

**Guilherme Oliveira e Silva**

**O FETICHISMO NA OBRA MARXIANA**

**A CONTRADIÇÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

Apoio CAPES/PROSUP

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2019

**Guilherme Oliveira e Silva**

**O FETICHISMO NA OBRA MARXIANA**

**A CONTRADIÇÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586f	<p>Silva, Guilherme Oliveira e</p> <p>O fetichismo na obra marxiana: a contradição do trabalho na sociedade moderna / Guilherme Oliveira e Silva. - Belo Horizonte, 2019.</p> <p>145 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Filosofia. 2. Alienação. 3. Fetice. 4. Trabalho. 5. Marx, Karl. I. Guedes, Édil Carvalho. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 1</p>
-------	--

Dissertação de **Guilherme Oliveira e Silva** defendida e aprovada, com a nota 10,0  
( dec ) atribuída pela Banca Examinadora constituída  
pelos Professores:

  
Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino / UNISINOS

  
Prof. Dr. João Antônio de Paula / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 02 de maio de 2019.

## AGRADECIMENTOS

Como não poderia deixar de ser, eu preciso começar agradecendo às mulheres de minha vida. Kelly, minha companheira de vida, obrigado por suprir onde eu faltei por esses anos. Sem você, isso não seria possível. Eternamente grato pelo seu apoio. Eu te amo!

Laryssa e Isabella, não menos companheiras, obrigado pela ajuda e desculpe por exigir tanto de vocês.

Sophia, minha pequena esperança, obrigado pelo seu sorriso de todas as manhãs. *Hold me closer tinny dancer.*

Mãe, com saudades e com afeto te agradeço por estar sempre por perto.

Ao meu orientador, Édil. Por tantos projetos juntos. Pela paciência, pela cordialidade, pela liberdade e pelo afeto.

Ao Leo. Pelo incentivo de sempre, pelos livros emprestados e pela amizade.

Aos professores que sempre me incentivaram: Bruno, Cláudia, Nádia e Nilo.

Aos professores que me inspiram: Margutti, Mac Dowell e Drawin.

Aos companheiros de caminhada com quem pude compartilhar as angústias e as conquistas: José Carlos Sant'anna, João Batista, Gabriel Gonzalez, Cadu Doné, Daniel Chacon e Uilner Xavier.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

*Subiu a construção como se fosse máquina*  
(Chico Buarque)

## **RESUMO:**

A presente dissertação visa a deslindar a categoria de fetiche por um argumento genético e sistemático. No primeiro momento investiga-se a gênese do tratamento da categoria de alienação (primeiro como alienação política e depois como alienação do trabalho), donde se conclui que é precisamente pelo tratamento da temática da alienação que Marx chega à descoberta da categoria de fetiche. Uma vez que a categoria de fetiche é descoberta, começamos a sua análise com o intuito de apresentar como ela sistematicamente surge da exposição da crítica da economia política e da importância que esta mesma categoria incide sobre o método de exposição. Ao fim, conclui-se que a categoria de fetiche está hipotecada à contradição do trabalho.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Alienação, Fetiche, Mercadoria, Marx, Trabalho

**ABSTRACT:**

The present dissertation aims at identifying the category of fetish by a genetic and systematic argument. In the first moment, it is investigated the genesis of the treatment of the category of alienation (first as political alienation and then as alienated labor), where it is concluded that it is precisely through the treatment of alienation that Marx arrives at the discovery of the category of fetish. Once the category of fetish is discovered, we begin its analysis with the intention of presenting how it systematically arises from the exposition of the critique of political economy and the importance that this same category focuses on the method of exposition. At the end it is concluded that the category of fetish is mortgaged to the contradiction of work.

**KEYWORDS**

Alienation, Fetish, Marx, Merchandise, Labor



INTRODUÇÃO.....	9
1. A ALIENAÇÃO POLÍTICA.....	12
1.1.O legado de Feuerbach.....	14
1.2. A Crítica da filosofia do direito de Hegel: a identificação do problema.....	19
1.2.1. Crítica da especulação e seus resultados.....	19
1.2.2. Hegel e a separação sociedade civil e Estado.....	23
1.2.2.1. O poder soberano.....	24
1.2.2.2 O poder governamental.....	28
1.2.2.3. O poder legislativo.....	32
1.3. Em direção à lógica da sociedade civil.....	38
2. ALIENAÇÃO E TRABALHO: UMA AGENDA DE PESQUISA.....	49
2.1. Alienação nos Manuscritos e nos Cadernos de Paris.....	49
2.1.1. O Caderno I como suposto necessário da temática da Alienação.....	51
2.1.2. A caracterização do trabalho alienado.....	59
2.1.3. Ontologia e trabalho.....	69
2.1.4. Dinheiro e alienação.....	77
2.2. O trabalho como força produtiva.....	80
2.3. Totalidade e alienação.....	84
3. O COMPLEXO DO FETICHISMO.....	92
3.1. Exposição e crítica: a mercadoria.....	92
3.2. Mercadoria, valor e fetichismo.....	98
3.3. Fetiche do dinheiro.....	114
3.4.O processo de valorização do capital.....	119
3.4.1. O fetiche do capital portador de juros.....	133
CONCLUSÃO.....	138
REFERÊNCIAS.....	141

## INTRODUÇÃO:

Marx em 2019? Até bem pouco tempo atrás era possível fazer essa pergunta de maneira puramente retórica. Hoje, ela é substancial. Há não muito tempo existia relativa margem para aproximação à obra de Marx sem os preconceitos e modismos de épocas. A nova *Marx-Engels-Gesamtausgabe* fomentou muito dessa aproximação. No Brasil, traduções de textos inéditos para nosso idioma alimentaram a aproximação. Mas as coisas mudaram. Há pelo menos dez anos uma onda neofacista varre a Europa e leva junto com a poeira o que restou do Welfare State. Na América do Sul as democracias pedem socorro. Mas o que Marx tem a ver com isso?

