

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO FERNANDES

O JOVEM E O VELHO MARX  
Uma cartografia do problema do trabalho

SÃO CARLOS  
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO FERNANDES

O JOVEM E O VELHO MARX  
Uma cartografia do problema do trabalho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

SÃO CARLOS  
2023



---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Bruno Fernandes, realizada em 05/09/2023.

**Comissão Julgadora:**

*Luiz Damon Santos Moutinho*

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)

*Ricardo Pereira de Melo*

Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)

*Rodnei Antonio do Nascimento*

Prof. Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (UNIFESP)

*Para Cleusa, Brenda e Massilânia.*

## Agradecimentos

Como lembra-nos Hegel na *Ciência da Lógica*, “Tudo que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência.”<sup>1</sup> São das relações que emerge toda sorte de incentivo, descoberta e criatividade.

O verdadeiro que se dispôs durante esses anos de trabalho são as relações que colorem a vida e, como não poderia ser diferente, também os capítulos que se seguem. Muitas pessoas contribuíram, direta ou indiretamente, para o desenvolvimento e para a conclusão desta dissertação.

Agradeço, com amor e carinho, aos meus familiares Cleusa Ferreira, Juvenal Fernandes e Brenda Fernandes, a minha companheira Massilânia Bezerra de Oliveira, aos meus amigos Darlan Santana Farias, Luciana Ricardi Rabi, Rafael Gironi Dias, Luiza Cominatto Mangucci, Giácomo Fioritti Leandro, Sophia Selingardi Campos Leite, Lívia Francisco Arantes de Souza, Bruno Bianchi Marques e Adam William Italiano, ao meu orientador e amigo Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar), aos membros da banca de qualificação e de defesa Ricardo Pereira de Melo (UFMS) e Rodnei Antonio do Nascimento (UniFeSP).

Igualmente, o financiamento da pesquisa foi indispensável para a sua realização. Agradeço, portanto, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).<sup>2</sup>

Durante a redação desta dissertação, pessoas queridas nos deixaram precocemente, minha tia Roseli Ramalho Ferreira e minha avó Alice Sante Ferreira, às quais recorro, aqui, com profunda estima e saudade.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 255.

<sup>2</sup> Processo CAPES n° 88887.644592/2021-00. Processo FAPESP n°2021/00296-3.

## Resumo

O problema da antropologia nasceu com a publicação dos *Cadernos de Paris*, do jovem Marx. Essas anotações vieram a público por volta de meio século após a morte do autor, suscitando uma série de debates por parte dos marxistas, que se perguntaram pela sua relação com as obras de maturidade. Concluiu-se, majoritariamente, que as obras de juventude, sobretudo os *Manuscritos econômico-filosóficos*, apoiavam-se numa *antropologia essencialista* que trazia sérios problemas para a primeira versão da crítica da economia política, ao passo que as obras de maturidade, como *O capital*, indicava uma *superação* desse modelo e a realização efetiva de uma concepção materialista da história. Por isso, este último modelo devia ser consagrado como a interpretação mais adequada da sociedade capitalista. Considerando esse debate, esta dissertação procura traçar a evolução teórica do problema no interior do pensamento marxiano, agora, a partir dos avanços históricos e filológicos da nova edição crítica. Com isso, pretendo oferecer as linhas gerais da relação entre marxismo e antropologia. Como veremos, o conceito de *trabalho* se mostra fundamental para cumprir esse objetivo.

**Palavras-chave:** Marx; antropologia; trabalho; filosofia.

## **Abstract**

The problem of anthropology was born with the publication of the *Paris Notebooks* by the young Marx. These notes came to light around half a century after the author's death, sparking a series of debates among Marxists, who wondered about their relationship with his mature works. The majority concluded that the works of his youth, especially the *Economic-Philosophical Manuscripts*, were based on an *essentialist anthropology* that posed serious problems for the first version of the critique of political economy, while the mature works, such as *Capital*, indicated an *overcoming* of this model and the *effective realization of a materialist conception of history*. For this reason, the latter should be consecrated as the most appropriate interpretation of capitalist society. Considering this debate, this dissertation seeks to trace the theoretical evolution of the problem within Marxian thought, now based on the historical and philological advances of the new critical edition. In doing so, I intend to offer a general outline of the relationship between Marxism and anthropology. As we shall see, *the concept of work will prove fundamental to fulfilling this objective*.

**Keywords:** Marx; anthropology; labor; philosophy.

### Nota sobre as referências

As obras de Marx e Engels são acompanhadas pelas edições críticas, sejam elas a *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA<sup>1</sup>)*, a *Marx-Engels-Werke (MEW)*, *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)* ou a *Marx-Engels-Jahrbuch (JAHRBUCH 2003)*. Portanto, o leitor as encontrará do seguinte modo: “(MARX, 2010b, p. 63; *MEGA<sup>2</sup>*, I/2, 1982, p. 471)”. No primeiro período da referência está a edição em português; já o segundo período refere-se à edição crítica. As obras que foram consideradas em dois idiomas, naturalmente o português e o original, estão referenciadas do mesmo modo. Como um dos objetivos da dissertação é mostrar o desenvolvimento histórico da discussão em torno do problema do trabalho, as datas de publicação e redação (caso não tenha sido publicada pelo autor) das obras de Marx e Engels e dos intérpretes encontram-se ao lado da primeira menção ao livro no corpo da dissertação, como por exemplo: “Em *A formação do pensamento econômico de Marx*, de 1968, Mandel...”

### Nota sobre as edições

No caso dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, optamos pela edição da Boitempo Editorial, como fizemos com quase todos os textos de Marx e Engels. Por sua singularidade, essa opção requer uma justificativa. A distinção dos termos *Entäusserung* e *Entfremdung*, traduzidos, respectivamente, por *alienação* e *estranhamento* por Jesus Ranieri é mais que um trabalho técnico, trata-se de uma tese de doutorado defendida na Universidade Estadual de Campinas, em 2000, intitulada *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 a Ideologia alemã*, que buscou reorganizar o significado e a posição desses conceitos no mencionado texto. Por esse motivo, requer um debate à parte que, por apartar-se dos propósitos desta dissertação, não será feito. No entanto, a escolha por ela justifica-se por sua completude, pois reúne todos os cadernos conservados, e atualidade, pois considera as investigações em torno da *MEGA<sup>2</sup>*, I/2, publicada pela Dietz Verlag Berlim, em 1982. Além disso, o tradutor é rigoroso e honesto em trazer os termos em alemão e notas explicativas nas ocasiões em que poderia haver dúvida sobre a tradução. Cabe comentar, brevemente, o caso de outras edições brasileiras.

Foi publicada uma edição pela Zahar, em 1962, traduzida por Octávio Alves Velho a partir da edição americana. Na verdade, trata-se do livro *O conceito*



*marxista de homem*, de Erich Fromm, no qual encontramos alguns textos selecionados, entre eles os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Essa edição não traz consigo as anotações sobre o salário, ganho de capital e renda da terra. O tradutor inglês menciona essas anotações, mas afirma em seguida que “Da página XXII do manuscrito em diante, contudo, Marx, começa a escrever sobre assunto diferente.” É provável que essa “diferença” seja o motivo da sua supressão.

As edições da Editora Abril, seja a 1ª Edição de 1974, a 2ª Edição de 1978 ou a 3ª Edição de 1985 foram traduzidas por José Carlos Bruni a partir da *MEW*, Band 40, publicada pela Dietz Verlag Berlim, em 1968, e são constituídas por textos selecionados. No caso dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, temos apenas o terceiro caderno. As anotações de Marx sobre o salário, ganho de capital e renda da terra, trabalho estranhado (ou alienado) e propriedade privada e a relação da propriedade privada foram, assim, suprimidas.

Também foi publicada uma edição das Edições 70, em 1975, que foi traduzida por Artur Morão a partir da *Marx Early Writings*, “tendo diante dos olhos o texto alemão”, como ele diz, referindo-se a *MEW*. Trata-se da seleção dos textos de juventude de Marx feita por Thomas Bottomore com prefácio de Eric Fromm e publicada pela McGraw Hill e First Edition. Apesar de trazer o texto completo, o fato de ser, digamos, a “tradução da tradução”, foi decisivo para utilizarmos essa edição apenas de modo secundário.

Em relação aos termos *Entäußerung* e *Entfremdung* na dissertação, eles foram tratados, tal como a tradição, como sinônimos, adequando-nos ora a proposta de Ranieri ora a proposta dos intérpretes. Uma discussão adequada sobre esse tema será feita em momento oportuno.

### **Observação ao leitor**

A introdução, “Filosofia e trabalho”, e os capítulos, respectivamente, “Antropologia e trabalho”, “Sociologia e trabalho” e “Economia e trabalho” não reduzem um momento específico das investigações de Marx à uma ou outra disciplina, pois, como sabemos, as descobertas proporcionadas pela *MEGA*<sup>2</sup>, que começa em meados dos anos 1970 e se desdobra até os dias de hoje, mostram que ele mantinha uma série de estudos paralelos aos temas principais, como

história, linguística, biologia, botânica, física, química, geologia, mineralogia, matemática, entre outros. Apenas para termos uma ideia da dimensão e do empenho da pesquisa marxiana, a IV Seção, dedicada exclusivamente aos *exzerpte, notizen e marginalien* (excertos, notas e marginália), soma mais de trinta volumes com quase mil páginas cada. O material conservado indica um processo de investigação crítico em que o discurso filosófico, antropológico, sociológico e econômico, que inegavelmente tiveram seu lugar ao sol, articularam-se com as demais disciplinas por meio das suas operações mais fundamentais, levando em conta, claro, o público, o assunto e a conjuntura política e científica, sobretudo europeia.

Isso tem a ver com o método do autor, mesmo que, naturalmente, ele tenha se aperfeiçoado apenas ao longo do tempo. Segundo o próprio Marx, “O concreto é concreto porque é a síntese de *múltiplas determinações (die Zusammenfassung vieler Bestimmungen)*, portanto, unidade da diversidade.” (2011, p. 77 *grifo meu; MEGA*<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 36); e o objetivo é “se apropriar da matéria (*Stoff*) em seus detalhes, *analisar suas várias formas de desenvolvimento e rastrear seu nexu interno*” para, enfim, “expor adequadamente o movimento real” (2013, p. 90 *grifo meu; MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 709). As passagens dos *Grundrisse* e de *O capital* — que serão analisadas adiante — mostram-nos que não podemos ficar no *nível da síntese* ou da representação, mas descer, antes, para o da *análise* a fim de demonstrar, digamos, a ida e a volta, a gênese e as metamorfoses das categorias, a multiplicidade da realidade que engendra abstrações e que leva os homens a acreditarem que abstrações engendram a realidade; por si só, espreitar o objeto dessa maneira impede-nos de reduzir tudo a um único denominador, pelo menos não sem uma rigorosa avaliação prévia que seja histórica e geograficamente situada. Caso contrário, ofusca-se os fatos e negligencia-se a natureza do objeto. O mesmo devemos levar em consideração quando se trata do próprio Marx e da predominância das matérias estudadas.

Por fim, o título da dissertação procura dar ênfase ao debate entre o jovem e o velho Marx que tornou-se clássico na tradição marxista. O subtítulo, por sua vez, torna a investigação mais específica ao propor uma investigação do problema da antropologia por meio do conceito de trabalho. Ora, como o próprio autor vai dizer, “Quando se fala em trabalho, está-se tratando,

imediatamente, do próprio homem.” (MARX, 2015, p. 68; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 355). É o que o leitor encontrará nas páginas seguintes.

## Sumário

<b>Agradecimentos</b>	<b>3</b>
<b>Resumo</b>	<b>4</b>
<b>Nota sobre as referências</b>	<b>6</b>
<b>Nota sobre as edições</b>	<b>6</b>
<b>Observação ao leitor</b>	<b>7</b>
<b>Introdução</b>	<b>12</b>
<b>Filosofia e trabalho</b>	<b>12</b>
1. Os dois lados do Reno: a deutsche Misere e a Revolução francesa	12
2. A disputa por um legado: humanismo e anti-humanismo	21
3. O problema da antropologia à luz do conceito de trabalho	28
<b>Primeiro Capítulo</b>	<b>33</b>
<b>Antropologia e trabalho</b>	<b>33</b>
1. As leis da ganância e da miséria: a insuficiência da análise econômica	33
2. O caráter genérico do homem	44
3. Os fundamentos ontológicos da revolução	51
<b>Segundo Capítulo</b>	<b>63</b>
<b>Sociologia e trabalho</b>	<b>63</b>
1. O advento da Práxis	63
2. A produção na história e na vida social	66
3. O lugar da contradição	71
<b>Terceiro Capítulo</b>	<b>73</b>
<b>Economia e trabalho</b>	<b>73</b>
1. Os caminhos da dialética: a essência e o devir	73
2. O trabalho na gênese categorial do capital	84
a) Trabalho abstrato e valor	84
b) Capital e força de trabalho	97
c) Processo de trabalho e o processo de valorização	102
3. O trabalho na gênese histórica do capital	109
<b>Conclusão</b>	<b>116</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>123</b>
1. Marx e Engels (edição brasileira)	123
2. Marx e Engels (edição crítica)	124
3. Intérpretes	124

O trabalho é uma categoria tão moderna como são as condições que engendram essa abstração.

Karl Marx, *Grundrisse*, 1857-1858.

## Introdução

### Filosofia e trabalho

#### 1. Os dois lados do Reno: a *deutsche Misere* e a Revolução francesa

O periódico alemão *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (*Gazeta Renana de Política, Comércio e Indústria*)<sup>3</sup>, fundado em 1º de janeiro de 1842, com sede em Colônia, comunicou em seu n.º 77, vol. 18, em 17 de março de 1843, a seguinte declaração deixada pelo seu redator-chefe: “O abaixo-assinado declara que, a partir de hoje, por causa das atuais condições de censura, renunciou à redação da Gazeta Renana.” (MARX, *MEGA*<sup>2</sup>, I/1, 1975, p. 366). A coerção sobre os periódicos se intensificou quando o rei Frederico Guilherme IV editou, no final de 1841, uma nova *ordem de censura* que arrancou dos críticos alemães os poucos espaços editoriais onde podiam exercer alguma atividade livre. Isso ocorreu num momento em que o movimento de oposição anti-feudal continuava a se formar e ao mesmo tempo se diferenciava. A burguesia afirmava sua pretensão de participação no poder político, mas estava se separando da corrente democrática dentro do movimento de oposição.

O ponto de intersecção que pacificou a tensão na luta entre o velho e o novo mundo pelo exercício do poder foi, como se poderia presumir, os negócios; na medida em que caminhavam bem para ambos os lados, os liberais resolveram não radicalizar e abraçar o despotismo. Os acionistas da *Rheinische Zeitung*, que tinham como comanditários o advogado Georg Jung, o banqueiro Dagobert Oppenheim e o comerciante Joseph Renard, decidiram não se opor ao governo e, assim, fechar o periódico. O jovem Karl Marx, autor da mencionada declaração, ao saber da decisão, demitiu-se, afinal, ele havia apreendido muito bem a relação entre a monarquia autocrática e a burguesia prussiana. Numa carta enviada ao colega Arnold Ruge no mesmo mês, março de 1843, ele afirma que “O manto suntuoso do liberalismo foi despido e o mais asqueroso

---

<sup>3</sup> Sobre a história desse periódico e da contribuição de Marx como seu redator-chefe, ver os clássicos *Karl Marx: A história de sua vida*, de Franz Mehring (2013, p. 46 *et seq.*) e *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, de Auguste Cornu (1958, p. 225 *et seq.*). Para uma pesquisa mais recente, ver *Karl Marx: Uma biografia*, de José Paulo Netto (2020, p. 91 *et seq.*). Os artigos escritos por Marx como redator da *Rheinische Zeitung*, onde tratou das discussões pautadas na Sexta Assembléia Provincial Renana, foram reunidos e publicados pela Boitempo em 2017 sob o título *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*.

despotismo está aí, em toda a sua nudez, diante dos olhos do mundo inteiro.” (MARX, 2010b, p. 63; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 471).

A experiência que Marx adquiriu com sua atividade jornalística e com a luta contra a proibição da *Rheinische Zeitung* o levou a repensar seus estudos, bem como o conteúdo e a forma de sua atividade política. A passagem de nosso autor do momento em que se concentrava principalmente nas relações jurídicas e nas formas de Estado para a economia política, tema pelo qual se tornou amplamente conhecido, apresenta-se como uma pesquisa à parte.<sup>4</sup> Destarte, seria possível mencionar as *investidas da censura* e o *conflito entre os grandes proprietários de terras e os camponeses de Mosela* como sendo parte fundamental em meio a uma série de acontecimentos que chamaram sua atenção para a necessidade de uma profunda investigação do problema que marca e orienta seus primeiros anos como pensador, notadamente, o da *deutsche Misere* (*miséria alemã*). Ela se expressava politicamente na forma do despotismo, socialmente na forma do pauperismo e, ainda que ele tenha se dado conta disso aos poucos, intelectualmente na forma do idealismo filosófico.

Vale lembrar que Trier, cidade natal de Marx, sobretudo por conta do desenvolvimento das nações litorâneas e, mais tarde, das guerras de libertação, sofreu desde muito tempo com alguns desses problemas. E mesmo após a queda de Napoleão em Waterloo e, em seguida, o movimento de restauração europeia, a convivência com a legislação francesa e o *Code civil* napoleônico despertava desconfiança sobre sua lealdade diante dos reacionários, o que freava investimentos; ademais, sua posição geográfica, estratégica para guerras, à legou uma drástica diminuição da população e uma produção essencialmente agrária, como era o caso de toda Alemanha. Aqui, importa dizer que em um dos raros momentos de reconstituição feito pelo próprio Marx (2008, p. 46; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 99-100), no famoso Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, ele diz que os assuntos que enfrentou em seus anos de juventude durante sua contribuição no periódico renano proporcionaram-lhe os primeiros motivos para se ocupar de questões econômicas.

---

<sup>4</sup> A reconstrução dessa passagem constitui nossa última pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n°2017/14006-1. Como resultado, foi publicado na *Ipseitas*, revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFI) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o artigo “Os primeiros passos do jovem Marx em direção à crítica da economia política”.

Ao escrever a respeito dos temas que surgiram das lutas provinciais e que eram discutidos no *Landtag* (parlamento), como por exemplo a mencionada questão da censura, do “furto” de madeira, do livre câmbio e do protecionismo, tornou-se evidente *como* os estados-nação alemães se diferenciavam no processo histórico do qual os franceses, ingleses e norte-americanos eram executantes bem ajustados e *por que*, ao invés de solucionar, procuravam manter o maior problema social da época, qual seja, a produção de riqueza crescentes, sua concentração em poucas mãos e a miséria da maioria das pessoas.

O *pano de fundo* a partir do qual Marx compreendia a situação alemã considerava o lado direito do rio Reno, *Rhein* como se referiam os alemães, como um mundo *desumanizado*, visto que, enquanto suprassumo do mundo flisteu, o rei era a única pessoa política; por sua vez, o lado esquerdo do rio Reno, *Rhin* como se referiam os franceses, teve a coragem de alçar os assuntos do Estado à condição de assuntos de toda nação, ainda que sua *révolution* tenha se revelado parcial, por ter sido empreendida pela burguesia dos proprietários, e insuficiente, por ter sido meramente política. Em contraposição, Marx reivindica uma revolução global, empreendida pelo proletariado, e suficiente, por ser social. Como mostra Ruy Fausto (2016, p. 5) em *O galo e a coruja, o tempo*, “o antes de 89, o *ancien régime*, e o pós-89, em que vivemos”, e o *espaço*, “o aquém-Reno, a Alemanha, e o além-Reno, a França” servem de parâmetro para o discurso do jovem Marx a respeito da revolução em um país atrasado e da emancipação humana como uma possível consequência dessa assimetria. É a partir disso que nosso autor se coloca a cada passo como “intérprete e executante de uma história em processo.” O otimismo não durou muito tempo e, sobre seu país, conclui que “a Alemanha se atolou bem fundo no barro e afundará ainda mais.” (MARX, 2010b, p. 63; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 471)

Constrangido por essa situação, o jovem pensador tomou *ao menos três decisões* que se mostraram como fundamentais para seu desenvolvimento intelectual e político. A primeira foi levar a cabo um estudo crítico das concepções teóricas mais influentes do período. Sendo assim, nada mais adequado do que aproveitar o caminho humanista e naturalista aberto por Ludwig Feuerbach, principalmente em *Essência do cristianismo*, de 1841, e “Princípios da filosofia do futuro”, de 1842, e começar pela “grotesca melodia” de Hegel, autor que estabelecia os fundamentos da monarquia constitucional em



suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, de 1820. O confronto com ele resumia-se a um confronto com toda a filosofia, na medida em que teria dado ao pensamento filosófico sua forma final.<sup>5</sup> Como retoma Marx (2013, p. 91; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 709) no Posfácio (1873) de *O capital*, de 1867, sua dialética parecia glorificar o despotismo existente ao invés de reclamar o seu necessário perecimento.

É preciso lembrar que, no esquema hegeliano, encontramos na *intrinsicidade* da família e da sociedade civil o desenvolvimento da própria ideia do Estado. A família amalgama naturalmente os membros que a integram e, por meio do princípio da personalidade, esbarra na sua condição natural, desenvolvendo-se a partir das suas próprias contradições até a sua dissolução; a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*, tradução hegeliana da *civil society* dos ingleses) atomiza os indivíduos e os coloca no campo de batalha dos interesses privados, ao passo que, com sua entrada na corporação, eles são obrigados a reconhecer, *num grau ainda insuficiente*, certos vínculos objetivos que os ligam aos outros membros da associação; por fim, cabe ao Estado tornar benéficos os seus atos, fazendo a integração das esferas precedentes. Sendo desde o início mediado pelo *costume*, na própria consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, a ideia do Estado é o termo e o que dá base ao processo da eticidade (*Sittlichkeit*); ele possui seu fundamento em sua meta, dividindo-se nos dois momentos, família e sociedade civil, constituindo-se por seu próprio desenvolvimento imanente.

Os indivíduos são conduzidos em direção ao ente estatal a fim de alcançarem a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. É por conta desse *movimento de autoprodução* que “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional.” (HEGEL, 2022, p. 138) e que

“O estado é a efetividade da ideia ética — o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara de si mesma, que pensa e se sabe e realiza plenamente a sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, enquanto sua essência, seu fim

---

<sup>5</sup> Sobre a relação de Marx com Hegel e a filosofia, ver *Studies on Marx and Hegel*, de Jean Hyppolite.

e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.” (HEGEL, 2022, p. 532).

No Estado a ideia completa o seu desenvolvimento, manifestando-se como realidade em ato e substância, encarnando a forma concreta de realização da liberdade, seu valor supremo.<sup>6</sup> Os hegelianos de esquerda<sup>7</sup>, claro, lutavam para que o Estado prussiano *não fosse confundido* com essa realização.<sup>8</sup>

Para isso, era preciso desmistificar a dialética especulativa a partir de uma teoria do gênero que define o homem como uma espécie natural que preexiste em relação a suas criações, como a religião (Feuerbach) e o Estado (Marx). Não é o Estado que cria o povo, mas é o povo que cria o Estado. Marx passa a *tomar, assim, o ser finito como sujeito e dotado de lógica específica. É o real que deve orientar o pensamento*: “O momento filosófico (em Hegel) não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. (Na verdade,) A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.” (MARX, 2010a, p. 38-39; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 18). No fundo, essa crítica consiste em mostrar que, na realidade, não é o Estado que mantém a coesão social, mas é a vida burguesa que mantém *em* coesão o Estado. E que esse *formalismo* solapa a particularidade do objeto em benefício de um esquema lógico, o do *Espírito* ou da *Ideia* que quer *ser-real-para-si-infinito*. A bola da vez passa a ser a sociedade burguesa e suas *especificidades*, e o objetivo, dirigir uma crítica materialista às relações sociais.

Marx sai em defesa, agora, de uma democracia radical, onde não há mais cisão ou alienação do poder do povo no Estado, o que significa que desaparece tanto a existência política, como a existência privada, pois à existência deve ser restituída sua essência genérica. E consagra o famoso exemplo: cada homem representa o gênero, todo homem é representante de outro homem por aquilo que ele *é e faz*; o sapateiro é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, pois toda atividade social é atividade genérica (MARX, 2010a,

---

<sup>6</sup> Sobre a leitura hegeliana da sociedade, ver *Hegel e a sociedade*, de Jean-Pierre Lefebvre e Pierre Macherey.

<sup>7</sup> Sobre a posição que Marx ocupava entre os chamados jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda, encontra-se em *Ler Marx*, de Emmanuel Renault (2010, p. 109-111).

<sup>8</sup> Sobre Hegel ter ou não “legitimado filosoficamente a monarquia prussiana”, ver *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*, de Michael Heinrich. O argumento mais forte seria do próprio Hegel: “ele já havia diferenciado, em *Ciência da lógica*, a efetividade (*Wirklichkeit*) da ‘existência’ meramente accidental.” (HEINRICH, 2018, p. 236). Segundo Heinrich (2018, p. 236-237), isso muda totalmente as coisas, porque “em vez de uma justificação do existente, antes uma ameaça à existência do irracional: este não lograria efetividade nenhuma, tendo de ‘desmoronar’”

p. 133; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 129). Só assim pode haver a unidade do particular e do universal que Hegel buscava e, no final das contas, atribuía ao monarca. Desse modo, a atividade genérica, produtiva e criativa, aparece pela primeira vez como uma dimensão fundamental das relações sociais, porque fundamenta uma sociabilidade natural onde os homens se reconhecem como cidadãos (ou *universais*) através da sua produção social, servindo, ao mesmo tempo, de contraponto à sociabilidade hegeliana que se apoia no *ente* estatal.

Daí, vale destacar, o equívoco de Pierre Rosanvallon (2002, p. 213; 1999, p. 182), em *O liberalismo econômico*, de 1989, pois, ao aproximar Marx de Adam Smith, ele afirma, a partir da mencionada passagem, que “a teoria da mão invisível e da harmonia dos interesses serve-lhe para criticar o movimento hegeliano de realização da vontade universal”. Para isso, o autor francês precisa, primeiro, identificar “necessidade” e “interesse” ou “dependência material” e “capitalismo”; depois, abstrair o fato muito bem documentado de que Marx chegou a sociedade civil como realidade do Estado por meio do materialismo feuerbachiano antes de estudar a economia política clássica; por fim, ignorar a continuidade da crítica, que culmina no ataque a noção de “indivíduo”, “interesse”, etc., por exemplo, em *Sobre a questão judaica*, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *n’A sagrada família*.

De todo modo, a partir do acerto de contas com Hegel, a crítica do jovem Marx começa a ganhar *sentido prático*, já que não pretende apenas fazer um bom diagnóstico do regime político mais adequado à *essência humana*, mas, com ele, trazer uma *ação que suprasuma o status quo*. É com esse objetivo que ele escreve, meses mais tarde, em um ensaio que ficou conhecido como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, que “o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente”, revelando “o mistério de sua própria existência, uma vez que é a dissolução fática dessa ordem mundial.” (MARX, 2010a, p. 157; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 183). Essa dissolução, levada a cabo por uma revolução social que visa a libertação da humanidade inteira, não poderia se dar, digamos, espontaneamente, mas por meio de uma combinação peculiar: “A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração.” (MARX, 2010a, p. 157; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 183). A este respeito, Renault (2011, p. 107) tem razão quando afirma que, neste momento, Marx se movimenta no âmbito de uma “filosofia

crítica” “destinada a contribuir ativamente para a tomada de consciência da humanidade de seu papel de realização da razão na História”.

A consciência filosófica não deve, assim, *correr paralela à miséria real*; é preciso *escancarar a realidade em que se vive*, pois, com isso, a humanidade pode juntar forças para realizar o *desencantamento da auto-alienação (Selbsentfremdung)*. Aqui, a própria “filosofia” é posta em xeque. É o que Marx (2010a, p. 150; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 176) escreve meses mais tarde: “não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la.” Uma passagem das *Notes de cours*, de 1959-1961, de Merleau-Ponty (1996, p. 275), nos esclarece bem: “a realização da filosofia é sua destruição como uma filosofia separada.” Esta destruição deve se dar justamente através de uma crítica engajada que não feche os olhos para as mazelas sociais. Por isso, “radical”, “sem escrúpulos”. Isso implica um reconhecimento entre *teoria e práxis*; ao se realizar como *práxis*, destrói-se a filosofia antiga, alienada. Ela se torna, então e finalmente, mundo.

A segunda decisão foi se mudar da Alemanha na esperança de encontrar um espaço de manobra onde pudesse exercer alguma atividade livre: “É ruim fazer um trabalho servil, mesmo em prol da liberdade, e lutar com alfinetadas em vez de esgrimadas. Estou cansado de hipocrisia, estupidez, autoridade brutal, de nossa docilidade, cortesia, recuos e sofismas.” E conclui: “Não posso começar mais nada na Alemanha. Aqui, falsifica-se a si mesmo.” (MARX, *MEGA*<sup>2</sup>, III/1, 1975, p. 43). No outono de 1843, agora em Paris, Marx se depara com um proletariado mais consciente, organizado e em constante processo de formação; vê de perto seus mais famosos representantes, divididos basicamente em duas vertentes, reivindicarem, através de calorosos debates sobre a economia política, o socialismo, representado por Louis Blanc, Victor Considérant e Pierre-Joseph Proudhon, e o comunismo, representado por Etienne Cabet, Théodore Dézamy e Auguste Blanqui. Aproxima-se rapidamente da *Liga dos Justos* e de um de seus fundadores, Wilhelm Weitling, ao qual trava calorosos debates e rompe mais tarde. Conhece Friedrich Engels e começa uma relação intelectualmente produtiva e alinhada e pessoalmente amigável e duradoura. Ainda em solo francês, nosso autor se entusiasma com as notícias sobre a grande revolta dos tecelões da Silésia contra os capitalistas, as máquinas e os livros de registro,

confirmando, como ele já havia constatado, o papel importante do proletariado na emancipação humana.<sup>9</sup>

No entanto, as circunstâncias o levaram a uma correção importante. Ao contrário do que pensava na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, o elemento ativo não se encontra na “cabeça do filósofo”, mas no “intelecto social” ou nas próprias relações sociais que determinam e são determinadas pela atividade histórica dos pobres, como está no artigo publicado anonimamente no *Vorwärts! (Avante!)*, as “Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”. Agora, a filosofia não se opõe mais ao povo; este se torna, enfim, “povo-filosófico”. Sobre essa mudança, em *Sentido da dialética*, mais propriamente no artigo escrito em 1968 que foi anexado ao livro, chamado “Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx”, Ruy Fausto (2015, p. 368 *grifo e parênteses meu*) afirma, corretamente, que

No extremo oposto do que ocorre na ‘*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*’ (*Introdução*), na qual o proletariado tem um *papel passivo*, no esquema dos *Manuscritos* (solidário às Glosas), o processo revolucionário, o do futuro próximo, pelo menos, poderia dar-se, aparentemente, *sem a intervenção do Sujeito*.

Ainda assim, a tarefa do filósofo crítico não deixa de ser comprometer-se a *interrogar o poder em operação* a fim de denunciar a *lógica perversa* na qual o proletariado é *reiteradamente submetido*, contribuindo com o trabalho de parto que trará consigo um novo mundo.

A terceira decisão junta-se às duas anteriores: a fundação de um novo periódico, mais crítico e combativo, com o objetivo de trazer à luz do dia as lutas e desejos da época (MARX, 2010b, p. 73; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 489). Os

---

<sup>9</sup> Sobre a revolta dos tecelões silesianos e a tese de auto-emancipação do proletariado, ver *A teoria da revolução no jovem Marx*, de Michael Löwy.

*Deutsch-Französische Jahrbücher (Anais Franco-Alemães)*<sup>10</sup>, projeto empreendido por Ruge, Marx e Friedrich Fröbel buscava juntar a filosofia alemã com a crítica social francesa, estabelecendo como uma das suas diretrizes mais importantes o trato “dos homens, dos sistemas, que terão adquirido uma influência útil ou perigosa, e das questões políticas da época, sejam elas relativas a constituições, economia política ou instituições públicas e morais”. (MARX, *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 184). É preciso mencionar um artigo de Engels, publicado no primeiro e único volume desse periódico, considerado pela tradição marxista o embrião da futura crítica, o “Esboço para uma crítica da economia política”, de 1843. Com ele e com a publicação de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de 1845, chegou-se, a partir de um estudo das condições de trabalho nas fábricas inglesas, aos mesmos resultados que Marx, entre eles, o de que as relações jurídicas e as formas de Estado devem ser explicadas a partir das condições materiais da sua existência e que essas condições podem ser apreendidas por meio de uma anatomia da sociedade burguesa que, por sua vez, daria-se num estudo da economia política clássica (MARX, 2008, p. 47; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 100).

Ora, essa série de acontecimentos, por vezes díspares entre si, de caráter ao mesmo tempo teórico e prático, sugerem ao menos um ponto de convergência: eles gestaram no ventre da história a crítica da economia política, trazendo o tema do *trabalho* para o primeiro plano de análise, na medida em que é fonte de toda riqueza. Na primavera de 1844, Marx dedicou-se ao estudo dos economistas ingleses e alemães e da dialética hegeliana, o que resultou nas suas primeiras reflexões sobre a vida produtiva dos trabalhadores e em mais um capítulo em que acerta contas com Hegel, análises que ficaram conhecidas como *Cadernos de Paris*, entre os quais encontramos os célebres *Manuscritos econômico-filosóficos*.

