gênero humano — sustenta que Marx procura capturar a plenitude histórica do conjunto do desenvolvimento do gênero humano o que, necessariamente, abarca o desenvolvimento do indivíduo. Nesse esforço, prossegue Lukács, Marx apreende a contradição dialética entre o desenvolvimento das capacidades do gênero humano e a interdição da efetivação

³ Registramos que seguimos a tradução adotada pela editora Boitempo em *Para uma ontologia do ser social* para as categorias objetivação (*Vergegenständlichung/ Objektivationen*), alienação (*Entäusserung*), reificação (*Verdinglichung*), e estranhamento (*Entfremdung*).

da individualidade da maioria dos indivíduos constitutivos do gênero humano; dizendo de outro modo, o desenvolvimento do gênero humano ocorre em detrimento do desenvolvimento individual das pessoas que constituem o gênero constituindo-se uma contradição dialética que irá se manifestar como estranhamento. Lukács esclarece que há aqui uma forte correlação entre o desenvolvimento da produtividade e a aceleração da constituição das capacidades humanas. A aceleração da constituição das capacidades humanas, ao se efetivar, traz consigo, simultaneamente, a *dýnamis* de imolar os indivíduos humanos. Como sabemos, para Lukács o processo de produção é síntese de inúmeros pores teleológicos, esse processo em si não possui teleologia, somente causalidade. Pores de finalidade das singularidades humanas⁴ são pontos iniciais para inúmeras cadeias específicas de causa-efeito. O processo global, prossegue Lukács (2013, p. 581), é o desaguadouro das referidas cadeias causais específicas e, ao mesmo tempo, elas são sobre-determinadas pelo processo global sem que percam sua marca da causalidade.

Os vários conjuntos de pores teleológicos são, naturalmente, dissonantes e ao se interrelacionarem ocasionam o desenvolvimento desigual sem apagar a característica distintiva da causalidade e sem instaurar algum tipo de teleologia no desenvolvimento do ser social.

Feito este delineamento preliminar, Lukács (2013, p. 581) oferece a seguinte explicação da categoria estranhamento: o estranhamento surge da necessária determinação reflexiva entre desenvolvimento das forças produtivas e desenvolvimento das capacidades humanas e consiste no fato de que o desenvolvimento das capacidades humanas não ocasiona necessariamente o desenvolvimento da personalidade do indivíduo humano e, na verdade, suscita o oposto, ou seja, deformação, atrofia e animalização da personalidade do ser humano. Aqui o autor húngaro apresenta a categoria estranhamento enquanto

⁴ Cf. Araujo, PHF. 2022a e 2020.

categoria geral ou universal e que se manifesta por toda pré-história da humanidade; conforme tipifica Marx o período histórico que antecede à emancipação humana da dominação abstrata do valor. Ainda assim, a manifestação ao longo da pré-história humana só pode ter início a partir do momento em que a contradição entre desenvolvimento da forças produtivas-capacidades humanas e não desenvolvimento/atrofia da personalidade do ser humano se generaliza e abarca todos os atos da processualidade da práxis humana vital. Uma vez generalizada, a contradição pode se apresentar através de formas fenomênicas bastante distintas o que permite ao autor magiar falar em estranhamentos (no plural). A partir desta leitura sustentamos que, para Lukács, há uma categoria de estranhamento (no singular) que é universal/geral e que se manifesta fenomenicamente em vários tipos de estranhamentos que terão suas características particulares moldadas pela especificidade da formação social e econômica em que ocorrem. Lukács (2013, p. 582), acreditamos, procura esclarecer esta questão retomado a divisão, que ele realiza, do ato de trabalho entre objetivação e alienação⁵. Sabemos que na realidade da prática do trabalho, objetivação e alienação são inseparáveis: ao efetivar a prévia ideação o produtor objetiva e aliena simultaneamente. O objeto que será transformado pela práxis do trabalho existe na natureza enquanto ser-em-si; com a objetivação realizada pelo trabalho⁶ este objeto devém utilidade social e um vir-a-ser-para-nós deste objeto só pode ser formulado e obtido na esfera da consciência dos produtores. Lukács (2013, p. 583) acrescenta que o ser-para-

⁵ Cf. Araujo, 2022a. Lukács (2013, p. 582) nos lembra que esta divisão não está presente deste modo em Marx. Na verdade, para o autor húngaro, Marx descreve com exatidão tal realidade, ainda que o faça de modo unitário, sem explicitar a diferenciação.

⁶ Para não haver dúvidas, tratamos aqui da categoria trabalho enquanto trabalho universal/geral, com o acréscimo de que se trata de uma categoria transistórica que sempre existiu e sempre existirá. Naturalmente, as formas fenomênicas de manifestação do trabalho universal/geral dependerão da totalidade concreta complexa no interior da qual os produtores vivem e se reproduzem. Cf. Araujo, 2020a e 2022b e Duayer; Araujo, 2020, 2021 e 2022.

si é expresse na existência tangível da objetivação e, uma vez objetivado, o ser-para-si passa a compor a estruturação concreta da objetivação — mesmo no caso em que indivíduos humanos que não se envolveram com o processo de produção em questão, não percebiam o ser-para-si. Lukács (2013, p. 583) avança e reafirma que a práxis do trabalho aciona simultaneamente a objetivação e a alienação explicitando que, por este motivo, a mesma práxis de trabalho pode ocasionar no produtor cisões significativas do ponto de vista social. A possibilidade se torna efetividade nas situações em que vigoram modos de trabalho amparados em certo grau de divisão do trabalho. Nestes casos, por um lado, o tipo da objetivação é uma exigência da própria divisão do trabalho, o que impõe o desenvolvimento das capacidades do ser humano (este desenvolvimento se refere a um promédio que é estabelecido economicamente), por outro lado, a alienação retroage sobre os produtores de modo discrepante. E esta é a fenda para o despontar do estranhamento — a correlação entre o desenvolvimento das capacidades humanas e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo humano. O desenvolvimento do primeiro termo pode favorecer ou prejudicar o segundo termo e, em geral, há o bloqueio do desenvolvimento da personalidade humana. Para Lukács (2013, p. 584), o estranhamento é uma tendência do ser social a partir de certo nível primevo da divisão do trabalho e atravessa toda pré-história humana, como dito acima. Esta tendência do estranhamento também se manifesta na forma de um promédio social, ainda que seja distinta do verificado na objetivação. Na alienação é possível a eclosão de reações opostas, como exemplo o autor magiar apresenta o caso das diferentes formas de reação dos trabalhadores assalariados às formas de exploração do capital. Considerando, como faz Lukács, o leque de reações que vai dos indivíduos que se colocam, de modo destemido, à frente da reação às formas de exploração, até os indivíduos que agem como colaboradores dos capitalistas, entendemos que o autor húngaro tem razão quando sugere que não se pode constituir uma média social efetiva desses comportamentos. O

máximo que se tem, quando muito, é um apanhado geral (de um certo agrupamento humano ou de toda sociedade) dos modos diversos e, em alguns casos, contraditórios, pelos quais os indivíduos reagem às alienações produzidas por eles próprios em suas práxis de trabalho. Importante dizer que as formas de reação individual, divergentes e contraditórias entre si, são produto de idiossincrasias de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, produtos da estrutura social no interior da qual o indivíduo vive e se reproduz. Em outras palavras, tais decisões necessariamente são individuais e, ao mesmo tempo, socioeconômicas e históricas. Decisões individuais levarão, no exemplo em tela, alguns trabalhadores assalariados às posições de liderança nas lutas contra formas de estranhamento e outros tantos ao rechaço destas lutas. Continuando com o exemplo, há dois vetores operando: (a) o modo pelo qual o indivíduo reage especificamente à alienação produzida por seu trabalho e que retroage sobre ele e (b) o acaso que levará este ou aquele trabalhador assalariado a cumprir o papel de liderança do movimento. A reação do indivíduo envolve a escolha dentre alternativas, do que decorre, inevitavelmente, a questão da liberdade. E, como sempre faz, Lukács (2013, p. 585) reafirma que a liberdade do indivíduo não é “abstrata” ou se contrapõe a uma necessidade social igualmente “abstrata”. Trata-se de liberdade condicionada e que se relaciona intrinsecamente com a tomada de posição individual dentre alternativas produzidas no *hic et nunc* do produtor.

Para o autor húngaro, e isso é muito importante, ainda que o estranhamento se manifeste de maneira individual no âmbito do presente, ainda que ele só possa vir a ser a partir da decisão individual, o ser-propriadamente-assim da processualidade do estranhamento é um fato societário. Entre o fato social e o agir individual, com a consequente manifestação do estranhamento, há um sortimento de interdependências e interligações que realizam as mediações que se fazem necessárias. Lukács enfatiza (2013, p. 585-586) que é preciso considerar essas articulações para não adulterar o ser-propriadamente-assim da

processualidade do estranhamento e que incorreremos em atitude equivalente se não considerarmos as tomadas de decisão individuais dentre alternativas. Tais decisões estão, em última análise, nos fundamentos do ser-propriadamente-assim da conformação social e econômica e das transformações cruciais, indiscutivelmente indispensáveis, ainda que estas transformações manifestem-se como exclusivamente sociais. Na ontologia da vida cotidiana, prossegue Lukács (2013, p. 586), temos a manifestação, sem intermediários, de todas as interdependências e interligações entre o agir individual e a totalidade societária (complexos sociais parciais e o próprio complexo de complexos). O autor não desconsidera que em muitos casos essa manifestação se dá numa forma arcaica e/ou desordenada e, tomando a história do estranhamento, associa essa manifestação ao desenvolvimento desigual do ser social. Do que decorre ser possível identificar na história do estranhamento, por um ângulo, realizações sociais de pouco significado, arrimadas no pequeno desenvolvimento alcançado pelo próprio ser social (ou seja, no ainda limitado recuo da barreira natural) e, por outra angulação, um progresso real que se correlaciona, e causa, necessariamente a deformidade da vida do ser humano. Com o intuito de bem demarcar o lugar do agir individual na constituição desta trama do estranhamento, Lukács reafirma que os pores de finalidades, que são realizados pelas singularidades humanas, relacionam-se, em termos os mais objetivos concebíveis, aos momentos associados de modo subjetivo e imediato à vida pessoal da individualidade ponente envolvida em cada caso. Além disso, esses pores têm seus alicerces estabelecidos pela especificidade socioeconômica em que essas individualidades operam. Na imediatricidade do seu ser, prossegue Lukács (2013, p. 586), em certo sentido, os pores de finalidade continuamente partem do zero e só irão se associar ao prosseguimento objetivo histórico nos seus alicerces reais essenciais. O arremate de Lukács é um marco no pensamento marxista: “Em certo sentido, poderíamos dizer que toda história da humanidade

a partir de certa altura da divisão do trabalho [...] já é também a história do estranhamento humano” (Lukács, 2013, p. 586)⁷.

Referências

- ARAUJO, P. H. F. Glosas sobre alguns aspectos gerais do estranhamento (*Entfremdung*) em Para uma ontologia do ser social, de Lukács. *Anuário Lukács* 2023, v. 10, n. 1, 2023.
- ARAUJO, P. H. F. Trabalho, objetivação e alienação na ontologia do ser social de Lukács: notas introdutórias. *Germinal: marxismo e educação em debate*, v. 14, n. 3, 2022a.
- ARAUJO, P. H. F. A contradição fundamental da sociedade capitalista no livro primeiro de O capital: determinações gerais e consequências. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 64, 2022b.
- ARAUJO, P. H. F. Trabalho fundante e substância do ser social segundo o último Lukács: observações preliminares. *Revista Dialectus*, v. 23, 2021.
- ARAUJO, P. H. F. Dominação abstrata: capital: sujeito histórico. *Germinal: marxismo e educação em debate*, v. 12, 2020a.
- ARAUJO, P. H. F. As categorias classes sociais e Estado no livro primeiro de O capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 56, 2020b.
- ARAUJO, P. H. F. Notas críticas à compreensão de Lênin sobre o Estado: revisitando O Estado e a revolução. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 50, 2018.
- ARAUJO, P. H. F. Marx: Capital, Estado e Política – Notas. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 43, 2016.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche: Marx lido por Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 62, 2022.

⁷ Considerando que só é adequado falarmos de classes sociais na sociedade do capital (Postone, 2014; Araujo, 2016, 2018, 2020a, 2020b e 2022b) poderíamos rephrasar Lukács e dizer que a história do gênero humano não é uma história da luta de classes, mas a história das formas pelas quais o estranhamento se manifesta. Neste sentido ver também Jappe, 2013.

- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 57, 2020.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. *Revista Em Pauta*, v. 13, 2015.
- JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2013.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. H. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Sobre a noção de *substância* e seus sentidos na exposição categorial do Livro I, de *O capital*

Rafael Versolato Gilberto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.11>

1 Introdução

O objetivo do presente trabalho é apresentar parte de uma pesquisa sobre a noção de *substância* no interior do Livro I de *O capital*, de Marx (1975). Ao invés de compreendê-lo como uma exposição organizada linearmente, segundo o princípio de clareza (Bidet, 2010), parte-se do princípio de que cada momento constitui uma significação específica (Rosdolsky, 2010).

A noção de substância no interior dessa obra de Marx levanta dificuldades notáveis. A fortuna crítica não apenas tem compreensões diversas do assunto, mas divergentes. A interpretação ontológica a compreende como aquilo que no ser que se conserva através de sua contínua mudança (Lucács, 2013). Em contraposição a ela, a escola althusseriana a compreende como certa fixidez do *hypokéimenon*, de sorte que ela seria aquilo que não pode ser predicado de outro (Rancière, 1996). No Brasil esse debate apresenta, de um lado, uma aproximação a Hegel, mas situando-o numa tradição que passa por Leibniz, de sorte

¹ Doutor em filosofia pela FFLCH-USP. A presente comunicação é parte de uma tese de doutoramento. As questões discutidas na exposição oral tiveram aqui de ser apresentadas sumariamente. Elas recebem um tratamento mais detalhado na referida tese. E-mail: rafael.gilberto@usp.br

a guardar relação com um sujeito lógico de predicados (Fausto, 1983). De outro lado, há o esforço de se compreender a substância como uma ontologia do ser social, mas no interior de um esquema operatório (Giannotti, 1966).

Cada uma dessas respostas tem algo de consistente, de maneira que recusar uma ou outra implica abandonar parte da solução do problema. A consideração delas em conjunto mostra que se trata de compreender quais os sentidos em que a substância pode ser dita nessa obra. O tratamento adequado da questão, desta feita, exige considerar os distintos níveis de abstração que constituem a exposição do Livro I.

Brevemente, a substância é apresentada em níveis distintos pela seção I, que apresenta a aparência imediata do sistema, e pelas seções III a V, que apresentam a sua essência. Além disso, há uma distinção entre esse percurso, que vai da seção I à VI, e a apresentação da substância pela seção VII, quando ocorre a totalização apresentada pelo momento da efetividade. É preciso ressaltar dois pontos: primeiro, dada a sua extensão, aqui será possível tratar do assunto apenas no âmbito da seção I; segundo, dada a sua complexidade aqui não convém apresentá-lo de maneira pormenorizada, razão pela qual no que segue ele será apresentado no formato de notas².

2 Metabolismo entre homem e natureza

A relação entre homem e natureza é mediada pela atividade vital humana, o trabalho: “o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo [*Stoffwechsel*] com a natureza” (Marx, 2013, p. 255; Marx, 1975, p. 192). Pela relação do indivíduo com a objetividade (natureza) ocorre a troca de matérias

² A apresentação detalhada do assunto se encontra em: Versolato, 2024.

(metabolismo) através da qual ele reproduz sua existência, nesse sentido o metabolismo é *condição natural* (*Naturbedingung*) da vida humana.

O trabalho opera, por um lado, a alteração da forma da matéria natural ou a transformação da natureza e, por outro lado, também a transformação do próprio homem, que é parte da natureza. Dessa maneira, tudo o que existe nessa totalidade chamada natureza é um *composto de forma e matéria*. Nesse sentido, embora não coincida exatamente, cumpre notar que tudo o que existe na natureza tem um sentido próximo ao *sýnolon* aristotélico como “o composto de matéria e forma” (Aristóteles, 2013, p. 295).

3 Distinção entre *Stoff* e *materielles Substrat*

A matéria não deve ser tomada como sinônimo de corporeidade física, mas designa a disposição potencial de algo vir-a-ser outra coisa ao receber nova forma. Assim, em um sentido, a matéria de algo existe apenas unida à sua forma atual, ela é sempre matéria já informada; porém, em outro sentido, ela é sempre aquilo que suporta a forma atual, enquanto virtualidade de vir-a-ser outra coisa ao receber nova forma.