No plano teórico, Marx é artigo de museu no pensamento econômico, possuidor de uma “teoria do valor” objetiva que é letra morta perante o reinante marginalismo, uma matriz de pensamento cujos expoentes, com muita sorte, figuram ao lado de Keynes como alguém que deu alguma contribuição importante. Na filosofia, talvez, estuda-se Marx diretamente em alguma disciplina específica. Normalmente fica fora da filosofia moderna, porque é muito recente; e, no pensamento contemporâneo fica de fora, porque é muito antigo. Com sorte, alguma notícia se ouve quando relacionado aos mestres da suspeita, ou sobre sua relação com Hegel e a palavra mágica: dialética. Na política e no direito reina o caos. Ora Marx é caracterizado ora como estadista ora como um antiestadista.

Então se pode, justificadamente, perguntar: por que Marx incomoda? A resposta é tão simples quanto fecunda: porque Marx nunca foi um pensador de cátedra.

Este pensador alemão (1818-1883) se encontra num momento privilegiado no tempo e no espaço. Durante seu tempo de vida o capitalismo consolida suas principais tendências e que hoje se apresentam sob nossos olhos com toda naturalidade. No espaço porque, do outro lado do Reno, essa realidade não parecia tão natural. Se, politicamente, alguns traços do período de domínio napoleônico causaram estranheza quando foram abolidos, economicamente só se sente o aroma burguês quando da lei da punição ao roubo de lenha. O reconhecimento e a denuncia do mundo burguês serão traços que o acompanharão por toda vida. É exatamente o caso das medidas sobre o roubo de lenha que fornecem a ocasião para que Marx entre de cabeça no debate público. Daí em diante ele se ocupará da crítica deste mundo que cria maravilhas que são vendidas pelo seu justo preço e, ao mesmo tempo, cria miséria, destrói a natureza, dizima povos e sistemas sociais. Produz, ao mesmo tempo, civilidade e barbárie. Rompe com o direito

divino e com os privilégios estamentais para criar o privilégio do capital e fazer divino os seu possuidor.

Sua obra sempre esteve vinculada a um empreendimento prático. Desde seus primeiros artigos Marx quis contribuir para tornar os homens livres. Mais tarde, seu intento teórico conjugou-se com a atividade política. Quanto mais fundo seus estudos iam, mais radical tornava-se sua atividade política numa espécie de mútuo aprofundamento. Seu radicalismo não permitiu qualquer compromisso com a forma social que dedicou sua vida a compreender e criticar. Crítica, aliás, é uma palavra que o acompanha por toda sua vida.

Disso resulta que, em tempos nos quais o existente é tomado como sagrado, toda perspectiva crítica, ainda que lhe reconheça os méritos, coisa que sem dúvida Marx faz, é, descartada. De maneira séria ou não, invoca-se Marx com o único propósito de defenestrá-lo como um cachorro morto. Mas ele volta. E volta porque, como quem aprendeu com Hegel que o que existe deve perecer, sabe que o modo de vida do capital tem limites e estes aparecem de forma mais clara quando das crises, como essa, que dura 11-12 anos e que fora importada para os países emergentes sob a forma de dólar. Neste sentido, Marx em 2019 tem um claro significado: apresentar ao público que as coisas são assim e é preciso compreendê-las para que possam ser mudadas.

Nosso trabalho se inscreve neste esforço de colocar em evidência uma importante categoria do titânico gradiente categorial de Marx: o fetiche. O leitor familiarizado com a bibliografia sobre o tema talvez estranhe o caminho “não ortodoxo” proposto para a exposição do tema. Ele exprime uma opção metodológica, mas também certa compreensão da obra de Marx. Salienta-se que nossa compreensão toma o espólio marxiano como um todo e que, apesar dos aspectos de ruptura, os traços distintivos da obra de Marx são os de continuidade. Para dar prova dessa continuidade é que optamos por expor a categoria de fetiche em relação com a categoria de alienação. Como tarefa marginal nosso escrito procura apontar para a importância que as categorias de fetiche e alienação ocupam na obra marxiana.

Então, começamos nossa exposição pelo texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Neste texto testemunha-se o despontar da reflexão original de Marx. Do confronto Hegel e sob a influência de Feuerbach surgirá, uma reflexão original que compreenderá esforço teórico como reprodução ideal do movimento de real de uma modalidade de ser, o ser social, historicamente determinado: a forma social mercantil-capitalista ou burguesa. Em paralelo ao

surgimento dessa nova forma de pensar o ser social, apresentamos o movimento da reflexão marxiana que vai de uma razão política, isto é, a resolução da alienação como um problema político até o rompimento com esta mesma razão.