---

<sup>10</sup> O periódico visava combater a *deutsche Misere* (miséria alemã) através da realização do “princípio galo-germânico”, qual seja, a junção da filosofia alemã com a crítica social francesa. A aliança fracassou e os diretores não conseguiram o apoio de sequer um francês. Os motivos são muitos, entre eles o “ponto de vista lógico-hegeliano”, o “ateísmo dos alemães” e a proibição e apreensão de vários números em circulação por parte do governo alemão. Para uma história dessa revista de número único, publicada em fevereiro de 1844, ver Franz Mehring (2013, p.71 *et seq.*), Auguste Cornu (1958, p.229 *et seq.*) e José Paulo Netto (2020, p.101 *et seq.*). Os artigos e cartas publicadas e trocadas por Marx com os demais organizadores do periódico foram reunidos pela editora Boitempo sob o título *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a, p. 143 *et seq.*) e *Sobre a questão judaica* (2010b, p. 63 *et seq.*). O programa completo do periódico está na *MEGA*<sup>2</sup> (I/2, 1982, p. 489).

Como sabemos, a economia política e a filosofia hegeliana não são de modo algum pensamentos incompatíveis; ao contrário, compartilham a mesma estrutura ideológica. Tanto é assim que se consolidaram como referências fundamentais da crítica de nosso autor até os últimos dias de sua vida. Ernest Mandel (1968, p. 159), por exemplo, em *Formação do pensamento econômico de Marx*, dirá que “é a filosofia do trabalho de Hegel que fornece os instrumentos conceituais com os quais Marx efetuará a primeira confrontação com a economia política. Essa filosofia do trabalho”, segundo ele, “é uma verdadeira antropologia”. Cabe destacar que, a rigor, trata-se de uma “teologia”, tal como compreende Marx. Por isso, sua intenção era corrigir a dialética hegeliana e a economia política de abstrações e empreender uma saída filosófica que deixasse para trás as instituições da época. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, encontramos uma refundação da filosofia por intermédio da antropologia, o que trouxe uma série de problemas à posteridade.

## 2. A disputa por um legado: humanismo e anti-humanismo

Os *Cadernos de Paris* não foram publicados por Marx e sobreviveram por quase um século empilhados com outros tantos de outra ordem, como cartas, poemas e discursos. Duas edições vieram à tona entre 1927 e 1932: a publicada por David Rjazanov e, depois, pelo seu sucessor Vladimir Adoratsky na *Marx Engels Gesamtausgabe (Obras completas Marx-Engels)*, também chamada de *MEGA*<sup>1</sup>, e a publicada por Siegfried Landshut e Jacob Mayer, a coletânea *Der historische Materialismus. Die Frühschriften (O materialismo histórico. Os escritos juvenis)*.<sup>11</sup> O impacto dessas publicações foi tão grande que abriu um horizonte de debates acirrados: de um lado, os sociais-democratas ocidentais, de outro, os comunistas soviéticos. Ambos disputavam o monopólio interpretativo do pensamento marxiano a fim de fundamentar suas intervenções políticas e programáticas, querela que marcou o século XX.

O revisionismo e o contra-revisionismo, pautados desde meados do fim da Primeira Guerra até após a Segunda Guerra, motivados pela publicação de

---

<sup>11</sup> Sobre a história da *MEGA*, ver, além do site oficial, os artigos “História crítica das *Obras completas de Marx e Engels*”, de Thomas Marxhausen, “Os *Manuscritos econômico-filosóficos*: dificuldades para publicação e interpretações críticas”, de Marcello Musto e “Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx”, de Hugo Cerqueira.

*História e consciência de classe*, de György Lukács, e *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, ambos de 1923, serviram para incendiar o assunto.<sup>12</sup> Como lembra Louis Althusser (1979, p. 41), em *A favor de Marx*, de 1965, a questão acabou se reduzindo a “se o jovem Marx é já e por completo Marx”. Os conceitos ligados aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, considerados humanistas, como *Entäußerung* (alienação), *Entfremdung* (estranhamento), *Gattungswesen* (ser genérico), etc., foram postos no centro do ringue.

A questão sobre a continuidade e/ou descontinuidade tornou-se clássica na história do marxismo. Os chamados continuístas acreditavam que a filosofia de Marx deveria ser buscada nos textos de juventude e que o restante do seu trabalho poderia ser reduzido à aplicação dos princípios e métodos inicialmente definidos, ao passo que os descontinuístas defendiam que as obras de maturidade caracterizavam-se por uma verdadeira ruptura com o que foi pensado anteriormente. Aqueles que estabeleceram a continuidade desses conceitos, começaram a perder espaço após a crise do humanismo. Não à toa, alinhados com os avanços intelectuais da época, em *Dialética do esclarecimento*, de 1944, Adorno e Horkheimer (1985, p. 209 *grifo meu*) afastam a possibilidade de uma dialética humanista e pacificadora ao dizer que

A esperança de uma melhoria das condições, na medida em que não é uma mera ilusão, funda-se menos na asseveração de que elas seriam as *condições garantidas, estáveis e definitivas*, do que precisamente na falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral.

Isso porque a Segunda Guerra Mundial enterrou conceitos referentes a patologias sociais que antes serviam de fundamento para uma filosofia da história e, por isso, restou aos marxistas concentrarem-se numa análise

---

<sup>12</sup> Como mostra José Paulo Netto (2008, p. 7), ambos “foram ‘condenados’ de cambulhada por figuras então de proa do movimento comunista” e “institucionalmente desautorizados como expressões filosóficas de ‘desvios’ idealistas e neo-hegelianos.” Depois disso, Korsch rompeu com a Terceira Internacional e foi expulso do Partido Comunista Alemão, mantendo atividades intelectuais e militantes paralelas. O caso de Lukács é o mais célebre, principalmente porque, após longo silêncio, o autor fez uma autocrítica da sua posição. No Prefácio de 1967 de *História e consciência de classe*, ele considera que foi orientado por um “utopismo messiânico do comunismo de esquerda” e que, por isso, alcançou um resultado puramente intelectual e, portanto, essencialmente contemplativo.” (2003, p. 18). Sobre o assunto, ver a nota 103 e as considerações finais de *Lukács e os limites da reificação*, de Marcos Nobre (2001, p. 102; p. 107 *et seq.*).



orientada para as diversas ciências e pautarem a discussão sobre uma nova prática filosófica, como bem mostra Axel Honneth (2007, p. 147 *et seq.*) em *Reification: a new look at an old idea*. Por esses caminhos tortuosos, o marxismo chegou às universidades de todo o mundo.<sup>13</sup>

Na esteira da importância do tema na época, os mais variados intérpretes buscaram dar uma resposta à questão resumida por Althusser, sobretudo depois que a revista francesa *Recherches Internationales à la lumière du marxisme (Pesquisa Internacional à Luz do Marxismo)* publicou a coletânea n°19, *Sur le jeune Marx*, em 1961, internacionalizando e intensificando o debate. Ainda que aqui esses comentários só nos interessem na medida em que podem ajudar a *apreender as vicissitudes da evolução teórica do nosso autor*, suas conclusões delineiam os termos gerais e oferecem uma direção.

Por isso, lembremos, então, que em *O conceito marxista de homem*, publicado no mesmo ano da *Recherches Internationales*, Erich Fromm (1962, p. 35) considera o abandono da noção de essência humana pelo velho Marx por ser “abstrato e não-histórico”.

Em *A favor de Marx*, Althusser (1979, p.137-138), o maior expoente da discussão, condena o encontro da filosofia com a economia política, pois ela ainda se mantém, de um lado, “profundamente marcada pela problemática feuerbachiana”, e de outro, “tentada” a uma “volta para Hegel”. Como consequência dessa confusão, apresenta-nos o conceito de “trabalho alienado”, noção que desempenha um “papel originário”, porque foi recebido de uma certa ideia de essência humana da qual se extrai o conteúdo dos conceitos econômicos que nos são familiares. É a “dominação radical” da “filosofia” sobre seu objeto, acreditando poder resolver a contradição da “vida real” ou da economia, a saber, pauperização crescente dos operários e riqueza crescente da sociedade, idealismo ao qual Marx teria dado a “última chance”.

Em *Filosofia da Praxis*, de 1967, Adolfo Sánchez Vázquez (1986, p. 420-423) entende que Marx pressupunha encontrar a essência humana “por meio empírico como um atributo comum a todos os indivíduos”, “especulação” que o impede de pisar com firmeza no “terreno da história real”.

---

<sup>13</sup> Sobre as consequências da entrada do marxismo nas universidades, ver *Teoria e Práxis*, de Jürgen Habermas, mais precisamente no “Adendo” escrito em 1957.

Em *A formação do pensamento econômico de Marx*, de 1968, Mandel (1968, p. 165) afirma que, ao “contrapor” o “trabalho alienado” às “qualidades do homem genérico”, Marx não procura a sua origem numa forma específica da sociedade humana, mas na própria *natureza humana*. Desse modo, ele constrói a negação a partir de um “homem ideal, que jamais existiu”, oferecendo-nos uma concepção antropológica da alienação que “permanece largamente filosófica, especulativa.”

Em “Essência e aparência: a análise da mercadoria em Marx”, Norman Geras (2007, p. 196) distingue o conceito de alienação empregado nos *Manuscritos* do conceito de alienação empregado em *O capital*: enquanto o primeiro “funda-se em uma antropologia essencialista”, o segundo “está ligado à especificidade histórica das formas de dominação” no interior do modo de produção capitalista.

Em “História e natureza em Marx”, Alfred Schmidt (2007, p.165) vai dizer que nosso autor “vê-se em grande medida obrigado a abandonar seu princípio de construção histórico-filosófico.”

Cabe destacar que a questão tornou-se um debate à parte na intelectualidade brasileira, sobretudo pelas particularidades da nossa história.<sup>14</sup> Aqui, o desencontro entre marxismo e filosofia se deu no espaço e no tempo. Em “Falsa consciência como força produtiva”, de 1989, Paulo Arantes (1989, p. 37 *et seq.*) lembra que “o movimento operário já estava na rua fazia tempo quando em meados do decênio decisivo de 1930 organizou-se, finalmente, nossa volátil curiosidade filosófica na forma de cursos superiores de que se encarregaram professores franceses, especialmente convocados pela Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo”. O caminho desses personagens cruzaram-se nos anos 1960, quando sociólogos, economistas, literatos, filósofos, etc., com o objetivo de “rever as interpretações do país e do marxismo” e “mudar o Brasil” começaram a estudar *O capital* “como Guérault ou Goldschmidt estudavam Descartes e Platão”. O resultado foi “uma verdadeira socialização da força de pesquisa e reflexão acumulada coletivamente”.

Nesse momento de construção institucional, a questão, clássica no marxismo e repostada por Arantes, é se “a filosofia é força produtiva ou falsa consciência”. Em relação ao nosso tema, aí está o embate entre o jovem e o velho

---

<sup>14</sup> O marxismo brasileiro é complexo e variado e, por isso, exige uma pesquisa à parte. A fim de abarcar o máximo de posições possível, limitamo-nos a dois clássicos, Ruy Fausto e José Arthur Giannotti.

Marx sob a forma de um problema local. Os marxistas costumam alinhar ciência e técnica, de um lado, e as normas morais, relações jurídicas, instituições políticas, etc., como ideologia, de outro. A questão é que “sempre oscilaram quanto à incorporação ou rejeição pura e simples da herança filosófica burguesa”. O final da história, pelo menos desta, é que a filosofia foi considerada força produtiva capaz de contribuir para o desenvolvimento brasileiro e, ao mesmo tempo, não identificada com o discurso filosófico-antropológico do jovem Marx. Os famosos “Seminários Marx” concluíram que, “se havia passagens antropológicas em *O capital*, elas não eram fundantes” (FAUSTO, 2015, p. 16).<sup>15</sup>

As discordâncias concentravam-se em outro ponto. Em *Origens da dialética do trabalho*, de 1966, José Arthur Giannotti (1966, p. 74-81) defende que, ao enquadrarem a luta dos indivíduos numa certa “sociabilidade natural” ou “genérica”, Marx e Engels “não escaparam” do “moralismo universal” de Feuerbach.

Já em *Sentido da dialética*, de 1883, Ruy Fausto (2015, p. 310) se posiciona contra Giannotti chamando atenção para o fato de que “passou-se muito rapidamente do continuísmo entre o jovem Marx e o velho Marx à ideia de um jovem Marx essencialmente feuerbachiano.” Admite, porém, que não se trata de uma volta às leituras continuístas, mas de “pensar *em continuidade* a descontinuidade lógica indiscutível que existe entre o ‘jovem’ e o ‘velho’ Marx.” (FAUSTO, 2015, p. 365). É que no modelo do jovem Marx o discurso antropológico, fundamento prático da política, se manifesta em dois níveis de consciência: o do objeto (sujeitos “históricos”) e o do Sujeito (filósofo crítico). A relação entre eles, por seu próprio fundamento, só pode ser “defasada”, porque, na medida em que, de um lado, a História dispersa e atomiza os indivíduos, de outro, é uma certa explosão da natureza humana provocada pela alienação que permite romper essa dispersão da sociedade civil. Aqui, ainda que em outros termos, o problema reaparece: “A *irrupção da transcendentalidade* na história marca, assim, uma passagem brusca de uma dispersão a uma associação.” (FAUSTO, 2015, p. 367 *grifo meu*).

---

<sup>15</sup> Sobre os Seminários Marx e a história do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, ver, respectivamente, *Nós que amávamos tanto O capital*, de Emir Sader, João Quartim de Moraes, José Arthur Giannotti e Roberto Schwarz e *Um departamento francês de ultramar*, de Paulo Arantes.

Por conseguinte, é a diferenciação de uma antropologia positiva ou feuerbachiana de uma antropologia negativa ou de uma negação da antropologia no interior da antropologia na crítica do jovem Marx da economia política que diferencia sutilmente Giannotti de Fausto.

Quando se trata do assunto, a maioria dos marxistas contemporâneos reeditaram essas contribuições, ainda que a compreensão sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos*, agora abordado como “caderno de anotações”, tenha mudado após a publicação da segunda versão da *Marx Engels Gesamtausgabe*, a chamada *MEGA*<sup>2</sup> e os exames filológicos dos anos 1990, por exemplo, os de Jürgen Rojahn, apresentados entre outros lugares no artigo “The Emergence of a Theory: The Importance of Marx’s Notebooks exemplified by Those from 1844”, de 2002. E eles têm razão na reedição, porque algumas constatações acabam mudando pouca coisa em relação ao problema: a “cópia de citações” seguidas de “anotações de uso privado” não exclui o fato de Marx empreender grande esforço para desenvolver e colocar a prova uma tese *coerente com o que vinha pensando anteriormente*, mesmo que, por uma série de circunstâncias, ela não tenha sido publicada como obra. Isso é evidente do ponto de vista do conteúdo e da forma.

O jovem Marx selecionou e organizou as citações de Adam Smith (e de outros economistas) a fim de dar cabo na redução da clássica divisão da sociedade em três classes para apenas duas; argumentou que, na história da propriedade privada, o trabalho foi alçado à subjetividade pela economia política em detrimento das escolas anteriores, como a dos fisiocratas; defendeu que a atividade produtiva destituída da corrupção social capitalista constitui o caráter genérico do homem. *Daí a continuidade e a fertilidade das discussões.*

Em “Comment lire les *Manuscrits*”, Renault (2008, p. 7-8) classifica os problemas desse texto em três linhas gerais: a primeira diz respeito a sua ruptura em relação a *O capital*; a segunda à dificuldade quanto a heterogeneidade dos temas e das linhas de argumentação independentes encontradas; e, por fim, a terceira refere-se ao caráter instável e experimental do pensamento marxiano nessa época. Ora, diante de tanta indecisão, a questão que se impõe é por que, então, restaurar o significado desses cadernos. É que na medida em que eles testemunham um estado de pensamento tão decisivo na gênese da obra quanto rico em seus avanços filosóficos e em seus esclarecimentos políticos, não é sem

interesse para os pesquisadores aceitar o desafio de interpretar estas rupturas e clarificações, sobretudo a fim de identificar os processos de formulação e reformulação que elas sinalizam no desenvolvimento do pensamento marxiano.

Por isso, em *Marx e Habermas*, de 2013, Rúrion Melo (2013, p. 75) volta ao tema e afirma junto com Giannotti que “com a filosofia de Feuerbach ainda muito presente, o fundamento da crítica dependia de uma ‘antropologia fundante’ a partir da qual o jovem Marx analisava o trabalho.”

Em *Ler Marx*, Renault (2009, p. 152) diz que, apesar de sedutora, a tese que rejeita o conceito de alienação por compreendê-lo como solidário de uma concepção essencialista de natureza humana é pouco convincente, pois o gênero é interpretado por Marx como uma atividade cooperativa que depende da natureza e da História. Por isso, não se trataria de postular uma identidade entre existência e essência, mas de descrever os processos pelos quais a dependência e os engajamentos multiformes em relação à alteridade transformam-se num empobrecimento da experiência e numa separação instrumental de si em relação a si mesmo, ao outro e à natureza. Porém, seguindo seu objetivo de apresentar-nos uma autocrítica a cada passo dado pelo jovem Marx, admite que nosso autor teria deixado de identificar natureza e prática, fundamento dos *Manuscritos*, para identificar sociedade e prática, fundamento dos textos posteriores: “não parece que uma ontologia naturalista seja possível nas *Teses sobre Feuerbach*.” (RENAULT, 2010, p. 168). Quando Marx deixa de se avisar pela *natureza* e passa a se avisar pela própria *sociedade*, parece conferir sentido, ainda que parcial, à definição de alienação dada por Renault, porque afasta explicações sócio-ontológicas que pressupõem desvios de uma relação genuína e própria com o mundo. De todo modo, o problema continua sendo reconhecido, só que em outros termos.

Por fim, em *O ecossocialismo de Marx*, de 2017, Kohei Saito (2021, p. 40), numa tentativa de apontar um germe do velho no jovem Marx por meio do conceito de *Stoffwechsel* (metabolismo), não deixa de lembrar que este último ainda “era muito influenciado pela filosofia de Ludwig Feuerbach. Como resultado, tendeu a conectar sua análise histórica a uma ‘essência humana’ abstrata e a-histórica e, além disso, sua compreensão crítica do modo de produção capitalista não era muito profunda.” Essa posição só teria sido superada quando Marx finalmente “se distanciou da filosofia” e começou a

avançar em direção a uma “concepção não filosófica da unidade do homem com a natureza” (SAITO, 2021, p.71).

### 3. O problema da antropologia à luz do conceito de trabalho

O que há de comum entre esses autores é que, apesar de muitas vezes discordarem entre si, admitem um prejuízo no pensamento do jovem Marx. E este prejuízo costuma ser identificado com a própria filosofia *em alguns deles*, o que levou à distinção, tão clássica quanto à própria questão, entre obras filosóficas e obras econômicas ou entre ideologia e ciência. Essa distinção radicalizada nos anos 1960 foi a base de comentários magistrais, como por exemplo *Karl Marx e Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, apresentada em *quatro tomos* entre 1956 e 1970, no qual Auguste Cornu tentou mostrar como Marx renunciou às etapas iniciais do seu pensamento, colocando, de um lado, o idealismo da juventude e, de outro, o materialismo histórico da maturidade.

Mas essa oposição entre filosofia e ciência mostra-se insuficiente a cada leitura das obras consideradas não-filosóficas. Seria preciso explicar, por exemplo, por que em um dos momentos mais importantes d’*O capital*, ao descrever a passagem do mestre artesão para o capitalista, Marx recorre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, para demonstrar como transformações quantitativas, ao atingirem um determinado grau de desenvolvimento, convertem-se em diferenças qualitativas fundamentais (MARX, 2013, p. 381; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 308). Numa carta de janeiro de 1858 escrita ao amigo Engels, portanto, em meio a preparação de *O capital*, ele escreve que “No método de análise, algo me prestou um grande serviço: por pura causalidade (*by mere accident*), voltei a folhear a *Lógica* de Hegel.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 115). Cabe destacar que Engels reforça a importância de Hegel em vários momentos, entre eles sete anos depois da morte de Marx, em 1890: “O que falta a todos estes senhores é a dialética.” E conclui: “O que fazer? — se, para eles, Hegel não existiu.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 419). É evidente que a filosofia aparece como fundamental no caminho percorrido por Marx e que ignorar esse fato certamente o levaria a não se reconhecer nessa construção.

Nesse sentido, entre os intérpretes destacados, Renault se coloca como herdeiro e executante de uma abordagem crítica desse problema. Em *Marx et la*

*philosophie*, de 2014, ele se refere a escola frankfurtiana e a escola althusseriana, como sendo as responsáveis por abrir caminho para interpretar o desenvolvimento da obra marxiana como uma *nova prática de filosofia*. A partir disso, afasta as leituras que aproximam nosso autor da concepção clássica de atividade filosófica ou empreendem um corte entre filosofia e não filosofia em sua obra, preferindo entender o processo de formação de Marx por meio de uma *concepção deflacionária de filosofia*. Trata-se de mostrar que aos poucos Marx adotou uma concepção da filosofia como conhecimento autônomo, retendo dela apenas os instrumentos metodológicos de auto-reflexão, síntese e análise crítica, fazendo-a operar sobre outros discursos, sobretudo o da economia política e o da dinâmica prática da luta de classes.<sup>16</sup>

A filosofia como conhecimento hegemônico teria sido substituída pela redução da filosofia às suas operações teóricas fundamentais, associando-as estreitamente com a ciência positiva e a prática social. Assim, os procedimentos especificamente filosóficos teriam sido transformados e combinados com as investigações especializadas das humanidades, como a antropologia, sociologia, economia, etc., em um *projeto interdisciplinar*. Uma teoria crítica da sociedade pressupõe que a filosofia política seja transformada em uma filosofia social que, por sua vez, se desdobra nos dois lados inseparáveis de uma teoria social e de uma epistemologia das ciências humanas. O abandono do imperialismo da filosofia em detrimento do engajamento dos operadores filosóficos no campo especializado do conhecimento econômico, segundo Renault, parece justificar a intervenção marxiana do ponto de vista epistemológico (no âmbito de uma reflexão sobre o “método da economia política”) e do ponto de vista de uma teoria dos princípios da evolução social (conforme fixados pela concepção materialista da história).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Apesar da linguagem que encontramos na obra madura de Marx, a “filosofia”, ou, o que é a mesma coisa, a “dialética”, por sua própria natureza, não pode ser reduzida a um simples “método” sob pena de cair no “formalismo” do qual ela foi libertada. Como vimos, ainda que parcialmente, isso se deu por meio de um processo crítico que começa na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e encontra sua forma mais bem acabada em *O capital*. O que Renault parece indicar é que a filosofia não deve subordinar os outros saberes reduzindo-os ao movimento inexorável de uma filosofia da história, mas contribuir com o que lhe cabe para a análise crítica da sociedade.

<sup>17</sup> Sobre a continuidade da proposta, ver “Théorie sociale, théorie sociologique, philosophie sociale: essai de cartographie critique”, de Renault.

Não é preciso muitas mediações para perceber que, ao transformar a prática de filosofia, Marx foi obrigado a transformar a sua abordagem do “homem” ou do “trabalho”. Como sabemos, os conceitos de “homem” e “trabalho” amalgamam-se como um e o mesmo conceito: “Quando se fala em trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem.” (MARX, 2015, p. 68; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 355).<sup>18</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx examina as determinações do *trabalho estranhado*, o ato do estranhamento (*Entfremdung*) da atividade humana. Com elas, procura mostrar que quando o trabalhador é subjugado pelo poder dos objetos que ele próprio criou, quando sua atividade lhe é impelida como miserável, ele perde o sentido social da sua ação e *corrompe* a sua qualidade de ser genérico (*Gattungswesen*), pois a *razão* da sua atividade vital se inverte, tornando-se apenas um meio para a sua existência particular. Aqui, o estranhamento se sustenta em oposição a uma vida genérica à margem da existência.

No entanto, o que aconteceria caso essa atividade fosse posta no interior de uma história social de produção? Ora, a concepção de trabalho ganharia novos traços. É o que encontramos em *O capital*, no qual o trabalho não aparece mais como uma atividade que deve estar em *conformidade* com uma *sociabilidade originária*, mas é visto como conjunto das capacidades físicas e mentais existentes na corporeidade (*Leiblichkeit*) de um homem e que é posta em movimento por ele. Sendo assim, produz valores de uso em todas as épocas, porém assume uma forma social específica em cada uma delas. Na sociedade capitalista, assume a forma de *trabalho assalariado*. É quando a capacidade de trabalho se reveste da forma mercantil, tornando-se a base da produção generalizada de mercadorias. Sua característica social principal é a de assumir para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence e que necessita ser vendida por ele. O confronto entre o trabalhador livre e o possuidor de dinheiro é abordado como *produto de um processo histórico de autovalorização do capital* que separa o trabalhador da propriedade das condições

---

<sup>18</sup> Quando examinamos o problema entre o jovem e o velho Marx é comum encontrarmos referências ao homem tanto quanto ao trabalho. Nossa opção por dar ênfase ao segundo conceito foi orientada por uma passagem dos *Grundrisse* que o confere privilégio em relação à outras categorias: “Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas.” (MARX, 2011, p. 83-84; *MEGA*<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 40).



de realização do seu trabalho, engendrando uma contradição *fundamental e aberta* entre capital e trabalho.

Com isso, a questão do humanismo e do anti-humanismo, da ideologia e da ciência, etc., é transposta para a categoria “trabalho”. Como lembra Renault (2016, p. 151), em “Émanciper le travail: une utopie périmée?”, a partir de Robert Owen, Jean Baptiste Fourier e Saint-Simon, Marx fundamentou a ideia de um trabalho que não seria mais alienação, mas auto-realização, que não seria mais competição, mas cooperação, que não seria mais a experiência da servidão voluntária, mas a da democratização da base material da vida social. Por um lado, o que há de comum ou de continuidade é que a busca por uma interpretação adequada desse tema central na sociedade capitalista pode ser identificada a uma *crítica da metafísica*. Por outro, ainda que esses objetivos tenham se mantido, mesmo se considerarmos a querela entre o jovem e o velho Marx, o *método* para alcançá-los não foi sempre o mesmo.

No *terceiro tomo* de *Sentido da dialética*, ao analisar a crítica do trabalho de Robert Kurz, Ruy Fausto (2002, p. 30-31) oferece-nos, ainda que *en passant*, uma classificação geral que auxilia na investigação desse tema. Segundo ele, Marx nos deixou quatro “modelos de textos sobre o trabalho”, sendo três os que aqui nos interessam, quais sejam, o dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em que reivindica o “fim do trabalho”; o dos *Grundrisse*, que “descreve a transformação do trabalho em atividade científica”; o d’*O capital*, que fala da “redução progressiva do tempo de trabalho, insistindo entretanto que ele permaneceria sempre, ou quase sempre, como alguma coisa do domínio da necessidade, além do qual, se encontra o domínio da liberdade”.

Ora, quando analisamos esses textos encontramos uma convergência, pois todos reivindicam a superação da *subordinação*; nas obras que visamos, isso se expressa em relação à propriedade privada (*Manuscritos econômico-filosóficos*), à divisão do trabalho (*Ideologia alemã*) ou ao capital (*O capital*). O que podemos extrair de positivo dessas críticas é sempre algum tipo de atividade que, em alguns textos, é atribuída à cultura e às artes e em outros incorporada ao caráter incontornável das necessidades. No entanto, para além desse debate sobre o futuro do trabalho, importa aqui o *modo como ele é abordado*. Como afirma o próprio Ruy Fausto (2002, p. 91), “Sem dúvida os modelos que encontramos são em parte convergentes, mas só em parte.” É o que cada um deles possui de

particular que vamos mostrar nos capítulos seguintes. Trata-se, então, de comparar esse conceito nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, na *Ideologia alemã* e em *O capital* a fim de mostrar as vicissitudes dessa transformação.

## Primeiro Capítulo

### Antropologia e trabalho

#### 1. As leis da ganância e da miséria: a insuficiência da análise econômica

Nas primeiras páginas do *Caderno I* dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx examina, a partir de Smith, sobretudo de *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, de 1776, a relação entre o trabalhador (*Arbeiter*), o capitalista (*Capitalist*) e o proprietário fundiário (*Grundeigenthümer*) por meio do comportamento lógico-burguês do salário (*Arbeitslohn*), do ganho do capital (*Gewinn des Capitals*) e da renda da terra (*Grundrente*). É preciso lembrar que Smith se opõe aos seus precursores sobre tema das classes: François Quesnay e os fisiocratas, no *Tableau Économique*, de 1759, dividiam a sociedade em classe dos fazendeiros ou produtiva, classe dos senhores de terra ou distributiva e classe dos artesãos e comerciantes ou classe estéril. Smith, por sua vez, passou a dividir em classe dos capitalistas, classe dos trabalhadores assalariados e classe dos proprietários de terra. Como sabemos, não se trata de mero preciosismo, mas das transformações econômicas proporcionadas pela ascensão do comércio, que demandaram um novo paradigma social e teórico. Em *História do pensamento econômico*, de 1926, Isaac Rubin (2014, p. 204). destaca, com precisão, o que está em jogo nesta transformação:

Ele diferencia claramente as *formas de rendimento* apropriadas a cada uma dessas classes e identifica a categoria do *lucro industrial*, um enorme avanço, pois uma vez que o lucro é identificado como uma categoria específica, supera-se, tanto a identificação da renda com o mais valor quanto com a teoria de que a origem reside na produtividade da terra. Com isso, conclui, ele pôde atribuir a fonte do valor e do mais-valor ao trabalho, seja agrícola ou industrial.

É verdade que Marx vai dar a devida atenção e entender plenamente a importância disso somente mais tarde. De todo modo, na esteira deste avanço, ele considera que os agentes econômicos dessas classes não estão apenas submetidos às leis descritas pela economia política, mas que, no âmbito das suas relações, às *reproduzem* através da sua *função na produção*, conservando sua *posição*. O pressuposto disso é uma certa *coincidência* entre as categorias econômicas e o

comportamento dos homens, coincidência que, como veremos, esbarra em pelo menos dois limites: a natureza e a natureza humana. É justamente o fato dessas posições terem de ser reproduzidas para manter o organismo social que encontra-se espaço para pensar as situações que apontam para o seu colapso e superação.<sup>19</sup>

Neste caderno, trata-se de mostrar que, enquanto o capitalista e o proprietário fundiário são deuses privilegiados e ociosos, pois são os únicos que vivem do lucro e não aumentam o valor dos produtos da natureza por meio do trabalho, a miséria aparece como a única situação em que os trabalhadores se encontram. Alguns intérpretes, como Mandel (1968, p. 34), destaca que, de modo ainda “desajeitado”, nosso autor “pressentiu” a elaboração da chamada “lei da pauperização relativa”, de Wilhelm Schulz, que inclusive é citado nos manuscritos, apropriando-se dela em sua análise. É claro que, na pena do jovem Marx, ela ganha um sentido absolutamente diferente, porque integra uma concepção de história como processo unitário marcado por uma dinâmica contraditória de progresso.

É por essa lei que nosso autor começa. Na situação em que a riqueza social está em declínio, ninguém sofre mais que os trabalhadores. É absolutamente necessário que eles percam quando o capitalista perde; ao contrário, claro, não se costuma constatar o mesmo. O que importa dizer é que quando sofrem juntos um é atingido na sua existência, enquanto o outro lamenta não ter ganho tanto dinheiro como gostaria.

A melhor das situações analisadas por Marx é quando a riqueza social progride, porque assim começa a concorrência entre os capitalistas. Quando a procura por trabalhadores é maior que a sua oferta, o salário aumenta. Nesse caso, é comum que desperte no trabalhador a obsessão pelo enriquecimento que é típica do capitalista, resultando em *sobretabalho*. Ao trabalhar como escravo, ele diminui seu tempo de vida, o que é “favorável” para a sua classe, pois abrem-se novas ofertas e ela se mantém viva. Mas, ainda assim, *miserável*. O

---

<sup>19</sup> Como veremos, ainda que esses cadernos sejam negligenciados, eles são fundamentais para a compreensão do pensamento marxiano desse período. Isso porque dá-se pouca atenção na relação entre o *discurso posto* e o *discurso pressuposto*. O segundo ao fim e ao cabo engole o primeiro: “o discurso totalizante tende a absorver todo discurso particular.” (FAUSTO, 2002, p. 152). Portanto, a atividade genérica (pressuposto) tende a absorver o trabalho alienado (posto). Uma compreensão do *movimento deste caderno* aponta para a necessidade do próximo (segundo item) e do outro (terceiro item).

*enriquecimento na sociedade capitalista significa aumento de capital e réditos, de um lado, e miséria, de outro.* A ganância por acúmulo de capital aumenta a divisão do trabalho, aumentando também o número de trabalhadores. O aumento do número de trabalhadores aumenta a divisão do trabalho, aumentando também o acúmulo de capitais. Com a divisão do trabalho e o acúmulo de capitais são tirados dos trabalhadores cada vez mais produtos, seu trabalho e seus meios de existência se concentram cada vez mais nas mãos do capitalista e eles se tornam cada vez mais *dependentes* tanto dos seus caprichos como das flutuações do mercado.

Por fim, em um país onde a riqueza alcança a sua plenitude, o lucro e o salário se mantêm. Desse modo, a miséria dos operários *estaciona em um número médio*: a concorrência entre os trabalhadores figura tão grande que os baixos salários são suficientes para manter somente um mesmo número de empregos, legando ao *excedente (Plus)* a morte pela fome. Segundo Smith (1999, p. 272; 1981, p. 266), “o interesse dessa categoria” está “intimamente vinculado ao interesse da sociedade”. Apesar disso, o trabalhador é “incapaz de compreender esse interesse” e a “vinculação do interesse da sociedade ao seu próprio”, porque “sua condição não lhe deixa tempo para receber a necessária informação, e sua educação e hábitos costumam ser tais que o tornam inapto para discernir, mesmo que esteja plenamente informado”.