Assim, Marx opera com rigorosidade a distinção entre, no primeiro sentido, a matéria já informada (*Stoff*) que está presente no composto de matéria e forma e, no segundo sentido, a matéria enquanto substrato independente de toda forma (*materielles Substrat*):

[...] os corpos das mercadorias [*Warenkörper*], são nexos de dois elementos: matéria natural [*Naturstoff*] e trabalho. Subtraindo-se a soma total de todos os diferentes trabalhos úteis contidos no casaco, linho etc., o que resta é um substrato material [*materielles Substrat*] que existe

na natureza sem a interferência da atividade humana (Marx, 2013, p. 120; Marx, 1975, p. 57)³.

Vejam os um caso em que a matéria como substrato aparece referida ao produto do trabalho, ou seja, após a interferência da atividade humana: “os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material [*materielles Substrat*], os suportes do valor de troca” (Marx, 2013, p. 263; Marx, 1975, p. 201).

4 Distinção entre *Form* e *Gestalt*

Quanto à forma, Marx também opera a seguinte distinção rigorosa. A *forma* (*Form*) também não pode ser identificada imediatamente à *figura* (*Gestalt*) concreta do objeto (do existente) que se apresenta empiricamente ao indivíduo.

A *Gestalt* diz respeito à forma como configuração, ela remete ao particípio do verbo *stellen*, *gestalten*, cujo sentido estaria próximo de armado, colocado, configurado, assim ela se distingue de *Form*, que consiste de uma sorte de princípio organizativo que atualiza a matéria (*Stoff*), enquanto potencialidade de receber determinações. Vejamos o Prefácio à primeira edição: “a forma de valor [*Wertform*], cuja figura [*Gestalt*] acabada é a forma-dinheiro [*Geldform*] é muito simples e desprovida de conteúdo” (Marx, 2013, p. 77; Marx, 1975, p. 12).

Em virtude de que forma e figura não se identificam imediatamente, segue, por um lado, que uma coisa pode perder sua forma (*Form*) e conservar sua figura (*Gestalt*):

[...] uma ferramenta, uma máquina, o edifício de uma fábrica, um barril etc. servem no processo de trabalho apenas na medida em que conservam sua configuração original [*urs-prüingliche Gestalt*], podendo

³ Como se vê, para Marx *Stoff* estaria mais para o lado de uma *matéria segunda* ou *próxima ao sensível*, ao passo que *materielles Substrat* estaria mais para o lado de uma *matéria primeira*.

entrar amanhã no processo de trabalho com a mesma forma [*Form*] com que entraram ontem. Depois de sua morte [i.e., quando perdem sua forma e não são mais úteis ao processo de trabalho], os meios de trabalho conservam sua figura [*Gestalt*] independente em relação ao produto tanto quanto a conservavam durante sua vida, isto é, ao longo do processo de trabalho (Marx, 2013, p. 280; Marx, 1975, p. 218).

No entanto, por outro lado, segue que a depender do contexto forma e figura podem coincidir: “cabe [...] portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma [*Gestalt*] mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro [*Geldform*]” (Marx, 2013, p. 125; Marx, 1975, p. 62).

5 Distinção no interior da forma (*Form*)

Vimos que todo existente é um corpo composto de matéria natural (*Naturstoff*) unida a uma forma (*Form*) atual.

No entanto, há uma importante distinção no interior da forma (*Form*). De um lado, há a relação entre matéria e forma da coisa dada pela natureza, isto é, a objetividade sem a atuação humana pelo trabalho; nesse caso, a coisa é unidade de matéria natural e forma fornecida natural-espontaneamente pela natureza, razão pela qual essa forma é “forma imanente [*immanente Form*]” (Marx, 2011, p. 287; Marx, 1983, p. 277) à coisa, de sorte que no *composto* esse princípio organizativo da matéria reproduz os ciclos da natureza.

De outro lado, temos a relação entre matéria e forma da coisa que resulta da atuação humana, isto é, no produto do trabalho. Nesse caso, a atividade humana é orientada por um fim (*Zweck*) presente (*ideell*) em sua cabeça (*Kopf*) e ao qual está subordinada (*unterordnet*) a sua vontade (*Wille*), de sorte que o resultado da execução de sua atividade vital é efetivação de algo (um fim) que já estava na sua imaginação (*inder Vorstellung*), razão pela qual o princípio organizativo do composto (o produto resultante do trabalho) não reproduz o ciclo natural.

(cf. Marx, 2013, p. 255-256; Marx, 1975, p. 192-193). Dessa maneira, ao atuar na objetividade por meio do trabalho o homem conforma a matéria natural sob uma forma útil para suprir uma carência (*Bedürfnis*), de tal maneira que a atividade humana põe na matéria (*Stoff*) uma forma não dada pela natureza, uma forma propriamente humana e, nesse sentido, podemos chamá-la de não-natural, razão pela qual Marx afirma expressamente que se trata de uma “forma que é exterior [*äußerlich*]” (Marx, 2011, p. 287; Marx, 1983, p. 277) à matéria.

Uma passagem dos *Grundrisse* sintetiza a distinção das duas situações: enquanto composto de matéria natural e forma natural, a coisa natural segue a *lei da reprodução imanente*, viva, como a árvore, p. ex., conserva sua forma como árvore (a madeira conserva-se como árvore em determinada forma [*Form*] porque esta forma [*Form*] é uma forma [*Form*] da madeira; ao passo que a forma [*Form*] como mesa é contingente [*zufällig*] em relação à madeira, não é a forma imanente [*immanente*] da sua substância) (Marx, 2011, p. 287; Marx, 1983, p. 277, grifo nosso).

6 Consideração da relação entre forma e matéria na mercadoria (seção I)

Para prosseguirmos convém salientar três pontos.

1º) A distinção entre *Stoff* e *materielles Substrat* permite compreender processos reais, segundo os quais no interior das mudanças da matéria já informada algo subsiste como seu suporte, algo permanece como seu substrato, e nesse sentido a matéria pode ser dita *substância* (*Substanz*). Na famosa analogia com a química do capítulo 1 a substância como substrato está visível sem grandes dificuldades:

[...] o ácido butanóico é um corpo [*Körper*, matéria informada] diferente do formiato de propila. Ambos são formados, no entanto, pelas mesmas substâncias químicas [*chemischen Substanzen*] [...]. Desse

modo, a equação do formiato de propila com o ácido butanoico seria a expressão de sua substância química [*chemische Substanz*] em contraste com sua forma corpórea [*Körperform*] (Marx, 2013, p. 127; Marx, 1975, p. 65).

A matéria, desse modo, pode ser dita substância do produto do trabalho: “a matéria-prima pode constituir a substância principal [*Hauptsubstanz*] de um produto ou tomar parte nele apenas como matéria auxiliar” (Marx, 2013, p. 259; Marx, 1975, p. 196). Mesmo no caso do desaparecimento por completo da matéria informada — de uma matéria próxima ao sensível, para usar um vocabulário aristotélico — o substrato subsiste: “a diferença entre matéria principal [*Hauptstoff*] e matéria auxiliar [*Hilfstoff*] desaparece na fabricação química propriamente dita, porque nela nenhuma das matérias-primas utilizadas reaparece [sensivelmente] como substância [*Substanz*] do produto” (Marx, 2013, p. 259; Marx, 1975, p. 196).

2º) Se se diz substância num sentido que remete a *hypokeímenon*, como substrato ou suporte, num outro sentido ela remete às propriedades que dizem a sua individualidade e unidade: a *forma*. Em virtude de que “o trabalho como mera atividade formativa [*formende Tätigkeit*]” (Marx, 2011, p. 232; Marx, 1983, p. 220) é atividade vital humana que se objetiva quando se *crystaliza no produto*, o movimento “do lado do produto se manifesta agora como propriedade *estática* [*ruhende Eigenschaft*], na forma [*Form*] do ser” (Marx, 2013, p. 258; Marx, 1975, p. 195, trad. nossa). Porque no produto “em cuja existência física o trabalho existe tão somente como forma externa” (Marx, 2011, p. 287; Marx, 1983, p. 277), o trabalho objetivado na *forma* é a propriedade que individua a objetividade, ao abstrai-la da totalidade, assim ele a insere num universo humano, de sorte que sem ela o produto do trabalho deixa de ser justamente o que ele é, a saber, produto do trabalho humano. Nesse sentido a *forma* (*Form*) pode, agora, ser dita substância: “quando do algodão devém fio, do fio, tecido, do tecido, tecido estampado, tingido etc., e destes, digamos, uma roupa, 1) a *substância* [*Substanz*] do algodão

se conservou em todas essas formas [*Formen*]" (Marx, 2011, p. 288; Marx, 1983, p. 278). Assim, se o produto do trabalho é valor porque tem a qualidade de ser forma não-natural posta pelo trabalho na matéria, compreendemos em que sentido o capítulo 1 diz que "o trabalho", que no produto está objetivado na *forma*, "constitui a substância dos valores" (Marx, 2013, p. 117; Marx, 1975, p. 53).

3º) Devido ao fato de que nem a *forma pura* nem a *matéria pura* existem objetivamente, toda objetividade individual que existe é necessariamente um *composto* de matéria e forma, razão pela qual substância é dita *composto* (o *sýnolon* remeteria à *proté ousía*). Como exemplo, podemos mencionar o metal precioso já cunhado como moeda, enquanto um composto de matéria e forma posta pelo trabalho: "na circulação, as moedas de ouro se desgastam, umas mais, outras menos. Título de ouro e substância de ouro [*Goldsubstanz*], conteúdo nominal e conteúdo real iniciam seu processo de separação" (Marx, 2013, p. 199; Marx, 1975, p. 139).

Portanto, além de ser dita quanto à *forma* e quanto à *matéria*, a substância também é dita do *composto*. Na mercadoria enquanto *composto* de matéria natural e forma não-natural, a substância se caracteriza por certa *estabilidade*.

7 Considerações finais

O primeiro resultado, que as breves notas acima ressaltam, consiste em evidenciar a rigorosidade e precisão cirúrgica da pena de Marx. Os diversos sentidos em que a substância é dita na seção I, a reter, da *matéria*, da *forma* e do *composto*, permitem entrever — ainda que brevemente, pois o assunto exigiria maior detalhamento — que esse momento da exposição do Livro I condensa um nível específico de abstração, que é distinto de outros momentos da exposição. A título de ilustração simples, *ad esempio*, se na seção I a substância se caracteriza

por certa estatidade, no momento da exposição das seções III-V ela é caracterizada pela *processualidade*.

Quando o valor se torna *processualidade* que *antecede* suas formas de existência determinada (dinheiro e mercadoria) — como um movimento negativo “entre” dinheiro e mercadoria —, o capital enquanto processualidade pode ser dito *substância*:

[...] se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma [*prozessierende, sich selbst bewegende Substanz*] e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas (Marx, 2013, p. 230; Marx, 1975, p. 169).

Enquanto *modos de existência* transitórios do valor como *substância em processo*, mercadoria e dinheiro são *momentos materiais* da circulação do capital como *processo formal* que subsiste. Porque o movimento (*kínesis*) consiste, aqui, no *deslocamento* do valor enquanto *processo formal* de passar por seus modos *materiais* de existência mercadoria e dinheiro, a substância não é dita nem do substrato material (*hýle*) nem do princípio organizativo (forma, *eîdos*) do composto (*sýnolon*), que existe como mercadoria e dinheiro, mas é dita do próprio processo: *substância em processo*.

Essa breve menção ao sentido em que a substância é dita, enquanto processualidade — e aqui já se entrevê que a *kínesis* remete à relação entre *enérgeia* e *dýnamis* —, é suficiente para mostrar que a exposição nesse momento condensa um outro nível de abstração. Todavia, ressaltamos novamente que o assunto é de complexidade notável e, talvez, contra intuitivo e não familiar para algumas leituras de Marx. Em virtude de que a sua demonstração não pode ser feita aqui, indicamos no início desta apresentação o trabalho onde ela é realizada. Contudo, apresentar publicamente o assunto e discuti-lo, como o fizemos, guarda seguro interesse geral.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Giovanni Reale. Edição bilíngue em português e grego. São Paulo: Loyola, 2013.
- BIDET, Jacques. *Explicação e reconstrução do Capital*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. Campinas: Edunicamp, 2010.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão europeia, 1966.
- LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social*. v. 2. Trad. Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Das Kapital. Buch I*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. MEW 23.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: 2011.
- MARX, Karl. *Grundrisse. Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. MEW Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- MARX, Karl. *O capital. Livro I: o processo de produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. Le concept de critique et la critique de l'économie politique des «Manuscrits de 1844» au «Capital». In: ALTHUSSER (org.). *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital*. Trad. César Benjamin. São Paulo: Contraponto, 2010.
- VERSOLATO, Rafael. *O mistério do real: manifestação e ocultamento da relação-capital*. (Investigação sobre o Livro I de O capital, de Karl Marx). Tese (Doutorado em Filosofia Política) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2024.

Crise e aprofundamento da teoria marxista na década de 60

Saulo Lance Reis¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.12>

1 Introdução

A atenção dada por autores díspares como Althusser (1979a, 1979b; 1980) e Lukács (2012) à introdução marxiana de 1857 após o XX Congresso é um importante índice de que este congresso representou não apenas um momento de mudança de rumos políticos, mas também de crise teórica em certo campo marxista, exigindo reformulações das leituras da obra de Marx praticadas até então de forma hegemônica no ocidente. Com a pretensão de discutir os motivos que teriam levado a esta crise e a esta necessidade de reformulação, centraremos a nossa exposição na relação de sobredeterminação exercida pelas “denúncias” *políticas* de Krushev sobre a doutrina *teórica* stalinista, na medida em que esta relação de sobredeterminação explicita ambos os pontos. Assim, em nosso percurso, faremos uma breve análise da doutrina oficial, um comentário sobre os motivos pelos quais as denúncias de Krushev trazem à tona a exigência de reflexão sobre a complexidade do processo histórico e, por fim, concluiremos indicando os aspectos da introdução marxiana de 57 que a tornaram importante no contexto.

¹ Mestrando no programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da Capes. E-mail: saulo.lance.reis@usp.br

2 O recurso oficial a Marx e a Engels

Como se sabe, o texto de Stalin que dá a tônica das leituras oficiais a partir de 1938 é capítulo 4 da *História do Partido comunista (b) da União Soviética*, intitulado *Sobre o Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico* (Stalin, 1945). Para que possamos compreender seu núcleo e o motivo da sua insuficiência, devemos remetê-la não só ao *anti-Dühring* (Engels, 2015) e à *Dialética da Natureza* (Engels, 1979)², referências que explicam a sua compreensão da dialética enquanto conjunto de leis aplicáveis a objetos da realidade, mas também ao *Feuerbach* de Engels (Engels, 2012), ao posfácio à segunda edição de *O Capital* (Marx, 2017) e ao “Prefácio” marxiano de 59 à *Contribuição para a crítica da Economia política* (Marx, 2008). E isto por ser uma leitura unilateral destas três últimas referências o que fornece as bases para a interpretação stalinista do materialismo marxiano a partir de uma concepção específica de “reflexo” e, daí derivado, do processo histórico.

No que se refere à interpretação da obra de Marx, tudo se passa no texto de Stalin como se ela pudesse ser reduzida a dois movimentos de “superação”, um da filosofia de Hegel e outro da antropologia de Feuerbach. Por um lado, tal juízo apoia-se nas afirmações marxianas sobre o “núcleo racional” da dialética hegeliana, sobre seu “invólucro místico” e sobre a operação de “inversão” desta dialética — todas noções presentes no posfácio da segunda edição de *O Capital*. Por outro, seu conteúdo é extraído da distinção traçada por Engels no seu *Feuerbach* entre o “método” racional da dialética hegeliana e o seu “sistema” idealista, assim como da discussão sobre o aspecto positivo da antropologia de Feuerbach. Tais noções, interpretadas muito imediatamente, são as que permitirão um discurso oficial marcado pela teleologia e pelo economicismo derivados de uma perspectiva feuerbachiana.

² Sobre este ponto, Cf. a introdução de José Paulo Netto ao *Anti-Dühring* (Engels, 2015).

Vejam estas articulações na exposição stalinista da suposta filosofia de Marx, o “Materialismo Dialético”.

Pressupondo a interpretação engelsiana de que o método dialético teria permitido a Hegel anunciar “a hora final da velha metafísica” (Engels, 2012, p. 152), o manual stalinista oporá ao que entende como perspectiva metafísica nas ciências naturais as noções de “totalidade”, de “devir”, de “passagem da quantidade à qualidade” e de “contradição”, ou seja, um conjunto de princípios da dialética que podemos reconhecer como certo “núcleo racional” da dialética hegeliana. Assim, embora Stalin não reafirme com Engels a virtude revolucionária desta dialética³, não é difícil reconhecer que o trecho stalinista sobre a “Dialética” segue em grande medida a proposta engelsiana de assimilar o “método” racional hegeliano aplicando-o ao âmbito da natureza (Engels, 2012, p. 136).