Dessa ocasião surge nosso segundo capítulo, onde Marx apresenta o problema da alienação no terreno onde sua caracterização é consagrada, a alienação do trabalho. Neste momento de nossa exposição procuramos apresentar características que, normalmente, outros comentadores não colocam em evidência. Além de apresentar sua articulação interna nos *Manuscritos de 1844* a relacionamos com os *Cadernos de Paris* e como as intuições que surgem nestes textos servem de fio condutor para as obras que seguem. Ainda no segundo capítulo apresentamos apontes metodológicos que serão fundamentais para o terceiro e derradeiro capítulo.

Neste, apresentamos como o tema do fetiche da mercadoria aparece e como se desenvolve em fetiche do dinheiro a partir do desenvolvimento da forma-valor. Em seguida apresentamos a categoria de capital para que possamos compreender o fetiche do capital portador de juros. Ao fim do capítulo procuramos relacionar, brevemente, o tema da alienação em *O Capital*.

## 1. A ALIENAÇÃO POLÍTICA

Neste primeiro momento de nosso empreendimento o propósito será deslindar os aspectos que vão compor de maneira decisiva o nosso objeto de estudo, a categoria de fetichismo. Conforme foi dito em nossa introdução, nossa investigação começará a determinar seu objeto partindo da categoria de alienação, e do texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Mas, ao começar por esse texto, é preciso responder a pergunta ao avaliador. Se Mészáros<sup>1</sup> afirma que, no conjunto de textos legado por Marx, o tema da alienação pode ser rastreado desde sua tese de doutoramento (1841), por qual razão vamos ignorar a própria tese de doutorado, que versa sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, e o conjunto de artigos produzidos para a *Gazeta Renana* e para a *Anedokte*,<sup>2</sup> e começar por um texto redigido dois anos após a redação da tese?

Nossas razões estão baseadas, sobretudo, nos estudos de Chasin<sup>3</sup> e Albinati<sup>4</sup>. De acordo com estes autores, começar por estes textos seria um equívoco porque, assim fazendo, nossa exposição trataria como uno aquilo que é, devido ao estatuto dos próprios textos, cindido, porém, relacionado. Quer dizer, não nos é útil porque remete a um período “pré-marxiano” da produção teórica de Marx, período esse caracterizado por uma postura claramente neo-hegeliana que, a partir da atividade crítica, se colocava na tentativa de reformar o real através da reforma das consciências, eliminando, assim, as irracionalidades do real, ou seja, uma

---

<sup>1</sup> MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 67.

<sup>2</sup> Estes textos foram por nós consultados em versão espanhola em MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1982. (Obras fundamentales de Marx y Engels). p.15-318. Além disso, cotejamos dois volumes da MEGA IV/1 (*Apparat e Exzerpte bis 1842*), onde se encontram as anotações de Marx deste período. Em português consultamos os artigos que versam sobre as medidas punitivas acerca do roubo de lenha. Estes se encontram em MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

<sup>3</sup> CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009. p.45-56 e Marx – a determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem/Estudos e edições Ad Hominem*, São Paulo, n.1, Tomo III. p.129-161. 2000.

<sup>4</sup> ALBINATI, Ana Selva. Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847. *Ensaio Ad Hominem/Estudos e edições Ad Hominem*, São Paulo, n.1, Tomo IV. p.101-143. 2001. Além destes poderiam ser citados os textos de DE DEUS, Leonardo. *O Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. Ouro Preto: Amazon, 2014 e ENDERLE, Rubens. *Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. ; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2000. (Dissertação de Mestrado).

filosofia da autoconsciência<sup>5</sup>. É neste sentido que se pode compreender a afirmação de Lukács<sup>6</sup> de que havia um plano político subjacente à tese de Marx.

Com efeito, não é por uma postura acorçada fora do mundo que os neo-hegelianos assumiram essa posição. Respondendo a circunstâncias históricas bem determinadas os neo-hegelianos só tinham este espaço de combate<sup>7</sup>. Assim Löwy descreve a situação histórica do jovem Marx e seus colegas:

Em 1840, a ascensão ao trono de Frederico Guilherme IV foi acolhida, pelos neo-hegelianos, como o primeiro passo para a transformação da Prússia em Estado racional [...] O novo rei, no entanto, logo mostrou sua verdadeira face, pietista, romântica e reacionária; seu ódio pelo hegelianismo manifestou-se pela interdição das revistas dessa tendência [...] e pela expulsão dos professores hegelianos das universidades [...]<sup>8</sup>

E, como a nascente burguesia renana tentava lutar contra as medidas protecionistas adotadas pelo rei, era inevitável que os jovens-hegelianos e a burguesia se unissem; disso se segue que “A *Gazeta Renana* foi fruto de um casamento de curta duração entre o hegelianismo de esquerda e a burguesia liberal”. Por isso, conclui Löwy: “Assim, de certo modo, a evolução do Estado prussiano e a ruína das esperanças depositadas no ‘liberalismo’ do rei Frederico Guilherme IV provocaram uma evolução que levou as duas partes a se unir na *Gazeta Renana*”<sup>9</sup>.