Nas três situações, a miséria aparece como resultado da *separação perniciosa entre salário e capital*. Marx observa que essa *abstração* é mortal, porque, diferentemente do lucro e da renda da terra (aqui, o conceito de capital não é ainda bem definido), o critério estabelecido para determinar o salário é a mera subsistência do trabalhador e de sua família. Afinal, é essencial que sua raça não se extinga. Como nada mais é acrescentado ao seu ordenado, a concorrência os obriga a estar trabalhando quase que ininterruptamente. E sendo uma mercadoria como qualquer outra, sua procura regula a sua produção. Aliás, como eles são rebaixados à condição de máquina, também concorrem com elas. O salário daqueles que tiveram a sorte de encontrar trabalho é pago abaixo do preço e como o trabalhador não pode dar direção ao seu trabalho do mesmo modo que o capitalista faz com seu capital, resta-lhe se sujeitar às condições mais precárias que o empregador consegue imaginar (MARX, 2015, p. 23 *et seq.*; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 2009, p. 325 *et seq.*).

Ao encontrar na *divisão do trabalho*, no *acúmulo de capitais* e na *separação abstrata entre salário, capital e renda da terra* a fonte da miséria e do desemprego, Marx afasta duas teses famosas sobre o tema na época. A primeira é a de Thomas Malthus (1996, p. 246), em seu *Ensaio sobre o princípio da população*, de 1798, no qual essas mazelas sociais aparecem como “resultado das leis da natureza” e das “paixões da humanidade”, respectivamente, da “lei da população”, que afirma que existe uma diferença natural entre o *aumento da população*, que se daria em uma *progressão geométrica*, e o *aumento dos meios de subsistência*, que se daria apenas em uma *progressão aritmética*; e a da “abstinência e do vício humanos”, que selam o fracasso dos homens ao tentar frear essa tendência. A pobreza é, assim, o fim inevitável dos homens.

A segunda é a de David Ricardo (1965, p. 104), em *Princípios de economia política e de tributação*, de 1817, que se aproxima de Malthus nesse ponto ao pressupor uma “lei da reprodução humana e biológica”. Essa lei foi combinada com a chamada “teoria de um mínimo fisiológico”, síntese que ficou conhecida mais tarde como “lei de ferro dos salários”, qual seja, a que afirma que os salários são fixados pelo nível mínimo necessário para garantir a subsistência dos trabalhadores e que essa situação seria inevitável, pois, caso se eleve, estimula o aumento do número de trabalhadores, que mais uma vez baixa o nível dos salários até a subsistência através da concorrência ou da “lei da oferta e da procura”. A grande diferença entre Malthus e Marx é que, para nosso autor, não há lei natural da população ou grandezas fixas (salário e produção, por exemplo)<sup>20</sup> que orientam para sempre o destino das sociedades, nem escassez de bens e recursos no âmbito da natureza e da produção, pois isso é dado pela demanda e evolução técnica; já a diferença com Ricardo é mais complexa, porque esse autor é bastante preciso ao localizar esse fenômeno social, histórica e geograficamente, sendo o problema seus pressupostos malthusianos em alguns momentos.

O passo seguinte é mostrar que, diferentemente do trabalhador, o mesmo não acontece quando se analisa o capitalista, pois *o ganho do capital se regula pelo*

---

<sup>20</sup> É justamente o assunto da conferência proferida por Marx no Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores em 1865, sobretudo contra as teses de John Weston, que defendia que o volume da produção nacional é algo de fixo e que o montante dos salários reais, isto é, dos salários medidos pelo volume de mercadorias que permitem adquirir, é também uma soma fixa, uma grandeza constante. Sobre o assunto, ver *Salário, preço e lucro*.

*valor do capital aplicado* e não pela mera subsistência. Marx passa a nos indicar que a relação entre capital e ganho deve considerar que *o capital é poder de governo (Regierungsgewalt) sobre o trabalho e seus produtos*; e que *o interesse do proprietário se orienta sempre em vista do aumento do capital, o que significa poder do capital sobre o próprio capitalista* (MARX, 2015, p.40; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 339). A *ganância* aparece como o *filio condutor* para compreender o funcionamento do *sistema do dinheiro*, uma vez que ela estabelece o controle e orienta a direção que o capital deve tomar em meio a *guerra perpétua do mercado*.

Marx elenca, quase sempre a partir de Smith, as leis econômicas essenciais da relação do capitalista com a produção e a circulação de mercadorias. Primeiro, ele só emprega um trabalhador com a certeza de que o seu serviço cobre os fundos investidos. Portanto, seu lucro deve estar sempre em proporção com o volume desses fundos, porque assim ele pode extrair tanto o ganho dos salários, como da matéria prima adiantada. Depois, como o ganho dos capitais não é determinado facilmente, pois ao se deparar com os imprevistos cotidianos, como problemas com armazenamento, transporte, flutuações do mercado etc., ele varia constantemente, deve-se considerar que nos lugares onde o juro do dinheiro é alto ganha-se mais do que nos lugares onde o juro é baixo. Apesar disso, no primeiro caso, é preciso mais dinheiro para fazer valer seu poder de compra, enquanto no segundo, menos. A proporção que a taxa de juro tem de manter com a taxa de ganho líquido muda conforme elevação ou queda do ganho. O ganho deve ser sempre algo mais do que o necessário para compensar as perdas ocasionais à qual está sujeita toda aplicação do capital, sendo o ganho mais elevado aquele que extrai a totalidade da renda da terra e reduz o salário ao preço mais baixo.

Além disso, o aumento de capital também considera o *segredo comercial*. A baixa concorrência entre os capitalistas lhes permite manter o preço de mercado acima do preço natural. Seja qual for o motivo, o fato de outros capitalistas não investirem seu capital no mesmo ramo comercial possibilita manter o preço livre de concorrência, o que significa mantê-lo mais alto. Outro modo de aumentar o ganho do capital é através do *segredo de fabricação*. O capitalista que tem menos custos de produção pode vender a sua mercadoria por um preço mais baixo que o de seus concorrentes. Assim, ele obtém mais lucro. Ainda é possível aumentar o capital mediante *monopólio de indivíduos e companhias*. Neste

caso, o preço é tão alto quanto possível. Do mesmo modo, a *aquisição de novos territórios* pode elevar o ganho, porque ao retirar parte dos capitais antigos do comércio a concorrência diminui e, conforme o monopólio, aumenta o preço das mercadorias. Por fim, a maior elaboração ou não de uma mercadoria regula parte do preço que se decompõe em salário e lucro. Com a divisão do trabalho e o progresso que o trabalho manual exerce sobre a mercadoria há o aumento do ganho e, conseqüentemente, do capital. Quanto mais trabalho humano se exerce sobre o produto, maior é o ganho do capital morto.

Deste modo, a finalidade daqueles que aplicam o capital e colocam o trabalho em movimento e em uma certa direção é somente o ponto de vista do próprio *lucro*. Segundo Smith (1999, p.273; 1981, p.266), diferentemente dos trabalhadores, “o interesse particular dos empregadores de mão-de-obra (capitalistas) não é idêntico ao interesse geral da sociedade”. Isso se expressa no fato do salário e da renda da terra subirem ou caírem conforme a situação da sociedade, enquanto “a taxa de lucro é naturalmente baixa em momentos de prosperidade” e “alta em momentos de miséria”, indicando que não há qualquer compaixão dessa classe com o que é público. Por esse motivo, Marx conclui que, ao serem orientados pela *ganância*, os preços são tão *altos* quanto possível e os salários são tão *baixos* quanto possível e isso configura um desastre ainda maior nas mãos dos monopólios.

Acontece que, à esta situação, a economia política contrapõe a *concorrência entre os capitalistas*. O argumento é que na situação de riqueza progressiva de um país o aumento de capitais atingiria um nível tão alto que os capitalistas não conseguiriam se entender entre si, resultando na elevação do salário e no barateamento das mercadorias para o consumidor. O problema é que, ao contrário do que eles pensam, a acumulação de capital em poucas mãos é a *conseqüência necessária da concorrência entre os capitais*. Marx (2015, p.48; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 342 *et seq*) vai demonstrar, então, *como a acumulação multilateral se transforma em acumulação unilateral*.

A acumulação do grande capital é mais rápida do que a do pequeno. Quando a concorrência entre os capitais aumenta, *diminui a taxa normal de ganho* e *apenas* os muito ricos podem continuar *vivendo do juro do dinheiro*. O pequeno capitalista deve escolher entre consumir totalmente seu capital, o que significa *deixar de ser capitalista*, ou montar seu próprio negócio. Neste último caso, ele



passa a concorrer com o grande capitalista, que possui todas as vantagens sobre ele na medida em que consegue compensar os ganhos menores que o normal. Por conta da quantidade maior de seu capital, ele suporta prejuízos por mais tempo e paga mais barato ao comprar em grande quantidade, fato que lhe permite vender mais barato sem prejuízo. O pequeno capitalista precisa, assim, comprar mais caro, vender mais barato e pagar salários mais elevados, o que quer dizer *arruinar-se*. *O grande capitalista esmaga o pequeno* e a formação de monopólios mostra-se como a *consequência necessária da concorrência entre eles*.

A fragilidade do pequeno em relação ao grande capitalista pode ser encontrada também na sua relação com o capital total. O capital total de todo empreendedor divide-se em *capital fixo* e *capital circulante*, sendo uma parte tanto maior quanto a outra é menor. Isso quer dizer que economizar em capital fixo sem diminuir a produtividade aumenta o ganho líquido e os fundos de investimento. Marx considera que o capital fixo necessário do pequeno e do grande capitalista do mesmo ramo se aproximam. No entanto, diante do capital circulante de cada um deles, o pequeno capitalista não consegue manter o capital fixo necessário e isso diminui seu ganho líquido e seus fundos de investimento, levando-o à ruína. A situação é mais desastrosa quando capital e posse fundiária se encontram reunidos em uma só mão, pois a acumulação de capital aumenta e sua concorrência diminui ainda mais. O mesmo acontece quando o capital se torna, em virtude da sua grandeza, capaz de combinar diversos ramos da produção.

Como vimos, o capitalista não se coloca acima da ganância. E segundo o jovem Marx o proprietário fundiário também *não escapa dessa determinação*. Para esclarecer isso, ele examina a relação do proprietário fundiário com o arrendatário, com a sociedade e, por fim, com o pequeno proprietário.

É preciso considerar que a *quantidade* da renda da terra depende da fertilidade do solo, da sua localização e do tamanho do capital aplicado. Todas estas variáveis são exploradas ao máximo na *luta* entre o proprietário fundiário e o arrendatário. Ora, como destaca Smith, o proprietário exige uma renda da terra ainda que ela não esteja melhorada; essas melhorias são feitas na maioria das vezes com os fundos do arrendatário e, em certas ocasiões, exige-se renda daquilo que sequer pode ser melhorado pela mão humana. Ao emprestar o poder da natureza ao arrendatário, o proprietário exige o máximo de lucro

possível. Por isso, tanto Smith, como Jean-Baptiste Say, em seu famoso *Traité d'Économie Politique*, de 1806, concordam que o preço pago pelo uso da terra é naturalmente de monopólio (MARX, 2015, p. 65; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 353). Ele é determinado considerando o quanto o arrendatário pode dar sem perder a ponto de ter de abandonar o terreno. O capital investido no plantio, manutenção e transporte deve ser no mínimo repostado.

Se na luta entre o proprietário fundiário e o arrendatário o primeiro empreende todos os recursos para fazer valer sua vontade de acumulação, na relação com a sociedade ele explora todas as suas vantagens (*der Grundeigentümer alle Vortheile der Gesellschaft exploitirt*) (MARX, 2015, p.68; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 355). O jovem Marx, que até o momento acompanhava a maioria das teses de Smith, volta-se contra ele, aproximando-se da chamada “teoria da renda fundiária”, de Ricardo. O proprietário se beneficia com o aumento da população, a melhoria na infraestrutura, comunicação, segurança ou qualquer outro avanço tecnológico da sociedade e, assim, eleva a sua renda e aumenta a sua riqueza, adquirindo maior poder para comprar mercadorias, sejam elas trabalho ou matéria prima em geral. Aqui, se poderia pensar que, se a situação do proprietário fundiário melhora com a situação da sociedade, então a recíproca também é verdadeira, sendo o interesse de um idêntico ao da outra. É o que defende Smith (1996, p.272; 1981, p.265), quando afirma que “Tudo o que fomenta ou obstrua o interesse do proprietário da terra necessariamente fomenta ou obstrui o interesse da sociedade.”

Acontece que a situação da sociedade não melhora com a melhora da situação do proprietário. Marx recorre a três exemplos para nos mostrar isso. Primeiro, nos convida a observar que a *Corn Laws* (lei dos cereais), ao proibir a importação, protegeu os *Landlords* (grandes latifundiários) da concorrência com o mercado externo e, portanto, de possíveis quedas do preço por esse motivo. Com isso, eles ganharam autonomia na precificação e, como se pode presumir, a elevaram ao máximo. Depois, cabe observar que o proprietário aumenta o preço do aluguel conforme o aumento da miséria; a fim de manter o lucro, ele baixa o salário do arrendatário ao mínimo e tira proveito apenas para si. Por fim, com a melhoria das forças produtivas e, conseqüentemente, o barateamento dos produtos da manufatura, a renda fundiária aumenta ainda mais, proporcionando ao proprietário e apenas a ele uma vida cada vez mais luxuosa.

Por isso, Smith se engana ao acreditar numa convergência entre a vontade do proprietário e a vontade da sociedade.

A relação do proprietário com o arrendatário e com a sociedade aparece como uma *oposição hostil*. Cabe, agora, analisar a relação *entre* os próprios proprietários fundiários. Segundo Marx, em geral, ela se dá mais ou menos do mesmo modo que a relação entre o grande e o pequeno capitalista. No entanto, aponta algumas especificidades. Uma delas é a redução do número de trabalhadores e instrumentos. Com isso, a grande propriedade consegue baratear o custo, porque o seu mínimo já é muito, enquanto a pequena, não. A grande posse fundiária acumula os juros que o capital do arrendatário empregou na melhoria da terra e do solo, enquanto a pequena precisa reaplicar o seu próprio capital, porque este lucro fica suprimido. O grande proprietário se beneficia com a melhoria da sociedade, enquanto o pequeno é prejudicado, pois ele precisa de cada vez mais dinheiro para concorrer com o grande e, no caso, o dinheiro não vem por meio do lucro.

Marx destaca ainda, considerando Smith, que se é a renda dos terrenos cultivados para a produção de meios de alimentos que regula a renda da maioria dos terrenos cultivados, então o pequeno proprietário deve ir à ruína. Isso porque apenas as grandes propriedades fundiárias conseguem dar cabo na produção desses meios, como por exemplo, o gado, baixando a renda dos terrenos restantes. Desse modo, a renda da terra desaparece para o pequeno possuidor fundiário. E ainda que se considere capitais iguais, o produto estaria na proporção da fertilidade do solo, dando a vantagem a quem tem o solo mais fértil, porque regula, mais uma vez, a renda dos demais terrenos.

Na relação entre a renda da terra e o juro do dinheiro, constata-se que sempre que a renda fica abaixo do juro a procura por terras diminui a ponto de somente os grandes proprietários sobreviverem à crise. Isto parece se mostrar a *tendência* com a chegada do capital industrial. O jovem Marx (2015, p. 74; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 359) conclui que a consequência dessa concorrência acaba por jogar grande parte das propriedades nas mãos dos capitalistas, tornando-os também proprietários fundiários. Do mesmo modo, a propriedade fundiária se torna propriedade industrial. Aqui, nos deparamos com a *dissolução da diferença* entre essas duas classes e a *redução da população em classe trabalhadora e classe dos capitalistas*.

Essa transformação se deu a partir do *movimento da propriedade privada*, que fez da propriedade fundiária uma *mercadoria*, levando, de um lado, à ruína da aristocracia feudal e, de outro, à separação do servo em relação aos seus meios de vida. Ao se submeter às leis da concorrência, a propriedade fundiária encerrou seu caráter feudal e assumiu a máxima capitalista de fazer o máximo de dinheiro possível. O mesmo serve para o homem que agora precisa comprar seu meio de vida vendendo-se como mercadoria. A contradição entre os trabalhadores e os capitalistas é evidente e implica uma tarefa histórica que se desdobra das próprias leis econômicas: a concorrência deve levar mais uma vez ao monopólio, o salário tem de mais uma vez ser reduzido ao mínimo para manter a concorrência e a revolução emerge como a *consequência necessária* de tudo isso (MARX, 2015, p. 77; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 362-363). É curioso que essa análise não seja suficiente para o nosso autor. O *pano de fundo* que virá para fundamentar essa situação começa a se desenhar a partir de uma certa noção de homem, aqui apenas pressuposta, trabalhada em seguida (Ver “O caráter genérico do homem”).

Com essa *revisão*, Marx reabilita a racionalidade da economia política como *crítica da economia política*, integrando-a ao movimento histórico que culmina na sua própria suprassunção, no sentido que Hegel dá ao conceito. É assim que devemos compreender o que Giannotti (1966, p.109) chama de “pluralidade de dimensões do fenômeno econômico”, pois desse modo dá-se conta da economia como “fato”, “capricho” ou “reflexo que se reporta a uma origem distante”. Ora, todas essas dimensões se realizam, de modo que elas não são motivo suficiente para simplesmente “descartar a realidade econômica”, mas integrá-la como parte fundamental do processo histórico em todas as suas contradições.

Também é assim que devemos compreender a relação entre a economia política e a sociedade capitalista. É verdade que aqui essa relação ainda não está clara, mas com todos os problemas dessas anotações não parece que estamos autorizados a afirmar, como faz Rosanvallon (2002, p.230 *grifo meu*; 1999, p. 198), que “Marx acaba por fazer da economia política a expressão teórica exatamente adequada à natureza da sociedade capitalista” e que, por isso, “*exclui* a possibilidade de que ela possa ser uma representação *inexata* ou *falsa*”, assumindo esta “representação” como “realidade”. Se convertermos a afirmação

em uma questão, teríamos de responder que a economia política (em contraposição à economia vulgar) “é” e “não é” a expressão exatamente adequada da sociedade capitalista. Isso porque, segundo o modelo dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a história é apresentada como pré-história, história do nascimento do homem ou história natural:

E como tudo que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem seu ato de gênese, a *história*, que é, porém, para ele, uma história sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem.

Esse discurso totalizante tende a absorver todo discurso particular e contraditório, como é o caso do discurso da economia política. Ela é verdadeira na medida em que a sua base é o homem alienado (adequado à sociedade capitalista); do mesmo modo, ela é falsa na medida em que a sua base é o homem alienado (inadequado à sociedade comunista). Com isso, podemos tornar a posição de Marx mais precisa. Seu objetivo é *apreender as categorias sociais nas suas contradições* de acordo com a sua *emergência* no movimento histórico real do organismo social, sendo a prática que nos mostra sua validade ou não; caso contrário, seria preciso ou admiti-las como produto de um *deus ex machina* ou recorrer a uma filosofia da consciência para explicá-la.

O desenvolvimento intelectual de Marx mostra-nos que a sua perspectiva não é a de uma filosofia da consciência, ainda que aqui *haja resíduos*. De todo modo, como comenta Norman Geras (2007, p. 208), em “Essência e aparência”, “não é, portanto, o sujeito que se engana, é a realidade que o engana”. De modo mais ou menos sofisticado, isso vale para o jovem e para o velho Marx. A relação do nosso autor com a economia política é, antes de mais nada, *crítica*, e seu método, desde o início, não pode ser reduzido ao nível da representação, porque ele é uma *etapa tardia da análise que expressa as relações sociais*. Aliás, a discussão sobre a validade de uma lei econômica é menor se comparada à investigação da sua gênese, que é o que realmente importa. Além disso, com a adequação supostamente implícita, não haveria a possibilidade da *crítica*, pois a própria história não permitiria distinção entre economia e crítica da economia; ela só é possível mediante a *contradição* entre o *discurso ideológico* e seus *pressupostos reais*.

É o que nos mostra Ruy Fausto (2018, p. 198), quando explica que,

Se a dialética é a apresentação ou teoria das significações ‘em movimento’, o discurso ideológico entra no âmbito do seu objeto, e é mesmo um objeto privilegiado dela, por uma razão um pouco paradoxal. A ideologia se insere no campo de análise da lógica dialética menos por ser um discurso em movimento do que pela razão contrária e negativa, a de ser um discurso que bloqueia o movimento (é que esse bloqueio implica, evidentemente, que a ideologia aponta para o movimento no plano do ‘em si’, isto é, no plano essencial).

Assim, a economia política se apresenta, *em geral*, como “falsa”, enquanto *naturalismo alheio ao movimento real*, e “verdadeira”, enquanto expressão das contradições que animam a marcha da história. Como mostra Ruy Fausto (2002, p. 153) em outro lugar, “quanto mais contraditório for seu fundamento, mais verdadeiro”. É nessa toada que a economia política não opõe, por exemplo, os trabalhadores à divisão do trabalho, acumulação de capital, distinção abstrata entre salário, ganho do capital e renda da terra, etc., e opõe a doutrina da concorrência à doutrina do monopólio, tratando tudo como consequências acidentais. Como seu fundamento é o homem alienado, sequer percebe que, na verdade, tudo isso é consequência necessária do movimento da propriedade privada.

## 2. O caráter genérico do homem

Na sua análise da relação do trabalho com a propriedade, Marx nos conduz a questão que se deve desenvolver. Na medida em que a economia política simplesmente parte do fato dado e acabado da propriedade privada, resta a ela compreender o *processo material* tomando *suas* categorias como leis eternas e imutáveis, ao mesmo tempo que, em momentos cruciais, admite-as como acidentes violentos e deliberados. Por isso, é preciso se perguntar pela origem dessas leis, o que nos permite mostrar tanto que elas são *expressão de um desenvolvimento histórico necessário*, quanto *a racionalidade da irracionalidade desse próprio desenvolvimento*. No primeiro caso, encontramos na transformação da propriedade fundiária em mercadoria e, conseqüentemente, na separação do homem dos seus meios de vida, a origem histórica do estranhamento moderno. Mas o segundo caso não pode ser posto entre parênteses.

É que a existência do homem é indiferente e perniciosa na sociedade capitalista. Marx afirma, inclusive, que é um *progresso* de Ricardo e Mill contra Smith e Say declarar que a finalidade da produção não é quantos trabalhadores um capital sustenta, mas sim o quanto de juros ele rende. Esse progresso da economia política foi aprofundado como *crítica* quando o homem foi *pressuposto* como sujeito vivo e humano, permitindo trazer à luz do dia uma realidade social *corrompida* em relação ao comunismo, onde o homem finalmente *se apresenta*. Daí a necessidade de suprassunção da sociedade burguesa, necessidade fundada na racionalidade extraída (sujeito pressuposto) da “irracionalidade” (sujeito não pressuposto). Podemos dizer, em outras palavras, que é justamente o fato da economia política não pressupor o homem que ele pode ser pressuposto pela crítica. Agora, não seria preciso investigar a *interconexão* dessa contradição no *aquém* do presente ao invés de manter-se no *além* da história?

O que temos como fato e, por isso, do qual se deve partir, é que o trabalho é um elemento *fundamental*, porque engendra a produção de si mesmo, dos outros e da natureza como mercadoria. Por isso, ele é a verdadeira essência da propriedade privada e deve ser demonstrado como tal. A questão é por que, então, o trabalhador vive na miséria se o trabalho é fonte de toda riqueza:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz desnudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 2015, p. 82; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 366).

Considerando que *a relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção*, Marx examina alguns aspectos do trabalho estranhado, o ato do estranhamento (*Entfremdung*) da atividade humana.

O primeiro deles é a objetivação (*Vergegenständlichung*), a relação hostil do trabalhador com os produtos do seu trabalho, os objetos da natureza. A natureza ou o mundo exterior sensível é o meio pelo qual o trabalho é ativo, produz e se efetiva. Ela oferece tanto os objetos nos quais o trabalho se exerce, como os meios de subsistência física do trabalhador. No entanto, em sua atividade

produtiva, quanto mais o trabalhador se apropria do mundo externo por meio do seu trabalho, mais ele se priva dos meios de vida: primeiro, porque “cada vez mais o mundo sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho”; depois, porque esse mundo “cessa cada vez mais de ser meio para a sua subsistência.” Isso significa que o trabalhador *perde o objeto e se torna servo dele*: ele passa a *receber* “trabalho” e “meios de subsistência”. Desse modo, “somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2015, p. 81-82; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367). O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa numa relação *inversamente proporcional* entre a produção e o consumo: quanto mais ele produz, menos tem para consumir, quanto mais valores cria, mais sem valor ele se torna.

O segundo aspecto do trabalho estranhado é o *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*), a relação estranha que o trabalhador estabelece com a sua própria atividade. O estranhamento do produto refere-se ao “ato da produção”. Desse modo, o trabalhador não poderia se defrontar alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se não estranhasse a si mesmo em seu ato. Portanto, se o produto é *exteriorização*, a atividade mesma deve ser *exteriorizada*, o que faz do trabalho algo “externo (*äusserlich*) ao trabalhador”, algo que *não pertence ao seu ser*; ele *deve*, por isso, buscá-lo, independentemente das condições para sua realização, razão pela qual no trabalho o homem não se afirma, mas “nega-se”, “não se sente bem”, mas “infeliz”, “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”. O trabalho é “trabalho forçado”, “obrigatório”, de “autossacrifício”, porque não aparece para o trabalhador como se lhe pertencesse, mas como pertencente a um outro, assim como o trabalhador “não pertence a si mesmo no ato da produção”. Desse modo, conclui Marx (2015, p. 82; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367-368), “o homem só se sente livre e ativo em suas funções animais e animal em suas funções humanas”. Nada mais lhe resta senão comer, beber, dormir e exercer as funções necessárias à sua subsistência física para trabalhar no dia seguinte.

A terceira determinação do trabalho estranhado é o estranhamento do homem do seu ser genérico (*Gattungswesen*). No caderno sobre o salário, o lucro de capital e a renda da terra, o homem é considerado a partir de um *pressuposto mínimo*, qual seja, o do sujeito vivo. Não à toa, a queda do salário fundamenta a revolução pela boca do trabalhador, daí toda a atenção à miséria e à fome. Aqui,



porém, outra dimensão do homem será incluída, *pressuposta com menos força* anteriormente, a do ser genérico. Toda a dificuldade está em entender o que Ruy Fausto (2015, p.311) definiu como *a negação da antropologia no interior da antropologia* ou a negação do trabalhador no horizonte do homem comunista. É isso que permite a Marx opor as *leis da miséria à fruição enquanto finalidade verdadeira da humanidade* em dois níveis: natureza (*objetivação e estranhamento-de-si*) e natureza humana (*estranhamento do homem do seu ser genérico*, quer dizer, de si mesmo e dos outros).

Como sabemos, ainda que Marx garanta que esse aspecto *decorre* dos dois anteriores, de certo modo ele *é o pressuposto* tanto em um como em outro, confusão que leva os intérpretes a afirmar, por exemplo, que o ponto de partida é a essência humana em contraposição à existência social do trabalhador. Aliás, a rigor, “trabalhador” é o predicado que nega a existência do sujeito “homem”. É que o jovem Marx, assim como Feuerbach, entende o homem como um ser genérico; isso quer dizer que ele faz teórica e praticamente do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, seu *objeto*, relacionando-se consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, universal e livre. Na *teoria*, a universalidade do homem se revela no fato da natureza formar a consciência humana, seja como objeto das ciências naturais, seja como objeto das artes. Na *prática*, revela-se na capacidade do homem de fazer de toda a natureza o seu corpo inorgânico, seja enquanto “meio de vida imediato”, seja como “objeto e instrumento da sua atividade vital”.

Assim como os animais, os homens vivem da natureza e precisam manter uma *relação contínua* com ela para não morrer. No entanto, diferentemente deles, os homens *produzem universalmente*, pois não somente constroem uma casa, mas uma “casa bela”. Os animais produzem *unilateralmente* ou apenas “aquilo de que necessitam imediatamente para si ou sua cria”: “O animal é imediatamente um com a sua atividade. Não se distingue dela. *É ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um *objeto da sua vontade e da sua consciência*.” (MARX, 2015, p. 84 *grifo meu*; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 369). Por conseguinte, é a partir da elaboração consciente do mundo objetivo que o homem se confirma como ser genérico. Essa produção é sua “vida genérica operativa”, através da qual “a natureza aparece como sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*).” (MARX, 2015, p.85; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370).

O estranhamento do produto, da atividade e de si mesmo tem como *consequência* o estranhamento do homem pelo próprio homem, porque o produto da relação do homem com o seu trabalho vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2015, p. 86-87; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370). É como se, em consonância com a solução apresentada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ao idealismo hegeliano, aquilo que o homem *é* e *faz* seja o tecido que cobre a sociabilidade, porém quando o *trabalho estranhado* arranca deles o objeto de sua produção, arranca-lhe sua autonomia diante da potência criativa da sua atividade, rasgando o tecido a cada vez que isso se reproduz. A relação do homem consigo mesmo é invertida, pois a sua atividade vital consciente, que é a sua essência, torna-se apenas um meio para a sua existência. É a redução da universalidade da essência à mera particularidade da existência.

Neste ponto, Jacques Rancière (1979, p. 85), na sua contribuição no livro *Ler O capital*, atribui a Marx e Feuerbach a mesma noção de objeto: “Dizer que o trabalhador produz um objeto pode parecer coisa muito inocente, mas sob esse conceito indeterminado de objeto introduz-se a concepção feuerbachiana de objeto.” E completa com uma citação dos *Manifestes Philosophiques*, de Feuerbach: “O objeto do homem nada mais é que sua própria essência tomada como objeto.” Por mais que a explicação de Rancière esteja correta, não é muito clara e, por isso, não vai até a raiz do problema. Quem faz isso é Giannotti (1980, p. 100), em “Contra Althusser”, de 1968, quando percebe que o jovem Marx não distingue o valor de uso do objeto do valor de uso da mercadoria. Por esse motivo e apenas por ele é possível pensar a mercadoria como um *objeto essencialmente para o homem*. É como se a relação entre o homem e o objeto fosse uma relação natural do ponto de vista vital (como veremos) e moral (como estamos vendo). Essa distinção lhe permitiria perceber, justamente, o caráter social, e não natural, dessa relação. É claro que, com essa passagem, já podemos encontrar diferenças importantes, por exemplo, o fato do objeto em Feuerbach ser *produto da consciência*, enquanto em Marx ser *produto do trabalho*. Nos dois casos, o homem perde a si mesmo, seja porque Deus ocupa o lugar do homem, seja porque a mercadoria ocupa o lugar do trabalhador.

Essa anfibologia possui uma consequência fundamental que serve de parâmetro para avaliar o jovem autor, como arremata Giannotti (1966, p. 110 *grifo meu*), quando diz que

Diante da eclosão da economia política, Marx teve um gesto de retrocesso. Tratou de restringir o âmbito do determinismo instaurado pela nova ciência, *lançando mão para isso do ideal de humanidade abstrata*, que nutria as especulações sociais do século XVIII e tinha em Feuerbach seu representante mais avançado. Desclassificada a realidade econômica em proveito de um númeno que o fenômeno nem mesmo ajuda a compreender, o econômico só se torna inteligível se for reportado à matriz de todo humano, numa crítica que, como diz Engels, deve partir de uma base universal puramente humana e não dos fatos constatáveis.

Por isso, ao analisar o jovem Marx, Luiz Damon Santos Moutinho (2017, p. 75), em *Os limites da política: uma divergência*, de 2017, estende a consequência e diz que, justamente por “pressupor um universal não constituído”, “estiolando a realidade econômica”, “A crítica do jovem Marx ainda não era, no duro, uma crítica da economia política.” A grande contradição dos *Manuscritos econômico-filosóficos* é justamente o fato de Marx reportar-se à referida sociabilidade *ao mesmo tempo* em que garante não pisar no terreno da metafísica ou, mais precisamente, não recorrer a um “estado primitivo imaginário”. O curioso é que, de certa forma, ele acredita não fazer isso, o que leva-nos a pensar que ele considera essa sociabilidade um *fato empírico*.

De todo modo, a lógica da análise de Marx demanda revelar não apenas o *misticismo* da economia política, que oculta o estranhamento no ato da produção, porque não considera a relação imediata entre trabalho e produção, mas também *quem* arranca do trabalhador a sua vida genérica. Ora, o trabalhador se relaciona com a sua atividade como uma atividade não livre, justamente porque se relaciona com ela como uma atividade a serviço de, sob o domínio e violência de outro homem e não, como um dia se pensou, dos deuses. Desse modo, Marx encontra no campo mais fundamental da vida a forma central da alienação humana, uma contradição de classe irreconciliável que coloca, de um lado, os trabalhadores e, de outro, os capitalistas. *Sua superação é a superação do trabalho estranhado e da propriedade privada.*

Isso porque através do trabalho o trabalhador “engendra a sua própria produção para a sua própria desefetivação (*Entwirklichung*)”, “engendra o seu produto para a perda” e, conseqüentemente, o “domínio de quem não produz sobre a produção e o produto” (MARX, 2015, p.87; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 372). A propriedade privada se revela como *resultado necessário do trabalho exteriorizado*, da *relação externa* do trabalhador com a natureza, com sua atividade, consigo mesmo e com seus semelhantes. Por isso, a emancipação se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, pois na relação do trabalhador com a produção “encerra-se a opressão humana inteira”, “todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação” (MARX, 2015, p. 88-89; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 374).