Aplicação que, no *Feuerbach* de Engels, é justificada a partir da ideia de que a “inversão” marxiana de Hegel se apoia sobre algo como um núcleo racional da antropologia feuerbachiana, compreendida pelo autor pela via de uma oposição entre idealismo e materialismo em filosofia, respectivamente entre uma perspectiva que toma a Ideia ou Deus como princípio ontológico da realidade e uma perspectiva que reconhece na matéria este princípio (Engels, 2012, p. 137)⁴. Se nos remetermos à exposição stalinista do primeiro princípio do materialismo marxiano, é justamente esta distinção que encontramos o que significa que o manual stalinista, seguindo os passos de Engels, compreende a noção de “inversão” da dialética de Hegel a partir das críticas de Feuerbach à “abstração” e de seu apelo ao “concreto”: Tal como Feuerbach, Marx

³ O que se deve sobretudo à política cultural jdanovista que lhe é contemporânea.

⁴ Idealismo hegeliano derivado da necessidade filosófica de “arremate em um tipo qualquer de verdade absoluta” e, principalmente, pela pressuposição de que “o pensar e seu produto discursivo, a ideia, são o primário, e a natureza, o derivado, que [...] só por condescendência da ideia pode existir”.

teria substituído a Ideia pela matéria enquanto princípio ontológico da realidade.

E não só enquanto princípio ontológico, mas também gnosiológico ou epistemológico, algo que está presente também no *Feuerbach* de Engels, mas que é desdobrado mais longamente no *Anti-Dühring* e na *Dialética da Natureza*. Seguindo os rastros destas obras, Stalin sustentará no capítulo que comentamos que as ideias ou teorias são reflexos da matéria. A consequência disto para a nossa discussão é a de que tal concepção de reflexo eleva o experimentalismo da ciência física moderna ao estatuto de modelo de conhecimento capaz de superar certo agnosticismo kantiano que ganha corpo na distinção entre “fenômeno” e “coisa em si”, sendo esta interpretação engelsiana do sentido e valor da antropologia de Feuerbach o pivô da “teoria do reflexo” stalinista, supostamente capaz de operar, tal como a física, a partir da previsão dos processos materiais.

3 A compreensão da história derivada da teoria do reflexo

Não é o caso de discutirmos o quanto há de equívoco ou de acerto nestas interpretações, seja da dialética hegeliana, seja do saldo a ser extraído da crítica kantiana ou mesmo da obra de Marx. Nosso problema aqui é o da relação de sobredeterminação dos acontecimentos políticos de 1956 sobre esta leitura de Marx. Por isso, retenhamos apenas que é a partir desta ideia de “inversão materialista” que o manual stalinista unirá os mencionados princípios da dialética a uma concepção supostamente materialista de “reflexo”, conjunção pensada enquanto filosofia de Marx e que é “aplicada” ao âmbito de reflexão sobre a história. Não cremos também ser o caso de um detalhamento das discussões sobre o “Materialismo Histórico” stalinista, ciência que consistiria numa aplicação dos princípios da dialética aos processos sociais. Retomemos apenas suas articulações gerais buscando compreender

seu sentido teleológico e economicista e passemos ao que mais nos importa, suas consequências.

Podemos dizer que praticamente toda a apresentação stalinista do “Materialismo Histórico” decorre de uma interpretação literal de um pequeno trecho do prefácio de 59 à *Contribuição para a crítica da economia política* (Marx, 2008, p. 46-48), sobre a qual Stalin projeta sua discussão dos supostos princípios da dialética marxiana. Daí que, num primeiro movimento de definição do objeto desta disciplina, Stalin dê corpo à ideia de que a matéria é ontologicamente primária a partir da distinção marxiana entre infraestrutura e superestruturas, identificando a infraestrutura à base material contraditória do processo histórico, dividida entre as “forças produtivas” e as “relações de produção”. Seguindo literalmente as afirmações marxianas deste prefácio, Stalin sustenta então que as superestruturas são reflexos deste fundamento ontológico, completamente determinadas pelos movimentos da base econômica. Feito este primeiro movimento, Stalin passa então a descrever o sistema de causalidade interno a esta base.

Em primeiro lugar, Stalin assimila completamente o discurso marxiano segundo o qual, “ao mudar a base econômica [da sociedade], transforma-se, mais ou menos lentamente, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela”. É este trecho do prefácio o qual justifica o juízo economicista de Stalin segundo o qual “a história do desenvolvimento da sociedade é, antes de tudo, a história do desenvolvimento da produção”. Desenvolvimento que se daria — segundo aspecto do movimento no manual stalinista — por um acúmulo quantitativo das forças produtivas (principalmente da indústria pesada) que, chegando a certo limite, implicaria uma alteração qualitativa das relações de produção. Com isto, Stalin pretende ter apresentado o mecanismo dos processos históricos.

Por fim, como terceiro e último princípio do movimento, Stalin dirá que os acúmulos quantitativos se dão sem o recurso à consciência, ou seja, pelo simples desdobramento das leis imutáveis da produção

social. No entanto, algo diverso se daria no caso das alterações qualitativas, pois estas exigiriam um fator subjetivo ativo no processo. Fator ativo de caráter subjetivo que, como se sabe, é identificado com um partido de massas, ou seja, com o próprio Partido Comunista Bolchevique, cuja função se restringiria a acelerar um processo em si mesmo inevitável — o que novamente reflete os comentários de Marx no Prefácio de 59, em larga medida ligado ao juízo de que há um desenvolvimento linear do comunismo primitivo ao capitalismo, sendo este o último estágio da pré-história da humanidade.

Assim, é com base nesta leitura muito imediata de prefácios e textos de ocasião que a doutrina oficial se estrutura, tendo sido utilizada em larga medida não só para justificar, mas também para coordenar e orientar as medidas políticas oficiais. É evidente que isto não significa que as medidas políticas do Partido possam ser reduzidas completamente às determinações de sua teoria de base. Dizer isto seria um exagero, que se explicita pelas críticas de Lukács ao taticismo stalinista, as quais apontam momentos nos quais o movimento é justamente o inverso, a saber: o de adequação “tática” da teoria oficial à necessidade de uma prática política específica, operando *a posteriori* enquanto justificativa desta prática (Lukács, 2011). No entanto, é imperioso reconhecermos que mesmo este movimento confirma que a intenção oficial era a de fazer convergir completamente teoria oficial e prática política, o que deriva do aspecto fundamentalmente experimentalista doutrina oficial, cuja consequência é a de fazer da história soviética o seu campo de experimentação.

4 Condições históricas da prática do materialismo soviético e de sua dissolução

Tal possibilidade deriva, diríamos, às condições do contexto de então, que permitiam a convergência entre um ideal teórico de

desenvolvimento das forças produtivas focado na indústria pesada e as necessidades mais imediatas do contexto. A saber, de um contexto de transição de uma sociedade semi-agrária para uma sociedade industrial que, além disto, necessitava desenvolver armamentos para a sua defesa. Daí que a leitura stalinista da obra de Marx tenha conseguido corresponder a certas exigências contextuais. Assim, independentemente se, como diz Robert Kurz (2008), tais feitos correspondiam às exigências de desenvolvimento do capitalismo em regiões marginalizadas, ou seja, independentemente se o processo revolucionário tornou-se com um tempo nada mais que um modo de desenvolvimento do seu antípoda, para a questão que mobilizamos é imperioso reconhece-se também, por outro lado, que tal processo desdobrava-se segundo o que hegemonicamente se entendia por marxismo e pelas suas tarefas históricas.

É neste quadro que devemos situar o que se pode chamar de feitos do regime Stalinista. Por exemplo, não se pode negar que o regime promove um processo de industrialização em tempo recorde, reconhecido pelo insuspeito Trotski enquanto feito extraordinário; que além disto oferece a vitória na Segunda Guerra contra a Alemanha nazista a partir do desenvolvimento da indústria pesada e que, fato mais importante para a nossa argumentação, realiza um processo de socialização da economia que, apesar dos desastres, correspondia a uma demanda popular e às suas exigências teóricas (Losurdo, 2011). São estas convergências entre a leitura oficial da obra de Marx e o que se acreditava hegemonicamente serem as metas ou condições para a manutenção e expansão do movimento operário internacional o que gerava, senão adesão direta ao programa stalinista, ao menos uma oposição de caráter interno, mas comprometida com a sua manutenção e sob a condição de uma reforma. Em última instância, portanto, certa aparência de que a obra de Marx se identificava, ao menos em seus traços largos, com a leitura oficial.

Daí ser crucial a contradição histórica que acerta em cheio a sua “teoria do reflexo”, o que vimos ser o núcleo da doutrina oficial. A saber: o fato de que o processo de socialização da economia coincide com um processo crescente de perseguição e assassinato dos denominados “inimigos do povo”. Ora, é na medida em que a doutrina oficial se pretendia uma ciência experimental supostamente baseada nas leis imutáveis do processo histórico que esta contradição simultaneamente implode os alicerces de sua ontologia, de sua epistemologia e de sua filosofia da história, dado que se evidencia não haver um reflexo da infraestrutura nas superestruturas, mas um processo complexo de determinação entre os diversos âmbitos da atividade social.

Ora, é a evidência deste descompasso entre infraestrutura e superestruturas que as denúncias de Krushev no XX Congresso traz à tona, sendo possível, por isso, dizer que a sua prática política sobre determina as discussões teóricas marxistas no contexto. É verdade que o processo soviético já era questionado largamente por seu caráter autoritário e burocrático. No entanto, tais críticas não eram capazes de abalar o fato de que a doutrina stalinista havia sido tomada enquanto leitura ortodoxa de Marx por aproximadamente 20 anos. É na medida em que o discurso de Krushev representava uma autocrítica oficial do regime, por outro lado, que tais denúncias acabaram por produzir um processo de crise teórica ligado à necessidade de refundação das leituras marxianas. Necessidade de refundação cuja dupla tarefa é a de lidar com as afirmações teleológicas e economicistas não apenas da doutrina oficial, mas do próprio Marx, e de apontar na obra marxiana a possibilidade de abordagem de um processo complexo e aberto.

5 A Introdução de 1857 como ponto de renovação do marxismo

É com relação a estas tarefas que devemos situar a importância que a introdução de 57 (Marx, 2011) adquire em autores tão díspares

como Lukács e Althusser na década de 60, a isto a despeito das diferenças existentes entre ambos. Afinal, além desta introdução possuir um caráter marcadamente metodológico, algo que é raro na obra marxiana, ainda mais com a sua extensão, ela possui noções caras para uma renovação do marxismo tal qual ela era exigida no contexto. Noções que tanto problematizam uma compreensão do processo histórico marcada pela causalidade unilateral entre a economia e as demais práticas sociais, ligada ao realismo ingênuo da doutrina oficial e à teleologia daí derivada, como também que possibilitam uma reflexão mais ampla sobre a história enquanto complexo processual.

Tais noções são, principalmente, as de que a realidade material é concreta por ser síntese de múltiplas determinações e a de que as diversas formas de apropriação do real, tais quais a apropriação cognitiva, estética e religiosa, não apenas pressupõem o todo concreto real como também não se confundem ele. São estas noções que permitirão pensar-se processos relativamente autônomos, apenas determinados em suas posições e importância relativas pela produção econômica então dominante. Outra noção importante da introdução, ligada às anteriores, é a de que as formas de apropriação do real ou âmbitos sociais distintos de produção possuem processos de desenvolvimento desigual, e mesmo que tais processos distintos são capazes de fornecer categorias uns para os outros — o que permite ainda uma complexificação suplementar da reflexão. Sobre o primeiro caso, Marx comenta sobre a arte grega, que apesar de ter se desenvolvido na antiguidade, ainda no seu contexto podia ser tomada enquanto norma e modelo; Sobre o desenvolvimento de categorias que, em épocas históricas posteriores, são incorporadas em âmbitos sociais distintos, Marx comenta a origem de certas relações econômicas nos exércitos, tais quais o trabalho assalariado e a maquinaria, posteriormente incorporados pela produção capitalista que lhe é contemporânea.

6 Considerações finais

É a presença deste conjunto de noções, portanto, o que faz da introdução de 57 um dos pilares de renovação e aprofundamento dos debates marxistas no contexto da década de 60, momento histórico que, como vimos, pode ser pensado no campo marxista enquanto um momento de crise para da tradição teórica marxista, dado o enraizamento histórico de seus problemas e a ampla extensão dos mesmos. Assim, e embora não se possa assimilar sem mais a introdução de 57 sem uma discussão sobre o seu sentido e função no interior da obra de Marx⁵, não se pode também negar, por outro lado, que ela oferece um comentário importante sobre as dinâmicas sociais que não se confundem completamente com a dinâmica econômica e que são pressupostas pela exposição categorial de *O Capital*, abrindo vias para um aprofundamento e extensão dos debates marxistas para além do campo estritamente econômico e de para além dos efeitos econômicos nestes demais âmbitos sociais de produção.

Referências

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.
- ALTHUSSER, L. *Ler o Capital*. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1979b.
- ALTHUSSER, L. *Ler o Capital*. Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ENGELS, F. *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: *Germinar: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012.

⁵ Havendo quem diga, como Ruy Fausto, que se trata antes de uma anti-introdução, indicativa daquilo que um discurso dialético não deve adiantar — e não sem motivos, dado o problema que constitui uma introdução em uma exposição de caráter dialético (Fausto, 1987, p. 86, nota 59).

- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, v. I São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KURZ, R. *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz & Terra, 2008.
- LOSURDO, D. *Stalin: história crítica de uma lenda negra*. Rio de Janeiro: Revan, 2011.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do Ser Social*. Vol. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LOSURDO, D. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *O Capital*, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.
- STALIN, J. *Sobre o Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Edições Horizonte, 1945. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/stalin/1938/09/mat-dia-hist.htm>. Acesso em: 31 jan. 2025.

O trabalho no neoliberalismo: retomando a crítica da economia marxista

Tiago Nilo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.13>

1 Introdução

A apresentação que se segue tem por roteiro o seguinte percurso. Primeiramente apresento aquilo que o neoliberalismo compreende como sendo a atividade do trabalho. Na sequência, retomo a crítica marxista da economia para analisar a categoria de trabalho presente na economia política neoliberal sob duas óticas, a exploração e a alienação. Em suma, este artigo pretende intentar sobre a relevância da filosofia marxista especialmente a respeito do regime neoliberal presente em nossos dias.

2 O trabalho no Neoliberalismo

No capitalismo industrial as jornadas de trabalho eram de 14 a 16 horas, não havia regulamentação das relações de trabalho nem contrato escrito². Neste estágio de desenvolvimento do capitalismo

¹ Professor de filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Doutorando em filosofia pela mesma instituição. E-mail: tnilo@unisinis.br

² Conforme Campana, “o livre acordo das partes acabava por ocorrer injustamente, haja visto que o empregador, polo mais forte da relação, era quem determinava ou modificava a jornada, as condições de trabalho e os salários, conforme sua necessidade” (Campana, 2000, p. 130).

nasceram as organizações sindicais. Já o direito trabalhista veio a se efetivar somente no século XX com a intervenção do Estado. Após a revolução que ocorrera na Rússia em 1917, a constituição havia consolidado a afirmação de que o Estado deveria incluir os direitos trabalhistas e sociais fundamentais em sua carta, colocando a atividade do trabalho sob sua proteção, garantido a liberdade de associação, estabelecendo os salários e as condições laborais. No ocidente, após a crise da bolsa de Nova York de 1929 entra em vigor o Estado de tipo Keynesiano, social e intervencionista. O chamado Estado social correspondeu a uma colaboração de classe, um pacto social-democrata entre trabalhadores e capitalistas numa fase expansionista do capitalismo marcado pela Guerra Fria. O capitalismo que adentra no século XX, portanto, compreende que o Estado tem a incumbência de amparar e proteger os trabalhadores, bem como, assegurar e garantir os seus direitos e sua liberdade de associação/representação, reafirmando as normas de seguros sociais e condições dignas de trabalho e vida. Ele tinha por intento um intenso investimento estatal nos benefícios sociais, uma política pública voltada para a saúde, educação, moradia, redistribuição de renda, previdência, seguridade social, etc. (Campana, 2000, p. 132). Mas, em 1973 todo o mundo capitalista caiu numa longa e profunda recessão causada pelas baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação (Alencar, 2019, p. 12), adjunto a crise petrolífera (Campana, 2000, p. 132) — eis que entra em cena a solução para tal mazela, o neoliberalismo. Nesta toada, a crise do regime Fordista-Keynesiano, a partir dos choques econômicos da década de setenta no século XX, *“exigiu uma estratégia que anulasse as conquistas trabalhistas e que possibilitasse a superação do trabalho”* (Alencar, 2019, p. 12). Além da desregulamentação dos direitos trabalhistas como única forma possível e viável para a competição das empresas privadas e para os avanços tecnológicos, a estabilidade monetária deve ser o objetivo principal de todo e qualquer governo (*Id. Ibid.*, p. 4). Já o estabelecimento da regulação monetária, por sua vez, veio a fortalecer a acumulação por meio da financei-

rização, um processo reforçado por instituições que expandiram e intensificaram a influência das finanças sobre o Estado, sobre a política e a ideologia, coisa que estimula com veemência a alienação mistificadora de uma sociedade regida por mecanismos especulativos que coadunam interesses (Filho, 2015, p. 65).