Neste período da produção teórica de Marx, destaca-se sua vinculação ao que Chasin denomina “*determinação ontopositiva da politicidade*”<sup>10</sup>, donde se afirma a identificação entre Estado e razão. Consonante com esta tese, a realização do homem só pode se dar na esfera estatal, de sorte que todo problema nesta esfera é identificado como uma irracionalidade que deve ser extirpado pela atividade crítica/filosófica. Infelizmente essa não é a oportunidade de tratar desta temática com o rigor necessário, mas apenas aludir, seguindo Chasin, que é esse

---

<sup>5</sup>Com isso, não procuramos estabelecer uma cisão radical. Significa dizer que, embora Marx formule um novo modo de pensar os problemas, parece haver continuidade, ao menos inicialmente, no que diz respeito aos problemas tratados pelo nosso autor. Também procurando evitar mal entendidos, é preciso enfatizar que a ideia de reforma das consciências não é abandonada por Marx. O que muda é seu polo determinativo. No período de juventude, de que falamos, a consciência é o motor da reforma, que submete às suas demandas a realidade. A descoberta posterior de Marx é que para que a realidade seja verdadeiramente alterada é preciso que a consciência descubra como o ser a determina.

<sup>6</sup>Plano este que consistia na “vinculação da filosofia à oposição liberal”. LUKÁCS, Gyorgy. *O jovem Marx e outros escritos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. p.132.

<sup>7</sup>Enderle esclarece sobre o papel da imprensa para os jovens-hegelianos: “A imprensa é compreendida como a mediação que leva à realização, no Estado, da essência espiritual do homem”. (ENDERLE, 2000. p.18).

<sup>8</sup>LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012. p.54.

<sup>9</sup>Ibid. p.53.

<sup>10</sup>CHASIN, 2009, p.49

período que deve ser caracterizado como o consagrado ao jovem Marx<sup>11</sup>. Após a *Crítica*, nosso autor começa a erigir um novo modelo de compreensão da realidade que será sua contribuição para o pensamento pósteros.

Dada essa diferença de padrão intelectual que começa a se esboçar – sublinhe-se que ainda é o começo –, já em 1843, é que começamos pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel*<sup>12</sup>. Neste texto, que nunca fora mais que glosas redigidas visando autoesclarecimento acerca da matéria, há dois temas que guiam a pesquisa: o primeiro versa sobre o “método” especulativo de Hegel e o segundo versa sobre a alienação política, embora o primeiro tema esteja submetido ao segundo. Sobre o primeiro tema já tivemos a oportunidade<sup>13</sup> de explicitá-lo com maior cuidado. Portanto, este só será aludido na medida em que clarificar o tema da alienação política, que, sobremaneira, é nosso objeto, e enquanto nos dá o ensejo sobre a continuidade temática que nos propomos.

O que nossa exposição tratará de mostrar é que Marx, ao tratar da alienação política, tendo como base a filosofia política de Hegel e a realidade alemã, acaba, inevitavelmente, tocando em características e, por consequência, em problemas, que dizem respeito ao Estado moderno. São estas características mais gerais do Estado moderno que, conforme nossa exposição tratará de clarificar, serviram-lhe de agenda de pesquisa nos textos redigidos após a *Crítica*. Isto posto, nosso texto terá como objetivos:

- Expor, em termos sintéticos, temas centrais da filosofia de Feuerbach e que foram assimilados por Marx;
- Apresentar que o desmonte da dialética hegeliana se dá no sentido de construção do arrimo sob o qual Marx começa a erigir seu modo de pensar e resolver os problemas;
- Explicitar a separação entre Estado e sociedade civil de que Hegel parte e a especificidade histórica do problema;
- Apresentar a solução que Marx apresenta ao problema;
- Identificar os problemas decorrentes da solução de Marx e os novos caminhos que sua investigação percorrerá.

---

<sup>11</sup> Ibid.p.45

<sup>12</sup> Daqui em diante farei referência a este texto simplesmente como *Crítica* e em nota como CFDH. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013

<sup>13</sup> SILVA, Guilherme Oliveira. Marx e a religião como ontologia na CFD de Hegel: uma crítica materialista. Outramargem: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n.8, 1º semestre 2018.p.167-181.

## 1.1. O legado de Feuerbach

Na abertura da *Crítica*, o primeiro tema a chamar a atenção do leitor é a crítica do procedimento hegeliano. Este tema que antecede o tratamento marxiano por determinações históricas – decorrentes do desenvolvimento, dentre outros, das ciências e da comparação de seus resultados com a filosofia<sup>14</sup> –, é amplamente tratado por Feuerbach n’*A essência do cristianismo* (1841), mas que recebe sua formulação categórica em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, texto esse que Marx recepciona, conforme atesta a correspondência com Ruge. Embora Feuerbach seja citado em alguns artigos de Marx anteriores a 1843 e de sua influência ser inegável na *Crítica*, é sempre preciso avaliar essa influência com o devido cuidado. Por isso começaremos fazendo uma breve exposição dos pontos que consideramos mais importantes da filosofia de Feuerbach.

Marx sempre foi favorável à crítica de Feuerbach a Hegel. Não obstante, sempre demarcou claramente suas reservas. A primeira formulação crítica de Marx sobre este autor, que consta na correspondência, anteriormente referida, com Ruge, especificamente a de 13 de março de 1843<sup>15</sup>, onde lê-se: “Os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos somente a um respeito: eles se referem muito a natureza e muito pouco à política”<sup>16</sup>. Esta *démarche* crítica em relação a Feuerbach levará Marx ao rompimento total em 1845-1846, nas teses *Ad Feuerbach*.