Aqui, reside o ponto de Arquimedes da teoria marxiana da revolução, que busca deixar para trás uma realidade onde os homens se empobrecem, desumanizam-se e se atomizam. O *comunismo* ou o *socialismo* ou ainda o *socialismo enquanto socialismo* — que não se confunde com o “comunismo grosseiro” ou com o “comunismo de natureza política, democrática”, porque, no primeiro caso, compreende plenamente o princípio da propriedade privada, não reivindicando a sua extensão e, no segundo, compreende a humanização da natureza e a naturalização do homem, não reivindicando apenas o princípio humano — apresenta-se como a solução definitiva desse antagonismo do homem consigo mesmo e entre o homem e a natureza, superando, assim, o estranhamento. Mais que isso, pois, como podemos perceber, Marx apresenta-nos não apenas a constituição do homem e da natureza humana como resultado da pré-história, mas também a constituição da própria natureza. A sociedade comunista que lhe serve de contraponto para a crítica da sociedade capitalista é entendida como a unidade plena ou orgânica do homem com a natureza. É por esse motivo que Ruy Fausto (2002, p. 154 *grifo meu*) vai dizer que “O desenvolvimento histórico, que é pensado como gênese, não vai mais na direção de uma dominação final da natureza (ele se referia, anteriormente, aos *Grundrisse* e a’*O capital*), mas de uma *reconciliação* com ela.”

Se no interior do estranhamento, o trabalho aparecia como *efeito* do movimento da propriedade privada, agora ele aparece como *causa*. Isso levou os intérpretes de Marx a uma série de equívocos, entre eles o de atribuir ao jovem autor uma circularidade lógica e infértil, como é o caso de Lars Tummers, em

*Policy Alienation and the Power Professionals*, e Ignace Fauerlicht, em *Alienation: From the Past the Future*. Lembremos que o mencionado livro de Saito (2021, p. 41 *et seq.*), possui a virtude de resolver, ainda que parcialmente, esse problema. Segundo ele, a origem da alienação pode ser encontrada no caderno sobre a “Renda da terra”, onde Marx nos mostra a transformação da propriedade fundiária, do homem e da natureza em mercadoria. No entanto, uma vez descoberta a gênese histórica, Saito abandona precocemente o outro lado da questão, manifesta no fato do trabalho estranhado não ser apenas efeito, mas a causa da alienação. Ele chega perto do tema que o levaria a necessidade de uma ontologia, sobretudo quando destaca o lado negativo do mundo feudal. No entanto, a fim de explicitar a unidade originária, aferra-se apenas ao “lado afetivo” ou positivo do homem com a terra. Ora, mas é o lado negativo que, na concepção do jovem autor, demanda uma fundamentação que o justifique e, inclusive, confira-lhe este sinal.

O trabalho estranhado é a *causa* na medida em que *a vida é atividade*, seja no feudalismo, seja no capitalismo. Como antepredicativo que extrapola a simples natureza, principalmente por ter recebido a missão de realizar a natureza humana, ele é corrompido pelo movimento da propriedade privada e, depois disso, *continua reproduzindo o estranhamento* enquanto as referidas condições históricas forem mantidas. Um naturalismo consumado implica uma ontologia que dê traços positivos e universais a fim de garantir a racionalidade do processo histórico que culmina na dissolução do estranhamento e na efetivação do comunismo, encontrando na atividade humana a gênese lógica não apenas da dominação, mas da revolução. É essa *lógica do sensível* e do *ser genérico* que Marx procura fundamentar na sua segunda crítica sistemática a Hegel.

### **3. Os fundamentos ontológicos da revolução**

Como vimos, a publicação das obras do jovem Marx, sobretudo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e da *Ideologia alemã*, abriu uma série de debates no século XX, entre eles o da sua relação com Feuerbach e Hegel. Comumente, deparamo-nos com afirmações taxativas, como “Marx *nunca* foi feuerbachiano”, ou, “Marx *nunca* foi hegeliano”. Destarte, o objetivo era mais complexo do que assumir ou

desprezar integralmente um ou outro, tratava-se, antes, de fazer uma síntese entre historicismo e naturalismo. Como resultado dessa combinação, no âmbito de uma história do trabalho e da indústria, a abolição da propriedade privada foi posta como condição para uma reapropriação da humanidade de suas propriedades genéricas.

Em meio a sobreposição dos autores, Hegel é o princípio dialético fundamental, enquanto Feuerbach é o princípio filosófico fundamental nesse momento, tanto que Marx o considera como o único que progrediu em relação ao pensador de Stuttgart:

A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista. Quando menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feuerbachianos, os únicos nos quais — desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel — se encerra uma efetiva (*wirklich*) revolução teórica.” (MARX, 2015, p. 20; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 326).

É o que justifica o fato de, nos anos de 1842, 1843 e 1844, os conceitos feuerbachianos serem aplicados quase que integralmente nas análises jurídico-políticas do nosso jovem autor. Essa filiação é, inclusive, confessada nesse período:

A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião (MARX, 2010b, p.72; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 488).

As semelhanças e diferenças mais importantes entre Marx e Feuerbach são bem estabelecidas por Vázquez em seu quadro sobre o conceito de alienação (e serão comentadas adiante, na *Ideologia alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, ambas de 1845-1846, pelo próprio Marx). Segundo ele,

Quadro 1 — O conceito de alienação em Feuerbach e Marx

Aspectos fundamentais	Feuerbach	Marx
Sujeito que se aliena	O homem em geral	O trabalhador
Caráter dessa atividade	Teórico	Prático
Produto dessa atividade	Um objeto ideal: Deus	Um objeto real: o produto do trabalho
Esfera da alienação	A consciência humana	O trabalho humano
Conteúdo da alienação	Desumanização do homem	Desumanização do trabalhador
Ação inversa do sujeito sobre o objeto	Deus domina o homem	O produto do trabalho se volta contra o produtor
O que se aliena	Essência humana	Essência humana

Fonte: Vázquez, 1986, p. 435

Podemos observar que a consideração da *prática*, em oposição a *teoria*, marca a passagem de um autor para o outro. Marx conserva à *sua maneira* o conceito de alienação e, com ele, a ideia de essência humana. Agora, ela *não tem origem na consciência*, mas, como comenta Vázquez (1986, p. 435), *numa forma concreta do trabalho humano condicionada historicamente tanto em seu aparecimento e desenvolvimento como em sua eliminação*. O próprio Marx (2015, p. 106; *MEGA*<sup>3</sup>, I/2, 1982, p. 390) confirma essa posição ao afirmar que “o estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* — sua suprassunção abrange, por isso, ambos os lados.”

Apesar disso, o caráter histórico e prático atribuído à alienação não exclui a dificuldade de pensar a consciência ou uma essência humana que se contrapõe à existência social sem recorrer ao idealismo, principalmente quando a distinção clássica entre consciência e objeto, homem e animal, atividade vital consciente e livre e atividade vital, contradições típicas da sociedade moderna, são expressamente mantidas. Não à toa, assim como uma série de intérpretes, Renault (2010, p. 143) atribui a essa tentativa “instabilidade” e “incoerência”.

É certo que, caso queira levar esse conceito adiante, Marx precisa reorganizá-lo a fim de não cair nas armadilhas de uma filosofia da consciência. É justamente o que ele busca fazer. Cabe destacar que, quando se trata de

Feuerbach, nosso autor não vê muito problema nessas contradições, porque na sua concepção da realidade não há inadequação *de saída* entre elas: ao colocar as mistificações hegelianas de lado, Feuerbach estabeleceu, a partir de uma *intuição sensível*, a *essência humana* como *imediatamente idêntica* à existência. Isso se deu, primeiro, negando a Ideia e, depois, a infinitude, aspectos fulcrais do pensamento hegeliano: “O começo da filosofia não é Deus, não é o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou da Ideia — o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*.” (FEUERBACH, 2008b, p. 7). Portanto, diferentemente de Hegel, Feuerbach não precisou explicar o que a consciência (ideia) *tem a ver* com o objeto (matéria) e vice-versa — grande mote da *Fenomenologia do Espírito* —, porque eles têm familiaridade prévia e tudo se dá *no interior da consciência*, entre o que o homem pensa de si e o que o homem pensa de Deus (duplicação do mundo (*Welt*) em mundano (*weltliche*) e religioso).

Essa *nova filosofia* encontra no trabalho uma grande arma contra as abstrações hegelianas. Se em Hegel (1992, p. 198) “a boca que fala” e “a mão que trabalha” são órgãos que exprimem a vida interna do Espírito, em Marx eles são um *processo vital antepredicativo* que permite elucidar o movimento da história e as abstrações ideo(lógicas) que a mascaram.<sup>21</sup> Como Hegel se recusou a descer ao inferno das inquietações e explicitar a *lógica do sensível*, precisou apelar ao movimento do conceito e, como toda tradição ocidental, se prostrar diante de *Deus* ou do *Espírito Absoluto*, pedindo a ele que unisse o que a história separou após o pecado original, o particular e o universal (que, classicamente, assume várias formas que se opõe, como objeto e sujeito, realidade e linguagem, corpo e alma, etc.).<sup>22</sup> A *nova ontologia* — “... as *sensações*, paixões etc., do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza)” (MARX, 2015, p. 157; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 434) — entende o trabalho como elemento que permite *passar* da particularidade da carência à universalidade da satisfação, cumprindo, assim, maravilhosamente o papel de *mediador que amalgama uma coisa e outra*, uma espécie de *glândula pineal à la* Descartes, ou um *quiasma à la* Merleau-Ponty. Não há mais exterioridade entre a consciência e o objeto, porque essa atividade

---

<sup>21</sup> Sobre a passagem de Hegel para Feuerbach e Marx, ver *Origens da dialética do trabalho*, sobretudo a introdução, “Em busca do sujeito vivo”, de Giannotti (1968, p.13 *et seq.*).

<sup>22</sup> Sobre o trabalho no pensamento hegeliano, ver *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito*, de José Henrique Santos (1993, p.73 *et seq.*).



*ata* interior e exterior sem que “um lado” absorva o “outro”. O homem e a natureza (objeto) *implicam-se mutuamente*.<sup>23</sup> É por isso que, na segunda tese sobre Feuerbach, Marx (2007, p. 533; *MEW*, Band 3, 1978, p. 5) diz categoricamente que

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*) não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior (*Diesseitigkeit*) de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão puramente escolástica.

No entanto, o *fato nacional econômico* parece não permitir toda *potencialidade de fruição* desse processo vital que deve se dar na prática e tem como finalidade a realização do *sujeito vivo* (natureza) e do *ser genérico* (natureza humana). Essa distinção foi bem observada por Renault (2010, p.155), quando diz que

A ideia de naturalismo designa o que preexiste à ordem das produções do espírito humano, isto é, também das construções sociais e históricas. De um lado, refere-se à *natureza* da qual os homens são apenas uma produção transformada e com a qual a sociedade está em interação constante por intermédio do trabalho (trabalho que Marx designará até *O capital* como o instrumento de um ‘metabolismo com a natureza’); de outro, refere-se à *natureza humana*, isto é, a um conjunto de forças genéricas que os indivíduos humanos tentam desenvolver na História, mas que permanecem um prolongamento da atividade da natureza.

Esse problema é o pano de fundo de toda a análise crítica do jovem Marx. É o que explica o fato dele dirigir uma crítica densa e provocativa a Hegel, onde a incompatibilidade é pressuposta, e não a Feuerbach. É preciso responder como a alienação pode ser prática, histórica, exterior e não-imaginária sem que o trabalhador (consciência) e o produto do seu trabalho (natureza) sejam essencialmente distintos. E Hegel mais do que Feuerbach é uma pedra no caminho, tanto por radicalizar a distinção como por perverter a verdadeira natureza da relação.

---

<sup>23</sup> Sobre o interesse de Merleau-Ponty pelo jovem Marx, ver *Materiais para o estudo do problema da História em Merleau-Ponty*, sobretudo o primeiro capítulo, “Os limites da consciência”, de José Luiz Bastos Neves (2010, p.18 *et seq.*).

Como sabemos, Marx não concorda com o resultado da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel chega no *Espírito Absoluto* ou na unidade do conceito e do ser como superação da oposição entre a consciência e o objeto. Na medida em que essa operação aparece como uma violência por parte do filósofo, pois suprime a particularidade do objeto em vista de um modelo da consciência que se impõe como *finalidade lógica*, a questão da alienação não exita em reaparecer ou ser posta em questão como fundamento do método dialético. Vale lembrar que essa insatisfação com o idealismo começou cedo, pois ainda que a inversão materialista da dialética encontre sua forma mais bem acabada apenas em obras tardias, como os *Grundrisse* ou *O capital*, seus primeiros textos já nos revelam as *linhas fundamentais* da sua empreitada.

Marx contava com dezenove anos quando, numa carta endereçada a seu pai, Heinrich, em novembro de 1837, teceu algumas críticas a respeito do direito em geral e, mais propriamente, à filosofia clássica alemã. Na ocasião, ele afirma que “tudo é construído a partir da lua” e que “O sujeito corre em torno da coisa, raciocina para lá e para cá, sem que a coisa mesma se configure em seu rico desenvolvimento e em sua vida, impedindo de saída apreender o verdadeiro.” A contrapartida positiva dessa insatisfação com o lugar privilegiado conferido ao sujeito, reino subjetivo e arbitrário, que silencia o objeto, aparece em seguida, quando ele diz que “o objeto deve ser *espreitado* em seu desenvolvimento”, “a razão da própria coisa deve *desdobrar-se em sua contrariedade e encontrar em si mesmo a unidade.*” (MARX, *MEGA*<sup>2</sup>, III/1, 1975, p. 11).<sup>24</sup>

Temos nessa carta a proposta de passar de uma dialética do sujeito para uma *dialética do objeto*, do subjetivo para o objetivo, do ideal para o real. Como estamos vendo, essa mudança se deu a partir de uma crítica da dialética hegeliana e do materialismo vulgar. Tal atitude não estava apartada, claro, do contexto alemão. Não à toa, a questão que perambulava pelas ruas do reino da Prússia na época de juventude de Marx, assombrando seus jovens amigos, era, justamente, o que fazer diante da dialética hegeliana? E a *Lógica*, agora? O jovem Marx se dedicou a esse tema em duas ocasiões: em 1843, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e em 1844, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Essas análises lhe permitiram concluir, pouco tempo mais tarde, que

---

<sup>24</sup> Nestas passagens, optamos por reproduzir, com modificações, a tradução parcial da carta de Marx feita por Gerd Bornheim, em *Dialética, teoria, práxis* (1983, p. 179). A fim de afastar possíveis problemas, consultar a *MEGA*<sup>2</sup>.

Todos os críticos filosóficos alemães afirmam que as ideias, as representações, os conceitos até agora dominaram e determinaram os homens reais, que o mundo real é um produto do mundo ideal. *Isso se deu até o presente momento, mas a partir de agora deve mudar.* (MARX, 2007, p. 36 grifo nosso; JAHRBUCH, 2003, p. 6).

Marx (2015, p. 117; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 399-400) estava preocupado em, diferentemente do jovem hegelianismo, representado por David Strauss e Bruno Bauer e que permanecia “totalmente constrangido no interior da lógica de Hegel”, assumir, assim como Feuerbach, um comportamento “sério e crítico” frente a essas questões. A crítica a esse autor torna-se explícita apenas no final dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, porque era preciso, antes, *ir à situação*, como se fosse necessário confirmar se Hegel não merecia ainda uma chance. Destarte, a dialética especulativa *apresentava grande correspondência com as mistificações da economia política*, e vice-versa, por isso precisava, mais uma vez, ser “corrigida”. No caderno “Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral”, o jovem Marx (2015, p. 119; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 401) nos mostra o movimento de *subjugação do objeto da consciência* onde ele considera “o verdadeiro lugar de nascimento e o segredo da filosofia hegeliana”, a *Fenomenologia do Espírito*.

Todo o mistério reside em compreender que, no esquema hegeliano, a história da exteriorização ou da produção é levada a cabo pelo pensar “abstrato”, “lógico”, “especulativo”, porque no fim das contas apenas ele é considerado como “efetivo”. Por isso, o estranhamento da consciência em relação ao objeto deve ser concebido sempre no interior desse esquema, *em relação a esse próprio pensar*, o que se dá por meio da oposição entre o *em-si* e o *para-si*, com ênfase sempre no segundo termo, que guarda a finalidade do processo. O que importa é que o que não corresponde a essa estrutura soa estranho e, no processo, passa a compor o álbum de figuras evanescentes que a consciência *suprassume* com todo cuidado. Aqui, a verdadeira essência humana se objetiva em oposição ao pensar abstrato e deve ser deixada para trás pelo espírito lógico a fim de que ele alcance o *reconhecimento-de-si*. O mesmo vale para os produtos das forças essenciais humanas (objetos): eles são vistos como “movimentos do pensamento”. Portanto, nenhuma objetividade como tal vale como relação correspondente à finalidade da consciência que é a *consciência-de-si* ou a identidade entre consciência e

*consciência-de-si*, o que nos *prova* que o homem só vale como essência *subjetiva ou espiritual*.

No calvário em direção ao *Saber Absoluto* se suprassume, num só golpe, tanto o estranhamento quanto a *objetividade*. Por isso, a crítica de Marx segue, pelo menos essencialmente, o mesmo caminho daquela feita na já mencionada *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, porque Hegel mantém a mesma lógica em toda parte: a do retorno ao *Si (Selbst)*. Uma passagem dos *Elements of the Philosophy of Right* é esclarecedora quanto a isso: “O homem, que é racional *em si*, deve completar a produção de si mesmo pelo trabalho, através da saída de si, mas deve também tornar-se *para-si* mediante o retorno à própria interioridade.” (HEGEL, 1991, p.45). A partir disso, resta a Marx (2015, p. 125; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 406) denunciar o fato dos olhos de Hegel estarem cobertos por um período histórico específico que ele *desenvolve* como *modelo lógico*: “O si abstraído e fixado para si é o homem enquanto egoísta abstrato, que em sua pura abstração é o egoísmo elevado ao pensar.”

Ao se colocar no ponto de vista da economia política clássica, Hegel viu o trabalho como *vir-a-ser para si* ou essência do homem que se confirma. Apesar disso, não parou por aí, e deu um passo à frente quando concebeu o homem objetivo, verdadeiro, porque efetivo, como resultado de seu próprio trabalho. Esse avanço é digno de elogio por parte de Marx. Acontece que isso não invalida o fato, muito bem observado por Feuerbach, de que a filosofia especulativa é a religião trazida para o pensamento. Não à toa, Marx (2015, p.124; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 405) vai dizer que “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*.” O que ele dá atenção é apenas a exteriorização do homem que se sabe ou a ciência que se pensa. Nosso jovem autor segue outro caminho e, como mostra Gerd Bornheim (1983, p. 178), em *Dialética, teoria, práxis*, de 1977, toma o homem como “objeto”. Na medida em que “O ser (*Wesen*) objetivo atua objetivamente, e não poderia atuar objetivamente se o objetivo não pertencesse à sua determinação essencial (*Wesensbestimmung*)” (MARX, 2015, p.127; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 407-408), o próprio “pensamento”, a própria “consciência”, a “pura atividade”, ou, o que antes era tratado em termos de *sujeito* por toda a filosofia, agora é tratado em termos de *objeto*. Essa *objetividade* não deve ser considerada como predicado de uma substância ou *ratio* anterior, mas como a essência mesma, o fundamento do ser. O homem é objeto

e, enquanto ser objetivo, “produz, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque ele é, desde a origem, *natureza (weil es von Haus aus Natur ist)*.” (MARX, 2015, p.127; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 407-408). Isso significa, como comenta Ruy Fausto (2002, p. 155), que “não só o homem vem a ser sujeito da natureza, mas que, por sua vez, a natureza vem a ser sujeito do homem. Mas, na realidade, nos dois casos, trata-se de outra coisa que não de sujeitos.”

O que podemos perceber é que aqui não há nada entre o homem e a natureza, porque o homem *é* natureza. Ruy Fausto (2002, p. 155) vai atribuir essa “identidade especulativa” não a Hegel — como já constatamos — nem a Johann Gottlieb Fichte, mas à Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: “*o homem se reflete na natureza e a natureza se reflete no homem; há como que dois juízos de reflexão simultâneos ‘o homem é... a natureza, e ‘a natureza é... o homem.’*” Com seu “naturalismo realizado, ou humanismo”, Marx avança tanto em relação ao idealismo como em relação ao materialismo. A fim de não cair na querela da origem ideal ou material, ele suspende a questão metafísica da causa anterior ao tratar o homem como ser natural, encontrando a “verdade unificadora” do idealismo e do materialismo, chave para compreender o ato da história universal. Diferentemente de Hegel, para o qual a história é a história do *Espírito Absoluto*, em Marx a questão da história é deslocada para a *atividade humana*, que é justamente o ponto de encontro, a forma e o conteúdo: o homem é seu produtor e produto. Em *Sens et non-sens*, de 1948, Merleau-Ponty (1994, p. 228 *grifo meu*) compreende bem a novidade do jovem autor alemão:

Perguntou-se algumas vezes, com razão, como um materialismo poderia ser dialético, como a matéria, se se toma a palavra rigorosamente, poderia conter o princípio de produtividade e de novidade que se chama dialética. É que no marxismo a ‘matéria’, como aliás a ‘consciência’, não é nunca considerada à parte; ela é inserida no sistema da coexistência humana, ela funda ali uma situação comum dos indivíduos contemporâneos e sucessivos, ela assegura a generalidade de seus projetos e torna possível uma linha de desenvolvimento e um sentido da história. Mas se essa lógica da situação é engendrada, desenvolvida e realizada, ela o é pela *produtividade humana* sem a qual o jogo das condições naturais não faria aparecer nem uma economia nem, com mais razão, uma história da economia.

Ao tomar o homem como “imediatamente ser natural”, Marx (2015, p. 127; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 408) o considera, por um lado, como um ser ativo, munido de forças vitais: “estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como pulsões”; por outro lado, ele o considera como um ser carente: “os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele”. E acrescenta: “*ser (sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro”. Portanto, o que é fundamental numa essência natural é que sua natureza exista fora dela. A compreensão dessa relação entre o homem considerado objeto e os outros objetos, dessa ontologia do objeto, passa, justamente, pela compreensão do processo fundamental de exteriorização. É preciso considerar sua atividade como *objetiva*.

O próprio Marx (2015, p. 127; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 408) oferece dois exemplos: “A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração externação essencial.” E estende isso à natureza inteira: “O sol é objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externação da força evocadora de vida do sol, da força essencial objetiva do sol”. Bornheim (1983, p. 184) explica que “o ser é objetivo no sentido de que ele é pela exterioridade”; “Não existisse a exterioridade, nada mais seria, e uma essência não-objetiva resultaria em absurdo (*Unwesen*)”; “Não fosse a objetividade, a essência seria só, isolada, e não haveria participação: ela poderia ser, na melhor das hipóteses, um ente de razão, abstrato, meramente pensado.”

Por isso, em Marx o ser é antes de tudo *relação*. É pela *alteridade efetiva* que se deve compreender o estranhamento do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, sua própria atividade e seus semelhantes. A adesão ao materialismo e ao naturalismo não impediu nosso autor de reter preceitos hegelianos essenciais. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, precisamente no volume *Ciência da Lógica*, encontramos algo parecido. Segundo Hegel (2012, p. 255),

Tudo que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência. Por isso, o existente é, não abstratamente para si, mas só para um Outro; mas nesse Outro é a referência a si mesmo; e a relação é a unidade da referência a si e da referência ao Outro.

Do ponto de vista da história da filosofia, o avanço de Marx é notável. O problema da relação entre o homem e o mundo atravessou a história do pensamento ocidental.

Aristóteles apresenta-nos sua filosofia como uma espécie de semântica ontológica que busca discriminar as regras pelas quais as formas da linguagem remetem objetivamente ao mundo.

Descartes, por sua vez, coloca em dúvida a isomorfia pressuposta nessa relação, mas, ao fim e ao cabo, admite que as ideias só podem ser determinadas externamente, porque a própria *res cogitans* não poderia produzi-las por si mesma. Caso contrário, ele sequer duvidaria. Daí vem a necessidade de um ente infinito exterior como causa eficiente da realidade objetiva.

Já Kant pretende mudar completamente as coisas, reivindicando uma revolução nesse modo de pensar. A metafísica deve deixar de ser um mero tatear às cegas para finalmente encontrar o caminho seguro da ciência. Isso porque, diferentemente da lógica, da matemática e da física, ela se vê constantemente em apuros, já que seus defensores se elevaram para além da experiência, sem chegar a um consenso sobre o caminho que se deve seguir. O que há de comum nas ciências é que elas determinam seu objeto a priori. Portanto, se desde Aristóteles o conhecimento se regular pelos objetos, agora eles devem ser regulados pelo sujeito. Kant propõe, então, estabelecer algo nos objetos antes que nos sejam dados pela experiência. Com isso, ele faz do objeto tal como conhecemos não algo exterior mas um correlato da atividade subjetiva, de modo que ele desaparece no ato do saber.

É finalmente aqui que podemos entender o que está em jogo nessas passagens de Marx. Contra Kant e o chamado idealismo alemão, ele propõe uma contrarrevolução. Trata-se de colocar em questão a centralidade do sujeito ou a própria distinção entre sujeito e objeto que a história da filosofia o legou. É pela alteridade, efetividade, objetividade, exterioridade e carência que tudo se define. Ora, a mão que toca também é tocada. Apenas assim podemos compreender que as ideias não são produzidas somente pelos homens, mas pelo tecido, pelo linho, pelo casaco, etc., que eles produzem, de modo que essas relações estão intimamente ligadas ao modo de produção e reprodução da vida social. Nosso autor está começando a perceber isso.

Na medida em que tudo é arrancado dele, ele se torna *quase um ente de razão*; “quase”, claro, porque isso não é inteiramente possível. O que é indispensável compreender nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é que o trabalho alienado implica para além da separação entre o trabalhador e o produto do seu trabalho a separação entre o homem e seu ser genérico. Daí podemos extrair que, se o ser genérico é caracterizado por sua universalidade e acabamos de superar o caráter espiritual da alienação, então Marx acredita ter encontrado a essência humana empiricamente, por meio de uma ontologia naturalista. Com isso, ele fez do homem, da sua atividade e sociabilidade a *medida da história* e da *superação dos problemas sociais por meio de uma revolução*. É esse juízo sobre o homem que tornar-se-á um problema.



## Segundo Capítulo

### Sociologia e trabalho

#### 1. O advento da *Práxis*

Como sabemos, a *Ideologia alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*, de 1845-1846, são obras consideradas pelos manuais, e com certa razão, como sendo de “transição”, porque marcam a passagem para uma “concepção efetivamente materialista da história” (a expressão vem do prefácio à segunda edição do *Anti-Dühring*, de Engels), ainda que guardem diferenças importantes em relação a *O capital*. O modelo anterior, o dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, perturbava o conceito de história. Rodney Antônio do Nascimento (1997, p. 64), em “O jovem Marx e a sociedade civil”, destaca esse aspecto com precisão:

Se o postulado de uma sociabilidade originária na base de toda ação humana convém a Marx no intuito de denunciar como ilusão ideológica a transcendência de uma significação política para além da esfera social, quer dizer, para reconduzir os predicados humanos ao seu autêntico sujeito, por outro lado cria dificuldades na compreensão da historicidade da natureza humana, especificidade do homem moderno.

Com a passagem para a *história efetiva*, a cisão entre sociedade civil e sociedade humana ou humanidade social, paradigma do jovem Marx, começa a perder sentido.

N’*A ideologia alemã*, em meio a críticas e ironias a respeito dos jovens hegelianos, como Bruno Bauer e Max Stirner, Marx acerta contas com Feuerbach, suprimindo o que antes aparecia como um pressuposto impensado.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Os estudiosos d’*A ideologia alemã* mostram-nos que, diferentemente do que os primeiros editores levaram-nos a crer, esses manuscritos não foram concebidos como a elaboração sistemática da posição teórica de Marx e Engels, mas como textos de intervenção a serem publicados numa revista trimestral, que seria financiada pelos empresários Julius Meyer e Rudolph Rempe. O centro da discussão era Max Stirner, que havia acabado de publicar *O único e sua propriedade*, e não Feuerbach. Tudo isso é trazido por Gerald Hubmann e Ulrich Page, em “Introdução (editorial) da *Ideologia Alemã* – Para a crítica da filosofia”. No entanto, quando pensamos nas condições de possibilidade para o pensamento maduro de Marx e Engels, não há como desconsiderar que esses textos oferecem as linhas gerais da concepção materialista da história e que a crítica de Feuerbach foi substancial para isso. Como comentam os autores, “no decorrer da redação (de um artigo para apresentar a público sua nova posição em relação a Feuerbach), o desejo de apresentar sua própria concepção de história moveu-se para o

Ora, vai dizer, “depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada” (MARX, 2009, p. 534; *MEW*, Band 3, 1978, p. 6). Portanto, ao revelar o homem como realidade de Deus, a sociedade civil como realidade do Estado, o trabalhador ou a atividade genérica como realidade da produção e da riqueza é preciso eliminar essa realidade terrena a fim de não torná-la, justamente, *supraterrena*. Todos esses elementos que garantem uma identidade que atravessa a história mundial conferiam, digamos, “razão à história”, para lembrarmos de uma expressão hegeliana. A perspectiva de uma filosofia da história deve, assim, ficar para trás, por mais que, aqui, ela se mantenha, só que com uma roupagem diferente.

É que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a história é a história do homem; no entanto, e mais precisamente, é a história da não realização do *homem genérico*. Esse *homem* não pode escapar à história. É por esse motivo que Vázquez (1986, p. 425), em sua leitura desse ponto nevrálgico da obra de Marx, arremata seu raciocínio dizendo que na *Ideologia* (e nas *Teses*) “já não estamos diante de uma essência humana que histórica e socialmente só se teria dado como sua negação.” O mesmo nos diz Ruy Fausto (2015, p. 311), ao afirmar que “nos *Manuscritos* temos, sem dúvida, o homem — antropologia, mas ‘negado’ — antropologia *negativa*”. Já Althusser (1967, p. 16) entende que esse tipo de operação o autoriza a dizer que esse texto é “obra de um autor politicamente comunista, mas teoricamente idealista”. Seria inútil retomar os incontáveis comentários sobre esse ponto, uma vez que a “Introdução” nos oferece uma série de exemplos.

A “atividade vital consciente e livre” impedida pela realidade social de vir efetivamente à tona aparecia como uma espécie de “afirmação seca”<sup>26</sup>, tal como Hegel trata o espírito na *Fenomenologia do Espírito*, e servia, a partir de uma imersão do homem na natureza, de base empírica para que o jovem Marx pudesse empreender, paradoxalmente, uma crítica da especulação hegeliana e da economia política. O conceito de alienação era (e continuou sendo)

---

primeiro plano, uma vez que esse texto contém duas tentativas de expor de uma forma abrangente a concepção materialista de história, cujos primeiros elementos foram desenvolvidos por Marx na *Sagrada família*.” (HUBMANN; PAGE, 2018, p. 340).

<sup>26</sup> Uma explicação precisa do emprego lógico dessa operação encontra-se em *Sentido da dialética*, mais precisamente no Primeiro Capítulo, “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, de Ruy Fausto (2015, p. 43 *et seq.*).

pertinente e, por isso, nosso autor conservou a *autonomização* e a *inversão*, características que lhes são próprias, transmutando-as para objetividade e para a história.

O *pano de fundo* da discussão com seus adversários continua sendo o problema social. E os autores fazem questão de lembrar isso logo no início, quando dizem que o fim, e, podemos acrescentar, o fim *político*, é

conquistar a libertação real (*wirkliche Befreiung*) no mundo real e pelo emprego de meios reais e que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a Mule-Jenny, nem sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. (MARX; ENGELS, 2009, p. 29; *JAHRBUCH*, 2003, p. 6).

O alvo é toda e qualquer filosofia que, por negligência ou incapacidade, orbitam em torno da premissa de que o mundo é conduzido pelas ideias e que é a partir delas que devemos reivindicar uma transformação social. Sendo assim, não é difícil imaginar que a crítica deve dar lugar à revolução como força motriz da história, da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (MARX; ENGELS, 2009, p. 43; *JAHRBUCH*, 2003, p. 29). Somente a relação dialética da práxis *com* a crítica pode deixar para trás o idealismo e superar o estado de coisas atual.

O mencionado acerto de contas é a condição para isso. Ao longo do livro, Marx e Engels se esforçam para mostrar que Feuerbach apreende o mundo sensível buscando refúgio numa dupla contemplação: uma profana, que capta somente o que é palpável, outra filosófica, que capta a verdadeira essência das coisas. Ele precisa combinar a filosofia especulativa com seu materialismo, porque as coisas reais contradizem sua consciência e sentimento. Essa atitude termina por ver o mundo como igual a si mesmo por toda eternidade e, por esse motivo, é incapaz de perceber que tudo é produto da indústria e do estado de coisas da sociedade:

Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach apenas mediante essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (MARX; ENGELS, 2009, p. 31; *JAHRBUCH*, 2003, p. 8).

É claro que, a partir daí, essa ação passa a diferenciar o materialismo de Marx do materialismo de Feuerbach, porque, por um lado, Feuerbach avançou em relação ao “materialismo puro” quando apreendeu o homem como objeto sensível; no entanto, por outro lado, “o objeto (*Gegenstand*), a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto (*Objekt*) ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente.” (MARX, 2009, p. 533; *MEW*, Band 3, 1978, p. 5). Com isso, ele suprime de uma só vez a objetividade da atividade em prol de uma “essência subjetiva” e a história em prol de uma “aparência objetiva”.