Compreende-se, assim, que neoliberalismo é algo que foi se moldando ao contexto dentro de um longo tempo, e não se trata, portanto, de um sistema fechado que não tenha sofrido ‘ajustes adaptativos’ ao longo de seu percurso. De modo símile, podemos falar de vários tipos de neoliberalismo aplicados em diferentes contextos. Entrementes, mesmo que se adote uma postura filosófica pluralista ou se reconheça a dificuldade de definição, convém, neste pequeno íterim, uma designação do termo a ser usado. Para tanto, atentar-me-ei aos aspectos comuns que remetem a uma universalidade do conceito, próprio a pretensão filosófica. Seguindo a leitura de Saad Filho (2015, p. 65), neoliberalismo é um conjunto de ideias, políticas, instituições e práticas cujo sistema de acumulação financeira caracteriza o modo de existência do capitalismo contemporâneo. Assim, todas as experiências neoliberais compartilham traços importantes, alguns abstratos, como o crescente poder financeiro e as limitações da democracia, enquanto que, outros, são relativamente concretos e pontuais em cada país, como as privatizações e a disseminação de ONG’s em redutos outrora pertinentes ao Estado. Estas características, mesmo díspares, não são suficientes ou historicamente distintivas para definir um novo modo de produção (*Id. Ibid.*, p. 60). A política econômica neoliberal reverbera em todas as esferas da vida pública ou privada, cultural e ideológica. A definição descritiva do conceito em representações esquemáticas desconsidera sua origem e sua efetividade como forma escapista de evitar as experiências históricas como domínio internacional de complexos globais (*Id. Ibid.*, p. 61). Assim, o neoliberalismo se apresenta como defensor da democracia, da liberdade individual e da livre concorrência, porém, se efetiva e atua sob a demagogia populista vulgar, produção e gerência

de subjetivação e pela constituição econômica de cartéis e monopólios (*Id. Ibid.*, p. 67). Além disso, busca justificar sua atuação como sendo contrária ao paternalismo estatal, enquanto suas políticas estatais favorecem paternalmente o capital em geral e as finanças em particular (*Id. Ibid.*, p. 60). Outro fator relevante é o de que ele incorpora alguns elementos do ideário popular para maior adesão de massa, permitindo ao neoliberalismo se converter em ideologia dominante, cujos efeitos se estendem às classes dominadas (Galvão, 2008, p. 155). Entende-se, assim, o neoliberalismo como uma ofensiva do capital contra o trabalho, como uma forma de restaurar o poder de classe num processo que beneficiou sobretudo o capital financeiro. Trata-se, portanto, de uma nova fase histórica do capitalismo caracterizada pelo lugar dominante da finança através de uma gerência da política econômica e da individualidade. Ou seja, uma nova fase histórica do capitalismo baseada no poder do Estado para impor a financeirização globalizada em cada área da vida social e produtiva sob o véu da não-intervenção, cuja gestão política se opera através da subjetivação da forma de vida empreendedora, subordinada a critérios econômicos. Esta subjetivação fomenta a ideologia da autorresponsabilidade do indivíduo isolado (Mészáros, 2009, p. 49)³ e a privação dos coletivos, eviscerando a cultura da classe trabalhadora e propondo como solução para problemas sociais a intensificação de individuação, isolamento e financeirização do intercuro social. É o fetiche da biografia do vencedor, o exemplo moral do “homem extraordinário” diante do qual cada pessoa é livremente forçada a se espelhar. Este culto da personalidade é relevante para o engajamento pessoal daquele que *quer ser um milionário*, o modelo exemplar serve como projeto de vida adaptado ao *si* de cada um. Este reconhecimento do vencedor como referência pessoal, oculta os desígnios

³ Notoriamente, a posição do individualismo isolado transcende os antagonismos, obliterando os interesses de classe e transformando domínio de classe em harmonização de todas as partes.

políticos como se houvesse uma ludicidade cultural (Hunzinger, 2017, p. 229) e igualdade de oportunidade no abismo entre classes.

Uma mirada contextual de sua formação societária apontará o colóquio Lipmann e a Sociedade Mont Pèlerin como os pais teóricos do neoliberalismo, enquanto que o Chile ditatorial de Pinochet seria seu laboratório materno. Segundo Klein, neoliberalismo é capitalismo como doutrina do choque, uma espécie de técnica de gerenciamento político e econômico que “*adveio das experiências da CIA nos anos 50 com eletrochoques e outras técnicas de interrogatório*” (Klein, 2008, p. 38). A aplicação do experimento tem por base três estágios em diferentes momentos: primeiro, países que ficam em Choque (guerras, golpes de Estado, etc.), segundo, estes mesmos países sofrem novo choque, desta vez, econômico, e, por fim, aqueles que se atrevem a resistir aos choques anteriores sofrem um terceiro choque pelo aparato repressivo (polícia, militares, interrogatórios, etc.). Seus laboratoristas foram Ewan Cameron, Donald Hebb e Milton Friedman. Os métodos de Hebb e Cameron consistiam em isolamento (desaparecimento do comum e do vínculo social), privação do sentido e sono prolongado (interferência na autoimagem do paciente), desorganização do espaço-tempo (quem sou, onde estou) e esvaziamento mental (remoção da personalidade original, aniquilação da memória para refazer o molde a partir do zero) (*Id. Ibid.*, p. 38). Enquanto que, Friedman, por sua vez, encabeçava no meio universitário um projeto reacionário de política econômica. Tal projeto correspondia aos interesses de grandes corporações, assim como o do *deep state* estadunidense. Pelo lado das corporações, o intuito era de retorno ao capitalismo do *laissez faire*. Por parte do aparato governamental o interesse era em razão da histeria Macarthista. Assim, o trabalho de Friedman seria promovido em conjunto por corporações e universidades (*Id. Ibid.*, p. 72). As relações se aprofundam com a chegada dos irmãos Dulles, que já estavam profundamente imbricados com a “*CIA frente a golpes de Estado em países terceiro mundistas que mais se identificavam com Keynes do que com Stálin*” (*Id. Ibid.*, p. 75). Nesta toada, o golpe

de Estado na Indonésia foi instrumento de estudos interessante para o que viria a ser o “projeto Chile” (*Id. Ibid.*, p. 88). O brutal uso da violência na Indonésia e a reconstrução do país a partir do zero com o auxílio da “máfia de Berkeley” (*Id. Ibid.*, p. 83) obteve maior sucesso para o projeto político econômico. Em suma, aqueles que viriam a dar um golpe de Estado no Chile aprenderam que a repressão maciça usada de forma preventiva poderia oferecer um forte choque e a resistência seria natimorta. Além disso, a parceira pré-golpe com a “máfia de Berkeley” tornou o país receptivo para as multinacionais estrangeiras (*Id. Ibid.*, p. 86). Tomada a lição é chegada a hora de agir. O primeiro intento golpista fora por meio da educação, porém, não fora efetivo. Fora apenas com a eleição de Nixon e o aprofundamento da Operação Condor, que as coisas mudaram de rumo e os “Chicago Boys” teriam a oportunidade de refazer um país do zero. A partir da derrubada de Allende, o Chile começou o seu tratamento de choque. Neste momento, era necessário isolar as pessoas pelo medo e desconfiança. Desfazer os moldes, apagar a memória em que se enraíza para camuflar a essência de sua funcionalidade, desabitar a mente para torna-la um espaço vazio e sugestionável. Desta forma, apaga-se da memória da classe trabalhadora a sua história de lutas por direitos no próprio seio do capitalismo. Assim, a guerra do choque e do pavor reescreve e mobiliza a *psiqué* em um campo semântico novo, apesar do sistema econômico ser o mesmo, mas, atualizado pelo seu próprio momento histórico. Assenta-se a novidade sem originalidade, o simulacro é aceito não apenas como o real, mas o único e o melhor possível por um indivíduo paciente catatônico, cuja memória de lutas e conquistas é apagada e ressignificada, facilitando o controle mental, fazendo-o compreender como *benefício* aquilo que outrora havia sido um direito conquistado a duras penas. Almoço, redução de jornada de trabalho, salário, décimo terceiro, etc. não serão mais uma conquista advinda de um passado de luta por autonomia da classe trabalhadora, mas uma benevolência que a organização confere por respeito e humanidade. Desta feita, além da eliminação dos moldes

ser relevante para apagar o passado e não saber quem se é, a ressignificação semântica, sem raiz e ansiosa pelo novo, também é importante para omitir as condições materiais. Vender latinhas de cerveja na porta das grandes arenas de futebol é ser empreendedor de si, na mesma medida em que, prisioneiro em Guantánamo é “combatente inimigo” (*Id. Ibid.*, p. 55-56). Em ambos os casos a ressignificação semântica é fundamental para que haja mutação legal. Despojados de seus direitos, um não será visto como explorado, pois é empreendedor e não trabalhador e o outro poderá ser torturado, já que a ele não se aplica a Convenção de Genebra. Ressignificar o campo semântico para mudar a lei e, consequentemente, a apreensão epistemológica individual dos agentes envolvidos. Entretanto, a ontologia não se altera e, assim, a apreensão do real corresponde a um simulacro que escamoteia as condições materiais propiciadas de fato pelo desenvolvimento econômico.

Após os testes em laboratórios, o neoliberalismo se consolida e ganha o mundo no final dos anos 70. Com ele adveio uma vitória do capital na luta de classe por retomar o poder dos proprietários que, por sua vez, pressionam os gestores a potencializar a ampliação das taxas de lucro “e, para isso, buscam eliminar leis e regulamentos sobre o mercado de trabalho e o mercado de capitais, de modo a reforçar o caráter capitalista das relações de produção” (Galvão, 2008, p. 153).

3 Retomando a crítica da economia marxista: a exploração neoliberal

A luta política no século XIX fora marcado por uma acentuada luta de classes, burgueses e proletários, até desenvolver-se como políticas revisionistas conciliatórias em razão do temor causado frente aos Estados operários degenerados do Leste Europeu. Porém, com o fim destes um novo mercado se abre e o projeto neoliberal ganha feições globais para uma política econômica de mundialização. Nas palavras

de Dowbor, *“o neoliberalismo não apenas estendeu a luta de classes com a globalização (adentrando em países do Leste Europeu com o fim do muro de Berlim), como aprofundou e a intensificou nas lutas intraclasses”* (Dowbor, 2017, p. 158). Neste período, a luta de classe parece esmorecer, entretanto, podemos percebê-la nos conflitos intraclasses em diferentes frações. Por exemplo, entre interesses da burguesia nacional e de Estados nacionais e a burguesia internacional e o imperialismo mundializado⁴, que necessariamente ressoam em um antagonismo cada vez mais dilatado entre o precarizado e o acionista. Obviamente a luta de classe não é a mesma do servo e do senhor feudal ou daquela que houvera no industrialismo. Mas não ultrapassamos o capitalismo. Isto é, o sistema econômico se adaptou às condições materiais a ele impostas, mas não ultrapassou sua essência original para se transmutar em outra coisa. Ao contrário, ele aperfeiçoou a sua forma de exploração e alienação em razão das últimas conquistas no campo de batalha entre classes. Assim, *para que as coisas permaneçam iguais, é preciso que tudo mude*. Como já vimos, a dissolução da centralidade do trabalho no neoliberalismo é uma questão analítica e não ontológica. A luta de classe se aviva no período contemporâneo na intensificação do trabalho morto sobre o trabalho vivo e, conseqüentemente, na crescente exploração deste último por meio da precarização. Ou seja, avoluma-se com a divisão social do

⁴ Segundo Galvão (2008, p. 153-154), a relativa unidade do capital e a dependência do capital não financeiro sobre o capital financeiro pode nos levar a uma conclusão equivocada: *“de que não há mais diferenciação e nem conflito de classes e as frações dominantes tenderiam, portanto, a se unificar”*. Por esta razão, conflitos bélicos são sempre vistos por uma ótica dissimulada, obliterando o fato de que *“o neoliberalismo não beneficia igualmente todas as frações da burguesia. Embora a supressão e redução dos direitos sociais e trabalhistas unifique todas as frações da burguesia, os demais aspectos do neoliberalismo introduzem diferentes tipos de conflito entre as frações burguesas, o que explica algumas críticas provenientes das classes dominantes à política neoliberal”* (Id. Ibid., p. 154). Assim, tais conflitos presentes nas frações da burguesia contemporânea giram em torno da discussão entre democracia versus fascismo, em voga nos debates políticos algum tempo. O caso trazido por Galvão demonstra que a centralização no aspecto político institucional anuvia o aspecto econômico que, em muitos casos, não nos permite compreender o conflito de interesses entre o capitalismo transnacional e o capitalismo nacional.

trabalho, o isolamento do trabalhador, a anulação de seu pertencimento de classe e apagamento de sua memória, assim como, sua exploração e sua alienação frente ao sistema econômico e político que o rege, o destituindo de autonomia diante de todo este sistema, já que a questão é sempre individual.

O indivíduo isolado nos faz crer que ele não trabalha, mesmo com a carteira de trabalho assinada e em mãos, ele se classifica como empreendedor. Na racionalidade neoliberal, o indivíduo é a empresa como fator preponderante em todas as esferas de sua vida. Para isto, é imprescindível compreender o empreendedorismo como uma categoria antropológica, pois todas as relações do *homo oeconomicus*, assim como todas as suas decisões pessoais, são relações mercantis de custo/benefício. Tudo é gestão de uma empresa, a empresa de si. O ser humano é um agente empreendedor que está imerso na dinâmica do mercado, onde novas combinações produtivas, técnicas e comerciais gerarão novos aperfeiçoamentos de si para ser o mais eficaz possível, mostrar-se envolvido no trabalho de tal forma que ele seja o trabalho e represente os valores da empresa na qual está vinculado — como uma norma ambígua de valorização da individualidade e marca, ele almeja aperfeiçoar-se por uma aprendizagem contínua e aceitar a grande flexibilidade exigida pelas mudanças impostas pelo mercado. O autogoverno como governo de si, gera um novo *ethos*, a simbiose marca e valores do eu. A prescrição da empresa de si é a de que um indivíduo não é um trabalhador, mas uma empresa que vende um serviço em um mercado. Este novo *ethos* tem por base identificar o sucesso na carreira com o sucesso na vida, a base do vencedor. Há uma programação da mente, corpo e linguagem, de si e dos outros, para uma maior confiança em si mesmo, autoestima e revitalização do *homo agens* para o mercado. Não há mundo em comum em termos políticos e, por consequência, a hiperindividualidade gera uma constante intimação ao eu onde há uma máxima responsabilização do indivíduo na gestão de sua vida.

Não há uma dimensão coletiva da existência, uma vez que o outro é sempre um concorrente.

Entretanto, esta imagem aventureira não corresponde ao mundo real. Trago à tona algumas fotografias que espelham o mundo do trabalho. Algumas películas quem valem menção são *Behemoth* de Zhao Liang, onde toda construção metafórica demonstra o fato de que o primeiro passo para se chegar ao smartphone e o trabalho online é a extração de minério, isto é, o alicerce da China globalizada é o trabalho bruto e manual, e, *Consumed* de Richard Seymour, que retrata o precariado global desde as minas até o trabalho invisível do imigrante. O neoliberalismo, desta feita, não permite que cada indivíduo isolado visualize as conexões e dependências entre cada ponto da cadeia produtiva, pois não tem uma dimensão de organização coletiva. E, por esta razão, ele compreende o gênio como um arquétipo mitológico. Porém, o exemplo moral também não corresponde simplesmente à potencialidade singular manifesta no livre mercado. Não foi somente a genialidade liberta de Steve Jobs que tornou o iPad e o iPhone um sucesso revolucionário, mas o uso do Estado para uma demanda específica. Ou seja, a criação do mito do indivíduo empreendedor que sem subsídio algum empreendeu seu capital cognitivo e acabou vencendo na vida, também, não corresponde à realidade. Conforme Mazzucato (2014, p. 109-110), Jobs recebeu um maciço investimento público do Estado americano. Anteriormente ao lançamento de tais tecnologias, a Apple havia recebido um apoio direto e/ou indireto do governo proveniente especialmente de áreas militares e contratos públicos, financiados com recursos federais ou estaduais, criação de políticas fiscais ou comerciais que apoiavam empresas de tecnologia americana em seus esforços para inovação. Mas, por que ao Estado não fora atribuído o mesmo sucesso de Jobs? Para não admitir a natureza classista do Estado e assegurar que o mito do empreendedor pode um dia bater à sua porta.