Os lineamentos gerais do empreendimento teórico de Feuerbach já são por demais conhecidos para serem aqui, mais uma vez, recompostos em detalhe. Nestas linhas que seguem

---

<sup>14</sup> Aqui remeto o leitor à nota 14 (página 170) do texto referido na nota anterior, onde diz-se: “Somada a esta necessidade de reforma da filosofia especulativa proposta por Feuerbach – e talvez anterior a ela – está o contexto histórico da segunda metade do sec. XIX, o qual se viu marcado pelo declínio do Idealismo Alemão frente às relações complicadas com as ciências empíricas. Feuerbach, bem como os demais membros do jovem grupo hegeliano de esquerda (D. F. Strauss, Stirner, Ruge, Vischer, Bauer e Karl Marx), buscaram antes de tudo, cada um ao seu modo, responder à questão sobre o problema da identidade da filosofia frente aos novos resultados apresentados pelas ciências empíricas: psicologia experimental, física, biologia etc. Para os jovens hegelianos, a identidade da filosofia não poderia ser a lógica, a epistemologia, etc. Mas sim a “crítica”, isto é, o escrutínio de todas as crenças, sejam elas metafísicas, religiosas ou políticas. O programa da crítica radical do grupo começou pela crítica à bíblia, antes de Feuerbach, com Strauss (*Das Leben jesu*-1835) e Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*). Nestas duas obras é possível ver como e o porquê a *Das Wesen des Christentums* (1841) se tornou o ápice desta crítica à religião, que passou a partir dali a ser considerada a reificação ou hipóstase das vicissitudes humanas. Sobre a relação de Marx com a tradição “Crítica crítica” (como ele e Engels designaram os autores citados nesta nota) Cf. FREDERICO. *O Jovem Marx*. p.19-24, 50 e MCLELLAN. *Marx y los jovenes hegelianos*. p.13-18. O relato crítico do próprio Marx sobre estes autores consta nos escritos posteriores a 1843: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844 – publicado em 1932), *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik* (1845) e *Die deutsche ideologie* (1845/1846 – publicado também em 1932).”

<sup>15</sup> MARX, K; ENGELS, F. *Collect Works v.1: Karl Marx 1837-1843*. [S.l.]: Lawrence & Wishart, 2010. p.398-400.

<sup>16</sup> *Ibid.* p.400.



não vamos nos propor mais um esboço esquemático visando a situar o marco teórico onde a *Crítica* se insere e se nutre.

Embora a trajetória intelectual de Feuerbach não comece em 1841, este ano é que colocamos em destaque porque se caracteriza como momento decisivo na trajetória da filosofia alemã. Sua importância reside na repercussão que teve entre os jovens-hegelianos, levando Engels a dizer, anos depois (1886), que “momentaneamente fomos todos feuerbachianos”<sup>17</sup>. O que a *Essência* legou para a geração de Marx, e não só para ela, foi a genial redução da religião à antropologia. Argumentando que o homem é um ente composto de sentimentos e de consciência (o que disso se infere, e os textos posteriores confirmam, é que Feuerbach quer afirmar o homem como um ser objetivo, natural), esse toma consciência de si através dos objetos – “o homem nada é sem objeto”<sup>18</sup> – para os quais sua consciência se direciona<sup>19</sup> junto de seus sentimentos<sup>20</sup> – essa é a essência humana para Feuerbach.

Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que ele realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração [...] Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência [...] Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade<sup>21</sup>.

Como o homem pode fazer tudo objeto de sua consciência e de seus sentimentos, este se afirma como ente infinito<sup>22</sup> na condição de gênero, pois o gênero supera as limitações individuais<sup>23</sup>. Por isso “Toda limitação da razão ou da essência do homem em geral baseia-se num engano, num erro”<sup>24</sup>. Relacionando este tema com a religião, temos que

A essência do homem, em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião. Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem de sua essência não finita, limitada, mas infinita<sup>25</sup>.

Assim, “O homem objetivou-se, mas não reconhece o objeto como sua essência”<sup>26</sup>. Neste ponto Feuerbach reconhece que o homem projetou seus atributos em Deus e, depois,

---

<sup>17</sup> ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Lisboa: Avante, 1982. p.7.

<sup>18</sup> FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 37

<sup>19</sup> Ibid. p.38.

<sup>20</sup> Ibid. p.36

<sup>21</sup> Id.

<sup>22</sup> Ibid. p.41.

<sup>23</sup> Ibid. p.40.

<sup>24</sup> Id.

<sup>25</sup> Ibid. p.36.

<sup>26</sup> Ibid. p.45.

perdeu-se de si. Para enriquecer Deus ele precisa empobrecer-se<sup>27</sup>. Mas Feuerbach reconhece este estágio do homem como transitório porque esse procedimento em que o homem se reduz ao nada para depois poder se enriquecer em Deus<sup>28</sup> é identificado como a fase “infantil da humanidade”<sup>29</sup>.

Em síntese, tem-se que o homem é um ser natural, conjunto de perfeições que precisa de objetos para reconhecer-se. Num estágio inferior de sua evolução ele projeta suas qualidades em um ser superior imaterial, donde pretende retirar as qualidades que são suas. Esse processo acontece de maneira espontânea e o homem não se apercebe de que, tentando buscar-se, perdeu-se. Aqui está aberta a porta para a transposição da crítica da religião à crítica da filosofia hegeliana. Este projeto é executado nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de que também faremos um breve esboço nas próximas páginas.