Como poderia entender o significado da atividade revolucionária sem considerar esses elementos? Se tivesse chegado a esse nível de crítica, não recorreria à noção de gênero ou coletividade interna à margem da existência. Não é à toa que resta a ele dizer “o homem” em vez de “os homens históricos reais”. Na medida em que lança mão desse tipo de categoria, Feuerbach se movimenta no terreno hegeliano e profana as categorias de substância e autoconsciência acreditando ter deixado Hegel e o hegelianismo para trás. É assim que o jovem Marx ataca a harmonia entre os homens e dos homens com a natureza pré-estabelecida por Feuerbach e, anteriormente, por ele mesmo. A história real dissolve o problema filosófico num fato empírico.

## **2. A produção na história e na vida social**

A crítica desse universal não constituído (*o homem, a atividade*) leva Marx a investigar os pressupostos de toda existência humana e, por isso, de toda história, e pautar um “abandono da filosofia” tal como ela foi exercida até o momento. Agora, o conceito de história perturba o de filosofia. Como destaca Althusser (1967, p. 15), “A revolução científica de Marx contém em si uma revolução filosófica sem precedente, que, forçando a filosofia a pensar a sua relação com a história, perturba a sua economia.” É o golpe de misericórdia nos filósofos alemães, que se orgulhavam de considerarem-se isentos de pressupostos (*Voraussetzungslosen*). Para isso, Marx começa distinguindo a história da natureza da história dos homens, pois, no segundo caso, é possível restringir alguns objetos de estudo. No entanto, como pretende elaborar o que hoje

chamamos de teoria social (e podemos acrescentar, “geral”), estabelece quatro *atos originários* dessa *relação*. Portanto, toda e qualquer pessoa que decida fazer uma história deve considerar o que nosso autor passa a chamar de *pressupostos reais*.

Sendo os homens sujeitos vivos, o primeiro ato não poderia ser outro senão a produção de meios para a satisfação de necessidades básicas, como comida, bebida, moradia, vestimentas, etc. O segundo decorre do primeiro na medida em que a ação de criar esses instrumentos para satisfazer necessidades conduzem a novas necessidades. O terceiro ato histórico ou condição para se fazer história é que os homens não apenas produzem a sua própria vida, mas criam outros homens através da relação entre o homem e a mulher, a *família*, relação que constitui, no início, a única relação social, e, depois, se complexifica com o aumento da população, criando novas necessidades.<sup>27</sup> Por fim, a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece como uma relação dupla: de um lado, natural, de outro, social. Isso significa que um determinado modo de produção ou fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou fase social. O modo de cooperação é, ele próprio, uma *força produtiva*. A soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social, de modo que, segundo o jovem Marx, a história da humanidade deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. *Agora, a práxis humana implica uma sociabilidade dos homens e deles com a natureza que é histórica e geograficamente determinada*. Segundo Renault (2010, p. 181),

Se antes Marx concebia a história como uma história natural, agora ele sustenta que a própria natureza carrega a marca da história social, de uma história que só começa quando as interações dos homens com a natureza por intermédio do trabalho produzem condições de vida artificiais, condições que induzem novas relações sociais, novas necessidades e novos instrumentos para satisfazê-las.

---

<sup>27</sup> A mencionada passagem da *Ideologia alemã* esteve no centro do debate feminista dos anos 1970. Em *Merely Cultural*, de 1997, Judith Butler reconstrói as vicissitudes da disputa e destaca, por um lado, a virtude do jovem Marx em considerar a procriação uma *força produtiva*, vinculada, como estamos vendo, a um modo de cooperação; no entanto, por outro lado, o equívoco estaria em considerá-la uma relação natural ou social e, com ela, a família na sua forma heterossexual (1997, p. 272). Em *O patriarcado do salário*, mais precisamente em “Planejamento contra-estratégico na cozinha, Silvia Federici nos mostra que o trabalho reprodutivo não está fora da lógica do capital, mas que o capital depende do trabalho reprodutivo, ampliando o conceito de trabalho clássico.

Em outras palavras, o campo da história é definido agora a partir das condições da ação social, a partir das condições tanto naturais quanto artificiais que moldam a existência humana, ao mesmo tempo que são suscetíveis de serem transformadas.

A partir desses *atos originários*, a primeira consequência tirada pelos autores é que um lado do Reno, o do dos alemães, por não construírem seu edifício sobre *bases terrenas*, nunca tiveram um historiador; já do outro lado, o dos franceses, e também o dos ingleses, nesse caso, do outro lado do *English Channel*, ainda que unilateralmente, realizaram as primeiras tentativas de escrever uma história da sociedade civil, do comércio e da indústria. Por esse motivo, e aqui reside a segunda conclusão, os alemães criaram o conceito de “pré-história”, especulação que, inclusive, se furta de qualquer explicação sobre como se passa efetivamente a “história” e é desconhecido dos seus vizinhos franceses e ingleses.

Com Marx e Engels, podemos concluir que os atos são pressupostos reais incontornáveis que, quando não considerados, podem levar os homens a criar um mundo alheio e inverso ao real, como é o caso do criado pelos alemães; destarte, essa informação isolada é uma *abstração* e, por isso, só ganha valor material quando decidimos investigar “como” e “o que” se produz em cada sociedade e em cada época. Isso nos mostra que “sociabilidade originária” (*Manuscritos econômico-filosóficos*) e “atos originários” (*Ideologia alemã*) não são a mesma coisa, primeiro, porque a *forma social* não é a negação desses atos, mas *um modo de expressão do seu conteúdo*; depois, porque a sociabilidade materialista é, na verdade, construída por meio das próprias relações materiais de dependência e, naturalmente, amálgama os homens sem artifícios políticos ou teológicos, como é o caso, por exemplo, do soberano ou do espírito, consubstanciados no Estado, se considerarmos Hobbes e Hegel.

No *Leviatã*, de 1651, Hobbes especula o desígnio dos homens pressupondo uma sociabilidade naturalmente não constituída. Sendo assim, conclui que “quando não há um poder (soberano) visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e a observância das leis da natureza”, eles logo entram em “estado de guerra” de todos contra todos; a autoconservação, artifício que dobra os homens sobre si mesmos, leva os homens a pactuarem pela *civitas* por segurança ou medo da morte violenta

(HOBBS, 2008, p. 143). Já nos *Princípios da filosofia do direito*, de 1831, Hegel se diferencia de seus predecessores ao afirmar que a natureza do Estado (ou a sociabilidade) não consiste em relações de contrato. Nesse caso, considera que essa figura sempre existiu, em maior ou menor grau, desde os tempos mais remotos: o Estado tem sua existência *mediada* pelo *costume*, desdobrando-se, por meio de suas contradições, em direção ao ente estatal como a vontade substancial do Espírito revelado (HEGEL, 1997, p. 216 *et seq.*). O exemplo dado pelo próprio Marx (2011, p. 40; *MEGA*<sup>2</sup> II/1.1, 1976, p. 21) em obras posteriores e que afasta essas teses costumam concentra-se em Smith e Ricardo, mas guardam o mesmo sentido da crítica: “Quanto mais voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior”. Portanto, a necessidade do soberano ou do espírito para fundar ou explicar a sociabilidade nada mais são que devaneios da sociedade moderna, que não enxerga as bases materiais da sua própria existência. O que deveria estar em questão é como se dão essas relações materiais, mais uma vez, histórica e geograficamente situadas, e qual tipo de sociabilidade elas fundam.

Ora, como essa história não é mais a da recusa da atividade humana genérica, mas a da *apreensão crítica da sucessão dos modos de produção*, exige outro critério para fundamentar a política marxista. A maior dificuldade da nova abordagem aparece no fato de Marx e Engels conservarem a necessidade de passar do homem burguês ao homem comunista, da desagregação para a agregação, da sociedade para a comunidade, sem se valer de idealismos. Conscientes disso, consideram a organização corporal dos homens, a produção, tanto para a satisfação das suas necessidades, quanto para expressão do que eles são, o aumento da população e a necessidade de intercâmbio, a divisão do trabalho em geral, a divisão do trabalho em industrial e comercial agrícola no interior de uma nação, a distinção entre cidade e campo, a relação da divisão do trabalho com a propriedade (produção de mercadorias), as formas da propriedade (tribal, feudal e estatal) e os indivíduos ativos na produção de determinada maneira.

Chegam a conclusão que os homens contraem entre si relações sociais e políticas contraditórias que precisam ser provadas a partir da observação empírica, porque são decisivas na formulação de uma teoria social

revolucionária. O conceito de história assumido pelos autores — e isso é discutível, porque parece variar, de todo modo é a leitura mais difundida<sup>28</sup> — é aquele que considera que, ao revelar as leis do desenvolvimento social, Marx e Engels forneceram a chave para o entendimento científico do processo histórico inteiro. Os resíduos dessa leitura serão descartados em *O capital*.

O que é interessante destacar é que a consciência que antes aparecia como critério da análise — a *atividade consciente livre* era definida como a essência genérica do homem — agora é *determinada* por todas essas condições materiais, particulares de cada período histórico. Consciência e linguagem nascem, ao mesmo tempo, da necessidade de intercâmbio entre os homens e deles com o mundo: “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.” (MARX, 2009, p. 35; *JAHRBUCH*, 2003, p. 16).

Podemos nos perguntar, então, sobre a possibilidade do idealismo se a consciência sofre, desde o início, a maldição de estar contaminada pela matéria. Segundo Marx, inicialmente, a propriedade privada encontra-se na família (mulher e filhos como escravos do homem); depois, essa divisão natural separa a sociedade em várias famílias que, logo, se opõem umas às outras na distribuição qualitativa e quantitativa do trabalho e de seus produtos; por fim, ao subjugar uma família a outra, algumas desligam-se pouco a pouco da produção material e a consciência pode, assim, lançar-se a construção de teologias, filosofias, etc., puras (divisão do trabalho em trabalho material e espiritual). Os homens desenvolvem a consciência no interior da história real. A divisão do trabalho coloca, de um lado, o interesse particular de famílias singulares e, de outro, o interesse geral da sociedade. O interesse geral não se dá na representação, pois, na medida em que os homens dependem uns dos outros para satisfação das suas necessidades, funda-se inteiramente na realidade. Destarte, ele é reconhecido apenas nas formalidades estatais (comunidade ilusória).

A divisão do trabalho limita cada homem a uma atividade exclusiva e especializada e, com isso, ao longo do tempo, eles perdem o controle da produção e do produto. É a sujeição a um poder objetivo situado acima deles,

---

<sup>28</sup> Sarah Johnson apresenta uma leitura interessante em “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”. No entanto, independentemente dela encontrar outras possibilidades de abordar a história nos manuscritos, a teleológica, característica de uma filosofia da história, também está presente.



um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado (MARX, 2009, p. 37-38; *JAHRBUCH*, 2003, p. 19). Como não enxergam essa inversão real, porque não fazem a crítica da realidade material, cometem uma inversão ideal, porque acreditam mudar a realidade a partir da crítica das ideias.<sup>29</sup> É o caso de Max Stirner, por exemplo. E é o que Marx entende por ideologia: processo de inversão em que a ideia ganha estatuto de causa da realidade.

No entanto, também nos é apresentada outra definição de ideologia nesses manuscritos: expressão ideal das relações materiais dominantes. O problema é como articular essas definições, porque, digamos, a mesma ideia que *expressa* a realidade também a *máscara*. Gisele Zanola (2022, p. 69-70), em “Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*” resolve a equação: “o conceito de ideologia aponta para uma relação entre as inversões, de forma que a inversão realizada pela ideologia expressa idealmente a inversão real da prática produtiva gerada pela divisão do trabalho.” Com isso, ela garante os dois lados da moeda, quais sejam, o fato da ideologia ocultar a realidade e, ao mesmo tempo, ter lastro nela.

### 3. O lugar da contradição

Esse estranhamento (*Entfremdung*) expresso por esse jogo de inversões só pode ser superado por meio de uma *contradição insuportável*, qual seja, a produção de uma massa da humanidade como absolutamente sem propriedade, de um lado, em um mundo de riqueza e cultura crescentes, de outro. Isso só pode acontecer sob dois *pressupostos práticos*: aumento e desenvolvimento das forças produtivas e intercâmbio universal dos homens.

No primeiro caso, porque a escassez não resulta mais da capacidade de produção, mas da sua *distribuição*. Assim, a luta deixa de ser generalizada para ser específica da classe trabalhadora. No segundo, a universalidade das trocas estabelece uma relação de dependência histórico-mundial entre os sem propriedade. Desse modo, eles deixam de ser homens locais para serem

---

<sup>29</sup> Não é à toa que as críticas a Marx e ao marxismo no século XX — e que prevalecem até os dias atuais — reivindicam a própria *práxis* como critério de refutação. É, digamos, o calcanhar de Aquiles do marxismo. Ver, por exemplo, o epílogo de *As aventuras da dialética*, de Merleau-Ponty.

*universais*. Isso significa simplesmente que ele não é mais subjugado moral e economicamente pelo modo de produção que ele criou. Aqui, a revolução comunista possui ao mesmo tempo seu fundamento e sua meta. O critério da política é, assim, recolocado sobre bases históricas e materiais. É possível transformar o mundo, porque toda vida social é essencialmente prática, toda prática é essencialmente histórica e a história, por oferecer condições reais e ao mesmo tempo ser construída pelos homens, é aberta à disputa.

A contradição, agora, é apontada *entre exterioridades*: eis o fundamento da política.

## Terceiro Capítulo

### Economia e trabalho

#### 1. Os caminhos da dialética: a essência e o devir

Os *Grundrisse* e *O capital* nos oferecem o modelo mais elaborado e dialético da apresentação marxista da história. Com eles, escritos no decênio de 1857 a 1867, nosso autor atingiu o apogeu da sua vida intelectual e política, tanto com seus famosos estudos de economia na *Reading Room* do *British Museum*<sup>30</sup>, quanto com a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores.<sup>31</sup> Nem mesmo os problemas de saúde — entre eles, uma doença no fígado — e financeiros — que só se intensificaram — conseguiram parar o intelectual incansável que foi Karl Marx. Numa carta enviada a Ferdinand Lassalle em novembro de 1858, ele se mostra intransigente com os motivos que o levaram a atrasar a entrega de alguns manuscritos para edição: “tenho duas razões para não tolerar que motivos de saúde venham a tisonar esta obra”, primeiro porque “ela é o resultado de 15 anos de trabalho e, portanto, o fruto dos melhores anos da minha vida”, depois, porque “ela apresenta pela primeira vez, *cientificamente*, um ponto de vista importante sobre as relações sociais” (MARX, 2020, p. 132; *MEGA*<sup>2</sup>, III/9, 2003, p. 238). Como sabemos, *O capital* busca criticar um modo de produção da riqueza essencialmente ancorado na troca de produtos *sob a forma mercantil*, uma abordagem ímpar da produção e circulação capitalista até os dias atuais. No entanto, costuma-se apontar uma dificuldade teórica nesse modelo, qual seja, a da relação entre o devir e a essência.

Como defendem alguns intérpretes, por exemplo Christopher J. Arthur (2016, p. 17), em *A nova dialética d’O capital de Marx*, de 2002, há dois tipos diferentes de teoria dialética em Hegel e que Marx se filiou: um que está relacionado com a existência de uma lógica do desenvolvimento que fundamenta a ascensão e a queda dos sistemas sociais na história mundial, e

---

<sup>30</sup> Como encontramos no site do *British Museum*, “A nova *Reading Room* foi um grande sucesso e se tornou um local icônico por si só. Entre os leitores notáveis estavam Karl Marx, Sir Arthur Conan Doyle, Oscar Wilde, Sylvia Pankhurst, Bram Stoker, Joseph Conrad, Lênin e George Orwell.” Ver <https://www.britishmuseum.org/blog/round-reading-room-british-museum>. Acesso em 26/07/2023.

<sup>31</sup> Sobre os detalhes históricos e biográficos do grande decênio de Marx, ver *Marx: uma biografia*, de José Paulo Netto (2020, p. 380 *et seq.*).

outro que está relacionado com a articulação de categorias designadas a conceituar um todo concreto existente. Comumente, menciona-se duas passagens para justificar essa diferença entre o que se convencionou chamar de “dialética histórica” e “dialética sistemática”.

Nos *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel (2003, p. 61) afirma que “deve-se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma mais desenvolvida do conceito, precedem-no como determinações no desenvolvimento científico da Ideia, mas não vêm antes dele como formas em seu desenvolvimento temporal.” E completa dizendo que “O que obtemos desta forma, entretanto, é uma série de pensamentos e outra série de formas existentes, na qual pode acontecer que a sequência temporal de sua aparência real seja, em certa medida, diferente da sequência conceitual.” Nos *Grundrisse*, Marx (2011, p. 87; *MEGA*<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 42) reproduz a passagem quando alerta que “Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente.” Segundo ele, “A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico.” Sendo assim, Arthur e os defensores da “nova dialética” dão preferência àquela que preocupa-se com a articulação das categorias entre si e, identificada a coincidência das passagens, investigam uma “homologia” entre a *Ciência da Lógica* e *O Capital*, guardadas as devidas particularidades de cada uma dessas obras.<sup>32</sup>

Essa distinção abriu uma série de questões, entre elas a do grau filiação de Marx ao pensamento hegeliano. O fato é que, após a publicação dos *Grundrisse* em meados de 1940 e, posteriormente, da *MEGA*<sup>2</sup> em meados de 1970, não há dúvidas quanto a isso entre boa parte dos estudiosos, com exceção de Althusser e seus correligionários, que colocou entre parênteses textos fundamentais a fim de aproximar Marx do positivismo francês. No entanto, o que se constitui como um

---

<sup>32</sup> Em *Génesis y estructura de El capital de Marx*, Roman Rosdolsky (1989, p. 11) relata que, em seu primeiro contato com esses manuscritos, identificou imediatamente uma fértil linha de pesquisa: a da relação entre Marx e Hegel e da obra marxiana com a *Ciência da Lógica*. Em *Considerações sobre o método*, por sua vez, Giannotti (2013, p. 61) comenta que “É sintomático que durante a redação do primeiro livro d’*O capital* Marx tenha relido a *Ciência da lógica* de Hegel. O vocabulário e a inspiração deste livro, que funde lógica e ontologia, provocam nos comentadores de Marx as maiores dores de cabeça e os maiores desatinos.”

tema de pesquisa consolidado é o caráter e não a existência dessa filiação, tanto que Arthur e seus colegas, por exemplo Geert Reuten e Michael Williams, em *Value-form and the State*, e Tony Smith, em *The Logic of Marx's Capital*, diferenciam-se justamente no modo em que aproximam Marx de Hegel. Quanto a essas investigações, não é preciso atravessar o Oceano Atlântico ou percorrer todo o Continente Americano até a América do Norte para encontrar uma boa análise do problema. Como lembra Ruy Fausto (2002, p. 28), “a leitura nacional é melhor do que a internacional, e não há nada que lá se encontre que já não tenha sido feito aqui e *há já uns vinte e cinco anos e com mais dialética.*” É que, apesar da “nova dialética” certamente ter algo a dizer, ela não é tão nova assim quando propõe ler Marx pela *Ciência da Lógica*, porque as relações dessa obra com *O capital* foram amplamente exploradas por aqui.<sup>33</sup> De todo modo, o que importa é o conteúdo dessas abordagens. Os *Grundrisse*, naturalmente, oferecem-nos o material necessário.<sup>34</sup>

Ao combater o emprego do método indutivo em economia política, Marx sai em defesa do método que vai do abstrato ao concreto. Isso porque, como ele lembra, “O concreto é concreto porque é a *síntese de múltiplas determinações (die Zusammenfassung vieler Bestimmungen)*, portanto, *unidade da diversidade.*” (MARX, 2011, p. 77 *grifo meu*; MEGA<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 36). Ora, a síntese e a unidade descartam *per se* a indução. A questão que surge daí é a da ilusão *apriorista*, já que esse processo aparece como efeito e não como causa, pois renuncia o ponto de partida da intuição e da representação. Todavia, isso não passa de uma ilusão, porque, contra esse possível idealismo, Marx contrapõe o caráter improdutivo do pensamento teórico, já que ele apenas *se apropria e reproduz* o concreto numa forma espiritual: “de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto.” (MARX, 2011, p. 78; MEGA<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 36).

Trata-se, antes de mais nada, de uma maneira do pensamento apropriar-se do concreto, excluindo o caráter de *produtor de realidades* característico da dialética especulativa em detrimento do caráter de *espelhamento*

---

<sup>33</sup> O marxismo brasileiro fundamentou vários pontos de contato entre Marx e Hegel. Como lembra Bento Prado Júnior (1997, p. 22) no Prefácio de *Dialética Marxista, dialética hegeliana*, Ruy Fausto escolheu ler Marx pela *Ciência da Lógica* enquanto Paulo Arantes escolheu ler Marx pela *Fenomenologia do Espírito*.

<sup>34</sup> É preciso lembrar a importância dos *Grundrisse* enquanto laboratório d'*O capital*. Hoje em dia já é bem conhecido o fato do projeto ser bem maior do que o que veio a público. Sobre esse assunto, ver o mencionado livro de Rosdolsky (1989, p. 36-50).

*dos processos objetivos* da dialética materialista. Ao levar isso em consideração, afastam-se possíveis equívocos, como o que se poderia cometer ao ler o Prefácio à Segunda Edição d'*O capital*, no qual Marx distingue o *modo de exposição* do *modo de investigação*. Segundo ele, “A investigação tem de se *apropriar* da matéria (*Stoff*) em seus detalhes, *analisar suas várias formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno*” para, enfim, “expor adequadamente o movimento real” (MARX, 2013, p. 90 *grifo meu*; MEGA<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 709). Como o próprio autor nos lembra, isso pode dar a entender que estamos diante de uma construção *a priori*, mas toda a questão é que a consciência apenas *reflete* a vida da matéria idealmente. O método dialético é ele próprio interior ao objeto. Segundo Ruy Fausto (2015, p. 103 *grifo meu*), “como para a dialética a negação não é um defeito, mas uma condição de inteligibilidade, Marx assume as negações sucessivas da apresentação *que, no essencial, reproduzem as negações, as contradições do real.*”

É depurando a dialética do idealismo que a herança do velho Hegel e a originalidade do velho Marx tornam-se claras. Como já tivemos notícia, o resultado da *Fenomenologia do Espírito* é a unidade do ser e do conceito como superação da oposição entre o objeto e a consciência. Isso significa que as categorias analisadas não são apenas formas do pensamento, mas estruturas do ser. Por isso, na *Ciência da Lógica*, Hegel considera a consciência como “saber absoluto” ou “espírito liberto da imediatidade e da concreção exterior”, o que torna o “início” uma dificuldade. Apesar disso, Hegel se orgulhava da *Ciência* ser precedida pela dúvida universal, imperativo que implica um ponto de partida “absoluto”, porque “não pode pressupor nada”, “ser mediado por nada” ou “ter uma base”; ao contrário, deve fundamentar reflexivamente a si mesmo, sendo a base de toda ciência (HEGEL, 2016, p. 55). No esquema hegeliano, este o verdadeiro sentido de uma filosofia crítica, porque senão o princípio ou critério do qual se parte estaria fora do campo de avaliação crítico e o filósofo seria um dogmático ou um “pré-hegeliano”, já que não atingiu o nível mais alto da crítica (HOULGATE, 2006, p. 39). Ao abstrair tudo, apreende-se a própria abstração, portanto quando o pensamento abstrai todas as suposições sobre si mesmo, resta-lhe pensar sobre si como simplesmente sendo, sem determinação prévia. Por esse motivo, em Hegel o início é o ser puro, a própria *imediatidade indeterminada*.

Uma vez que o ser “apenas é”, ele é geral e indefinido, e as categorias devem se desdobrar, portanto, da própria indeterminação. Toda categoria é uma espécie de determinação predicativa do que “é” e “pretende ser”. Segundo Hegel, as categorias implícitas no ser são geradas pela tensão entre o ser e o nada, núcleo de seu devir. No seu próprio desenvolvimento, elas mostram que seu cerne é o oposto de si, que é justamente o que permite que se tornem o que são. Assim, nenhuma categoria é o que é simplesmente, mas possui o seu fim em si mesma (HOULGATE, 2006, p. 437). É preciso ter em mente uma concepção orgânica do mundo. A imagem da semente que é planta, “mas ainda não”, é esclarecedora, pois o tempo e as condições às quais ela é submetida permitem um movimento interno que a faz passar de um estágio a outro: a semente suprassume (*Aufhebung*) a si mesma em si mesma para vir-a-ser (*Werden*) planta.

Contudo, em Hegel o fim deve ser entendido como início e o início como fim. A natureza da semente é posta como fundamento do processo de sua realização: a “ideia de planta” faz do que a antecedeu, como a semente, o broto, a flor etc., atributos necessários dela. Aqui, a contradição no interior da ideia é o princípio de todo o movimento e de toda vida; é a verdade que explicita e anima a marcha do conceito pela descoberta da matéria inerente a ele.<sup>35</sup> O encontro da “forma” com o “conteúdo” — que, no processo, dá a “verdade” ou “*adaequatio*” do pensar e do pensado — é a grande contribuição da dialética hegeliana à história da filosofia, uma resposta aos velhos problemas da lógica formal. O que mostra-se como importante, aqui, é que *o papel da filosofia passa a ser apresentar o vir-a-ser imanente das distinções; ser, enquanto ciência, a “reflexão própria do conteúdo que põe e gera a sua própria determinação”* (HEGEL, 2016, p. 24 grifo meu). É o método de Marx que deve corrigir o equívoco do pensamento produtivo que, *na caminhada*, coloca o fenômeno como manifestação da ideia; é nosso autor que deve completar o processo de secularização que marca a passagem de uma concepção transcendental da realidade para uma percepção centrada na imanência.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Segundo Gerd Bornheim (1983, p. 48): “Trata-se, pois, da verdade compreendida como processo; o processo realiza a unificação do conceito e da objetividade. A verdade persegue, portanto, a unificação de algo que está separado, e a separação constitui a mola impulsionadora a partir da qual se verifica o processo da verdade. Isso significa que a separação é visualizada como sendo algo de negativo, que deve ser superado, e é justamente essa superação que empresta caráter metafísico ao conceito hegeliano da verdade”.

<sup>36</sup> Sobre esse assunto, ver “Marx contra a economia política”, de Eduardo Barros Mariutti.

O combate ao abismo que pretendia-se colocar entre Marx e Hegel a fim de libertá-lo de qualquer resíduo transcendental opõe o pensamento improdutivo ao pensamento produtivo. Com rigor, essa leitura conserva a dialética como fundamental e demarca o grau de filiação entre os autores. Isso pode ser mostrado por meio de uma categoria peculiar. Em “Contra Althusser”, Giannotti defende o universal concreto — ou a negação da negação — como a única maneira de conservar os princípios da doutrina marxista. Althusser, por sua vez, sempre viu idealismo nesse tipo de leitura, porque a essência ou o pensamento seria posto como fundamento da realidade. Trata-se, então, de mostrar como é possível uma categoria essencialmente hegeliana compor um paradigma materialista.

O ponto central está na distinção entre o devir e a essência na dialética marxiana. Segundo Giannotti (1980, p. 90), “A análise dos casos particulares e das formas históricas do desenvolvimento de um certo modo de produção se opõe a análise abstrata da essência que *espelha* a realidade em sua *kerngestal* (figura nuclear).” É que, no segundo caso, ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial que se contrapõe ao vir-a-ser do fenômeno, configurando a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, da sociabilidade. O que Marx reivindica como ciência é a *reprodução da ordem de constituição da essência* que faz parte de cada momento do concreto. Giannotti (2013, p. 62) vai dizer em outro lugar que “O conceito deve, pois, nascer do próprio jogo do real acompanhado pelo olhar do cientista.” É assim que se apreende a *especificidade do objeto*. Vázquez (1986, p. 444 *grifo meu*) diz a mesma coisa, claro, à sua maneira: “Em *O capital* interessa, acima de tudo, não o produto do trabalho em geral, mas *o produto de uma forma determinada de trabalho que adota necessariamente a forma mercadoria.*” (ou a forma de valor de troca).<sup>37</sup> É o que encontramos *ipsis litteris*, por exemplo, numa carta enviada por Marx a Ludwig Kugelmann em julho de 1868. Segundo ele,

---

<sup>37</sup> As várias perspectivas do que realmente interessa em *O capital* explicam-se pelo fato de encontrarmos uma história da constituição e da autonomização das categorias; essas perspectivas dependem da *posição* em que estamos. Por isso, vamos encontrar ora a mercadoria, ora o valor, ora o dinheiro, ora o capital como sujeitos automáticos. Nas *Glosas marginais ao Tratado de economia política de Adolph Wagner*, Marx (2020, p. 42) dirá que o autor que comenta seu livro se esquece que “nem ‘o valor’ nem ‘o valor de troca’ são sujeitos para mim, mas sim a *mercadoria.*” Aqui ele fala da mercadoria tal como algo que assume várias formas, não uma única.



É *self-evident* que esta *necessidade de repartição* do trabalho social em proporções determinadas não pode de modo nenhum ser suprimida por *uma forma determinada* da produção social mas apenas pode alterar o *seu modo de aparecimento*. Leis da natureza não podem de modo nenhum ser suprimidas. Aquilo que em situações historicamente diversas se pode alterar é apenas a *forma* pela qual essas leis se impõem. E a forma pela qual essa repartição proporcional do trabalho se impõe numa situação social em que a conexão do trabalho social se faz valer como *troca privada* de produtos do trabalho individual é precisamente o *valor de troca* desses produtos (MEW, Band 32, 1974, p. 552).

Não há aqui uma separação entre a essência e a realidade, porque agora ela a *constitui e anima*. É justamente o que se passa com a categoria de valor, na medida em que a sua universalidade intrínseca é inseparável do valor de uso da mercadoria. Esse processo de abstração só é possível quando um objeto entra num sistema de relações como *algo comum que se exprime nos objetos individuais*. Daí a famosa passagem do valor de troca para o valor no primeiro capítulo d’O *capital*, pois a troca implica que “Que algo comum e de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes”, que “Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nem uma nem outra.” (MARX, 2013, p. 115; MEGA<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 71).

Por meio das relações que transformam as coisas pelo trabalho para a troca, a categoria é lançada em uma dimensão da objetividade a ponto de ganhar autonomia, já que os objetos tornam-se sua expressão e só se expressam desse modo. A certa altura d’O *capital*, ao analisar a forma de circulação D-M-D’, Marx nos mostra que mercadoria e dinheiro, por exemplo, funcionam como modos diversos de existência do valor. Segundo ele, “O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo.” (MARX, 2013, p. 229; MEGA<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 171-172). Isso se dá num processo objetivo em que a consciência individual não desempenha nenhum papel especial. A relação clássica entre sujeito e objeto é substituída por uma *abstração real* imanente ao processo de produção e de circulação de mercadorias, abstração que nasce da sistematização das relações de troca que *põe* a igualdade como o fundamento, a forma e a substância sociais. Como veremos, a substância do valor é o trabalho, mais precisamente o trabalho abstrato ou trabalho humano igual, destituído das suas qualidades específicas do

mesmo modo que o trigo e o ferro no ato da troca. Segundo o próprio Marx, sua originalidade diante da economia política clássica reside propriamente no fato de ter demonstrado o duplo caráter do trabalho que produz mercadorias (e não o duplo caráter da mercadoria, já que ele era conhecido por seus predecessores, inclusive por Aristóteles).<sup>38</sup> Essa afirmação aparece em vários lugares, por exemplo, numa carta enviada a Engels em janeiro de 1868.

Uma coisa bem simples escapou a todos os economistas sem exceção, é que se a mercadoria tem um duplo caráter de valor de uso e de valor de troca, é necessário que o trabalho representado nesta mercadoria possua este duplo caráter ele também; enquanto que a mera análise do trabalho *sans phrase*, tal como a encontramos em Smith, Ricardo, etc., se choca por toda parte fatalmente com problemas inexplicáveis. É este de fato todo o segredo da concepção crítica (MARX, 2008, p. 81; *MEW*, Band 32, 1974, p. 11).

É importante lembrar que em Ricardo encontramos o conceito de trabalho igual, mas por não aprendê-lo criticamente ele não pôde mostrar que não diz respeito a uma simples abstração, mas de uma *abstração real*, histórica e geograficamente situada. Na *Contribuição à crítica da economia política*, Marx (2008, p. 55-56; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 99-100 *grifo meu*) insiste nesse ponto, formulando-o com precisão quando afirma que “essa redução apresenta a aparência de uma abstração; *mas é uma abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social.*” Rubin (1980, p. 86-87) destaca em letras itálicas que “*O trabalho abstrato não exprime uma igualdade psicológica de várias formas de trabalho, mas uma igualdade social de diferentes formas de trabalho que se realiza na forma específica dos produtos do trabalho.*” Ruy Fausto (2015, p. 125) reforça essa ideia posicionando-nos, com razão e rigor, como *suportes* desse processo: “o trabalho abstrato não é nem uma construção do espírito, embora o espírito a reproduza, nem uma generalidade fisiológica: é o movimento da abstração que se opera no próprio real.” E completa, dizendo que “A produção de mercadorias opera, ela

---

<sup>38</sup> Uma infinidade de material foi escrito sobre esse ponto. Em *Teoria marxista do valor*, Isaak Rubin (1980, p. 86) lembra-nos que “O ponto de vista de que o trabalho cria valor era conhecido muito antes da época de Marx, mas na sua teoria adquiriu um significado inteiramente diferente. Ele efetuou uma distinção precisa entre o processo técnico-material de produção e suas formas sociais, entre o trabalho como uma totalidade de métodos técnicos (trabalho concreto) e o trabalho observado do ponto de vista de suas formas sociais na sociedade mercantil capitalista (trabalho abstrato ou trabalho humano em geral).”

própria, a abstração: ela — e não nós, que nos limitamos a reproduzi-la — opera a redução (e o termo ‘redução’ ao qual Marx volta já é sintomático) do concreto ao abstrato.”