Por volta do final do século passado ganhou força a tese de que a classe trabalhadora estaria em retração global, pois o desenvol-

vimento tecnológico presente no capitalismo acabaria com o trabalho e o trabalhador (Antunes, 2020, p. 24-25). Entretanto, hoje se percebe que a coisa fora exatamente o contrário. Mesmo com as transformações no mundo do trabalho e a redução da fração proletária que advém da indústria, há um crescimento exponencial do proletariado agroindustrial, no setor de serviços e no capitalismo digital, onde muitos são precarizados impulsionados à terceirização em escala global. Forçados a competir como se fossem empreendedores são, na verdade, funcionários de máxima precarização que sofrem com a superexploração e intensificação do trabalho. Ao contrário da eliminação completa do trabalho pelo maquinário informacional digital, estamos presenciando o advento e a expansão monumental do proletariado da era digital, cujos trabalhos são relativamente constantes, intermitentes e de distintas modalidades reguladas por aplicativos digitais. São modalidades de trabalho submetida a contratos zero (*Id. Ibid.*, p. 25), uberizados, flexíveis e intermitentes, onde os trabalhadores são obrigados a cumprirem metas impostas por práticas de assédio que geram adoecimentos, suicídios e depressões sem qualquer direito ou seguridade. Assim, com a preponderância da financeirização qualquer um de nós pode cair no precariado, pois virtualmente, no contexto global, ele potencialmente nos cobre através da transformação das necessidades básicas vitais em mercadorias que podem somente ser adquiridas por aqueles que podem pagar. Desta forma, indivíduos isolados se culpabilizam por sua miserabilidade, naturalizam suas condições subalternizadas e consideram perda de tempo vínculos com organizações coletivas de luta, pois não creem que elas possam vir a modificar sua situação. O precariado, portanto, é definido por aquilo que não é e/ou não tem, ele ainda não é consciência de classe-para-si. Além disso, o isolamento e a guerra de todos contra todos que subjaz à classe trabalhadora instrumentalizam-no para a ideologia dos dominantes. Facilitando, assim, o apagamento de sua memória coletiva, transmutando as nomenclaturas novamente para se efetivar o processo de dominação. Isto ocorre com o objetivo de

desregulamentarizar os direitos trabalhistas fruto, justamente, da luta de organização coletiva, da correlação de forças e da articulação em diferentes campos de batalha. Flexibilização e desregulamentação é remoção de direitos trabalhistas históricos (Campana, 2000, p. 137-138) com o objetivo de refazer o molde e recriar a relação a partir do zero — eletrochoque econômico.

O neoliberalismo necessita destes fatores (desregulamentação e flexibilização) na relação capital/ trabalho, para acelerar a globalização financeira (Chesnais, 1996, p. 24) e gerenciar uma política econômica que concebe o direito social como um custo excessivo. Assim, flexibilidade é a primeira etapa ofensiva contra os direitos do trabalho que tem por incumbência inserir na lei existente uma maleabilidade da própria lei, enquanto que a desregulamentação é a segunda etapa da ofensiva, onde a lei não sofre mais nenhuma maleabilidade, pois ela é descartada. Trata-se, portanto, da retirada de direitos sociais e não uma modernização das relações de trabalho, de um retrocesso quase ao período industrial no que se refere aos direitos trabalhistas. Não é o fim e nem o progresso da classe trabalhadora *“mas de uma clara política reacionária imposta por parte de uma classe social sobre a outra com fins puramente exploratórios”* (Id. Ibid., p. 135). Flexibilização e desregulamentação como modernização no direito do trabalho é um discurso ideológico que serve de instrumento de dominação e tem por intenção ocultar os objetivos do sistema societário neoliberal, bem como, os interesses da classe dominante. Os reais interesses que estão em jogo nesta relação de trabalho/capital é a proeminência das finanças regulada pela classe dominante (Filho, 2015, p. 66).

4 Retomando a crítica da economia marxista: a alienação na produção neoliberal

A financeirização, que tornou o capital industrial embutido no capital portador de juros de modo a apenas reproduzir conforme a

lógica do sistema de acumulação, impulsionou o capital especulativo e fictício, além de produzir um aumento da taxa de exploração e a reestruturação da produção ao nível global (*Id. Ibid.*, p. 67). É desta forma que a financeirização e a globalização correspondem à base material da exploração neoliberal sob o modo de restauração da acumulação. Esta restauração, por sua vez, não gera um sistema de oportunidades. Ao contrário, ela inibe as atividades econômicas e tende a alimentar-se como um vampiro. Financeirização é a deformação generalizada dos processos econômicos provocado pela migração de nossos recursos para ganhos improdutivos — tornando-se um peso morto parasitário (Dowbor, 2017, p. 154-155). Quando nos referimos aos termos capitalismo financeiro e/ou capitalismo rentista não significa dizer uma forma de capitalismo em que o empreendedor de si desenvolve seu capital potencial e adquire renda para melhor desenvolvê-lo. Renda não é o mesmo que renda. Renda são recursos obtidos sem a contribuição produtiva (*Id. Ibid.*, p. 160). Recursos que, a partir do final do século passado se agigantam, tornando os custos das atividades rentistas um empecilho para as atividades econômicas, em vez de promovê-las (*Id. Ibid.*, p. 161). A dívida pública brasileira, assim como a de outros países neoliberalismo afora, é um claro exemplo do vampirismo rentista que assola a população brasileira. Trata-se, assim, de uma ínfima casta da população que suga a vida de outra — em suma, luta de classe. O problema é que a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante, assim, a comunicação midiática propalada nos meios de comunicação tende a falar do “sentimento do mercado” e de como devemos restaurar nossa confiança sobre ele, ao invés dos reais interesses que estão em jogo. O fato é que a globalização preconizou regras de mercado que são sobrepostas a qualquer legislação nacional e/ou social, sob controle de empresas transnacionais. E, assim, o neoliberalismo pode não só promover a atomização e a aniquilação da memória do trabalhador como intensificar a sua exploração e as desigualdades no interior de cada nação e entre países. É evidente, portanto, que quando falamos de

sociedade globalizada sob a forma de uma política neoliberal rentista e financeira estamos inegavelmente a nos referir a uma sociedade clas-sista que conserva em seu seio latente uma luta de classe como se fora um trauma inconsciente que renitentemente persiste a drenar nossa po-tencialidade como humanidade. O rentismo desumaniza o humano, tornando-o alheio ao próprio processo econômico. O trabalhador con-temporâneo (ou empreendedor de si), neste aspecto, é tanto peça de engrenagem como fora Chaplin em *Tempos Modernos*. Contemporane-amente, diríamos que ele é lítio fluído do chip de um sistema que ape-nas deseja dele os íons para o funcionamento de sua bateria. O mais interessante é que agora, diferentemente de outrora, este empreende-dor de si se sente empoderado pois fora apaziguada suas incertezas por meio do marketing de um *eu* impessoal e a-histórico. Ele não percebe o que realmente acontece: um planeta inteiro gerando energia e recursos financeiros para corporações que com a nomenclatura certa torna es-cravidão um privilégio. Este *Pangloss* empreendedor não se reconhece como membro do gênero humano, nem no que produz e nem na ativi-dade produtiva, pois está reificado como *homo oeconomicus* desvincu-lado de toda cadeia produtiva por feitiço. Um exemplo? Ele não usa um telefone celular como ferramenta de comunicação. Esta ferramenta o usa como dado de matéria prima a ser extraída e apropriada por uma *startup* que joga no mercado financeiro. A proeminência das finanças não implica um antagonismo entre produção e finança, mas no fato de que o capital industrial se tornou “*estruturalmente embutido no capital portador de juros, e ele apenas se reproduz segundo a lógica financeira do sis-tema de acumulação*” (Filho, 2015, p. 65). Assim, na época neoliberal, per-cebe-se que a globalização adota a forma do imperialismo e a reprodu-ção global do capital através da produção transnacional. A lógica finan-ceira da economia neoliberal conduz à intensificação e à diversificação da exploração do trabalho para atender à apropriação rentista da ri-queza produzida.

Financeirização, portanto, é a intensificação da exploração que vive às custas da economia real. Em suma, são ganhos improdutivos apropriados por uma classe que nada produz e que os bancos, assim como a imprensa empresarial, nomeiam de “investimento” ou, de modo mais nobre, de “aplicação financeira” (Dowbor, 2017, p. 155). Neoliberalismo, portanto, é a atualização capitalista da ofensiva burguesa contra a classe trabalhadora, negando-a, anulando a sua existência ou a ressignificando nas incontáveis repetições de Cecília ao assistir *A rosa púrpura do Cairo* projetando sua felicidade numa imagem espetacularizada de uma vida que não existe.

Fingir que não existe trabalhador e trabalho não anula a exploração do capital frente ao trabalho e ao trabalhador. Fingir que não há luta de classe não impede sua existência. É preciso, pois, enfrentar tais conflitos, esta hipoestesia social que finge estar tudo bem com o benéfico “se adapte” de correspondente behaviorista acrítico e gregário. Reconhecer e encarar tais conflitos é negar a falácia do apelo à natureza, palavra de ordem da classe dominante. Trata-se de não se alienar de seus interesses como classe, de promover a resolução e superação do conflito, *aufheben*, de mirar para o sujeito histórico e coletivo do proletariado digital que se é em si e para si. Deste modo, ciente da tarefa deste tornar-se, o precarizado poderá se indagar, imerso em uma sociedade que vê a servidão como um privilégio: “*que estranho mito foi esse do fim do trabalho dentro do capitalismo?*” (Antunes, 2020, p. 25).

Referências

- ALENCAR, N. A. B. L. de. Reflexões sobre a luta de classes no contexto neoliberal. In: *Congresso Brasileiro de Assistentes sociais* (CBAS), 16, 2019. Brasília: Anais eletrônicos: Brasília: Ginásio Nílson Nelson, 2019. Disponível em: <https://broseguini.bonino.com.br/ojs/index.php/CBAS/article/view/966>. Acessado em: 20 ago. 2024.
- ANTUNES, R. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2020.

- CAMPANA, P. O impacto do neoliberalismo no direito do trabalho: desregulamentação e retrocesso histórico. *Revista de Informação Legislativa*, n. 147, 2000.
- CHESNAIS, F. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.
- COSTA, N. M. O que Marx pode nos ensinar sobre a nova classe ‘perigosa’ – crítica, neoliberalismo e o futuro da emancipação humana. *Revista Novos Estudos (CEBRAP)*, n. 101, 2015.
- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2017.
- FILHO, S. A. Neoliberalismo: uma reflexão marxista. *Revista Marx e o marxismo*, v. 3, n. 4, 2015.
- GALVÃO, A. O neoliberalismo na perspectiva marxista. *Revista Crítica Marxista*, n. 27, p. 149-156, 2008.
- HUNZINGA, J. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- KLEIN, N. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MANZZUCATO, M. *O Estado empreendedor: desmascarando o mito do setor privado vs. Setor público*. S/L. Ed. Portfólio Penguin, 2014.
- MÉZSAROS, I. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. São Paulo: Boitempo, 2009.

É preciso tempo para viver: o “esgotamento subjetivo” do modo de vida capitalista

Vinícius dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.14>

1 Introdução

Vivemos em uma sociedade adoecida. O “mal-estar” em nossa cultura, conforme tematizado por Freud, e causado pela contradição entre as promessas de felicidade universal anunciadas pela modernidade capitalista, com sua ode à tecnologia e à razão, de um lado, e sua frustração (ou sua realização às avessas), de outro, se agravou nas últimas décadas. Diagnósticos de transtornos e patologias psíquicas se avolumam, extrapolando seu confinamento imediato a experiências estritamente individuais, na medida em que também crescem e se universalizam exigências mais ferozes de produtividade e engajamento laboral, em que se intensifica o caos na vida das grandes cidades, e em que uma compressão espaço-temporal sem precedentes nos torna reféns de um “presente coercitivo” (cf. Fischbach, 2011, p. 81 e ss.; Postone, 2014, p. 344 e ss.) — isto é, no qual o futuro, totalmente estranho a nós, só pode aparecer como uma eterna repetição do mesmo². Onde

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia e docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

E-mail: viniciusdossantos@ufba.br

² Para utilizar uma distinção feita por Walter Benjamin, onde não há mais *experiência*, mas apenas *vivências*.

não há esperança de transformação, a vida perde todo seu potencial significado humano, torna-se cansativa, enfadonha, demasiadamente breve e vazia de sentido. A paulatina “degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho [estranhado]” (Marx, 2011, p. 591), se desdobra na plena captura de sua existência em uma atividade cujo fim é tão somente manter seu corpo em funcionamento.

Neste cenário, intensifica-se a percepção de que o modo de viver ao qual estamos submetidos já é existencialmente insuportável. Em seus mais influentes trabalhos, Hartmut Rosa (cf., por exemplo, 2022) sublinha, nesse sentido, que a efetivação do modo de produção capitalista promoveu uma aceleração inédita dos diversos processos sociais e históricos³. Consequentemente, transformou, também de modo radical e inédito, a percepção (subjettiva e social) do tempo (e do espaço), de suas características e de seu uso. Nas últimas décadas, observa ainda, tal fenômeno teria se tornado ainda mais agudo. Com efeito, diz Rosa, (cf. 2022, p. 66), na “tardo-modernidade”, assistimos a um processo insólito de mudanças qualitativas em nossas experiências pessoais e intersubjetivas do tempo, e nas formas de percebermos e nos apropriarmos do mundo — mudanças que, inclusive, já não ocorrem na distensão de décadas, ou seja, num curso inter-geracional, mas intra-geracionalmente.

Ainda segundo o autor, o ritmo e a velocidade dessas mudanças teriam, como seu efeito mais notável, promovido um maior aprisionamento nas malhas da dominação capitalista, promovendo um modo de vida caracterizado pela dedicação quase exclusiva de nosso tempo às demandas do capital. Aprofundando o diagnóstico de Marx acerca dessa captura, Rosa defende que tal processo teria amplificado a competição permanente típica da sociabilidade burguesa, obrigando os indivíduos a sempre estarem prontos a se adequar à lógica do mercado para não serem “deixados para trás”. Em outros termos, para não

³ A própria noção de história é tributária desse processo (cf. Fischbach, 2011).

sucumbir diante das imposições mercadológicas, o trabalhador vê seu tempo de vida sendo cada vez mais sequestrado pela imperiosa necessidade de garantir seu emprego, sua renda, em suma, sobreviver.

A partir da tese geral de Rosa, em consonância com os apontamentos de Marx sobre o processo de reprodução do capital, mas avançando em direção a repercussões subjetivas e existenciais deste cenário, a primeira hipótese aqui defendida é de que tal movimento se choca diretamente com aquilo que um filósofo como Sartre identificava como sendo a característica fundamental de nossa condição humana, a saber: a necessidade de buscar ou a criar *autonomamente* um *sentido* para nosso estar no mundo, uma *razão* para nossa existência, para além do confinamento ao nosso ser-aí imediato, isto é, para além de nossa facticidade corpórea, biológica.

O que se defenderá aqui, portanto, é que o movimento de crescente aceleração social promovido pelo capital, ao capturar integralmente nosso tempo de vida em sua lógica, compromete, quando não anula, a possibilidade de constituição de um sentido propriamente humano para nossa vida, de uma *transcendência* para além de nossas determinações fisiológicas. Ou seja, nos *aliena*, na acepção de Marx, de modo ainda mais profundo de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

Se esse agenciamento é válido, tal hipótese poderia ajudar a explicar o presente contexto de mal-estar social generalizado nas sociedades ocidentais, Brasil em particular⁴, que se verifica, por exemplo, no volume exponencial de diagnósticos acerca de transtornos e patologias psíquicas, cuja disseminação extrapola o confinamento a experiências estritamente individuais, tornando-se, cada vez mais, uma questão de saúde pública.