Nas *Teses*, Feuerbach abre com uma curta e precisa síntese de seu pensamento: “O segredo da *teologia* é a *antropologia* [...]”. Mas, a seguir, acrescenta um conteúdo novo e que exerce uma poderosa influência sobre Marx: “[...] mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*”<sup>30</sup>. Percorrer, de maneira muito breve, o tracejado da letra feuerbachiana, visando explicitar os traços gerais de sua viragem ontológica<sup>31</sup> de “inclinação imanentista-naturalista”<sup>32</sup> é o que nos propomos agora.

Feuerbach entende a obra de Hegel como uma teologia racional. Isso evidencia-se tão logo se nota seu ponto de partida: o infinito como abstração. “O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstracto para o concreto, do ideal para o real é um caminho invertido”<sup>33</sup>. Abstrair para Feuerbach é o procedimento intelectual que identifica as características naturais do homem fora do homem, como na religião, que enxerga o amor, um sentimento decididamente humano, como característica fundamental de Deus. “Abstrair significa pôr a *essência* da natureza *fora da natureza*, a *essência* do homem *fora do homem*, a *essência* do pensamento *fora do acto de pensar*. Ao fundar todo o seu sistema nestes actos de

---

<sup>27</sup> Ibid. p.57.

<sup>28</sup> FEUERBACH, 2013, p.46.

<sup>29</sup> Ibid. p.45.

<sup>30</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Covilhã: Lusofia press, 2008. p.1.

<sup>31</sup> CHASIN, 2009, p.44.

<sup>32</sup> Ibid. p.41.

<sup>33</sup> FEUERBACH, 2008, p.8.

abstracção, a filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo*<sup>34</sup>”. Nestes termos Feuerbach sintetiza seu juízo sobre a filosofia de Hegel:

A lógica hegeliana é a teologia reconduzida à *razão* e ao *presente*, a *teologia* feita *lógica*. Assim como o *Ser divino da teologia é a quinta-essência ideal ou abstracta de todas as realidades, isto é, de todas as determinações, de todas as finidades, assim também a lógica*. Tudo o que existe sobre a Terra se reencontra no céu da teologia – assim também *tudo o que existe na natureza se reencontra no céu da lógica divina* [...] Na teologia, temos tudo duas vezes: uma, de forma abstracta; outra, de forma concreta; na filosofia hegeliana, cada coisa é-nos dada duas vezes: como objeto da lógica e, em seguida, novamente como objeto da filosofia da natureza e do Espírito<sup>35</sup>

Contra a ontologia hegeliana, baseada em abstrações que prescindem do real, Feuerbach anuncia seu modo de ver as coisas. Se em Hegel, “o *pensamento é o ser*; - o pensamento é o sujeito, o *ser é o predicado*”<sup>36</sup>, em Feuerbach “a essência do ser *enquanto ser* é a essência da natureza”, portanto “A verdadeira relação entre penso e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*, o *pensamento* o *predicado*”<sup>37</sup>.

Logo, tem-se que para Feuerbach, Hegel inverte as relações entre sujeito e predicado. Por esse motivo é que Hegel, ao lidar com a contradição entre pensamento e ser, legada por Kant, conseguiu a supressão. Conseguiu porque resolveu a contradição no âmbito do próprio pensamento, abstraindo do ser, da natureza<sup>38</sup>.

A filosofia especulativa de Hegel é assim criticada por partir de um universal abstrato, de um ser indeterminado, de um pensamento vago, a partir do qual o filósofo idealista vai construindo a realidade. Contra essa visão fantasmagórica, Feuerbach propõe a inversão materialista denunciadora de todo o edifício conceitual hegeliano como uma teologia disfarçada um sistema alienado que subverte as relações reais entre o pensamento e a realidade<sup>39</sup>.

Deste modo, se o problema fundamental, que dá o piparote no idealismo alemão, diz respeito à possível afirmação e fundamentação da antecedência lógica e ontológica da realidade ao sujeito pensante<sup>40</sup>, a resposta de Feuerbach inverte a questão e coloca no centro da filosofia o “conhecimento do *que é*”<sup>41</sup>. Com isso Feuerbach quer dizer que se deve começar a

---

<sup>34</sup> Ibid. p.5.

<sup>35</sup> FEUERBACH, 2008, p.3.

<sup>36</sup> Ibid. p.15.

<sup>37</sup> Ibid. p.16.

<sup>38</sup> Ibid. p.14-15.

<sup>39</sup> FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão popular, 2009. p.28.

<sup>40</sup> VAZ, Henrique C. L. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Vozes, 2014. p.141.

<sup>41</sup> FEUERBACH, 2008, p.5.

investigação filosófica pela natureza e derivar, dela, o homem. Isso explica seu projeto de que “A filosofia deve de novo unir-se à ciência da natureza e a ciência da natureza à filosofia”<sup>42</sup>.

Em suas considerações finais, Feuerbach anuncia a intenção de unir o elemento filosófico (o pensamento) ao elemento não filosófico (a sensibilidade)<sup>43</sup>. Com isso estão lançadas as bases de seu materialismo, ou seja, a redução de toda abstração à natureza e sua recondução ao ser autoconsciente da natureza<sup>44</sup>, o homem. Em termos filosóficos, ele anuncia a fusão do “*princípio antiescolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses*” à “*fleuma escolástica da metafísica alemã*”. Assim nasce “O verdadeiro filósofo”, que deve ser “um só com a vida e com o homem”; para tal, ele precisa ter “sangue galo-germânico”<sup>45</sup>.