Contra Althusser, Giannotti mobiliza o fato dessa abstração produzir certos universais objetivos que existem no trabalho médio que cada indivíduo médio de uma sociedade pode realizar; e essa constituição nada tem a ver com a prática teórica que supostamente produziria o real. O que temos são dois modos de existência: o valor de troca que *existe* para o homem na forma dada de objeto desfrutável; e o valor que *existe* como *ser-posto* concomitante a um processo objetivo de relações sociais para o qual os indivíduos passam a contribuir. Portanto, é preciso distinguir a *objetividade simplesmente para o homem* da *objetividade posta*. Vázquez (1986, p. 444) chama isso de “dupla objetividade do objeto”: uma que “tem como resultado o trabalho concreto, determinado, do sujeito; o objeto possui propriedades sensíveis, físicas, vinculadas não à matéria, mas a esta na medida em que foi transformada sensível, fisicamente, pelo operário”; outra que “se ergue sobre essa objetividade primeira, *i.é.*, a que o produto do trabalho humano tem como objeto-mercadoria, e que não se pode considerar apenas como produto do trabalho concreto, determinado, pelo operário.” Ora, essa distinção implica aceitar a distinção entre a análise da essência e a análise do devir. De acordo com Giannotti (1980, p. 91-92),

Como o valor, por exemplo, logrou impor-se numa sociedade é um problema *histórico* diferente da gênese categorial que se reproduz a todo instante. O valor nesse sentido não existe como as coisas, que estão para o homem e subsistem ainda que a humanidade desaparecesse, existe ao contrário *pelo* homem, dependendo sua perdurabilidade da reiteração dos comportamentos que o *põem*. Daí sua realidade socialmente determinada, constituindo por assim dizer uma forma peculiar de sociabilidade, pois a sociedade nasce precisamente de tais atos instaurados de seu ser. A cada momento o valor, para ser, demanda a reiteração da troca, na medida em que se *põe* e se destrói por ela. Temos pois diante de nós um processo constante e contínuo de constituição das categorias fundamentais da sociabilidade capitalista, uma *história contemporânea* que determina as formas essenciais de nosso ser social, em contraposição à história do vir a ser, das vicissitudes de implantação e generalização de um modo determinado de produção social.

A história categorial distingue-se, assim, da história temporal. No caso d’*O capital*, a primeira ocupa-se dos passos necessários da *posição* do capital, desde a sua forma elementar, a mercadoria, até as suas manifestações mais imediatas, como o preço, a renda, etc., enquanto a segunda ocupa-se com o *vir-a-ser* da produção capitalista, se ela é autóctone ou implantada, desde a contingência das lutas até a estabilização da ordem social. É nessa toada que nos deparamos com uma das obsessões de Giannotti, porque, uma vez que esse discurso reflete as relações de expressão e constituição de objetividades, ele pode procurar um *logos prático e objetivo* em que as significações sociais encontram a sua gênese. O desenvolvimento desta tese encontra-se em *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*, de 1983. Segundo o autor,

Desde que a questão da identidade translada para o terreno da prática, cabe inicial a investigação por uma análise da linguagem, tentando mostrar que seu lado semântico, basicamente no que respeita aos nomes, indica objetos cujo processo de investigação aponta para práticas mais fortes do que a ostensão ou relacionamentos de tipo pragmático. No fundo, reside o intuito de mostrar como certas representações pressupõem um processo efetivo de medida, que dessubstancializa os primeiros objetos presentes para fazer com que se ponham enquanto manifestação, aparência, dum comum posto. E como tais medidas manipulam objetos que igualmente se identificam para terceiros, trama-se uma teia de relações onde objetos e agentes se determinam reciprocamente. E a própria questão da medida e da representação abre espaço dum conformidade do objeto para a ação, o que dá lugar para a problemática do trabalho (GIANNOTTI, 1984, p. 11).

Em *Certa herança marxista*, seguindo a mesma linha, ele reforça, mais uma vez, a importância dessa investigação

O que me parece importante é descobrir, na superfície das categorias, dessas determinações de pensamento que demarcam as estruturas de nosso comportamento de reprodução social — daí a importância das noções de trabalho e de relações sociais de produção —, as razões que elas mesmas se dão profundamente. Por isso, trato de explorar ao máximo a indicação do próprio Marx de que as categorias por ele analisadas constituem “formas de pensamento” (*Gedankenformen*), vale dizer, tanto os modos pelos quais um analista pensa o real como os modos pelos quais os agentes pensam e se pensam para poder agir (GIANNOTTI, 2000, p. 14-15).

A partir dessas orientações, *O capital* pode, então, oferecer-nos uma história categorial do trabalho e uma história temporal do trabalho. Marx é preciso sobre essa possibilidade ao circunscrever, por exemplo, a história do sistema urbano e, em seguida, distinguir seus pressupostos históricos da sua história contemporânea. Segundo ele,

a condição segundo a qual o capitalista, para se pôr como capital, tem de trazer para a circulação valores criados pelo trabalho próprio ou de alguma outra maneira, menos os valores criados por trabalho assalariado passado, já existente, pertence às condições antediluvianas do capital; pertence a seus *pressupostos históricos*, que, justamente nesta qualidade de pressupostos *históricos*, são passados e, por isso, fazem parte da *história de sua formação*, mas de maneira nenhuma da sua história *contemporânea*, *i.e.*, não fazem parte do sistema efetivo do modo de produção dominado por ele. A fuga dos servos para as cidades, *p. ex.*, se é uma das condições e dos pressupostos *históricos* do sistema urbano, não é uma *condição*, não é um momento da efetividade do sistema urbano desenvolvido, mas pertence aos seus pressupostos *passados*, aos pressupostos do seu devir que são abolidos em sua existência. As condições e os pressupostos do *devir*, da *gênese* do capital, supõe precisamente que ele ainda não é, mas só *devém*; logo, desaparecem com o capital efetivo, com o próprio capital que, partindo de sua efetividade, põe as condições de sua efetivação (MARX, 2011, p. 610; MEGA<sup>2</sup>, II/1.2, 1976, p. 368).

Ainda que não se trate de um comentário especificamente sobre essa passagem, ela é uma das que autoriza Ruy Fausto (2002, p. 166) a dizer que em Marx “há histórias e não história”, que “um modo de produção não gera o outro”, que “um não é o germe do outro”, que “há continuidade e descontinuidade” e que “o lado da continuidade é o da história da exploração”. Para além disso, o que Marx nos mostra é exatamente o que Giannotti nos alerta: *para que sobreviva, um pressuposto deve ser repostado pelo sistema*. No caso do trabalho, cabe mostrar, então, o que ficou pelo caminho e o que propriamente é *essencial* para a reprodução da produção capitalista.

Como podemos pressupor, a dificuldade que aparece dessa análise é justamente a da relação entre essência e devir, uma vez que a leitura difundida por Engels, entre outros lugares em *Dialética da Natureza*, de 1883, sempre referiu-se ao método marxiano como “lógico-histórico”, portanto como um

único método que une as duas coisas: “As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da natureza, assim como da história da sociedade humana.” (ENGELS, 1977, p. 34; *MEW*, Band 20, 1975, p. 348). Mandel (1968, p. 65), por exemplo, segue essa orientação: “A síntese da Sociologia e da Ciência Econômica que (Marx) se esforçou por realizar destaca sua enorme superioridade do fato de que ela é fundada sobre uma síntese do método lógico (dialética) e histórico.” Esse problema constitui-se, tal como a relação da filosofia nacional e da internacional, como uma pesquisa à parte.

## 2. O trabalho na gênese categorial do capital

Em *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, de 1997, Ruy Fausto resume o movimento da Seção 1 d’*O capital*, justamente a que apresenta a história categorial do trabalho ou, mais precisamente, o lugar do trabalho na história categorial do capital. Segundo ele, essa seção põe três elementos, quais sejam, **os fundamentos** (trabalho abstrato, valor); **a aparência** que é propriamente o movimento M-D-M, movimento cuja finalidade é o valor de uso; a unidade dos dois, ou o que resulta desta: **a lei de apropriação da circulação de mercadorias**, ou seja, a apropriação pelo trabalho ou pela troca de equivalentes, portanto apropriação fundada direta ou indiretamente no trabalho (FAUSTO, 1997, p. 27).

### a) Trabalho abstrato e valor

Num primeiro momento, encontramos, *como de costume em dialética*, a dificuldade em relação ao início. Não à toa, Marx (2013, p. 77; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 65) escreveu pelo menos três versões diferentes do primeiro capítulo e considerava, como vai dizer no Prefácio à Primeira Edição d’*O capital*, que “Todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência”.<sup>39</sup> De todo modo, é importante lembrar que a mercadoria, que dá título ao capítulo, desdobra-se da própria indeterminação e da contradição para tornar-se o que é. Sobre isso, Ruy Fausto (2015, p. 197) comenta em outro lugar que, “Sendo o objeto mais simples, a mercadoria será, pois, o ponto de partida”; e continua, mais adiante, dizendo que “As pressuposições implícitas e o ponto de partida são sem dúvida algo

---

<sup>39</sup> Sobre as versões do Primeiro Capítulo d’*O capital*, ver Ruy Fausto (2015, p. 128).

‘dado’ (*un donné*), “o qual não deve começar nem por princípios ou fundamentos dedutivos, nem por verdades empíricas.” No entanto, adverte, “tais dados serão desenvolvidos, mais que isso, serão ‘negados’ (esse ‘negar’ corresponde a negação hegeliana), o que não quer dizer que eles sejam provisórios.”

O ponto de partida é a distinção entre o *valor de uso de uma coisa* e o *valor de uso de uma mercadoria*. Isso pode ser acompanhado a partir da distinção entre o “conteúdo material” (*stofflichen Inhalt*) ou aquele que constitui “qualquer que seja a forma social” e o “suporte material do valor de troca” (*stoffische Träger*) ou aquele que constitui a “forma de sociedade que iremos analisar” (MARX, 2013, p. 114; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 71 *grifo meu*).<sup>40</sup> Como sabemos, a dialética da forma e da matéria, da forma e do conteúdo, escandem a apresentação do livro e remetem, sobretudo, à doutrina da essência de Hegel. Como distinguir, aqui, esse par de oposições? Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1830, precisamente na *Ciência da Lógica*, Hegel (2012, p. 253) afirma que “os dois se distinguem um do outro justamente porque a matéria, embora em si não seja sem forma, mostra-se no *ser-aí* como indiferente para com ela, quando ao contrário o conteúdo como tal só é o que é porque contém dentro de si a forma desenvolvida.”<sup>41</sup> Apesar de Marx parecer juntar matéria e conteúdo indiscriminadamente, a definição apresentada por ele, somada ao desenvolvimento da análise, mostra-nos que, na verdade, o valor de uso como “conteúdo material” remete ao que Hegel entende como “matéria”; já o valor de uso como “suporte material do valor de troca” remete ao que Hegel entende como “conteúdo”. Isso não significa, claro, que a matéria não tenha conteúdo. É preciso lembrar de que lado da oposição

---

<sup>40</sup> Aqui, poderia-se perguntar qual a diferença entre o valor de uso de uma coisa e o valor de uso de uma mercadoria já que uma cadeira, por exemplo, seria feita para sentar em ambos os casos. Ora, no primeiro caso, servir *para se sentar* é o *fim da produção*, enquanto no segundo, *servir para se sentar* é apenas o *meio da produção*. A finalidade é a produção de *valor* para a *venda*.

<sup>41</sup> É curioso que, apesar de indicar a lógica da essência de Hegel como sendo a chave para compreender nosso assunto, Ruy Fausto não menciona a supracitada passagem. Como vimos, ela é esclarecedora e afasta equívocos. Por algum motivo, ele prefere explicar com suas próprias palavras: “A noção de conteúdo tem um sentido mais amplo e visa em geral a finalidade do processo. A noção de matéria e de materialidade visa antes a natureza do objeto.” (FAUSTO, 1997, p.34). Portanto, o conteúdo remete ao “suporte”; podemos esperar dele, então, que seja desenvolvido (porque no fim das contas o conteúdo é ele mesmo forma): como sabemos, desenvolvido, primeiro, do valor de troca ao valor, depois, do valor ao valor de troca. Já a matéria remete ao “conteúdo material”; podemos esperar dela, então, que seja envolvida pela forma.

estamos: abstraindo a forma social, no interior da forma social ou articulando o aspecto *x* ou *y* do exterior e do interior.

Como já tivemos notícia, essa oposição distingue dois modos de existência (objetividade *para o homem* e objetividade *posta* ou dupla objetividade); à sua maneira, Ruy Fausto (2002, p. 33) chama de “materialidade interna” e “materialidade externa”. O que é importante destacar é a exterioridade entre elas, como se fossem um *ser-fora-do-outro* na linguagem hegeliana, porque, diferentemente do valor de uso como “conteúdo material”, o valor de uso como “suporte material do valor de troca” está, por assim dizer, dentro do sistema. A matéria está por ora *pressuposta*, mas apenas *enquanto tal*; a forma está *posta*, mas *ainda* não apropriou-se da matéria. Portanto, a relação entre “forma e conteúdo”, “forma e matéria”, “forma e forma”, “conteúdo e conteúdo” etc., ainda não foi suficientemente esclarecida. Sabemos, claro, apenas da disposição da matéria para sustentar a forma social a ser analisada. Essa forma é a do valor de troca, definido como a proporção na qual um valor de uso é trocado por outro, o que coloca, assim, o primeiro problema.<sup>42</sup>

É que, segundo Marx (2013, p. 114; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 71 *grifo meu*), “O valor de troca *aparece* inicialmente como uma relação quantitativa” — que não se confunde com a quantidade de uma coisa, mas diz respeito à *relação quantitativa entre duas mercadorias* —, “*parece*, assim, ser algo acidental” — porque a proporção das trocas muda conforme o espaço e o tempo — e, ao mesmo tempo, um “valor de troca intrínseco”, “imaneente à mercadoria (*valeur intrinsèque*)” — afinal, a diversidade dessas medidas também são condicionadas pela natureza das coisas mesmas. A *indeterminação* que é resultado da tensão entre social e natural é acompanhada pela *contradição*: “logo, uma *contradictio in adjecto*.” A *mercadoria posta*, assim, na sua *contradição*, conduz-nos, por sua vez, à análise dessa relação de proporção ou ao valor de troca.

Na medida em que uma mercadoria pode ser trocada por outras nas mais diversas proporções ela tem múltiplos valores de troca em vez de um único; o

---

<sup>42</sup> É interessante destacar que, quando se trata do valor de uso de uma coisa, Marx (2013, p. 113; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 70 *grifo meu*) lembra que “Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um *ato histórico*.” Já quando se trata de uma mercadoria, o ponto de partida é como o valor de troca — que dá forma a esse conteúdo material — “aparece” (2013, p. 114; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 70). Portanto, para os propósitos desta seção, pouco importa a gênese histórica da coisa ou como ela veio a ser útil.



trigo, por exemplo, pode expressar o seu valor em diferentes proporções de graxa, seda e ouro. Como consequência, graxa, seda e ouro também mostram-se ser permutáveis entre si ou valores de troca de mesma grandeza. Portanto, a equação  $w \text{ de trigo} = x \text{ de graxa}, y \text{ de seda}, z \text{ de ouro}$ , e suas variáveis, mostra-nos que existe algo *igual* em coisas diferentes. Nesta relação, abstrai-se tanto a casualidade e relatividade das trocas quanto as características naturais das coisas que podem condicionar as suas medidas em prol da *equalização dos produtos*.<sup>43</sup> Com isso, resta-nos do produto uma geleia (*Gallerte*) ou uma objetividade fantasmagórica. Ora, isso acontece porque na sociedade em questão a troca atingiu seu mais alto grau; ela não pode se dar sem *igualdade*, o que pressupõe a redução a uma *mesma unidade de medida*. Por esse motivo, o valor de troca só pode ser a “forma de manifestação” (*Erscheinungsform*) de um conteúdo (*Gehalt*) diferente dele, justamente o *valor*. O valor de troca pressupõe, portanto, o valor. É aqui que chegamos ao fundamento (*Grund*), qual seja, o momento em que o fundado (valor de troca) aparece como a expressão ou a “forma fenomenal” do fundante (valor).

Essa análise da mercadoria completa-se, finalmente, com a análise do trabalho, já que, com a abstração dos valores de uso das mercadorias no ato da troca, resta-nos, assim, apenas essa propriedade, qual seja, a de serem *produtos do trabalho*. O *trabalho que produz valor de uso de uma coisa* distingue-se do *trabalho que produz valor de uso de uma mercadoria*. O trabalho concreto do carpinteiro, do pedreiro ou do fiandeiro é “condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais” (MARX, 2013, p. 120; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 76); já o trabalho humano abstrato ou o trabalho que abstrai a qualidade dos trabalhos concretos e se manifesta na relação simples de troca é condição para uma “sociedade cujos produtos assumem genericamente a forma mercadoria” (MARX, 2013, p. 120; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 76). O problema é que, de um lado, os trabalhos concretos opõem-se entre si, de outro, a troca dos produtos do trabalho implica igualdade de essência.

---

<sup>43</sup> No Prefácio à Primeira Edição d’*O capital*, Marx (2013, p. 78; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 65-66) comenta que “na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração (*Abstraktionkraft*) deve substituir-se a ambos.” Com essa passagem, nosso autor é preciso quanto ao seu método de análise, porque essa substituição de algum modo conserva a mesma finalidade; tal como os reagentes, a abstração é o meio mais adequado para exprimir a natureza intrínseca e extrínseca da produção capitalista.

O que resolve a questão da oposição é o trabalho abstrato na medida em que é substância formadora de valor, portanto, o fundamento (*Grund*) da troca de mercadorias. Assim como as coisas são reduzidas ao valor, os trabalhos concretos são reduzidos ao trabalho abstrato. Esse trabalho abstrato é a matéria ou a substância social presente em toda e qualquer mercadoria, indistintamente. Sua medida é o tempo de trabalho, seja em hora, dia, semana, etc. A aferição da quantidade de trabalho abstrato é chamada de *grandeza de valor*.<sup>44</sup> Isso significa que, quanto mais tempo uma mercadoria leva para ser fabricada, maior a sua grandeza e, quanto menos tempo, menor a sua grandeza, porque ou mais ou menos trabalho objetivado ela conserva. A fim de afastar equívocos, Marx deixa claro que trata-se do trabalho social, caso contrário bastaria um produtor aumentar o tempo de fabricação por conta própria. Por isso, o valor da mercadoria sobe ou baixa conforme seu tempo de trabalho está acima ou abaixo do *tempo de trabalho socialmente necessário* para sua produção.

No mesmo sentido, a mercadoria é um exemplar médio. Mercadorias produzidas no mesmo tempo de trabalho possuem a mesma grandeza. O valor de uma está para o valor da outra, assim como o tempo de trabalho para produção de uma está para o tempo de trabalho para produção da outra. A grandeza de valor de uma mercadoria muda com o aumento ou diminuição na força produtiva; como sabemos, há múltiplas circunstâncias que podem afetá-la, como o grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção etc. Sendo assim, quanto maior a força produtiva, menor o valor, porque o tempo é menor; quanto menor a força produtiva, maior o valor, porque o tempo é maior.

O movimento em direção ao fundamento nos conduz, assim, à substância (trabalho abstrato) da forma (valor). Isso significa que, *no interior da forma social*, o

---

<sup>44</sup> O valor possui, assim, um aspecto qualitativo, porque é a essência de toda e qualquer mercadoria, e um aspecto quantitativo, porque é trocado por outros nas mais variadas proporções. Portanto, quando, em *Para entender O capital*, David Harvey afirma que “valor é tempo de trabalho socialmente necessário” (2010, p. 24) ele comete um equívoco grave. O tempo de trabalho socialmente necessário é a *medida do valor*; com a universalização da forma mercadoria, a produção para a troca evidencia a relação quantitativa, e quanto a isso não há segredo; o que não é evidente é a relação qualitativa. Ora, não distinguir a qualidade da quantidade na forma valor é voltar à economia política clássica — mais que isso, voltar à Aristóteles — e dissolver a crítica de Marx.

trabalho abstrato é análogo à matéria e não ao trabalho concreto, porque cumpre a mesma função de base, apesar de ser oposto à matéria natural. O trabalho concreto, por conseguinte, é análogo ao valor de troca e não ao trabalho abstrato, porque, tal como este último, dá forma à matéria. Acontece que, deste modo, a mercadoria flutua no ar, porque temos uma forma (valor) e uma substância ou substrato (trabalho abstrato) sem propriamente a “matéria”, já que a relação de exterioridade entre o valor de uso e o valor ainda permanece. Essas relações podem ser ilustradas, ainda que imprecisamente, do seguinte modo:

***Cadeira (coisa)***

*Forma = Matéria + Substância*

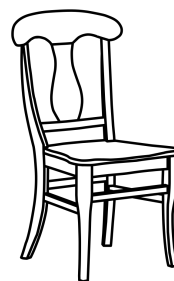
*Cadeira = p.ex., Madeira + Marceneiro*

***Cadeira (mercadoria)***

*Forma = Matéria + Substância*

*Valor = Massa amorfa + Trabalho humano*

*(Valor de troca = Conteúdo)*



***Analogia no interior da forma valor***

*Forma → Matéria*

*Valor de troca (Trabalho concreto) → Trabalho abstrato (Matéria)*

Consideremos, aqui, a cadeira enquanto mercadoria, já que enquanto coisa ela não possui nenhum segredo. Com isso, assumimos que estamos *no interior da forma, a forma valor*. No entanto, a forma também possui *conteúdo, matéria e substância*. No momento em que estamos, o valor é forma em desenvolvimento. O valor de troca, por sua vez, é forma desenvolvida e, por esse motivo, também é conteúdo; foi, inclusive, ponto de partida, porque é o que *aparece*. Hegel é esclarecedor nesse ponto. Segundo ele, “Quando há oposição entre a forma e o conteúdo, é essencial sustentar que o conteúdo não é carente-de-forma, mas que tanto tem a *forma nele mesmo, como a forma lhe é algo exterior*.” Por isso, transpondo para o nosso assunto, temos a duplicação da forma em valor e valor de troca.<sup>45</sup> Essa relação, de acordo com ele, representa *em si* o

---

<sup>45</sup> Como já vimos, Marx começou a folhear a *Lógica* de Hegel em 1858. Sem isso, seria impossível ver duplicação da forma. Tanto é assim que na *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, não encontramos o conceito de valor. Ele passa do valor de troca para o trabalho geral ou abstrato e do trabalho geral ou abstrato para o valor de troca sem qualquer mediação.

“mudar deles um no outro, de modo que o *conteúdo* não é senão o *mudar da forma* em conteúdo, e a forma não é senão *mudar do conteúdo* em forma.” (HEGEL, 2012, p. 253). Isso vai ocorrer posteriormente, com a forma-dinheiro. O valor de uso de uma coisa é a matéria a ser envolvida pela forma. A substância representa o trabalho abstrato ao passo que manifesta-se em toda mercadoria, repondo a universalidade e negando, ao mesmo tempo, sua particularidade; por sua vez, a particularidade não deixa de ser condição para a universalidade. A análise, como veremos, separa forma, conteúdo e matéria a fim de mostrar a gênese categorial da forma social já constituída. É a gênese do valor de troca ou do dinheiro que se persegue.<sup>46</sup>

Mas que os dois fatores da mercadoria, quais sejam, valor de uso e valor, e o duplo caráter do trabalho, *i.é.*, trabalho concreto e trabalho abstrato, estejam em contradição, não significa que eles não guardam uma unidade. É o que encontramos no desdobramento das formas do valor. Essa distinção é fundamental para a economia marxiana, porque levou a tradição a uma série de equívocos. Marx (2013, p. 127-128; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 82-83) lembra que poucos economistas ocuparam-se da análise da forma de valor e que os que empreenderam essa tarefa, como Samuel Bailey e Benjamin Franklin, não puderam chegar a resultado algum por não diferenciar *valor de forma de valor* ou por concentrarem-se apenas na determinidade quantitativa dessa forma. Quando não se separa o valor da forma de valor, considera-se, assim como a tradição, apenas a relação quantitativa da relação de valor, e a consequência é não enxergar o trabalho na sua forma específica de trabalho abstrato como substância criadora de valor que funda algo comum presente em duas mercadorias diferentes. *O trabalho abstrato e o valor são a universalidade que a produção capitalista precisa para dar cabo na produção e circulação generalizada de mercadorias.* Eles definem os aspectos da socialidade que corresponde a esse modo de produção; não é toa que o único modo dos homens se diferenciarem num sistema que na sua *aparência* equaliza produtos é por meio do acúmulo de mercadorias (ainda que o motivo desse acúmulo não dependa da vontade dos

---

<sup>46</sup> Sobre a noção de substância, Giannotti (2013, p. 65) identifica bem a relação entre a negação e a reposição articulada por meio do conceito de valor contra a economia política clássica. Como ele remete a *Lógica*, ver também o parágrafo 151 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na *Ciência da Lógica*, onde Hegel distingue seu conceito de substância daquele utilizado pela tradição.

homens, mas seja a consequência imanente e necessária do organismo social capitalista). É preciso destacar que, diferentemente de quando reduzimos duas coisas ao peso, por exemplo *2 kg de algodão = 2 kg de chumbo*, o valor não é uma propriedade natural dessas coisas úteis, mas algo *supernatural* ou puramente social, o que limita a analogia.

A **forma de valor simples**, justamente a da troca entre duas mercadorias, pode ser expressa por  $x = y$ , e distingue-se em forma relativa ( $x$ ) e forma equivalente ( $y$ ) do valor. É que toda mercadoria que queira expressar o seu valor (forma relativa) precisa de outra para que isso aconteça (forma equivalente), já que não é possível expressar algodão em algodão ou chumbo em chumbo. Na equação *20 braças de linho = 1 casaco*, o linho reconhece o casaco como corpo de valor e, portanto, como seu igual. *É a determinidade qualitativa da forma relativa de valor*. Com isso, ele está autorizado a expressar a sua grandeza de valor em casaco. *É a determinidade quantitativa da forma de valor relativa*. O mesmo não acontece com o casaco. A posição que ele ocupa na expressão simples de valor não permite-lhe expressar sua própria grandeza de valor, mas apenas refletir ao linho a sua qualidade de corpo de valor. É o que Marx chama de “permutabilidade direta” ou “isenta de determinação quantitativa”. Quando o casaco entra na relação de valor com o linho, ganha a propriedade de permutabilidade com ele. Ora, as propriedades de uma coisa não surgem da sua relação com outras coisas. Se o peso é uma propriedade natural do algodão ou do chumbo, o valor não é uma propriedade do casaco e, no entanto, parece tão natural quanto o peso. A partir disso, Marx destaca três peculiaridades da forma de valor equivalente.

A primeira é justamente o fato da forma natural da mercadoria tornar-se forma de valor; o valor de uso se torna a forma de manifestação do valor. Percebe-se, aqui, que duas formas estão envolvidas: valor e forma de valor, como qualidade e quantidade por parte do linho e qualidade por parte do casaco. Em uma passagem que aparece mais adiante na obra, encontramos uma ótima articulação entre as categorias que estamos analisando, ainda que o processo de trabalho e o processo de valorização não seja algo inteiramente conhecido por nós. Segundo Marx (2013, p. 266; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 203),

Durante o processo de trabalho, este passa constantemente da forma da inquietude (*Unruhe*) à forma do ser, da forma de movimento para a de objetividade. Ao final de 1 hora, o movimento da fição está expresso numa certa quantidade de fio, o que significa que uma determinada quantidade de trabalho, 1 hora de trabalho, está objetivada no algodão. Dizemos hora de trabalho, isto é, dispêndio da força vital do fiandeiro durante 1 hora, pois o trabalho de fição só tem validade aqui como dispêndio de força de trabalho, e não como trabalho específico de fição.

A segunda peculiaridade da forma de valor equivalente é que na expressão de valor *20 braças de linho = 1 casaco*, a tecelagem, trabalho concreto que prepara o linho, é confrontada na relação com a alfaiataria, trabalho concreto que confecciona o casaco, como forma palpável de trabalho humano abstrato. A segunda peculiaridade da forma de valor equivalente é a de, no interior dessa relação de valor, o trabalho concreto do alfaiate refletir ou manifestar trabalho humano abstrato.

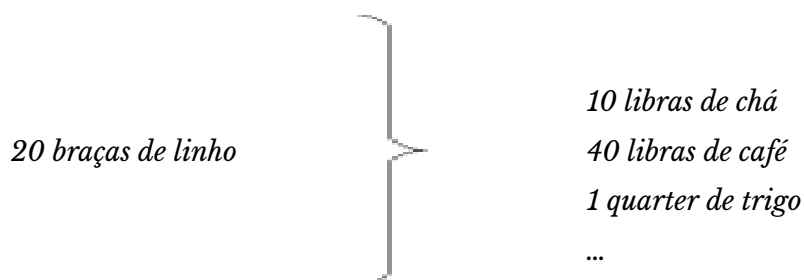
Por fim, o terceiro caráter enigmático da mencionada forma é que na medida em que possui a forma da igualdade com o trabalho contido no linho, a alfaiataria, embora seja trabalho privado, reflete um produto que pode ser diretamente trocado por outros produtos, convertendo-se em trabalho imediatamente social (trabalho socialmente necessário ou médio para a troca, em oposição ao privado).

A ideia de *reflexo* ou *manifestação* revela o segredo para compreensão dessas peculiaridades. Cabe destacar que ela não se reduz à relação entre as mercadorias, mas é estendida à política e à religião. É como se as mercadorias adquirissem um caráter humano. À certa altura d'*O capital*, Marx (2013, p. 134; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 89) afirma que “tais determinações reflexivas estão por toda parte”: “este homem é rei porque outros homens se relacionam com ele como súditos”, “inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei.”

Agora, podemos afirmar, a partir da análise de uma relação simples de valor, como *20 braças de linho = 1 casaco*, que o valor de troca é uma forma própria de manifestação decorrente do duplo caráter da mercadoria que, por sua vez, decorre do duplo caráter do trabalho. O valor do linho é expresso qualitativamente por meio da permutabilidade direta do casaco e por meio da permutabilidade de uma determinada quantidade de casaco com ele. A forma do valor de troca só pode ser apreendida no interior de uma relação de valor em

que o objeto de uso assume uma forma diferente da sua forma natural. De modo algum ela pode ser apreendida isoladamente. Essa relação simples de troca de uma mercadoria por outra se revela nos tempos mais remotos em que mercadorias são trocadas ocasionalmente. A insuficiência dessa forma está, precisamente, nesse fato.

Na **forma de valor total ou desdobrada**, também se considera a forma relativa e equivalente da expressão de valor. Agora, temos diferentes expressões simples de valor de uma mesma mercadoria, por exemplo, o linho, ao lado de uma série infinita e sempre ampliável de equivalentes, por exemplo o chá, o café, o trigo, o ouro, etc.

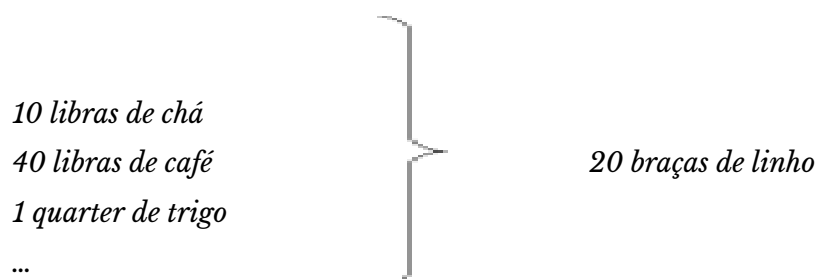


Todos esses corpos de valor tornam-se espelho do valor do linho e aparecem para ele como massa amorfa de trabalho indiferenciado. O linho confronta sua forma de valor não apenas em uma mercadoria individual, como é o caso da forma anteriormente analisada, mas encontra-se em relação social com o mundo das mercadorias. Na prática, podemos lembrar de quando o gado passou a ser trocado habitualmente por outras mercadorias diferentes.<sup>47</sup> Nas palavras de Marx (2013, p. 139; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 95), “Como mercadoria, ele (o linho) é cidadão deste mundo.” Acontece que, assim como a primeira, essa forma também é insuficiente, porque a expressão de valor relativa da mercadoria jamais se conclui. Ela é incompleta, porque se expressa em infinitas mercadorias e a cada nova que aparece.

---

<sup>47</sup> A dificuldade do leitor em acompanhar uma história categorial leva Marx, por vezes, a dar alguma materialidade ao desenvolvimento dessas formas. Nesse caso, ele lembra quando o gado passou a espelhar seu valor em diversas mercadorias.

Chegamos, assim, na **forma de valor universal**. Se alguém troca o linho por outras mercadorias e, com isso, expressa seu valor numa série de outras mercadorias diferentes, os muitos outros proprietários também trocam suas mercadorias pelo linho, expressando seus valores nele. A forma de valor relativa universal imprime, então, numa única mercadoria (que é excluída da forma relativa) o caráter de *equivalente universal*. É, portanto, a inversão da série que acabamos de analisar. Essa forma é a primeira que relaciona efetivamente as mercadorias entre si como valores de troca na medida em que relaciona o produto do trabalho humano indiferenciado como expressão especificamente social. Agora, temos uma mercadoria que torna efetivamente possível o valor de troca.