É isso que, a princípio — e essa é outra hipótese — classificamos como sendo o *esgotamento subjetivo* do modo de vida capitalista: a

⁴ Vale pontuar que o Brasil é um dos países com maior descontentamento em relação ao trabalho e com maior incidência de doenças laborais.

difusão generalizada de uma fadiga crônica em relação ao nosso próprio viver. Tal esgotamento pode ser verificado, além do referido adoecimento psíquico generalizado, no conformismo ou no reacionarismo político; no que chamamos, em outro momento, de niilismo existencial (cf. Santos, 2021, p. 127 e ss.); na sensação de fadiga crônica reclamada por indivíduos dos mais diversos estratos e condições sociais. Mais profundamente, ele pode ser resumido na cada vez mais nítida e disseminada sensação de que *falta tempo para viver*, no sentido forte do termo. Ou seja, na percepção real de que temos *cada vez menos tempo* — embora, claramente, pudéssemos ter mais — para o desenvolvimento de nossas potencialidades, para a contemplação e usufruto livre do mundo, em suma, para a criação de um sentido propriamente humano, autônomo e significativo, para nossa existência, para a conformação de uma *boa vida*, uma *vida plena* (cf. Eagleton, 2021). É o que procuraremos explorar a seguir.

2 Indivíduos abstratos

Ao longo de sua obra, Marx observa que uma das principais facetas da dominação do capital sobre a vida humana é a redução social da integralidade de nosso ser, com nossos desejos, necessidades e afetos próprios, ao “ser-trabalhador”. A mediação social capitalista forma o que denominamos (cf. Santos, 2021), seguindo o próprio filósofo alemão, de “indivíduos abstratos”, cuja existência é socialmente esvaziada de seu conteúdo positivo, e reduzida à genérica “força de trabalho”.

Essa redução importa particularmente para nosso propósito aqui, justamente porque, como assinala Marx em *Salário, preço e lucro*, o tempo “é o espaço (*room*) do desenvolvimento humano” (Marx, 2010, p. 130), é o “tecido de nossa vida”, como define Antônio Cândido. Contudo, um ser humano:

[...] cuja vida — afora as interrupções puramente físicas, do sono, das refeições etc. — esteja toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destrozada e brutalizada intelectualmente, para produzir riqueza para outrem (Marx, 2010, p. 130).

Se é assim, podemos afirmar que:

O aprisionamento do indivíduo a seu ser-trabalhador ocorre fundamentalmente pela absorção quase completa do tempo diário de vida em torno de sua atividade profissional. Não apenas o tempo diretamente dedicado ao trabalho (no deslocamento ou no próprio local de labor), mas também o tempo livre, a hora de se alimentar, de dormir, de se divertir, o local de moradia etc. (Santos, 2021, p. 51).

Destarte, ao dominar nosso tempo diário de vida, e determinar sua configuração, o capital se assenhora da integralidade do que somos ou podemos ser e, portanto, do próprio sentido ou razão de nosso existir⁵.

3 A aceleração da vida

Ao longo do último século, após o sucesso das lutas que consolidaram o limite legal das jornadas de trabalho “legais”, muitos foram

⁵ Se considerarmos que sua expansão depende diretamente do tempo de trabalho excedente, e da consequente produção de mais-valor, não é casual a associação direta, assinalada com frequência pelo filósofo, entre a redução da jornada de trabalho e a possibilidade de construção de uma nova forma de produção da vida, um “reino da liberdade” (cf. Marx, 2017, p. 883). Ou seja, uma sociedade na qual a humanidade pudesse explorar autônoma e racionalmente suas possibilidades, e se desenvolver de modo plural, não alienada a uma “força estranha” diante da qual ela se torna um objeto. Assinala Marx: “o capital é responsável pela criação de muito tempo disponível para além do tempo necessário de trabalho, para a sociedade como um todo e para cada membro dela (i.e., espaço para o desenvolvimento das forças produtivas plenas do indivíduo singular, logo também da sociedade) [...]. [Assim,] a despeito dele mesmo, ele é instrumento na criação dos meios para o tempo social disponível, na redução do tempo de trabalho de toda a sociedade a um mínimo decrescente e, com isso, na transformação do tempo de todos em tempo livre para seu próprio desenvolvimento” (Marx, 2011, p. 590).

os debates referentes ao modo pelo qual o capital ainda confiscaria o tempo geral de vida dos indivíduos, através da imposição da lógica da produtividade e do trabalho também no assim chamado “tempo livre” (cf. Adorno, 2004). Nas últimas décadas, porém, entendemos que essa situação ganha uma nova coloração, na medida em que é a própria barreira entre o tempo de trabalho e o tempo “livre” (ainda que numa liberdade mistificada, conforme apontava Adorno) que perde sua nitidez.

De fato, a universalização dos aplicativos de mensagens e vídeo-chamadas, a explosão das redes sociais, os smartphones, em suma, o avanço sem precedentes de nossas possibilidades de comunicação, atrelado à velocidade crescente de giro do capital provocado pela financeirização da economia, e ao comércio global ininterrupto, aceleraram de modo inédito o próprio ritmo de vida e de suas demandas cotidianas, exigindo respostas rápidas e soluções instantâneas (eventualmente sem complexidade, mas sempre urgentes), conectando todos os indivíduos entre si, 24/7, pela mediação de um mercado desenfreado na busca por realizar lucros *hic et nunc*.

Nesse contexto, por exemplo, quando ainda se pode demarcar o tempo livre, este sequer se resume a um momento de “recuperar forças”, conquanto de modo reificado (pela indústria cultural, por exemplo), mas se converte em mais um período de investimento em novas habilidades para “qualificar” o indivíduo na agressiva luta pelo aumento de seu “desempenho”, isto é, afinal, por sua própria manutenção no jogo concorrencial (cf. Dardot, Laval, 2009; Santos, 2021; Rosa, 2022).

O “ser-para-o-mercado” (cf. Haber, 2013), o sujeito “empreendedor de si mesmo” (cf. Dardot e Laval, 2009), é constrangido ou persuadido a empregar todo o tempo possível no aprimoramento de si mesmo, o que significa dizer, de si mesmo *como mercadoria*. Dormir ou acordar, alimentar-se, cuidar do corpo, respirar, sentir, viver... cada passo encontra-se atrelado a técnicas para fazer o indivíduo *adaptar-se*

— e ainda sentir-se grato por tanto — a uma rotina exaustiva, na qual, porém, ele é convencido de que, mais do que quando Franklin cunhou a célebre consigna capitalista, “tempo é dinheiro” (ou é “oportunidade”), e não pode ser “desperdiçado”, por exemplo, para descanso, para o ócio, para a contemplação, para a reflexão existencial⁶. Junto a esse movimento incessante, essa atividade sem fim, introjeta-se sorrateiramente nos indivíduos o sentimento de culpa quando, por descuido ou fastio, o tempo não é “aproveitado” de modo a ampliar seu “capital humano” — e novas técnicas e mercadorias são vendidas também para aplacar ou contornar essa culpa.

Assim, aquilo que Rosa chama de “aceleração” torna-se nosso próprio modo de viver⁷. É preciso estar fazendo algo a todo momento, porque, a rigor, sempre há algo a ser feito — ainda que quase nunca *para nós*, isto é, posto por nossa vontade autônoma e livre⁸.

4 Vazio existencial e sofrimento psíquico: o “esgotamento subjetivo” do modo de viver capitalista

Ora, tal *Lebensweise* tem se mostrado existencialmente insustentável. Uma vida sem pausas, de cobranças e pressões permanentes,

⁶ Nesse sentido, Byung Chul-Han propõe uma “política da inatividade”. Como ele diz: Falta, ao “tempo livre”, tanto a intensidade da vida quanto a contemplação. Ele é um tempo que matamos a fim de não deixar nenhum tédio surgir. Não é um tempo livre, vivo, mas um tempo morto. A vida intensa significa, hoje, sobretudo mais desempenho ou mais consumo. Esquecemos que a inatividade que nada produz representa uma forma reluzente e intensa de vida (Han, 2023, p. 11).

⁷ Quem já padecia da captura da quase total integralidade de seu tempo em favor de sua própria sobrevivência e dos seus (pensemos numa mãe solo de periferia, ou nas ‘donas de casa’, com suas jornadas duplas ou triplas), teve sua situação agravada. Quem não compartilhava dessa excrescência existencial, adentrou na mesma rota.

⁸ Como Marx já alertava nos *Grundrisse*, o desenvolvimento técnico e tecnológico capitalista não resulta em liberação do tempo, mas em sua maior ocupação na forma de um volume crescente de obrigações e afazeres que não são postas autonomamente pelos indivíduos. Não promoveu a libertação do “reino da necessidade” (cf. Marx, 2011), do viver natural e imediato, mas, através de sofisticadas mediações, o aprofundou.

aprisionada no aqui-agora sem transcendência, em que pequenos gozos e prazeres, quando aparecem, são mercantilmente controlados e quantitativamente rarefeitos, é a vida de uma humanidade fadada ao definhamento, ao desalento, ao adoecimento físico e psíquico. Numa palavra, é a vida de indivíduos totalmente alienados de si, e efetivamente incapazes de construir uma existência *plena e rica de sentido* na qual, por exemplo, suas potencialidades pudessem se desenvolver livremente (cf. Marx, 2011).

Não por acaso, nesse contexto, avolumam-se também os diagnósticos de transtornos mentais: a depressão se torna o mal do século, a ansiedade se torna crônica, o *burn-out* avança sobre indivíduos desde sua juventude. Desenha-se, assim, um quadro, aqui delineado de modo muito breve, que identificamos como o de *esgotamento subjetivo* do modo de viver promovido pelo capitalismo tardio ou neoliberal. Uma radicalização da alienação provocada pelo domínio do capital, que exaure os indivíduos no plano físico e mental, e começa a cobrar seu alto preço. Afinal, os já citados sintomas crescentes de fadiga crônica, depressão, *burn-out*, transtornos de ansiedade etc., para além de qualquer política enviesada de medicalização da vida (que existe, de fato), denotam a cada vez mais evidente incompatibilidade entre traços elementares de nossa condição humana (que exige um equilíbrio razoavelmente harmônico entre atividade e contemplação, ação e repouso, trabalho, descanso e ócio, a fim de que haja possibilidade de construção de algum *sentido livre* para nosso existir) e a forma de viver à qual estamos confinados.

Vale notar que estamos tão radicalmente alienados de nós, de nossas possibilidades de humanização, “desligados do mundo” (cf. Barata, 2020), que até mesmo o exercício do pensar se esvai, dado que o tempo para a reflexão sobre si — conceito tão caro, por exemplo, às filosofias da existência — desapareceu. Não há reflexão existencial numa vida lançada em um movimento crescentemente acelerado que se põe como uma força alheia e insuperável. Vivemos apenas numa

inércia sem sentido, como uma “vegetação absurda” (cf. Beauvoir, 2023, p. 76), na qual não há um “projeto existencial”, como definia Sartre, mas em que viver é apenas prolongar a vida, não morrer⁹. Tornamo-nos vazios.

5 Considerações finais

Claro que esse cenário é lucrativo para alguns. Dentre outras coisas, o adoecimento fragiliza, amedronta e facilita a dominação do capital — que, como de praxe, cria o problema e vende supostas soluções. Contudo, das entranhas do nosso modo de viver, surgem igualmente, de modo mais ou menos tímido ou organizado, formas de contestação e resistência. Afinal, a disseminação de valores e práticas capitalistas, seja pela persuasão ideológica, seja mesmo pela força, não é capaz de suprimir toda forma de *negação determinada* por essa mesma dominação. Não é capaz de suprimir, por exemplo, a nítida sensação de que estamos inseridos em uma rotina *sem sentido*, e que parece não ter fim.

A explícita apreensão do *absurdo* dessa condição, sobretudo em face das possibilidades de liberação do tempo que o trabalho humano historicamente promoveu, encontra-se hoje na base do recrudescimento de movimentos a favor da redução da jornada de trabalho (como o fim da escala 6x1 no Brasil, o aumento da licença paternidade e maternidade, dentre outros), a delimitação de uma semana para quatro dias “úteis”, ou a favor de uma “desaceleração no ritmo de vida” etc. Mesmo que tímidos ou insuficientes (e muitas vezes oriundos de

⁹ Com efeito, aquilo que Sartre denomina de projeto existencial, talvez precise hoje ser remodelado: é como se vivêssemos sem a possibilidade de construir minimamente algum sentido — isto é, alguma projeção sobre nossa vida —, porque o “presente coercitivo” não nos permite respirar. O único projeto é sobreviver aqui e agora — e, para isso, é preciso viver em alta rotação, viver-fora-de-si-para-outro, isto é, para o mercado e o capital.

setores mais privilegiados socialmente), esses movimentos podem ajudar a reconfigurar uma nova relação com o tempo, denunciando a contradição entre um existir minimamente significativo (isto é, humano) e nossa forma de vida dominante.

Em termos práticos, convém enxergar o conjunto dessas pautas como uma *possibilidade real* de uma política com algum traço tensionador da alienação capitalista, ainda mais arraigada pelo neoliberalismo, capaz de chamar a atenção, em nossa quadra histórica, para uma questão existencial fundamental, a mais fundamental: a vida é única, e se torna curta e vazia se não tivermos tempo, como hoje, de desfrutá-la a partir dessa incontornável realidade¹⁰. Como defendia Antônio Cândido: “A luta pela justiça social começa por uma reivindicação do tempo: ‘eu quero aproveitar o meu tempo de forma que eu me humanize’”. Afinal, é preciso tempo para viver.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. 2. ed. Trad. Julia Elisabeth Levy et al. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BARATA, André. *O desligamento do mundo e a questão do humano*. Lisboa: Documenta, 2020.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Victor Gonçalves. Coimbra: Edições 70, 2024.

¹⁰ Com efeito, é condição necessária para uma vida plena de sentido que o sujeito tenha tempo para usufruir da mesma. “A inatividade constitui o *Humanum*. O que torna o fazer genuinamente humano é a parcela de inatividade que há nele. Sem um momento de hesitação ou de contenção, o agir se degenera em ação e reação cegas. Sem repouso, surge uma nova barbárie. [...]. Onde impera apenas o esquema de estímulo e reação, de carência e satisfação, de problema e solução, de objetivo e ação, a vida se reduz à sobrevivência, à vida animalesca nua. A Vida só recebe seu esplendor na inatividade. Se perdemos a capacidade para a inatividade, igualamos-nos a uma máquina que deve apenas *funcionar*. A verdadeira vida começa quando cessa a preocupação com a sobrevivência, com a necessidade da vida crua. O objetivo último dos esforços humanos é a inatividade (Han, 2023, p. 11-12)”.

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009
- EAGLETON, Terry. *O sentido da vida – uma brevíssima introdução*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.
- FISCHBACH, Franck. *La privation du monde – temps, espace, capital*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- HABER, Stéphane. *Penser le néocapitalisme: vie, capital et aliénation*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *Vita contemplativa – ou sobre a inatividade*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2023.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O capital – livro III: o processo global da produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social – uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ROSA, Hartmut. *Alienação e aceleração – por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Trad. Fábio Roberto Lucas. Petrópolis: Vozes, 2022.
- SANTOS, Vinícius dos. *O indivíduo abstrato – subjetividade e estranhamento em Marx. Breve ensaio de filosofia marxista*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

Fetiche e agência em Marx

Bryan Félix da Silva de Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.167.15>

Introdução

O tema geral de nossa pesquisa diz respeito à possibilidade de haver em *O Capital*, de Karl Marx (1818-1883), uma dinâmica que possa ser concebida, como uma forma de *experiência do proletariado*. Esta se encontraria em tensão entre uma necessidade prática fetichista do capital, conceito central da crítica da economia política e uma *teoria da revolução social*, marcante no autor. Por hora, nessa fase ainda abstrata de nosso trabalho, chamamos de experiência a dinâmica específica em que se afetam e se entrelaçam, ação e reflexão dos agentes em processo de autoconstituição como pessoas². O caráter da transformação deste processo experiente, de modo que ele ocorre, sob que circunstâncias e que consequências ele tem para uma possível “razão” prática

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Graduado em Filosofia pela Universidade de Campinas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Professor licenciado de Filosofia no ensino médio pela Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. Este texto constitui versão parcial e inicial de nossa pesquisa de Doutorado desenvolvida na Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Cícero Romão Resende de Araújo. E-mail: bryanfelix@usp.br

² Aqui entendemos “pessoa” no sentido de potenciais agentes independentes autônomos, isto é, sujeitos emancipados, que portam em si seu princípio de agência, a razão mesma ou a alma própria de seu agir, capazes de realizar sua vontade em um espectro maior de possibilidades do que aquele imposto por isso que chamamos de *necessidade fetichista*.

revolucionária é outro ponto que nos ocupa até o final desta pesquisa. Mercadoria, valor, dinheiro, Capital, trabalho assalariado, maquinaria e grande indústria, etc., ocupam lugar central em nossa discussão. Mas, para as finalidades desta breve publicação, expomos aqui apenas uma parte de nossas reflexões iniciais.