Estes aspectos nos parecem ser os mais importantes no que diz respeito à recepção que Marx faz da obra de Feuerbach. O modo como Marx assume e reinterpreta esses aspectos será objeto de nossa próxima seção.

## **1.2. A Crítica da filosofia do direito de Hegel: a identificação do problema**

### **1.2.1. Crítica da especulação e seus resultados**

No esforço de Marx, no sentido de formular seu próprio pensamento, ele se viu na situação de ter que lançar mão do arsenal categorial de Feuerbach porque, como consta no juízo de 1844, os “escritos *feuerbachianos*” são “os únicos escritos [...] em que está contida uma revolução teórica real”<sup>46</sup>. Juízo esse que se mantém n’*A sagrada família*, redigida em parceria com Engels, e que, conforme aludimos, será rompido em 1846.

É mérito de Lukács<sup>47</sup> ter indicado que o texto decisivo de Feuerbach que influenciou Marx na redação da *Crítica* foram as *Teses*, ao mesmo tempo em que indicou que “a crítica revolucionária de Hegel traz consigo inseparavelmente a superação de Feuerbach, ou seja, a extensão da crítica materialista à doutrina hegeliana da natureza às relações sociais, a passagem da crítica da religião à crítica da política [...]”<sup>48</sup>. Este fato da biografia intelectual de Marx é

---

<sup>42</sup> Ibid. p.19.

<sup>43</sup> FEUERBACH, 2008, p.11.

<sup>44</sup> Ibid. p.17.

<sup>45</sup> Ibid. p.12.

<sup>46</sup> MARX, Karl. *Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p.240. Daqui para frente os *Cadernos de Paris* serão citados como CP e os *Manuscritos* como MEF.

<sup>47</sup> LUKÁCS, 2009, p.142.

<sup>48</sup> Ibid.p.44.

ainda mais importante quando se sopesa a importância da *Crítica* na fundação dos temas e do procedimento que Marx formulará no período de maturidade de seu pensamento (1857-1867). O velho Lukács se expressa nestes termos acerca do acabamos de dizer: “[...] essa crítica, dirigida contra o sistema mais elaborado e formalmente mais completo, o de Hegel, leva-o a formular esse novo estilo de pensamento”<sup>49</sup>.

Este traço marcante, que começa a se esboçar em 1843, do procedimento marxiano já é patente desde os primeiros comentários à Filosofia hegeliana do direito. Ao notar que Hegel, no parágrafo 262, coloca família e sociedade civil como momentos finitos da Ideia, para, a partir da idealidade delas, retornar ao seu ser infinito, Marx indica que Hegel entende a Ideia como um agente dotado de autonomia. Com isso, “A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade”<sup>50</sup>. Com isso, família e sociedade civil, são tomados como algo diferente do que realmente são. As implicações políticas deste procedimento serão analisadas mais a frente.

Ao contrário de Hegel, que entende a Ideia como uma entidade lógica que molda a realidade – o que Marx caracteriza como “misticismo lógico, panteísta” – nosso autor concebe a relação entre família, sociedade civil e Estado dessa forma:

O que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do Estado estão as *funções* do Estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do Estado como tal<sup>51</sup>.

A implicação do modo hegeliano de desenvolver sua Filosofia do direito é que a racionalidade da realidade é compreendida não pela própria realidade, mas pela lógica, que, inclusive, precede a própria realidade<sup>52</sup>. Com isso, Hegel acaba por apresentar uma teoria do Estado onde há dois lados, o esotérico (da lógica) e o exotérico (da realidade), mas a parte esotérica não acrescenta nenhum conteúdo que já não estava na parte exotérica<sup>53</sup>. Para Marx, é

---

<sup>49</sup> LUKÁCS, Gyorgy. *Para uma ontologia do ser social v.1*. São Paulo: Boitempo, 2012.

<sup>50</sup> CFDH, p.35.

<sup>51</sup> Id.

<sup>52</sup> CFDH, p.37.

<sup>53</sup> CFDH, p.36.

notório que Hegel não realiza o desenvolvimento da ideia de Estado, mas realiza o desenvolvimento da lógica da Ideia no Estado, fazendo, assim, do predicado o sujeito<sup>54</sup>.

Marx, para romper com Hegel, propõe que “[...] a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais”<sup>55</sup>. Um exemplo torna claro o que Marx quer dizer. Hegel, ao tratar da constituição e dos diferentes poderes no parágrafo 269, afirma que a constituição é o organismo posto como desenvolvimento da Ideia e que a distinção dos poderes é dada pela “*natureza do Conceito*”<sup>56</sup>. O que Marx argumenta é que da formulação de um desenvolvimento da Ideia que se diferencia matizada pela natureza do Conceito e, assim, se mostra como um organismo, é impossível que se chegue à ideia de constituição política diferenciada em poderes que é o organismo do Estado. Entre ambos há um hiato que se mostra intransponível a partir da lógica hegeliana<sup>57</sup>. Captar o Estado como desenvolvimento da Ideia não me diz nada sobre a especificidade da ideia de Estado. Da ideia de organismo, em geral, é impossível chegar à ideia de organismo político.