Não é preciso dar muitos passos para chegarmos à **forma-dinheiro**. A mercadoria específica, *em cuja forma natural a forma de equivalente encarna socialmente*, torna-se mercadoria-dinheiro. Essa é sua função especificamente social agora. Segundo Marx, o ouro conquistou historicamente o lugar privilegiado de espelho universal de valor, deixando para trás a prata e o cobre. A **forma-preço** não aparece aqui senão indicada como a expressão relativa simples de uma mercadoria, como *20 braças de linho = 2 onças de ouro*. É a denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria.<sup>48</sup> Assim, a contradição interna exterioriza-se com a duplicação entre mercadoria e

<sup>48</sup> Como mostra Marx (2013, p. 169 *et seq.*; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 121 *et. seq.*), o preço nem sempre é compatível com a grandeza de valor, basicamente pela existência de duas ordens de relação diferentes na circulação em geral: a relação entre a grandeza de valor e o tempo de trabalho social e entre a grandeza de valor e a mercadoria-dinheiro. A primeira é necessária e imanente, enquanto a segunda está sujeita a circunstâncias que podem alterar a incongruência entre elas.



mercadoria-dinheiro, como ressalta Ricardo Pereira de Melo, em “Marx e a circulação simples”: “A contradição que aparecia anteriormente como uma contradição interiorizada entre valor de uso e valor, agora é exteriorizada entre mercadoria e dinheiro, uma contradição interna exteriorizada, pois as contradições internas não são resolvidas, mas simplesmente somadas a uma nova contradição.”

Com os desdobramentos das formas do valor, Marx mostra-nos por  $a + b$  que, apesar de *parecer* uma coisa óbvia, as mercadorias são cheias de “sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”, porque quando é valor de uso “satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades”, mas quando é valor “transforma-se numa coisa sensível-suprassensível”. O caráter enigmático da mercadoria resulta, portanto, do fato de, no modo de produção capitalista, a igualdade dos trabalhos humanos assumir a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assumir a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumir a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.

Como vimos, o valor de uso espelha o valor (na forma de valor de troca), o trabalho concreto espelha o trabalho abstrato e o trabalho privado espelha o trabalho social. Apenas quando confrontada numa relação tal como acompanhamos que essa inversão pode ser apreendida criticamente. Marx vai extrair duas consequências disso: primeiro que a mercadoria reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos produtos, como se fossem propriedades naturais dessas coisas (por exemplo, o valor de troca de uma mercadoria como se ele fosse valor intrínseco); depois que reflete a relação social entre os produtores privados como uma relação social entre objetos.

Segundo nosso autor, isso decorre do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (portanto, da forma específica que o trabalho assume no modo de produção capitalista). Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. Como os produtores só travam contato social mediante a troca, os caracteres sociais do seu trabalho privado *só aparecem na relação de troca*. Essa

relação esconde o fato de que cada trabalho privado útil particular é permutável por qualquer outro tipo de trabalho privado útil particular. Um equivale ao outro. A igualdade dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração da sua desigualdade real e na redução ao trabalho abstrato.

Os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é (MARX, 2013, p. 149; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 104).

Ao equiparar os diferentes tipos de trabalho, podemos perceber que, na prática, o que interessa aos agentes da troca de produtos é quantos produtos alheios eles podem obter em troca do seu próprio. Quando alcança um certo grau de desenvolvimento, que se estabiliza por meio da produção e do confronto sistemáticos dos produtos como grandeza de valor, temos condições de apreender o seu segredo: a determinação da grandeza por meio do tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção agora figura como uma lei reguladora com a aparência da lei da gravidade.

O desenvolvimento das formas que vimos até aqui (e que são socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção) constituem as categorias da economia burguesa, e é justamente a elas que Marx se contrapõe. Ele busca mostrar a especificidade do seu objeto de estudo a partir de outros modos de produção, começando com a ilha de Robinson ou com uma forma social simples do trabalho, depois concentra-se na idade média ou numa forma natural do trabalho, em seguida, na forma coletiva e, por fim, analisa uma associação.

O que caracteriza a ilha de Robinson é a independência. Com plena consciência, ele distribui seu tempo com exatidão entre diferentes funções de acordo com suas necessidades. Por isso, não há complexidade alguma na relação entre ele e as coisas. Já a Idade Média europeia caracteriza-se pela relação de dependência material e social entre os homens. Os diferentes trabalhos entram na engrenagem social como *serviços e prestações in natura*, fazendo da sua

particularidade o caráter imediato do confronto entre eles. Aqui, o servo sabe a quantidade determinada de tempo de trabalho que despende para si e seu senhor. A forma coletiva do trabalho exercida, por exemplo, por uma família camponesa que divide o trabalho a partir das estações, do sexo, da idade, etc., caracteriza-se pela determinação social dos trabalhos, uma vez que as forças de trabalho individuais atuam como órgãos da força comum de trabalho da família. Por fim, a forma associativa do trabalho é caracterizada por meios de produção coletivos em que os homens conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho.

Com isso, Marx deixa clara a sua originalidade diante da economia política clássica. É curioso que muitos estudiosos digam que aqui temos nada mais do que uma síntese entre Ricardo e Hegel. Ora, podemos perceber o quanto esse tipo de afirmação desidrata o que é tão importante quanto evidente n' *O capital*. Segundo Marx, a economia política jamais colocou a questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e, portanto, por que o trabalho se apresenta no valor, e a medida do trabalho, por meio da sua duração temporal, na grandeza do valor do produto do trabalho. É por não distinguir corretamente o duplo caráter do trabalho que tanto Hegel como Ricardo não conseguiram apreender a especificidade do modo de produção capitalista, qual seja, que ele está ancorado numa abstração (valor e trabalho abstrato) que *se faz real a cada dia, sob pena de levar o organismo burguês ao colapso total*.<sup>49</sup>

#### **b) Capital e força de trabalho**

Os fundamentos da troca de mercadorias ou o desenvolvimento da análise da forma-mercadoria até a forma-dinheiro, da forma valor até o valor de troca, conduz-nos à análise da circulação de mercadorias. É que existem dois modos do dinheiro entrar em circulação, quais sejam, quando *vende-se para comprar* e quando *compra-se para vender*. Como sabemos, nosso autor resume esses atos, respectivamente, com as fórmulas M-D-M, *mercadoria-dinheiro-mercadoria*, e D-M-D, *dinheiro-mercadoria-dinheiro*.

---

<sup>49</sup> Em *Certa herança marxista*, Giannotti (2000, p. 96) reforça o fato de que os compromissos de classe de Ricardo o impediram de perceber essa abstração concreta, a única que abre caminho para que se distinga, de um lado, forma-valor (*Wert form*), vale dizer, o valor sendo configurado por aquelas determinações formais que o produto do trabalho ganha ao ser inserido no processo de troca; de outro, o comum dos valores de troca remetendo ao seu fundamento, o tempo de trabalho socialmente necessário.

O primeiro modo do dinheiro entrar em circulação é o do *metabolismo social*: transfere-se mercadorias das mãos em que elas *não são valores de uso* para as mãos em que elas *são valores de uso*, passando-as, assim, da *esfera da troca* para a *esfera do consumo*. A função do dinheiro como *meio de pagamento* é apenas realizar o preço da mercadoria: o mesmo valor ou a mesma quantidade de trabalho objetivado permanece nas mãos do possuidor de mercadorias, primeiro como sua própria mercadoria, depois como dinheiro pela qual ela foi trocada e, por fim, como mercadoria que ele compra (M-D-M). Deste modo, não há aumento da grandeza de valor, mas apenas uma mudança da sua forma, qual seja, da forma-mercadoria para a forma-dinheiro e da forma-dinheiro para a forma-mercadoria. Mesmo que um vendedor engane um comprador e, por exemplo, cobre mais caro que o preço médio por uma mercadoria, podemos afirmar, primeiro, que por sua incompatibilidade com as leis do mercado, esse engano é *acidental*, depois, que ele altera a distribuição, não o total de dinheiro em circulação.

Outro modo do dinheiro entrar em circulação é o da valorização do valor, movimento que vai da conversão do dinheiro em mercadoria até a reconversão da mercadoria em dinheiro (D-M-D). Segundo Marx (2013, p. 224; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 166), “O dinheiro que circula deste último modo transforma-se, torna-se capital e, segundo sua determinação, já é capital.” A diferença da circulação do *dinheiro como dinheiro* e do *dinheiro como capital* está no movimento que cada um deles realiza: no primeiro caso, ele muda duas vezes de lugar, o vendedor recebe do comprador e passa a outro vendedor, enquanto no segundo caso ele retorna ao seu ponto de partida, o vendedor adianta o dinheiro para re-capturá-lo de volta. *O fenômeno do refluxo do dinheiro distingue, assim, esse modo de circulação*. Ora, se M-D-M deve seu conteúdo à qualidade, porque o início e o fim do processo visa o consumo de um valor de uso, D-M-D deve seu conteúdo à quantidade, porque o início e o fim do processo visa o aumento da grandeza de valor. Afinal, do mesmo modo que é absurdo trocar *x braças de linho* por *x braças de linho* do ponto de vista da qualidade, também é absurdo trocar £100 por £100 do ponto de vista da quantidade. O processo completo de D-M-D, portanto, é aquele que tira mais dinheiro do que foi lançado inicialmente na circulação, por exemplo quando compra-se o linho por £100 e o vende por £110. A fórmula adotada por Marx para ilustrar essa situação é D-M-D', onde  $D'=D+\Delta D$ . Esse incremento é

justamente o mais-valor (*surplus value*).<sup>50</sup> O objetivo desse modo de circulação é a valorização do valor. Por *ter seu fim em si mesmo*, o movimento do capital é desmedido. Marx (2013, p. 230; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 172) afirma que assim o valor “se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais que meras formas.”

D-M-D' representa a fórmula geral do capital, pois ele distingue-se, ainda, em capital comercial, capital industrial e capital a juros. Marx concentra-se no capital industrial, porque ele é a expressão completa do processo de valorização.<sup>51</sup> O problema do mais-valor ou a contradição da fórmula geral do capital é que mesmo que as mercadorias possam ser vendidas por preços que não correspondem a seus valores, esse desvio, tal como no outro modo de circulação, tem de ser considerado como uma infração da lei de troca de mercadorias. Em sua forma pura, ela é a troca de equivalentes, não um meio para o aumento do valor. *A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum*. Nosso autor conclui, assim, que “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação”, *i.é.*, “ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela.” (MARX, 2013, p. 240; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 182). É preciso passar, então, da análise da aparência para a

---

<sup>50</sup> Giannotti (2013, p. 69) mapeia a compreensão dos predecessores de Marx sobre o mais-valor: “Os fisiocratas achavam que a diferença (entre D e D') nasceria da produção agrícola, e o próprio Marx, na juventude, acompanhou aqueles que viam o mais-valor — êmbolo do processo — brotando do comércio. A teoria do valor de Ricardo lhe permitiu explicar a diferença entre o capital investido e o capital recebido como fruto do exercício da força de trabalho.”

<sup>51</sup> O movimento do capital comercial ocorre no interior da esfera da circulação, portanto baseia-se na troca de equivalentes, restando o roubo ou o engano como únicas possibilidades para a explicar a produção de mais-valor; o capital usurário, por sua vez, suprime a mediação feita pela compra e venda, o dinheiro é trocado por mais dinheiro diretamente. O capital comercial e o capital a juros são formas derivadas. A fórmula geral, assim, explica todos, tal como eles aparecem na circulação.

análise da essência, passagem que ao fim e ao cabo revela *o movimento de subsunção do trabalho ao capital*.<sup>52</sup>

A resposta implica encontrar no âmbito da circulação mercantil uma mercadoria cujo próprio valor de uso possui a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. Essa mercadoria peculiar é a força de trabalho, categoria que alimenta o movimento do capital, caso contrário D-M-D' nunca realizaria sua série de autovalorização. Segundo Marx, a força de trabalho é o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade (*Leiblichkeit*) de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo. Para que o capital encontre no mercado tal mercadoria, pelo menos duas condições devem ser satisfeitas: primeiro, o possuidor da força de trabalho deve ser uma pessoa livre para vendê-la; depois, essa pessoa não pode ter nada além da força de trabalho para colocar à disposição. Cabe lembrar, mais uma vez, que para a gênese categorial do capital pouco importa a sua gênese histórica. Algumas passagens são suficientes para mostrar isso, por exemplo quando nosso autor diz que “não é preciso recapitular toda a gênese do capital para reconhecer o dinheiro como sua primeira forma de manifestação, pois a mesma história se desenrola diariamente diante de nossos olhos” (MARX, 2013, p. 223; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 165) ou quando diz que a razão pela qual o trabalhador livre confronta-se com o capitalista na circulação

---

<sup>52</sup> Marx (2013, p. 240; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 182) resume com maestria o que acabamos de apresentar: “A partir da presente investigação, o leitor pode compreender que o que está em questão é o seguinte: a formação do capital tem de ser possível mesmo que o preço e o valor de uma mercadoria sejam iguais. Sua formação não pode ser atribuída a um desvio do preço em relação ao valor das mercadorias. Se o preço realmente difere do valor, é preciso, antes de tudo, reduzir o primeiro ao último, isto é, considerar a diferença como acidental a fim de poder observar em sua pureza o fenômeno da formação do capital sobre a base da troca de mercadorias, sem que essa observação seja perturbada por circunstâncias secundárias ao processo propriamente dito. Sabe-se, além disso, que essa redução não é de modo algum um mero procedimento científico. As constantes oscilações dos preços de mercado, suas altas e baixas, compensam umas às outras, anulam-se mutuamente e se reduzem a um preço médio, que funciona como seu regulador interno. Tal preço médio é a estrela-guia, por exemplo, do mercador ou do industrial em todo empreendimento que abrange um período de tempo mais longo. Ele sabe, assim, que, no longo prazo, as mercadorias não serão vendidas nem abaixo, nem acima, mas pelo seu preço médio. Se o pensamento desinteressado fosse seu interesse, ele teria de elaborar o problema da formação do capital do seguinte modo: como pode o capital surgir quando se considera que a regulação dos preços se dá por meio do preço médio, isto é, em última instância, pelo valor da mercadoria? Digo “em última instância” porque os preços médios não coincidem diretamente com os valores das mercadorias, ao contrário do que creem Smith, Ricardo etc.”

pouco importa para o momento da análise, porque trata-se de ocupar-se do problema teoricamente (MARX, 2013, p. 223-224; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 185).

A questão que surge imediatamente da descoberta dessa mercadoria peculiar é como seu valor é determinado. Ora, logo podemos perceber que, como qualquer outra mercadoria, o valor da força de trabalho é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção e reprodução. É preciso examinar, então, a força de trabalho na relação com seu proprietário e na relação do seu proprietário com o capital.

Em relação ao indivíduo vivo, a produção da força de trabalho consiste na manutenção dos seus meios de subsistência. Seu acionamento se dá por meio da exteriorização que, por sua vez, é gasto de músculos, nervos, cérebro, etc., e que deve, assim, ser *reposta*. Se seu proprietário trabalhar hoje, ele tem de poder repetir o mesmo processo amanhã, sob as mesmas condições de saúde e força. Portanto, a quantidade de meios de subsistência deve ser suficiente para manter uma condição normal de vida. É claro que esses meios dependem não apenas das necessidades naturais e das peculiaridades de cada país, mas também são produto histórico e, assim, dependem do grau de cultura.

Já em relação ao capital, assim como a força de trabalho deve ser repostada para seu proprietário, ela também deve ser repostada para o capital. Na medida em que o proprietário da força de trabalho é mortal, para que sua aparição no mercado seja contínua, como pressupõe a transformação contínua do dinheiro em capital, é preciso que ele se perpetue. Isto se dá através da procriação. As forças de trabalho retiradas do mercado por estarem gastas ou mortas têm de ser constantemente substituídas por uma quantidade igual de novas forças de trabalho. A quantidade dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui, portanto, os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, *i.é*, dos seus filhos, de modo que a raça de possuidores de mercadorias continue atendendo a demanda.

Por fim, em relação ao próprio trabalho, para modificar a natureza humana a fim de adquirir habilidade e aptidão para um determinado ramo, gasta-se uma quantidade maior ou menor de equivalentes de mercadorias ou meios para atingir esse fim.

Deste modo, resume Marx (2013, p. 247; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 188), “O valor da força de trabalho se reduz ao valor de uma quantidade determinada de

meios de subsistência e varia, portanto, com o valor desses meios, isto é, de acordo com a magnitude do tempo de trabalho requerido para sua produção.” A receita média deve cobrir a demanda diária média requerida pela força de trabalho média por meio de uma jornada de trabalho média. Com isso, o portador da força de trabalho, qual seja, o homem, renova seu processo de vida. Seu desenvolvimento é mais ou menos precário de acordo com a reposição acima ou abaixo do nível de subsistência. Não há sentimentalismo na análise marxiana, porque esse modo de funcionar decorre da natureza da própria coisa e é plenamente compreendida pelos homens: a reposição da força de trabalho requer uma quantidade determinada de meios de subsistência, pois a força de trabalho não é nada quando não é vendida. Uma característica peculiar desta mercadoria é que, diferentemente das outras, com a conclusão do contrato entre o comprador e o vendedor o valor de uso da força de trabalho não passa efetivamente para as mãos do comprador. Na verdade, o vendedor adianta sua mercadoria e, assim, por mais que o preço esteja fixado desde o início por contrato, ele é realizado somente ao final de um dia, semana ou mês com o salário.

A esfera da circulação caracteriza-se pela liberdade de compra e venda, propriedade de mercadorias e interesse privado. São esses “direitos inatos” que, por conseguinte, tecem a sociabilidade capitalista. É porque cada um preocupa-se apenas consigo e nenhum se preocupa com todos que realiza-se em conjunto a utilidade comum. É assim que o vendedor e o comprador, o proprietário da força de trabalho e o proprietário do dinheiro, apresentam-se como trabalhador e capitalista num regime de troca concorrencial. Como mostra Marx (2013, p. 251; MEGA<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 191), eles encarnam o papel que lhes é atribuído: “o capitalista, com um ar de impotência, confiante e ávido por negócios; o trabalhador, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da despela.”

### **c) Processo de trabalho e o processo de valorização**

O processo de consumo da força de trabalho é ao mesmo tempo o processo de produção de mercadorias e de mais-valor. O consumo da força de trabalho, como de qualquer outra mercadoria, tem lugar fora do mercado ou da esfera da circulação. A análise marxiana nos conduz, assim, à *esfera da produção* a fim de



revelar o segredo da contradição da fórmula geral do mais-valor. Trata-se de apresentar-nos os fatores do processo de trabalho que participam de diferentes modos na formação do valor das mercadorias e da acumulação de capital.

Como já tivemos notícia, o duplo caráter do trabalho é decisivo para o organismo capitalista. Na apresentação do processo de trabalho e de valorização, Marx considera-o, primeiramente, *independente de qualquer forma social*, para, em seguida, considerá-lo *revestido com uma forma específica*. É quando nosso autor aprofunda o que anteriormente apareceu-nos apenas indicado. Cabe destacar que o primeiro corresponde ao *trabalho concreto* enquanto o segundo ao *trabalho abstrato*, e não ao contrário. Considerar o trabalho independente de qualquer forma social não significa considerá-lo independente da sua finalidade específica ou reduzi-lo a trabalho humano igual.

No confronto entre o capitalista e o trabalhador, entre o comprador da força de trabalho e o vendedor da força de trabalho, o trabalho passa de *potentia* para *acto*. Para incorporar trabalho em mercadorias, o trabalhador precisa incorporá-lo em valores de uso. Portanto, o capitalista impele-o, antes de mais nada, a produzir um artigo determinado que serve à satisfação de necessidades de algum tipo. O fato do processo de trabalho estar sob o controle do capitalista não altera em nada a sua natureza. O trabalho continua sendo, assim, um processo em que o homem regula seu metabolismo com a natureza ao colocar suas forças naturais, como braços, pernas, músculos, cérebro, etc., em confronto com matérias naturais, como madeira, ferro, plástico, tecido, etc., a fim de transformá-las em algo útil para sua vida. É definitivamente a subordinação de um sistema mecânico a um fim determinado. O primeiro problema que aparece é que esse processo é marcado pela exteriorização de uma interioridade prévia, qual seja, um plano, um projeto, uma ideia. Como lembra o próprio autor, é isso que supostamente diferencia o pior arquiteto da melhor abelha.

O processo de trabalho é dividido por Marx em três momentos simples, quais sejam, o *objeto*, os *meios de trabalho* e a *atividade orientada a um fim*.

Além de objetos de trabalho, a terra e a água também são *meios de subsistência*. Quando o trabalho apenas separa as coisas da sua conexão com elas, como é o caso da pesca do peixe no rio, da retirada da madeira da floresta, da extração do minério da mina, etc., eles são *objetos preexistentes*. Quando, por sua vez, esses objetos já foram filtrados pelo trabalho eles são *matéria prima*.

Os meios de trabalho dizem respeito a uma coisa ou a um complexo de coisas que o trabalhador interpõe em si e o objeto, servindo-lhe de guia para sua atividade. Na verdade, eles distinguem-se em *meios diretos* e *meios indiretos*. Os meios diretos participam diretamente do processo de trabalho utilizando as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas de acordo com seus propósitos. Eles podem ser primários ou secundários: os primários são aqueles que encontramos disponíveis na terra e na água, como as pedras, conchas, galhos, etc., e que servem para desenvolver meios secundários ou mais elaborados, como o fogo para a forja de um facão, a madeira trabalhada para construção de uma mesa, a domesticação de animais para arar a terra, etc. Segundo Marx, o que diferencia as épocas econômicas são os meios de trabalho, porque eles permitem apreender o grau de desenvolvimento e as condições a partir das quais atua a força de trabalho. Os meios indiretos não participam diretamente do processo de trabalho, mas sem eles o processo não poderia se realizar e geralmente dizem respeito ao espaço, como é o caso das estradas, oficinas, canais, etc.

Com a ajuda dos meios de trabalho, a atividade humana transforma o objeto de acordo com uma finalidade concebida desde o início. O processo extingue-se no produto. Agora, ele é um valor de uso, matéria natural adaptada às necessidades por meio da modificação da sua forma. Segundo Marx, o homem fiou, e o produto é um fio. O trabalho, finalmente, é incorporado ao objeto. É aqui, com o conceito de meio de trabalho ou instrumento de trabalho, que a dificuldade ora apresentada ganha traços de resolução. Giannotti (1973, p. 67) vai dizer em “O ardil do trabalho”, que o instrumento “representa o ponto de encontro entre a finalidade do trabalho e o determinismo da natureza, o lugar da sua **determinação recíproca**.” Isso porque, continua ele, “De um lado, qualifica o fim do trabalho num fim determinado: percutir, levantar, fazer crescer o grão; de outro, circunscreve no desencadear cedo dos fenômenos naturais a parte que pode ser aproveitada para os objetivos do processo de trabalho como um todo.” O trabalho como atividade tanto “encontra a barreira das coisas” como “estanca o produto que lhe escapa”; o resultado é a “união entre os processos subjetivos e objetivos”. A reciprocidade afasta a possibilidade de uma *ratio* anterior (como é costume pensar) na medida em que não faz nada mais que reproduzir o animal

humano. Ela estende-se a uma série de determinações sociais até a finalização do produto.

O produto e os meios do processo de trabalho são *meios de produção*. O valor de uso que resulta de um processo de trabalho contém outros valores de uso de processos de trabalho anteriores. O mesmo valor de uso que é produto desse trabalho constitui o meio de produção de um trabalho ulterior, de modo que os produtos não são apenas resultado, mas também condição do processo de trabalho. Todos os ramos da indústria manipulam matérias prima, portanto produtos de trabalhos anteriores. Os animais e as plantas também são produto do trabalho, resultado de uma transformação gradual realizada sob o controle dos homens ao longo de muitas gerações. Os meios de trabalho evidenciam os traços do trabalho anterior. As matérias prima, por sua vez, distinguem-se em *principal* e *auxiliar*, mas essa diferença costuma desaparecer na fabricação do produto. O mesmo produto pode servir de meio de trabalho da matéria prima, como é o caso da engorda do gado, em que o animal é matéria prima trabalhada e meio de obtenção do adubo. Um produto pronto para o consumo pode se tornar matéria prima de outro produto, como é o caso da uva em relação ao vinho. Também existem casos em que o produto é feito para ser reutilizado como matéria prima, portanto *produto semi-fabricado*. Conclui-se, portanto, que

o fato de um valor de uso aparecer como matéria-prima, meio de trabalho ou produto final é algo que depende inteiramente da sua função determinada no processo de trabalho, da posição que ele ocupa nesse processo, e com a mudança dessa posição mudam também as determinações deste valor de uso (MARX, 2013, p. 260; MEGA<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 197).

A diferença entre os *produtos como produtos* e os *produtos como meios de produção* é que no segundo caso eles funcionam como *fatores objetivos do trabalho vivo*, de modo que os trabalhadores tratam-os apenas como meios do trabalho social. Eles abstraem os trabalhos anteriores que são condição para a realização do seu próprio trabalho. Para eles, as propriedades úteis dos produtos não chegam mediadas por trabalhos anteriores. Essas propriedades são percebidas apenas quando não cumprem sua finalidade, como é o caso de quando estão com defeito. Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil e, por isso, torna-se vítima das forças destruidoras do metabolismo social. Portanto,

por um lado, os produtos são resultado e ao mesmo tempo condição de existência do processo de trabalho, enquanto, por outro, sua entrada nesse processo é o único modo de conservar e realizar as matérias como valores de uso.

O trabalho consome os objetos e os meios ou os elementos materiais (*stofflichen*). O consumo distingue-se em *produtivo* e *individual*. O consumo produtivo consome como meio de subsistência do trabalho e o resultado é o produto. O consumo individual consome como meio de subsistência do homem e o resultado é a reposição do consumidor mesmo. O trabalho, assim, digere produtos a fim de criar produtos, consome produtos como meio de produção de outros produtos.

Marx faz questão de destacar que, aqui, trata-se dos momentos simples e abstratos do processo de trabalho, da atividade humana orientada a um fim. Podemos até dizer que, por ser condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, perpétua condição natural da vida humana, ele é uma atividade genérica. Acontece que esse imperativo diz pouca coisa sobre a forma que a reveste: “o sabor do trigo não nos diz nada sobre quem plantou, tampouco esse processo nos revela sob quais condições ele se realiza, se sob o açoite brutal do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista, se como produto das poucas *jugera* de terra cultivadas por Cincinnatus ou da ação do selvagem que abate uma fera com uma pedra.” (MARX, 2013, p. 261; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, p. 198). É preciso dar um passo adiante.

O produto do trabalho é um valor de uso que, na forma social em que estamos analisando, é propriedade do capitalista. Apesar de ter plena consciência de que a força de trabalho contratada produz uma coisa útil, seu objetivo é a produção de um valor de uso que tenha valor de troca. A utilidade é apenas um meio para a venda. Além disso, ele quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior que a soma do valor requerido para sua produção, portanto maior que o valor adiantado para viabilizar os meios de produção e a força de trabalho. O capitalista quer, assim, produzir não apenas valor de uso, mas valor, não apenas valor, mas mais-valor. A fim de dar conta do processo inteiro é preciso considerar, então, sua unidade, qual seja, o processo de trabalho e o processo de valorização.

O produto do trabalho que volta para o capitalista como resultado do processo de trabalho e de valorização é a soma do *valor dos produtos que compõem o processo* e do *valor que o próprio trabalho acrescenta a ele*.

Marx toma como exemplo o fio. A matéria prima necessária é o algodão, precisamente *10 libras*, comprado pelo capitalista pelo preço de *10 xelins*. Os fusos resumem, aqui, os meios de trabalho empregados para preparar o algodão, custando *2 xelins*. Temos, portanto, *12 xelins* no total. Considerando que uma quantidade de ouro — nosso padrão no qual as mercadorias se expressam — de *12 xelins* equivalem ao produto de *24h de trabalho*, ou *2 jornadas de trabalho*, então no fio estão objetivadas, justamente, *2 jornadas de trabalho*. O tempo de trabalho requerido para a fabricação do algodão e dos fusos estão contidos no fio, de modo que  $x \text{ de fio} = y \text{ de algodão} + z \text{ de fusos}$ . Não importa se os diversos ramos de trabalho contidos no fio são passado ou presente. Eles são parte do processo de trabalho, sejam realizados, por exemplo, no começo do mês ou no fim do mês, levando em conta um produto que leva um mês inteiro para ser finalizado. Apenas duas condições devem ser satisfeitas: primeiro, o algodão e o fuso devem ter servido efetivamente à produção deste valor de uso; depois, o tempo de trabalho empregado nesses processos não pode ultrapassar o tempo de trabalho socialmente necessário de produção.

Já em relação ao trabalho que acrescenta valor, qual seja, o trabalho do próprio fiandeiro, ele é trabalho humano igual e, junto ao trabalho que produziu o algodão e os fusos, compõe o valor total do fio. Ele pode, por esse motivo, ser calculado. A matéria prima absorve uma determinada quantidade de trabalho, independentemente da sua qualidade.

Suponhamos que para fabricar o fio o capitalista compra a força de trabalho por *3 xelins* e que nesse valor estão incorporadas *6 horas de trabalho*, justamente a média necessária para produzir a quantidade de meios de subsistência do trabalhador. Se em *1 hora 1 ½ libras de algodão* é transformada em *1 ½ libra de fio*, então em *6 horas* — meia jornada de trabalho — *10 libras de algodão* são transformadas em *10 libras de fio*. Portanto, o algodão absorve *6 horas de trabalho*, adicionando *3 xelins* ao produto. O valor total do produto é, assim, a jornada de trabalho contida no algodão e nos fusos somada à valorização empreendida pelo trabalho. O valor acrescentado pelo trabalho é o valor que o

capitalista pagou por ele. Não há, aqui, produção de mais valor, porque o capital adiantado é igual ao valor do produto.

Mas isso se dá apenas na aparência. É preciso distinguir o valor da força de trabalho da sua valorização no processo de trabalho. Segundo Marx (2013, p. 270; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 206), “O fato de que meia jornada de trabalho seja necessária para manter o trabalhador vivo por 24 horas de modo algum o impede de trabalhar uma jornada inteira.” É essa diferença que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho no mercado. O trabalhador encontra na oficina os meios de produção necessários para trabalhar o dobro do tempo em relação ao qual foi inicialmente contratado. É precisamente aí que o capitalista converte dinheiro em capital e retoma com juros o que foi adiantado. Segundo Giannotti (2013, p. 59), “Marx pretende mostrar que esse excedente provém da diferença entre o valor da força de trabalho e o valor que o trabalhador cria ao pô-la em movimento.”

Para que isso aconteça, uma série de condições objetivas precisam ser satisfeitas, quase todas conhecidas por nós: o tempo gasto para a produção do valor de uso tem que ser o tempo de trabalho socialmente necessário; a força de trabalho tem de funcionar de acordo com uma quantidade média de esforço e um padrão médio de habilidade, eficiência e celeridade; a máquina de fiar, o algodão, os fusos, etc., devem ser oferecidos sob condições qualitativas normais; tanto o tempo de trabalho do trabalhador como as matérias primas e os meios de trabalho devem ser fiscalizados para evitar desperdícios.

É claro que Marx não para por aí. Ele desenvolve a tese da apropriação da força de trabalho pelo capital sem furtar-se de calcular todos os fatores que participam desse processo. O valor é adicionado por meio do trabalho abstrato e conservado por meio do trabalho concreto; as relações de adição, conservação e transferência de valor que os meios de trabalho, os meios de produção e a força de trabalho estabelecem com a mercadoria e a produção em geral sob a guarda do capitalista garantem a subsunção do trabalho ao capital; os diversos componentes do capital, que transmuta-se em variável e constante, assume diversas funções a fim de manter sua autovalorização; o grau de exploração da força de trabalho por meio das taxas de mais-valor absoluto (quando o capital nutre-se com o aumento do tempo de trabalho) e de mais valor relativo (quando o capital nutre-se com desenvolvimento tecnológico) possuem como

consequência as crises de superprodução, aumento do exército de reserva, a alienação do trabalhador do processo de trabalho etc.

Porém, para nossos propósitos, qual seja, mostrar a posição do trabalho na história categorial do capital, não é necessário reconstituir todo o processo. É que a essa altura fica perfeitamente claro que a história categorial independe da história temporal, porque trata da reprodução do modo da sociedade capitalista. Também fica perfeitamente claro o processo categorial pelo qual a matéria é revestida pela forma, tornando evidente o duplo caráter do trabalho como fundamento deste modo de produção. Já é possível perceber que na medida em que os proprietários, seja o da força de trabalho, seja o do dinheiro, possuem direitos iguais, o que determina o grau de exploração é a força. Daí nosso autor reconstituir justamente a luta pela jornada de trabalho recorrendo a uma série de documentos, como os relatórios produzidos pela *Children's Employment Commission*. O que ajuda-nos, certamente, a fazer a passagem de um tipo de análise para outro é a questão de como, de um lado, a força de trabalho tornou-se algo disponível para compra no mercado e como, de outro, a própria capacidade de compra viabilizou-se. O escravo não vendia a sua força de trabalho, mas era vendido com ela para o proprietário de escravos, de modo que, ainda que fosse “mercadoria”, a força de trabalho não era uma mercadoria sua. O servo, por sua vez, vendia uma parte da sua força de trabalho, não era ele que recebia o salário do dono da terra, mas era o dono da terra que recebia tributo do servo, na medida em que o primeiro rendia frutos a ele. O operário, pelo contrário, vende a si mesmo ao proprietário que melhor paga por uma fração de tempo do seu dia, ele não pertence nem ao proprietário nem à terra, mas a quem compra algumas horas da sua vida diária. Segundo Marx, “O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma de trabalho assalariado.” (MARX, 2013, p. 245; *MEGA*<sup>2</sup>, II.6, 1987, p. 186).

### **3. O trabalho na gênese histórica do capital**

Segundo Marx (2013, p. 244; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 185),

Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural, tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social.