Sabe-se que em *O Capital* há uma agência fetichizada dos agentes econômicos, ao mesmo tempo que Marx aponta tendências disruptivas no processo de desenvolvimento capitalista. Por isso, suspeitamos que há ali, de modo pressuposto ou sub-reptício, uma certa *apresentação dialética* do conceito de *necessidade prática* (*práxis*) que envolve a objetividade do desenvolvimento capitalista, a reflexão e a atividade dos agentes econômicos, suas possibilidades e limites de ação-reflexão presentes nessa experiência. Assim circunscrito, entendemos o *fetichismo*, como transmissor prático do conceito de Capital que exerce papel fundante na constituição de uma “segunda natureza ou objetividade/social”³, acionada pela história do capitalismo. Como podemos conceber a dialética da necessidade, sua transformação ou passagem a um possível reino da liberdade, tão cara história da Filosofia, sob o poder do fetichismo? Quais passagens conceituais, quais movimentos “lógicos” constituem esse processo, e que podemos aprender com eles no contexto da luta anticapitalista?

³ Utilizamos a noção hegeliana de “segunda natureza”, desenvolvido por Hegel em sua *Filosofia do direito* (2022). Trata-se de uma natureza social, isto é, um entrelaçamento de necessidades desenvolvidas pelo desenvolvimento histórico. Hegel utiliza esta noção para falar não apenas da natureza social do desenvolvimento histórico da vida e dos atos humanos, mas também de seu regime de necessidade, como algo que só pode ser deste modo de acordo com o espírito social e de época de cada momento histórico. Destacamos a utilidade desta noção hegeliana na afirmação da realização histórica da liberdade, que, por esta própria condição, é nascida e, por isso, não poderia ser eterna, mas também não poderia negar sua realização e, assim, sua institucionalização na época moderna. Nesse sentido ela seria uma “segunda natureza”, uma coisa construída segundo necessidades históricas, e não de acordo com necessidades naturais zoológicas ou biológicas, como afirmaram os clássicos Platão e Aristóteles. Para mais detalhes a esse respeito ver Kervégan, 1998.

2 Fetiche, necessidade e revolução

Em textos como *O manifesto do partido comunista* (2005, [1848]), *Guerra Civil em França* (2011 [1871]) e *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2017, [1851-1852]) — escritos de caracterização e estratégia política — a ação revolucionária, e, assim, a “crítica das armas” e do cantar do “galo gaulês” do sistema capitalista assume proeminência e predominância na qual o sujeito-proletariado aparece, em sua luta, como em uma brecha de ato livre, possível senhor de sua história. Mas em *Para a Crítica da Economia Política* e em *O Capital I*, predomina — a despeito de alguns momentos marcantes, como os capítulos sobre a jornada de trabalho (VIII), a reprodução ampliada (XXIII) e a acumulação primitiva (XXIV) do capital — um estatuto menos ativo de sua agência revolucionária e a dominância de uma robusta “arma da crítica”⁴.

Karl Korsch em seu *Marxismo e Filosofia* (2008) afirma: “para a concepção dialética, que situa todas as formas, sem exceção, no curso do movimento, a teoria da revolução de Marx e Engels deveria experimentar necessariamente importantes modificações no curso do seu desenvolvimento”. E mais adiante: “Por isso, encontramos no socialismo científico de *O Capital* (1867-1894) e das outras obras tardias de Marx e Engels uma forma notavelmente modificada e desenvolvida da teoria marxista em comparação com o comunismo imediatamente revolucionário” [da década de 40, *grifo nosso*]. Também enfatiza que, principalmente em *O Capital*, “o que se encontra é uma outra composição das diversas partes do sistema, elaborada com uma maior *exatidão científica* [*grifo nosso*] e sobretudo construída tendo como infraestrutura a crítica

⁴ Em texto de 1844, escreve o jovem Marx que “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* tão logo se torna radical” (Marx, 2010b, p. 157).

da economia política”. Contra a análise burguesa e mesmo a de certos marxistas, Korsch afirma que:

Somente um exame muito superficial pode conduzir à impressão de que a pura teoria do pensamento secundariza a práxis da vontade revolucionária. Em todos os textos decisivos, particularmente no primeiro livro de *O Capital*, salta à luz esta vontade revolucionária contida em cada linha da obra de Marx — basta pensar no célebre capítulo sobre a tendência histórica da acumulação capitalista (Korsch, 2008, p. 39-40).

Há aqui um nó complicado. Por um lado, o pensamento de Marx e Engels seria, *em geral*, detentor de uma teoria da revolução social. Por outro, ao escrever *O Capital*, texto de “exatidão científica” assentado na crítica econômico-política, esta teoria da revolução social se desenvolve e adquire maior densidade. Ao invés de ser imediatamente revolucionária, passa a ter uma mediação científica mais robusta que guarda em si uma *vontade revolucionária*. Entendemos esta não como simples vontade do autor, mas, em termos korschianos, uma expressão crítico-científica do proletariado em luta⁵. Uma consequência dessa mediação, em nossas primeiras percepções de pesquisa, é a de que essa vontade surge na letra marxiana como a identificação de tendências, ou de possibilidades objetivas, como falaremos adiante, lukacsianamente.

Esta vontade oriunda do autor, do movimento do proletariado ou da conjunção ou expressão histórica forjada entre intelectuais e estes sujeitos encontra um embaraço quando se depara em *O Capital*, com o conceito de fetichismo⁶. Como veremos, do ponto de vista de um

⁵ De fato, essa discussão não pode vir à tona sem nos remetermos ao papel dos intelectuais e sua relação com as classes sociais em luta, mas ainda não desenvolvemos nossa pesquisa a ponto de tocarmos em conceitos clássicos do marxismo no século XX, como o de *intelectual orgânico*, de Gramsci. Por hora, nós apoiamos na discussão de Musse (2011, p. 103-114) e Boella (1977).

⁶ Em nossos estudos recentes sobre alguns intérpretes do marxismo, chamou-nos a atenção esta noção de vontade de classe ou vontade revolucionária e o papel que ela teria nesse processo de autoconstituição política do proletariado. Assim como na Filosofia hegeliana a vontade aparece como momento inicial e interno do direito abstrato

tratamento crítico-científico contido na crítica anticapitalista madura de Marx, os agentes econômicos, burguesia e proletariado, não agem em acordo com sua própria vontade, mas apenas como representantes ou suportes de relações econômicas. Seu querer e seu agir são adventícios, nascidos de uma totalidade de autovalorização “infinita”.

Desse modo, ou a vontade revolucionária de Korsch e a vontade de viver, de Kautsky, devem ser concebidas como extrínseca à totalidade fetichista — entendida aqui como necessidade prática do capital, e nesse sentido admitimos sua origem transcendental —, ou ele advém do interior mesmo dessa “casca”, como um movimento de implosão ou autocrítica imanente. Essa parece ser a mais tentadora inferência, porque ela não só encara a irrupção dessa vontade como um autodesdobramento crítico da realidade em seu negativo, mas também porque reaviva a ideia de que “a burguesia produz seus próprios coveiros” (Marx, 2005), como nosso autor e Engels escreveram em 1848.

Contudo, segundo Korsch (2008), o texto do *Manifesto* pertenceria ao período imediatamente revolucionário da obra de Marx, trabalho menos desenvolvido do que *O Capital* e *Para a Crítica da Economia Política*. Assim, devemos pressupor, em nosso espectro de pesquisa, que estejamos falando aqui sobre a passagem, hiato ou contiguidade entre *vontade necessária* — engendrada pelo desenvolvimento fetichista do capitalismo e que oblitera a realização da pessoa como sujeito livre — e a *vontade livre* — na qual a liberdade encontra de modo perene seu

cuja crise parcial se resolve na posse e no contrato, como pode podemos pensar a vontade do proletariado em face de sua despossessão e possibilidade de ser uma classe dominante? Em *Marxismo e Filosofia*, Korsch (2008, p. 40-42) utiliza “vontade revolucionária” ao escrever sobre a relação entre a práxis revolucionária e a teoria social de Marx, mas sem aprofundar muito esta questão ao menos neste texto. Contudo, parece que é em *El camino del poder*, que Kautsky (1968, p. 41-54), por intermédio do conceito de vontade de viver, aprofunda esta discussão da vontade economicamente determinada do proletariado e sua relação com a perspectiva revolucionária e controle do poder político. Nesse momento de nossa pesquisa cremos que uma descrição de uma experiência política dos trabalhadores dependeria de um esclarecimento da questão da vontade na crítica anticapitalista de Marx.

movimento, ainda que conturbado, de realização. É nessa passagem conceitual que buscamos entender a emergência da consciência e da ação revolucionária, o que seria o ponto alto de uma noção ou conceito de experiência a partir de *O Capital*. Este lusco-fusco é nosso objeto direto de estudo e com ele imaginamos a possibilidade de algum conhecimento de uma “razão” prática, filosofia prática ou noção de *práxis* a partir de *O Capital*.

O conceito de mercadoria e seu duplo caráter, a subsunção do trabalho abstrato sobre a singularidade do trabalho concreto em si mesmo único e indiferenciado (Marx, 1983, p. 45-78); a exposição do processo de troca das mercadorias e sua transformação em dinheiro (Marx, 1983, p. 79-121); e a transformação deste em *capital* (Marx, 1983, p. 125-145), indicam uma preocupação crescente do autor com a formação da natureza da sociedade capitalista, o que ela é como um objeto com suas necessidades internas e com o lugar dos “livres agentes” sociais envolvidos e os efeitos que este movimento de constituição do Capital causa em seu existir como pessoa. Ao mesmo tempo, a reconstituição lógica desses elementos do Capital vem acompanhada pela criação de um determinado poder que se contrapõe à realização pessoal daqueles produtores livres e independentes. No *Prefácio* de 1857 à *Para a Crítica da Economia Política*, escreve Marx:

[...] aqui [sob a de crítica da economia política e da sociedade capitalista a ela associada, *grifo nosso*] só se trata de *pessoas* à medida que são personificações de categorias econômicas, *portadoras*, de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas (Marx, 1982, p. 13).

Em *Para a Crítica* há um embaraço, senão uma oposição entre um “ser pessoa objetivo”, sujeito autodeterminado e seu estar no

mundo econômico como avatar de categorias econômicas em que seu querer e agir estão coagidos a partir mesmo do interior dos agentes e não apenas como uma ordenança prática exterior, mas uma normatividade que se interioriza no processo experiente e se realiza em seu ato econômico-social cotidiano. Tratam-se de ações oriundas de seu seu nexos social forjado nas relações de troca. A pessoa humana é apresentada não exatamente como “não-pessoa”, mas uma personalidade ou personalidade cuja qualidade está atrelada às personificações que são manifestação das categorias constitutivas do Capital. Desta feita, se antes a crítica de Marx contra o sistema hegeliano do direito constatou que ali Hegel parte do Estado e faz dele um sujeito de determinações que são subjetivadas no ser humano moderno⁷, aqui, como veremos, Capital constitui uma substância-sujeito que, mediante engendramento do fetichismo, subjetiva nos agentes econômicos o seu ser, realizando, através deles, seu existir como valor que se valoriza⁸.

Assim, quando Marx fala em processo “histórico-natural”, entendemos um desenvolvimento objetivo que imputa à toda criatura uma série agencial necessária. Nesse sentido, entendemos que embora a noção de “agente” e de “pessoa” nos traga sempre a representação de certa disposição ativa de um sujeito livre, ela sofre, com a apresentação das categorias de *O Capital*, uma contrariedade de sua agência, interpõe-se a ela uma barreira formada pela força advinda do mercado

⁷ É isso que Marx tem em mente quando afirma em sua crítica manuscrita do direito hegeliano que “Hegel parte do Estado e faz do Estado o homem subjetivado”, ele põe no Estado não o ser humano mesmo, mas um ser humano cuja subjetividade está posta de modo passivo, por um sujeito exterior (Marx, 2010a, p. 50).

⁸ Para os limites desta exposição, não entraremos no debate a respeito das minúcias e divergências de interpretação do conceito de Capital, elemento que desenvolveremos mais tarde em nossa pesquisa. Tratamos aqui apenas de sua face geral, a de ser a autovalorização do valor. Para mais detalhes sugerimos os trabalhos de Grespan (2012), Heinrich (2024) e Reichelt (2013).

capitalista. Esta necessidade agencial oriunda das relações mercantis é praticamente expressa pelo *fetichismo*⁹:

[...] para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos do trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx, 1983, p. 71).

De modo análogo à religião, o que os seres humanos fazem com suas mãos, ou seja, o que eles produzem ou fabricam com a finalidade inicial de serem utilizados ou consumidos para a satisfação de suas necessidades, adquirem autonomia precisamente na medida em que adquirem uma formalidade ou uma alma mercantil — a finalidade da constituição de um valor de troca — que domina as trocas de valores de uso necessários em prol do império do valor e de sua auto-reprodução infinita como Capital. Mas qual a origem histórica e teórica desta noção de fetichismo utilizada por Marx e porque ela carrega esse caráter nebuloso e religioso que adquire poder sobre a ação dos produtores outrora livres proprietários independentes?

Segundo Eduardo Mariutti (2021, p. 79-81)¹⁰, a noção de fetichismo tem origem entre comerciantes portugueses que, ao

⁹ Não reconstruiremos aqui o desenvolvimento do fetichismo em suas formas aparentes como o fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do Capital, devido aos limites práticos dessa apresentação. Embora em nossa pesquisa integral tratemos dele, aqui nos limitamos a sugerir o substantivo trabalho de Grespan (2012, p. 41-110).

¹⁰ Mariutti (2021, p. 82-86) também salienta, como se sabe, que há uma relação entre o conceito jovem marxiano de alienação e o de fetichismo nos escritos de Marx. O primeiro é mais amplo e diz respeito há uma perda da pessoa humana e de sua suposta essência na alienação política presente nas críticas do direito de 1843-1844 e nos *Manuscritos econômicos filosóficos*, de 1844, no qual a perda ou degradação da essência humana estaria na alienação do trabalho. O segundo, está diretamente ligado à troca de mercadorias e a sua consideração político-econômica. Embora alimentem

intercambiar seus produtos com os povos africanos no contexto do comércio escravocrata, experienciaram os cultos e hábitos culturais destes povos. Via-se em seus cultos religiosos relações de adoração a objetos e direcionamento de suas ações a partir de uma subjetividade e de uma vontade determinada que deles emanava como uma energia da relação ou ligação entre pessoa-pessoa e natureza, mediada pela presença, nestes objetos, de determinadas deidades. O trabalho religioso da pessoa em comunidade era um elemento de mediação espiritual ou teológica que visava, dentre outras coisas, a execução de suas tarefas morais, como o casamento, o cuidado dos filhos, mas também com seus “atos produtivos” como o plantio, a colheita e suas formas de produção artesanal características.

Segundo Mariutti, mas também para Amaro Fleck (2012), a formulação mais antiga do fetichismo acontece pela pena do europeu Charles de Brosses a partir do século XVIII, que concebeu este conceito como sinal de atraso medido segundo a perspectiva linear e colonial europeia, asseverando que esta imediatidade entre ser humano e natureza é inferior à mediação racional-filosófica presente no espírito cultural europeu. Segue, como os portugueses, a tomar a noção do fetichismo como um momento de experiência de subordinação do ser humano às estruturas da natureza, como uma relação necessária.

Novamente Amaro Fleck (2012, p. 143-150), afirma que há uma relação entre a noção de fetichismo e sua origem latina *facticus*, que remonta a ideia de artificialidade, isto é, de uma invenção a partir de um certo trabalho do ser humano sobre a natureza, como um algo que é forjado por uma pessoa, e que deve servir de instrumento para atingir determinados objetivos. Ele salienta que a maneira como Marx aborda a questão do fetichismo eleva-o ao estatuto de ser um conceito teórico-crítico, na medida que seu emprego surge no contexto de investigação

problemáticas parecidas, reconhecemos que algumas mediações precisam ser feitas entre alienação e fetichismo. Contudo, esta diferenciação não é objeto deste escrito.

de um certo outro ou estrangeiro de si mesmo, e não de um outro além mediterrâneo¹¹.

A inversão crítica que faz Marx é a de mudar o paradigma fetichista ambientado na relação na dominação europeia, para um contexto “intrarrelacional” da pessoa branca europeia, estruturado a partir da troca de mercadorias. Nesse sentido, em nosso ver, a subversão que Marx imprime na sua acepção do *fetichismo*, guarda um momento montaigniano¹², pois identifica na sociedade europeia, segundo critérios similares, “incivilizadas” as práticas culturais do outro, chamando à nossa atenção para os impérios e barbáries de seus consortes.

É neste contexto que o autor de *O Capital* buscou conectar a dinâmica da troca de mercadorias à adoração e subordinação dos seres humanos e de sua agência a objetos inanimados que, por um ato humano, tem em si a atribuição invertida de comando sobre seu criador a ponto de, ao aderir, como diz Marx, aos produtos do trabalho, e portanto, ao ser um algo que advém junto das relações de troca, mostra-se e efetiva-se como qualidade própria do ser, como sua propriedade

¹¹ Há todo um importante debate a respeito de um caráter colonial do termo “fetichismo”, na medida em que ele seria uma concepção racista e preconceituosa, porque trata dos ritos religiosos e formas de pensamento orientados de modo fetichizado dos povos africanos como inferiores e atrasados. Nesse sentido, Marx incorreria, com o uso do conceito, ao se referir-se à “à região nebulosa do mundo da religião” nesse empreendimento, que pode ser lido em um tom de desprezo, ao considerar, a partir de sua perspectiva europeia “racional” e “civilizada”. Não constitui tarefa desta escrita entrar precisamente nesse debate, embora consideremos importante o debate. Neste marco, sugerimos como anticrítica os textos de Graeber (2005) e Iaconno (1992). Eles tratam da questão de como Freud e Marx propuseram uma certa autocrítica, inscrevendo seja no campo da sexualidade na sociedade europeia, seja no campo do sistema capitalista, originado na Europa, sua própria vida fetichista.

¹² “Mas voltando ao assunto, não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos [os habitantes nativos da “França Antártica”, atual Rio de Janeiro, Brasil, no século XVI-XVII, *grifo nosso*]; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste, a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito” (Montaigne, 2023, p. 236-237 e ss.).

naturalmente constituída, dotada de um valor natural. Aquilo que em princípio pertence a um certo “campo espiritual” ou “ilusório”, ganha necessidade prática, como um verbo que se faz carne, na carne; e a crença no poder fetichista sob os atos humanos ganha efetividade.

A livre troca de mercadorias entre produtores independentes, sob circunstância fetichista, fica envolvida globalmente pela necessidade prática iniciada “livremente” pela troca, mas que se volta para o ato de trabalho para comandá-lo. O sujeito das trocas livres encontra-se agora enfeitiçado pela dinâmica do valor, que, na forma de Capital, surge como um imperativo prático a despeito de suas certezas e graus de consciência. Conduzido pela natureza mercantil das relações de troca, sua agência se transforma em uma “ação espectadora”, isto é, uma ação governada em acordo com determinações de uma dinâmica impositiva: a produção e reprodução constante do valor em escalas cada vez maiores e mais poderosas.

Por isso, foi-nos impossível não lembrar da asserção rousseau-niana de que “os seres humanos nascem livres, mas por toda a parte se encontram a ferros” (Rousseau, 2003, p. 9) ou mesmo da noção weberiana de jaula de ferro, resultado do crescente processo de racionalização social. Sua dinâmica social forja livremente seu aprisionamento e a experiência das trocas leva os livres possuidores das mercadorias da tendência de realização plena da liberdade para uma contratendência cada vez mais abrangente de necessidades práticas. Conforme os episódios ou figuras da apresentação se desenvolvem, os agentes vêem-se como crescentemente aprisionados pela lógica sistêmica, dominados por esta vontade alheia coisal, esse princípio necessário do agir que em *Para a Crítica da Economia Política*, é caracterizado:

[...] pela apresentação, por assim dizer, às avessas, da relação social das pessoas, ou seja, como uma relação social entre coisas. Somente na medida em que um valor de uso se relaciona com um outro como valor de troca é que o trabalho das diferentes pessoas se relaciona entre si como igual e geral. Por isso, se é correto dizer que o valor de troca é

uma relação entre pessoas, é preciso contudo acrescentar: relação encoberta por coisas (Marx, 1982, p. 35).

Sob o domínio desta forma de trabalho igual e geral, isto é, do trabalho abstrato e do seu contíguo valor de troca, o ser humano, lembremos o Lukács de *História e Consciência de Classe* (2003, p. 193 e ss.), sob *fetiche*, apresenta-se como reificado ou coisificado na medida mesma em que o interesse do valor de troca das mercadorias move do avesso as relações sociais entre as pessoas e pauta de modo cada vez mais abrangente a própria vida humana em suas múltiplas relações entre si e com a natureza.

A afirmação marxiana de que tal relação está encoberta por coisas a princípio pode causar a imagem de um véu, uma aparência ou representação que esconde a realidade social ou a “essência” reveladora das relações de exploração do ser humano sobre o ser humano, mas o encobertar dessas relações não devem ser aqui concebidos como uma mera aparência que está de um lado e uma essência que está pura e salvaguardada do outro, mas como a aparência de uma essência, como instâncias de uma dada realidade, que se afetam mutuamente. Aparência que não esconde a profundidade de sua essência exploradora, mas constitui, antes, sua forma de manifestação necessária, de modo que se trata de uma aparência efetiva da coisa, isto é, uma forma de ilusão que produz um certo regime de necessidade.

Nesse sentido, àquela noção de “ilusão” ou “aparência necessária”, não dis respeito apenas a uma coisa que só pôde, dada sua realidade, aparecer desta forma, mas também ao poder que este tipo de ilusão gera nos agentes econômicos a partir de seu interior. Deste modo, saber sobre o caráter do fetiche, desvendar sua profundidade mercantil e assimilar cientificamente o movimento infinito do valor auto constituído em Capital, em resumo, descobrir a existência verdadeira da coisa, não transforma o caráter fetichista e seu resultado reificante sobre os corpos e espíritos da burguesia e do proletariado. A lógica coisal do

valor assume lugar central mesmo em nosso querer e na realização ou efetivação dele mediante nossos atos sociais.

Por isso utilizamos anteriormente a passagem na qual Marx afirma que aquém do que qualquer outro “ponto de vista” ele se concentra neste processo “histórico-natural”, isto é, objetivo, no qual a responsabilidade individual nasce de um aprisionamento se considerada no contexto de um conjunto das relações sociais estruturantes. Assim, por mais que as pessoas/indivíduos/agentes queiram colocar-se acima destas determinações do Capital subjetivamente, na crítica da economia política, como veremos, a agência livre está aprisionada por uma certa dominação abrangente, que parece implicar em ausência gradativa de autonomia, Eles “não o sabem, mas o fazem” (Marx, 1983, p. 72)¹³. O fetichismo personifica ou subjetiva na pessoa um agir econômico. O agir do sapateiro (a), da fiandeira (o), do mineiro (a), do pedreiro (a), da padeira (o), do burguês industrial, do arrendatários de terras e mesmo da burguesia rentista mostra que “na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade...” (Marx, 1982, p. 25).

3 Apontamentos finais

Chama-nos à atenção o momento em que Marx escreve, em *O Capital I*, o seguinte: “Em sua perplexidade, pensam os nossos

¹³ Rui Fausto, (1987) no início de seu *Marx: Lógica e Política*, afirma que uma camada da apresentação lógica de *O Capital*, de Marx tem relação com o modo de apresentação da consciência filosófica da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (2003). *Grosso modo*, e pautando-nos muito mais por sua *Introdução* (§§76 e ss.) as figuras elementares da consciência natural se sucedem mediante circunstâncias contraditórias de sua necessidade crítica interna e, conseqüentemente, o movimento de seu saber atual só se apresenta com a pressuposição de uma consciência filosófica abrangente que só se encontra consigo ao final do processo, em que a naturalidade da consciência faz seu caminho auto-constitutivo, mas que antes dele ainda não sabe o que faz e “depois”, ao fazê-lo criticamente, vem a saber o que fez, e como veio a ser o que é — consciência-de-si.

possuidores de mercadorias como Fausto. No começo era a ação. Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado. As leis da natureza das mercadorias atuam através do instinto natural dos seus possuidores” (Marx, 1983, p. 80). A ação precedeu o pensamento. Diante da complexa indecisão de como trocar valores de uso diferentes, de como equalizá-los de algum modo adequado no contexto mercantil, e na necessidade do intercâmbio econômico para satisfação de suas necessidades orgânicas e espirituais, os seres humanos procedem ao agir livre das trocas e ao mesmo tempo, do ponto de vista da totalidade do processo econômico, vêem sua liberdade negada em um outro lugar culminante deste ciclo, a saber, no desenvolvimento completo do Capital e das suas formas de aparição.

Porém, o agir é aqui um “agir livre”, na medida em que é tomado como ato de livre troca de mercadorias, e o pensamento, como ato posterior à ação mercantil. Ao ater-se aos atos de troca isoladamente e que foram necessários para o sucesso de compra-venda, no pensamento *a posteriori*, foi levado, pela limitação espaço-temporal das trocas, a abstrair-se de sua totalidade, de modo que não houve propriamente *reflexão*, isto é, um pensamento ou concepção do todo em suas distintas partes. Ao mesmo tempo, é curioso que Marx afirme que a natureza mercantil e sua energia fetichista atravessa o “instinto natural” dos donos de mercadorias. Elas não possuem tais “instintos naturais”, não os determinam, mas a atravessam e nesse sentido, contorcem os atos de vontade e do agir econômico da burguesia e do proletariado, atualizando a cada vez e de modo mais global o poder de uma subjetividade coisal sobre sua ação.

Entendemos por isso que predomina sob o fetichismo, uma razão prática heterônoma que na marcha lógica em questão estrangula gradativamente àquela liberdade inicial. Ao mesmo tempo, temos a impressão de que esta férrea necessidade prática, na medida em que atravessa e não toma a pessoa inteiramente, guarda aquelas possibilidades

ou tendência de saída ou ruptura na qual pode ser possível a conquista da personalidade própria.

Sabemos que Marx não desenvolveu, a partir da noção de fetichismo, uma teoria mais detalhada a respeito da abrangência deste conceito sobre a totalidade da agência humana. Assim, se partimos apenas do texto marxiano de *Para a Crítica e O Capital I*, encontramos com maior densidade um cerne lógico-histórico desta abrangência, mas não sua descrição pormenorizada e tampouco linhas transcendentais de fuga. Esta tarefa foi e continua sendo a dos estudos que se ocupam da problemática do *fetichismo*.

Também Lukács, em *História e Consciência de Classe* (2003, p. 195-200), enfatiza a colonização crescente desse “fato básico e estrutural” mercantil sobre a vida humana. Segundo sua interpretação, a forma mercadoria surge diante da pessoa como um objeto cuja configuração e dinâmica confronta sua atividade laboral, como uma força estranha que, apesar de ser produzida pelo trabalho humano, comporta-se de maneira independente e o submete, mediante leis estrangeiras, à dinâmica de sua produção com vistas ao valor de troca, para além da legislação humana. Na interpretação do húngaro, não há uma posse da agência pessoal pelo movimento do Capital mediante fetiche, mas um confronto, um movimento de tensão entre o desenvolvimento do Capital e o do trabalho na sociedade capitalista.

Mas quais são as consequências dessa mediação para a questão da subjetividade e agência revolucionária do proletariado? Se está ele crescente e evidentemente reificado, como o movimento ou desenvolvimento historiológico dessa necessidade prática produzida no fetichismo pode ser captada por nós no contexto em que Marx é concebido como autor de uma *teoria da revolução social*? E como essa tensão entre situação fetichista e revolução social se sucedem no contexto da lógica dialética em termos de passagem crítico-conceitual em que se poderia experienciar o caráter, o estatuto ou fisionomia da passagem da série concatenada da necessidade de desenvolvimento da natureza

capitalista para o ato primeiro da *liberdade social* característica fundamental do movimento socialista?¹⁴

Argumentar-se-ia, como xequemate ao que problematizamos, o seguinte: o processo de desenvolvimento do capitalismo, cuja natureza impõe ao proletariado uma série agencial necessária, com o desenvolvimento histórico antitético, mergulha-se a si e a seus agentes nas crises do sistema. É mesmo nesse sentido que Marx afirma em *Para a Crítica da Economia Política*, de 1857. Lá, ele assevera que o desenvolvimento contraditório das forças produtivas em sua conexão com as relações de produção transformam-se em “grilhões” que impedem o desenvolvimento das primeiras e por isso, entraríamos em uma época de revolução social. Com isso, abre-se, como diria Lukács, uma *possibilidade objetiva*¹⁵ na qual as contradições do desenvolvimento crítico liberam, no proletariado, uma possível agência revolucionária, que inicia uma transição da série necessária natural produzida pelo fetiche como arma prática do Capital, para uma possível realização histórica da liberdade social.

Contudo, questionamos como esse momento de possibilidade objetiva ou tendência histórica de rupturas podem encontrar-se inscritas ou não pela dinâmica necessária do fetichismo. Afirmada a

¹⁴ O último Axel Honneth de *Ideia do socialismo* (2017), defende que o projeto emancipatório dos socialistas parte de um desconforto com a indignidade dos povos, sobretudo em sua vida laboral, e por isso antecipa um outro tipo de sociedade que se opõe a uma naturalização do estado geral da sociedade, criticando seu caráter necessário e sua suposta imutabilidade histórica em prol da realização da *liberdade social* (Honneth, 2017, p. 13-42).

¹⁵ “a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega-se à categoria da possibilidade objetiva. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido* numa determinada situação da sua vida, *se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva” (Lukács, 2003, parte 1 p. 141).”

processualidade objetiva e contraditória do Capital sem reflexão mais detalhada sobre a passagem necessidade-liberdade e o lugar do fetichismo nesse processo, entendemos que fica ofuscado aquele movimento disruptivo que parte do sujeito revolucionário (que era antes objeto) e em que a necessidade se converte em possibilidade de liberdade social.

Podemos dizer então que entre a vontade revolucionária do proletariado exprimida na obra marxiana, como afirma Korsch, e a constrição da agência livre na crítica da economia política madura de Marx; e entre a necessidade contraditória do Capital e sua possibilidade objetiva de realização completa da liberdade, há continuidade ou descontinuidade? Há aqui um momento lógico de saída do sistema fetichista do capital? E como a dinâmica da necessidade prática imposta pelo fetichismo deve ser aqui concebida e, assim, ultrapassada? A ação revolucionária responde a um movimento realmente necessário unilateralmente exterior em seu circuito prático — e que nesse sentido não se desvencilha do fetiche? Ou ela é necessariamente livre, no sentido de que alcança mediante movimento de sua vida conceitual a autonomia e realização da pessoa para além do pleno fetichista? Debruçamo-nos, por isso, sobre uma possível dialética da práxis à luz de *O Capital* e de sua pulsão fetichista. Este esforço visa reavivar, a partir deste problema, algo sobre o caráter ou a natureza da transição no contexto de uma revolução socialista. Esta é a tarefa a que nos propomos.

Referências

- BOELLA, Laura (org.). *Intellettuali e coscienza di Classe. Il dibattito su Lukács 1923-1924*. Milano: Feltrinelli, 1977.
- FAUSTO, Ruy. *Marx, Lógica e Política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética* (Vol. I e II). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FLECK, AMARO. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. In: *ethic@*, v. 11, n. 1, p. 141-158, 2012.

- GRAEBER, David. Fetishism as social creativity: or, Fetishes are gods in the process of construction. In: *Anthropological Theory*, n. 5, p. 407-438, 2005.
- GRESPLAN, Jorge. O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à Economia Política. São Paulo: Expressão Popular/Ideias Baratas, 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes *et.al.* Volume único. Petrópolis, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito e do Estado em Compendio*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- IACONNO, Alfonso. *Le Fétichisme: histoire d'un concept*. Paris: P.U.F., 1992.
- HEINRICH, Michael. *Introdução ao Capital, de Karl Marx*. Trad. César Mortari Barreira. São Paulo: Boitempo, 2024.
- KAUTSKY, Karl. El camino del poder. In: *Cuadernos de pasado y presente*, n. 68. México: PYP, 1968.
- KERVÉGAN, Jean-François. L'Institution de la liberté. In: Apresentação à tradução francesa de *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Press Universitaires de France, 1998.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Trad. José Paulo Neto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARIUTTI, Eduardo Barros. Alienação, Fetichismo e Incerteza. In: *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 60, p. 76-110, 2021.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Raul Mateos Castell. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K. *Guerra Civil em França (1871)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *O manifesto do partido comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Vol. 1: O processo de produção do capital. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- MARX, K. *Para crítica da economia política*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. *Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélío Schneider. Boitempo, 2022.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Edição Integral. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Editora 34, 2023.
- MUSSE, Ricardo. O intelectual como militante revolucionário. In: JINKINGS, Ivana; NOBILE, Rodrigo (org.). *István Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- REICHELT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de Capital em Karl Marx*. Trad. Nélío Schneider. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O volume que o leitor tem em mãos é uma compilação de parte das contribuições apresentadas no âmbito do GT Marxismo, que se reuniu no XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024, em Recife-PE.

Como se pode depreender da pluralidade de temas, autores e interpretações aqui expostas, este livro obedece a uma diretriz inegociável de nosso GT: explorar sem dogmatismos os nexos entre o pensamento inaugurado por Marx e Engels e seus sucessores com a tradição filosófica mais ampla, aliando o espírito crítico característico dessa tradição com o rigor da pesquisa em Filosofia.