A produção desses personagens demanda, assim, ser investigada. Todo o processo de produção, circulação e consumo mostrou-se como um *movimento circular*, independentemente da finalidade, seja ela o valor de uso ou valor de troca. M-D-M e D-M-D' são como a lenha na fogueira, pois são postos, repostos, postos, repostos, etc., a fim de manter acesa a chama que, no caso que interessa-nos, alimenta a força de trabalho para logo consumi-la. Acontece que a reprodução do modo de produção capitalista pressupõe massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho, tal como o primeiro choque entre as pedras que produziu a faísca da nossa fogueira. É propriamente o que encontramos na análise da assim chamada *acumulação primitiva*, que conta a *pré-história do capital*.

Marx contrapõe a “história real” à “história idílica” contada pela economia política. O que seus predecessores entendem como sendo a história do direito e do trabalho ele entende como sendo a história da subjugação e da violência. Eles contam apenas uma parte do que aconteceu: o produtor direto deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo do senhor, emancipou-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho; portanto, foi liberto da servidão e da coação. Mas essa liberdade se deu por meio do roubo de todos os seus meios de produção e das suas garantias de existência. A história dessa expropriação, segundo Marx, está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo. O processo que cria a relação capitalista é justamente o da separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do seu trabalho, transformando, de um lado, os meios de subsistência em capital, de outro, os produtores em trabalhadores assalariados.



A base do referido processo é a expropriação da terra que pertencia ao produtor rural ou camponês. Na segunda metade do século XV e nas primeiras décadas do século XVI o grande senhor feudal, sobretudo inglês (Marx toma a Inglaterra como a forma clássica), deu o pontapé inicial para criar o proletariado ao expulsar os camponeses que possuíam os mesmos títulos jurídicos feudais que ele das terras onde viviam. Isso se deu por causa do florescimento da manufatura flamenga de lã e o conseqüente aumento dos preços da lã. A nova nobreza feudal que empreendeu essa tarefa havia vencido a guerra contra a velha nobreza feudal e, diferentemente de sua predecessora, entendia que o dinheiro era o poder de todos os poderes. Por isso, estava na ordem do dia transformar as terras de lavoura em pastagens de ovelhas. A habitação dos camponeses e os *cottages* dos vassallos foram demolidos ou abandonados.

O poder real também lançou uma massa de homens ao mercado com a dissolução dos séquitos feudais, mas com objetivo diferente e, por esse motivo, certamente de modo menos decisivo. Sua intenção era manter a soberania absoluta, e não o lucrar sobre a terra. Marx (2013, p. 791; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 648) menciona duas leis que foram emitidas para tentar frear a usurpação que vinha despovoando os domínios comunais, uma de Henrique VII, de 1489, outra de Henrique VIII, que diziam, entre outras coisas, que

muitos arrendamentos e grandes rebanhos de gado, especialmente de ovelhas, concentram-se em poucas mãos, provocando um aumento considerável das rendas fundiárias e, ao mesmo tempo, uma grande diminuição das lavouras e a demolição de igrejas e casas, de maneira que enormes massas populares se veem impossibilitadas de sustentar a si mesmas e a suas famílias.

A lei ordena, assim, a reconstrução das propriedades rurais e determina a proporção entre campos de cereais e de pastagens.

As medidas, no entanto, foram infrutíferas, porque a demanda do capitalismo nascente não era garantir aos lavradores uma parcela da terra, dando-lhes riqueza suficiente para sua subsistência, mas uma condição servil das massas populares a ponto de transformar esses homens em trabalhadores mercenários e seus meios de trabalho em capital. Começa, desse modo, a luta pela terra, luta que significava ficar ou não de fora do metabolismo do homem com a natureza: de um lado, as garantias de subsistência que uma porção de

terra garantida poderia proporcionar; de outro, o lucro que os especuladores visavam com o aumento dos preços dos animais de pastagem.

Marx mostra-nos que as medidas tomadas por Carlos I em 1627 buscavam, tal como as de Henrique VII e Henrique VIII, garantir a propriedade dos camponeses e, com isso, o poder soberano, mas continuamente sofreram duros golpes na direção da sua dissolução completa. Segundo ele, “um novo e terrível impulso ao processo de expropriação violenta foi dado, no século XVI, pela Reforma” (MARX, 2013, p. 792; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 650). A consequência foi o roubo colossal dos bens da igreja, proprietária de grande parte do solo inglês, seja pela supressão dos mosteiros, por meio do presenteamento, da venda por valores irrisórios, do confisco, etc., lançando os moradores, sejam eles camponeses, vassalos hereditários, etc., no proletariado. Se a propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações, então sem ela essas relações não podiam mais se manter.

No século XVII, os camponeses independentes, chamados *yeomanry*, eram mais numerosos que a classe dos arrendatários e formavam a principal força de Oliver Cromwell. Em 1750, destarte, haviam desaparecido e, com eles, os últimos resquícios de propriedade comunal dos lavradores. Isso foi feito por meios violentos e à margem da legalidade. Sob a restauração dos Stuarts, aboliu-se o regime feudal da propriedade da terra, indenizou-se o Estado por meio de impostos sobre os camponeses e reivindicou-se a moderna propriedade privada dos bens. A *Glorious Revolution*, finalmente, conduziu ao poder, com Guilherme III de Orange, proprietários fundiários e capitalistas, inaugurando uma nova era baseada no roubo em escala colossal dos domínios estatais. Segundo Marx (2013, p. 795-796; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, p. 652), “O patrimônio do Estado, apropriado desse modo fraudulento, somado ao roubo das terras da Igreja — quando estas já não haviam sido tomadas durante a revolução republicana —, constituem a base dos atuais domínios principescos da oligarquia inglesa.” O solo foi transformado em artigo puramente comercial para exploração agrícola, aumentando a oferta de homens livres. A aristocracia fundiária torna-se aliada da nova burocracia, das altas finanças, dos grandes manufactureiros, que se apoiavam em tarifas protecionistas.

Diferentemente dos séculos anteriores, nos quais vimos a usurpação violenta da propriedade comunal contra qualquer medida legislativa, no século

XVIII a própria lei tornou-se veículo do roubo das terras do povo, embora os grandes arrendatários ainda empregassem seus pequenos métodos privados. A forma parlamentar do roubo, segundo Marx, é a das leis para o cercamento da terra comunal, decretos mediante os quais os proprietários fundiários presentearam a si mesmos. Mesmo os arrendatários menores estavam sujeitos a ser desalojados com um aviso prévio de um ano. Essas medidas, tal como as outras, também contribuíram para inchar os grandes arrendamentos tanto quanto as fileiras do proletariado nascente. Coube ao século XIX perceber o vínculo entre a produção de riqueza crescentes e a pobreza da maioria das pessoas.

Nosso autor menciona uma série de documentos que mostram as consequências da fusão de muitos arrendamentos em poucos, como as *Observations on Reversionary Payments*, de Price: primeiro, concentração de terras em poucas mãos, depois, expulsão das famílias que as cultivavam plantando sementes, criando porcos, aves, etc., para fazer pastagem e, por fim, elevação dos preços dos meios de subsistência. Tudo isso levou ao despovoamento e à pobreza. Obviamente, o salário dos trabalhadores livres caiu. Entre 1765 e 1780 chegou abaixo do nível da subsistência a ponto de ter de ser complementado pela assistência oficial aos pobres.

É interessante lembrar que, apesar das divergências, Karl Polanyi retoma esse assunto em *The great transformation*, de 1944.<sup>53</sup> Segundo ele, a transformação da terra, da moeda e do trabalho em mercadorias são os pilares da sociedade capitalista. O mercado de trabalho concorrencial encontrou sua última barreira na *Speenhamland*, de 1795, lei que complementava a renda dos pobres de acordo com o aumento ou queda do preço dos pães. Os capitalistas industriais moveram todos os seus esforços para derrubá-la e, por intermédio da fome e da vergonha (caso escolhessem refugiar-se em asilos), completar o processo pelo qual o homem foi desvinculado da terra e dos meios de trabalho, tornando-se, assim, mercadoria (POLANYI, 2001, p. 81 *et seq.*).

Todos esses métodos de expropriação culminaram no *clearing of estates*, que encontrou sua implementação sistemática na Escócia. Tratava-se de varrer os seres humanos das propriedades rurais; os vassalos sequer podiam construir

---

<sup>53</sup> Nancy Fraser busca integrar esses autores. Sobre isso, ver “Why two Karls are Better than One: Integrating Polanyi and Marx in a Critical Theory of the Current Crisis”.

*cottages* nas propriedades que cultivavam. Também proibiu-se a imigração dos gaélicos expulsos de suas terras a fim de impeli-los violentamente para as cidades fabris. Marx reúne uma série de documentos, os quais nos limitamos a mencionar *An Inquiry Concerning the Population of Nations*, de George Ensor, no qual ele diz que

Os grandes senhores da Escócia expropriaram famílias como quem extirpa ervas daninhas, fizeram com aldeias inteiras e sua população o mesmo que os índios, ao vingar-se, fazem com as covas dos animais selvagens. O ser humano é imolado em troca de uma pele de ovelha ou uma pata de carneiro, ou menos ainda (MARX, 2013, p. 801; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, p. 657).

Marx menciona ainda as medidas tomadas pela duquesa de Sutherland, entre elas a transformação de um condado inteiro em pastagens, reduzindo sua população em 15 mil pessoas. Os métodos foram os mais perversos. Os soldados britânicos atearam fogo em tudo, independentemente se tivesse alguém em casa. A duquesa apropriou-se de 794 mil acres de terra, destinou 6 mil acres aos nativos expulsos, 2 acres por família — cobrando-os, ainda, 2 *xelins* e 6 *pences* pelo arrendamento. O restante foi dividido em 29 grandes arrendamentos e destinado a criação de ovelhas.

O resumo desse processo é dado pelo próprio Marx (2013, p. 804; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 660):

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre.

Como sabemos, os homens não converteram-se em trabalhadores assalariados senão por meio de uma legislação sanguinária que visava discipliná-los para tal, já que as medidas de expropriação haviam criado uma massa de mendigos, assaltantes, vagabundos, etc. A legislação contra a vagabundagem começa no século XV.

Na Inglaterra de Henrique VIII, os velhos e incapacitados recebiam uma licença para mendigar; os vagabundos mais vigorosos, por sua vez, eram amarrados a um carro e açoitados até sangrarem para, em seguida, serem mandados de volta para sua terra natal e porem-se a trabalhar. Quando presos novamente, eram açoitados e tinham metade da orelha cortada. Na terceira vez, eram executados. Nos reinados de Eduardo VI, Elizabeth e Jaime I passaram-se a mesma coisa, com uma ou outra variação no estatuto, como as mercas a ferro na testa para identificar um escravo que já havia fugido, as coleiras de ferro para garantir sua propriedade, a condenação perpétua à escravidão, e assim por diante. Na França, sob o reinado de Luís XVI, dispôs-se que todo homem entre 16 e 60 anos que era desprovido de meios de existência e do exercício de uma profissão devia ser mandado às galés, que eram barcos nos quais os condenados eram acorrentados nos porões e obrigados a remar. Segundo Marx (2013, p. 808; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 663), “Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue a vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado.”

Por educação, tradição e hábito desenvolve-se uma classe de trabalhadores que reconhece as exigências do modo de produção capitalista como leis naturais e evidentes por si mesmas. As resistências são quebradas pela organização do processo de produção, de modo que a superpopulação relativa de trabalhadores — que aumentava a cada acumulação do capital que era reinvestido — mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho e, com isso, o próprio salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital. A coerção torna-se impessoal, *muda*, como diz Marx, sendo a violência direta algo excepcional. O curso usual das coisas é conduzido pelas leis naturais da produção na medida em que impõem ao trabalhador uma dependência decorrente das suas próprias condições de produção. É claro que, paralelo a isso, uma série de leis sobre os salários e sobre a organização dos trabalhadores entraram em vigor a fim de preservar e desenvolver o organismo social nascente, como as leis que impediam o aumento de salário ou a greve. Tudo isso foi feito em grande parte através de meios policiais a fim de não apenas disciplinar os homens, mas aumentar o grau de exploração do capital sobre eles.

## Conclusão

Como vimos, Marx passa da *crítica da religião* à *crítica da política e do direito* (“Introdução”), da *crítica da política e do direito* para a *crítica social* (Primeiro Capítulo” e “Segundo Capítulo”) e da *crítica social* para a *crítica da economia política* (“Terceiro Capítulo”). Apesar disso, em cada análise, não deixa de suprimir os equívocos e conservar os acertos da análise anterior, de modo que pudesse chegar a uma avaliação adequada da sociedade capitalista a cada passo dado. Um dos vários modos de perceber isso é através do conceito de trabalho.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o jovem autor busca um critério para fundamentar sua saída das filosofias da consciência em geral, representadas e reunidas no pensamento hegeliano em particular. Como vimos, uma série de autores mostram-nos sua tentativa de fazer isso através de uma *refundação antropológica*, ou, como encontramos expressamente nos rascunhos, de um “humanismo naturalista”. Por isso, se formos organizar esses manuscritos, é preciso começar pelo que nosso autor entende mais propriamente por *homem*, porque, no fim das contas, isso orienta o que ele entende por *história* e por *política* e ilumina o *lugar* que ele confere ao *trabalho*.

Inicialmente, podemos dizer em poucas palavras que o homem é um ser genérico (*Gattungswesen*); que a história é a da *obstrução* desse caráter humano; que a política é a luta pelo exercício da sua *fruição*. A definição de homem traz consigo uma concepção da história e da política: o homem plenamente realizado toma o resultado da sua atividade como sua essência e, assim, reconhece a si e aos outros como sujeito vivo, universal e livre; a emergência da indústria moderna e a consolidação de uma sociedade de mercadorias nos lega uma concepção da história como *negação* dessa realização; a política passa a ser a luta pela emancipação de todos os homens, a partir dos *não proprietários*, contra aqueles poucos, os proprietários, que se apropriam violenta ou veladamente do resultado da sua atividade produtiva. Aqui, o mundo aparece como completamente *invertido* em relação ao exercício da essência genérica do homem. Isso se expressa, segundo Marx (2015, p. 56; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 348), ainda que *à margem da crítica*, na própria economia política clássica: “as nações são apenas oficinas da produção, o homem é uma máquina de consumir e

produzir; a vida humana, um capital; as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto, tudo.”

Esse fato comentado pelo jovem Marx o leva a se perguntar, mesmo que de modo *significativamente precário*, pela gênese histórica desse estranhamento entre o homem e sua vida genérica. Ao encontrá-la na transformação da propriedade fundiária em mercadoria e, conseqüentemente, na separação do homem dos seus meios de vida, vê-se diante da possibilidade de idealização da sociedade feudal. Destarte, como não pretende, a exemplo dos românticos, reivindicar o retorno a um estado de realização que nunca existiu, procura mostrar a contradição no seio dessa própria sociedade. Assim, destaca que, por um lado, “Já na posse fundiária feudal situa-se o domínio da terra como um poder estranho (posto) acima dos homens.” (MARX, 2015, p. 74; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 359), enquanto, por outro, esse domínio possuía um lado “humano”, “afetivo”, “acolhedor” (MARX, 2015, p. 75; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 360).

Sua análise nos mostra que essa contradição se desenvolveu sobretudo quando o movimento da propriedade privada suprimiu (*aufhob*) a consciência da riqueza de *objetividade externa sem pensamento* para *subjetividade sendo para si* e, com isso, incorporou a propriedade ao próprio homem, reconhecendo-a enquanto sua verdadeira essência (MARX, 2015, p.99; *MEGA*<sup>2</sup> I/2, 1982, p. 383). Desse modo, a essência subjetiva da propriedade privada revelou-se como sendo *o trabalho*. No entanto, esse reconhecimento do homem deu-se como mera *hipocrisia*, porque ao fim e ao cabo terminou na sua *venda* (*Veräußerung*) e na do seu produto ao desbarato. É o momento em que Marx examina não mais o *efeito* do movimento da propriedade privada, mas a *causa*. É como se a gênese histórica não desse conta de, sozinha, abrir caminho para ultrapassar a violência cotidiana e manifesta. É preciso encontrar a gênese lógica. Ele chega então ao *trabalho* como elemento que engendra a produção de si mesmo, dos outros e da natureza como mercadoria. Não se trata, claro, de um trabalho qualquer, mas de uma atividade da *species* corrompida pelas leis da ganância e da miséria do mercado e, por isso, que engendra a produção para a *perda* e não para *fruição*.

A produção histórica encontra a reprodução social do estranhamento. Agora, resta dar traços positivos ao homem até então pensado negativamente, considerando uma ontologia naturalista e apreendendo a natureza humana até então latente por meio empírico, enquanto e porque ela é negada à luz do dia; é

um *a priori* da *species* humana, desde o início pressuposto, que Marx usa para fundamentar a sua concepção de história e de política materialistas. Isso pode ser percebido a partir de um princípio metodológico fundamental: não recorrer a um estado primitivo imaginário para esclarecer algo, mas partir de um fato nacional econômico, *presente* (MARX, 2015, p. 80; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 364). Não à toa, ele começa pela relação hostil entre o trabalhador e o capitalista no caderno sobre o salário, o lucro do capital e a renda da terra, pela relação inversamente proporcional entre o valor do trabalhador e do produto do trabalho no caderno sobre o trabalho estranhado e a propriedade privada ou ainda pelo debate entre seus contemporâneos sobre o sistema hegeliano no caderno sobre a dialética. É assim que ele chega à seguinte conclusão: “A vida produtiva é, porém, vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.” (MARX, 2015, p. 84; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 369).

Com isso, a crítica da sociedade moderna mostra o momento histórico como a negação do caráter genérico da espécie humana ao mesmo tempo em que oferece à época a consciência histórica de que sua tarefa é abolir o trabalho estranhado e a propriedade privada através daquele que carrega toda negatividade: o proletariado. É visando esse esquema muito geral que podemos afirmar que, partindo das leis econômicas, Marx aborda o trabalho em mais ou menos três níveis de análise nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: como *efeito* do movimento da propriedade privada (gênese histórica), como *causa* do movimento da propriedade privada (gênese lógica) e como *atividade vital consciente e livre* (uma espécie de antepredicativo que agora se expressa *objetivamente* e não mais *abstratamente* como pensava Hegel).

N’A *ideologia alemã*, por sua vez, encontramos uma mudança de perspectiva decisiva. O que antes era tratado em termos antropológicos, passou a ser tratado em termos sociológicos. Nosso autor percebeu que não basta eliminar o Estado em vista da sociedade civil, Deus em vista do homem, o trabalho alienado em vista da atividade humana genérica, consciente e livre, sob pena de conservar uma *transcendência injustificada*. A prática que antes tinha como referência a natureza agora toma como referência a sociedade. Aos poucos, o significado disso torna-se claro. Na própria *Ideologia alemã*, a



consciência humana (ou o homem) não é “pura”, mas “é” “na” “relação com o ambiente”, “produto social” (MARX, 2009, p. 35; *JAHREBUCH*, 2003, p. 16). Nas *Teses sobre Feuerbach*, “a essência humana não é algo abstrato e imanente ao indivíduo”, “mas o conjunto das relações sociais” (MARX, 2009, p. 534; *MEW*, Band 3, 1978, p. 6). Na *Miséria da Filosofia*, de 1847, “a história não é mais que uma transformação contínua da natureza humana.” (MARX, 2017, p. 128). No famoso Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, encontramos que “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” (MARX, 2008, p. 47; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 99-100). No mesmo texto, nosso autor torna evidente a “ingenuidade” de Smith e Ricardo, pois eles consideram o homem como “ponto de partida da história”, “qualquer coisa de natural”, “um dado da natureza”, enquanto, na verdade, ele é “resultado histórico”, “produto da história” (MARX, 2008, p. 238; *MEGA*<sup>2</sup>, II/1.1, 1976, p. 21-22). O homem, portanto, é produto da história e a história é criação do homem através do trabalho, *autocriação das suas próprias origens*.

Os atos históricos de produção, como cultivar alimentos, construir moradia, confeccionar vestimentas, elaborar ferramentas, reproduzir-se, etc., cumprem pelo menos duas funções na economia do argumento do jovem Marx: primeiro, a de fundamentar uma ciência da história que, no fim das contas, afasta toda sorte de idealismo; depois, a de abrir espaço para investigar “como” e “com o que” os homens produzem e reproduzem a própria existência numa determinada época. Na medida em que a crítica chega a esse nível, qual seja, o de incorporar a atividade social — em termos de modo de produção social — à história, deixa de fazer sentido considerar o trabalho estranhado como a corrupção da atividade genérica, consciente e livre, porque o trabalho é um *modo de expressão* do desenvolvimento social produtivo analisado.

A divisão do trabalho é o grande paradigma da política marxista n’*A ideologia*, porque inverte a relação entre os homens e a produção. O estranhamento (*Entfremdung*) é superado por meio de uma *contradição insuportável*, qual seja, a produção de uma massa da humanidade como absolutamente sem propriedade, de um lado, em um mundo de riqueza e cultura crescentes, de outro. Isso só pode acontecer sob dois *pressupostos práticos*: aumento e desenvolvimento das forças produtivas e intercâmbio universal dos

homens. No primeiro caso, porque a escassez não resulta mais da capacidade de produção, mas da sua *distribuição*. Assim, a luta deixa de ser generalizada para ser específica da classe trabalhadora. No segundo, a universalidade das trocas estabelece uma relação de dependência histórico-mundial entre os sem propriedade. Desse modo, eles deixam de ser homens locais para serem *universais*. Isso significa simplesmente que ele não é mais subjugado moral e economicamente pelo modo de produção que ele criou. Aqui, a revolução comunista possui ao mesmo tempo seu fundamento e sua meta. É possível “transformar o mundo”, porque “toda vida social é essencialmente prática”.

*O capital*, por fim, descentraliza a atividade humana, não porque ela não seja central na produção capitalista, mas porque ela é suporte do capital. N’*A ideologia alemã*, nosso autor tinha dificuldade em encontrar o sujeito que subsume os homens, de modo que tudo ainda era difuso, posto na conta da divisão do trabalho. Em 1867, porém, afirma em vários momentos que a divisão do trabalho embrutece o homem — como é o caso com a criação da imprensa, que isenta-os de aprender a ler e escrever — mas afirma igualmente que o trabalho pode ser dividido sem que produza mercadoria. O que metodologicamente Marx carecia era propriamente de uma teoria das formas. Já aqui o trabalho é abordado a partir da *gênese lógica*, desenvolvida por meio da dicotomia trabalho concreto e trabalho abstrato, e da *gênese histórica*, desenvolvida por meio da investigação dos fatos históricos que pulverizaram o velho mundo e prepararam terreno para a consolidação do novo mundo, em que impera a forma assalariada do trabalho. Se pudermos indicar algo de comum nessas abordagens é que consideram o processo pelo qual a matéria é revestida pela forma social, seja ele através da *reprodução silenciosa e diária da exploração*, seja ele através da *produção barulhenta e violenta* levada a cabo pela aristocracia feudal.

No primeiro caso, o trabalho abstrato e o valor cumprem o papel de fundamento (*Grund*) ou aquilo sem o qual o modo de produção capitalista sequer seria possível. Isso porque oferecem o lastro necessário para a troca de mercadorias, primeiro por meio da *qualidade*, porque todas elas são corpo de valor, depois por meio da *quantidade*, porque todas elas são trocadas na mesma proporção. Podemos dizer que é a primeira condição lógica que, apesar de não ser evidente, é absolutamente real e dá a aparência necessária para que a

exploração aconteça por detrás dos panos. Marx resume a troca simples de mercadorias com a fórmula M-D-M, em que vende-se uma mercadoria ou um valor de uso que não tenha utilidade para seu portador para pegar o dinheiro e comprar uma mercadoria que cumpra essa função. No entanto, esse é apenas um modo (dos dois modos existentes) do dinheiro entrar em circulação. O outro é um modo peculiar em que não há troca de equivalentes. O que interessa é o D-M-D', justamente aquele em que o capital se *autovaloriza*, convertendo trabalho vivo em trabalho morto continuamente. O capitalista compra a força de trabalho ou um valor de uso que justamente no consumo produz mais-valor. É uma série em que não faz sentido lançar o dinheiro na circulação e não capturá-lo valorizado.

Outro modo de abordar o trabalho é por intermédio da gênese histórica. É mais propriamente perguntando como essas categorias, portador da força de trabalho e do dinheiro, vieram a ser. Ora, o escravo não vendia a sua força de trabalho, mas era vendido com ela para o proprietário de escravos, portanto, ainda que fosse “mercadoria”, a força de trabalho não era uma mercadoria sua. Já o servo vendia uma parte da sua força de trabalho, ele não recebia o salário do dono da terra, mas o dono da terra que recebia tributo do servo, na medida em que o primeiro rendia frutos a ele. O operário moderno, pelo contrário, vende a si mesmo ao proprietário que melhor paga por uma fração de tempo do seu dia, ele não pertence nem ao proprietário nem à terra, mas a quem compra algumas horas da sua vida diária. É analisando o processo histórico de expropriação dos camponeses da terra, as leis que disciplinam os homens e no limite atomizaram qualquer sentido de comunidade que eles tinham que podemos entender que a história da “liberdade” contada pela economia política foi feita com fogo e sangue.

Essa distinção entre o conteúdo e a forma foi decisiva para nosso autor, porque permite-lhe contrapor-se a seus predecessores e examinar a particularidade da produção capitalista como categorias geográfica e historicamente localizadas. É daí que encontramos passagens como a seguinte, que ajuda-nos a compreender o famoso método de Marx (2013, p. 685):

Se, por exemplo, queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina. É impossível construir essa natureza a partir do ‘princípio da utilidade’. Aplicado ao homem,

isso significa que, se quiséssemos julgar segundo o princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época.

Assim, mais uma vez, ele reforça a investigação das formas, do *vir-a-ser* das formas. Considerando o que vimos até aqui, podemos estabelecer algumas diretrizes que resumem a investigação acerca do tema do trabalho. Concluimos, portanto, que,

- a) quando comparamos os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *O capital* percebemos que, ainda que a autonomia e a inversão entre o trabalhador e o produto do seu trabalho se mantenha (alienação no caderno “Trabalho estranhado e propriedade privada” e reificação no capítulo “A mercadoria”) o conceito deixa de implicar a separação do homem de uma universalidade não constituída ou do seu ser genérico (*Gattungswesen*);
- b) quando o trabalho não é mais pensado como a negação de uma atividade vital originária, torna-se possível pensar a gênese da realidade econômica ou o modo de produção e chegar à forma assalariada do trabalho como seu resultado histórico específico;
- c) por fim, quando a filosofia é reduzida às suas operações metodológicas fundamentais e combinada com as diversas matérias modernas, apreende-se as continuidades em meio às discontinuidades que ocorrem na obra de Marx e, ao mesmo tempo, compreende-se a consolidação das atuais Ciências Sociais a partir de uma crise da filosofia, precisamente da hegeliana.

## Referências bibliográficas

### 1. Marx e Engels (edição brasileira)

MARX, K. *Os despossuídos*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um Prussiano”. Tradução de Ivo Tonet. *Revista Germinal*, v.3, n.1, 2011.

\_\_\_\_\_. “Teses sobre Feuerbach”. In. *Ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Tradução e apresentação de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *O capital. Crítica da economia política*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. ENGELS, F. *Ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cartas sobre O capital*. Tradução de Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

## 2. Marx e Engels (edição crítica)

MARX, K; ENGELS, F. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> I/1*. Berlin: Dietz Verlag, 1975.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> I/2*. Berlin: Dietz Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> II/1.1*. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> II/1.2*. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> II/2*. Berlin: Dietz Verlag, 1980.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> I/5*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2017.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> II/6*. Berlin: Dietz Verlag, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup> III/1*. Berlin: Dietz Verlag, 1975.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Werke. MEW Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels-Jahrbuch. JAHRBUCH*. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels Gesamtausgabe MEGA<sup>1</sup> I/5*. Berlin: Verlag, 1932.

## 3. Intérpretes

ADORNO, W. T.; HORKHEIMER, M. Tradução de Guido Antonio de Almeida. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. “A querela do humanismo”. Tradução de Laurent de Saes. *Crítica Marxista*, São Paulo, n°9, 1999.

\_\_\_\_\_. RANCIÈRE, J.; MACHEREY, P. *Ler O capital*. Tradução de Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. “Falsa consciência como força produtiva: nota sobre marxismo e filosofia no Brasil”. *Lua Nova*, São Paulo, n°19, 1989.

BORNHEIM, G. *Dialética. Teoria. Práxis*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.

BURBIDGE, J. *Hegel's Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2006.

BUTLER, J. “Merely Cultural”. *Social Text*, n° 52, 1997.

CERQUEIRA, H. “Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx”. *Revista de Economia Política*, São Paulo, vol. 35, n° 4, 2015.

- CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur œuvre*. Tome I. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur œuvre*. Tome II. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur œuvre*. Tome III. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx et Friedrich Engels: Leur vie et leur œuvre*. Tome IV. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- FAUSTO, R. “Claude Lefort e a crítica de ‘A propósito da questão judaica’ de Marx: dialética e ideologia”. *Discurso*, São Paulo, v. 48, n° 1, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo 1. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. “O galo e a coruja”. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 13, n° 1, 2016.
- FEDERICI, S. *O patriarcado do salário*. São Paulo: Boitempo, 2023.
- FERNANDES, B. “Os primeiros passos do jovem Marx em direção à crítica da economia política”. *Ipseitas*. São Carlos, v. 8, n° 1, 2022.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifestes philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx. 1843 – 1844: As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- FROMM, E. *O conceito marxista de homem*. Tradução de Octávio Alves. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- GERAS, N. “Essência e aparência: a análise da mercadoria em Marx”. In. *Para ler os clássicos - Sociologia*. Organização de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia, 1966.
- \_\_\_\_\_. “Contra Althusser”. In. *Exercícios de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1980, pp. 85-102.
- \_\_\_\_\_. “O ardid do trabalho”. In. *Exercícios de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1980, pp. 103-155.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- \_\_\_\_\_. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. MOUTINHO, L. D. *Os limites da política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- HABERMAS, J. *Teoria e Práxis*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. A ciência da lógica*. Vol. I. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. Tradução de Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.
- HONNETH, A. *Reification: a new look at an old idea*. New York: Oxford University Press, 2008.
- HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- HUBMANN, G. “Da política à filologia: *Marx-Engels Gesamtausgabe*”. *Crítica Marxista*, Campinas, n° 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. PAGEL, U. “Introdução (editorial) da *Ideologia alemã* — Para a crítica da filosofia”. Tradução de Olavo Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. 2, 2018, pp. 334-360.
- HYPOLITE, J. *Studies on Marx and Hegel*. New York: Harper Torchbooks, 1969.
- LEFEBVRE, P.; MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JOHNSON, S. “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”. Tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2 n. 2, Dossiê Marx & Simmel, 2018, p. 361-434.
- LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.



- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MALTHUS, T. *Ensaio sobre o princípio da população*. Tradução de Regis de Castro Andrade, Dinah de Abreu Azevedo e Antonio Alves Cury. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Tradução de Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARIUTTI, E. B. “Marx contra a economia política”. In. *Marx e as questões contemporâneas*. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.
- MARXHAUSEN, T. “História crítica das Obras Completas de Marx e Engels”. Tradução de Nélio Schneider. *Crítica Marxista*, n°39, 2014.
- MEHRING, F. *Karl Marx: A história de sua vida*. Tradução de Paula Maffei. São Paulo: Sundermann, 2014.
- MELO, R. P de. “Marx e a circulação capitalista”. Tese (doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- MELO, R. *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Aventuras da dialética*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Marxismo e filosofia”. In. *Os pensadores: Merleau-Ponty*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1994.
- MUSTO, M. “Os manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas”. Tradução de Margareth Nunes. *Caderno CRH*, n°32, 2018.
- NASCIMENTO, R. A do. “A sociedade civil e o jovem Marx”. *Cadernos de Filosofia Alemã* (1), pp. 55-67, 1996.
- NETTO, J. P. *Karl Marx: Uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NEVES, J. L. B. N. *Materiais para o estudo do problema de História em Merleau-Ponty*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2010.
- NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001.

- POLANYI, K. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 2001.
- RANIERE, J. Alienação e estranhamento em Marx: dos *Manuscritos econômico-filosóficos a Ideologia alemã*. Tese (Doutorado em sociologia). Departamento de sociologia e Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2000.
- RENAULT, E. *Marx et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Le jeune Marx et la philosophie de l’histoire”. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°41, 2017, p. 31-47.
- \_\_\_\_\_. “Théorie sociale, théorie sociologique, philosophie sociale: essai de cartographie critique”. *Sociologie*, v.9, 2018.1, p. 43-59.
- \_\_\_\_\_. “Émanciper le travail: une utopie périmée?”. *Revue du Mauss*, n°48, 2016.2, p. 151-164.
- \_\_\_\_\_.; DUMÉNIL, G.; LÖWY, M. *Ler Marx*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Unesp, 2010.
- RICARDO, D. *Princípios de economia política e tributação*. Tradução de Maria Adelaide Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- ROJAHN, J. “The Emergence of a Theory: The Importance of Marx’s Notebooks exemplified by Those from 1844”. *A Journal of Economics, Culture Society*, vol.14, n°4, 2002.
- ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Bauru: Edusc, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le capitalisme utopique: histoire de l’idée de marché*. Paris: Seuil, 1999.
- RUBIN, I. I. *História do pensamento econômico*. Tradução de Rubens Enderle. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- SAITO, K. *O ecossocialismo de Marx. Capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. Tradução de Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2021.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- SAY, J.-B. *Traité d’Économie Politique*. Paris: Coppet, 2011.
- SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. vol.1. London: Oxford University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. V. 1. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.