Na esteira dessas formulações é que Marx sinaliza o seu próprio procedimento, que, ao contrário do de Hegel, que visa o universal, Marx visa a “*differentia specifica*” o traço específico do objeto específico que está a requerer investigação. Por essas razões ele afirma que “[...] uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação”<sup>58</sup>. Então, em poderosa expressão Marx formula um apanhado do procedimento hegeliano e que, de certa forma, define a agenda, na *Crítica*, de seu confronto com o mestre.

A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica [...] Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da

---

<sup>54</sup> CFDH, p.39.

<sup>55</sup> CFDH, p.39.

<sup>56</sup> CFDH, HEGEL apud MARX. Id.

<sup>57</sup> CFDH, p.41.

<sup>58</sup> CFDH, p.40. Este ponto é deveras polêmico para que tratemos em detalhes e o texto de Marx favorece leituras unilaterais, embora seu desenvolvimento intelectual expresse o oposto. Para ilustrar a tensão que aqui está implícita, note-se que Frederico (2009, p.148) afirma que é exatamente pelo abandono de qualquer perspectiva universalizante e pela adesão ao particularismo empirista de Feuerbach que Marx recusa a teoria do valor trabalho em 1844.

lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d'oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito<sup>59</sup>.

Nossa exposição mostrará que o método de Hegel – na perspectiva de Marx – leva-o à uma postura acrítica diante da realidade. Aqui não se trata de apresentar as determinações políticas do acriticismo hegeliano, entretanto, ao objetivo que nos propomos nesta seção, é útil retomar um ponto. Lembremo-nos do que Feuerbach dissera acerca de como a filosofia hegeliana responde ao problema da cisão entre pensamento e ser. Marx retoma essa formulação para marcar, mais uma vez, seu modo resolutivo de lidar com os problemas que Hegel enfrentou.

Portanto, ele começa por dizer que “O erro principal de Hegel reside no fato de que ele assuma *a contradição do fenômeno* como *unidade* no ser, *na Ideia*, quando essa contradição tem sua razão em algo mais profundo, a saber, numa *contradição essencial*”<sup>60</sup>. O que quer dizer que Hegel, ao buscar os suportes materiais para o desenvolvimento das categorias da lógica, ele acaba, quando lida com contradições, ao invés de considerá-las como “colisões empíricas”, Hegel as mistifica e “fala da relação das ‘*esferas* do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil’ com o Estado”<sup>61</sup>; logo, é acrítico. A crítica verdadeira, para Marx,

A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico<sup>62</sup>.

Dessa postura investigativa, que, inevitavelmente, assume um caráter ontológico, porque se vale também da virada ontológica feita por Feuerbach<sup>63</sup> (LUKÁCS, 2012, p.282) quando da crítica da filosofia hegeliana, só pode surgir a descoberta de uma “[...] racionalidade flexionante, que pulsa e ondula, se expande ou se diferencia no esforço de reproduzir seus alvos, empenho que ao mesmo tempo entifica e reentifica a ela própria, no contato dinâmico com as ‘coisas’ do mundo”<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> CFDH, p.44-45.

<sup>60</sup> CFDH, p.113.

<sup>61</sup> CFDH, p.34.

<sup>62</sup> CFDH, p.114.

<sup>63</sup> LUKÁCS, 2012, p.282.

<sup>64</sup> CHASIN, 2009, p.58.

Em outros termos, o resultado a que Marx chegou, em suas próprias palavras, é que as relações sociais “não podem ser explicadas por si mesmas nem pelo chamado desenvolvimento do espírito humano”, tal como Hegel. A descoberta marxiana reside, no seu núcleo duro, em que “essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel [...] compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’”<sup>65</sup>. Nas palavras de José Chasin essa descoberta, em termos ontológicos, é descrita como se segue:

Essa reflexão fundante do mundo sobre a ideação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o *ser* é chamado a parametrar o *conhecer*; ou, dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às *coisas* reais e ideais da mundaneidade<sup>66</sup>.

Por isso, embora nosso tema de pesquisa, conforme afirma Mészáros, possa ser rastreado desde a tese de doutoramento, o que nos interessa é a formulação que o tema passa a receber a partir do ano de 1843.

### 1.2.2. Hegel e a separação sociedade civil e Estado

Começemos a explanar este ponto a partir da seguinte questão: se Hegel está em descrédito, em 1843, tanto pelos neo-hegelianos, que acusam o mestre de acomodação com o Estado prussiano e procuram separar o conteúdo revolucionário (esotérico) do conteúdo conservador (exotérico)<sup>67</sup>, quanto pelo governo prussiano, que combate oficialmente o hegelianismo, por qual motivo Marx se volta para um acerto de contas contra filosofia hegeliana do Estado para sanar a dúvida que o assediava, conforme consta no, anteriormente referido, prefácio da *Contribuição para a crítica da economia política*<sup>68</sup>, mesmo após a dura experiência como colaborador e, depois, como editor da *Gazeta Renana*? De modo muito geral pode-se responder que Marx retorna à filosofia do Estado hegeliana pelo problema central que Hegel tenta resolver em sua filosofia do direito. Nas palavras de Marx: “Hegel parte da *separação* entre ‘Estado’ e sociedade ‘civil’”<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p.46. Daqui para frente como CCEP.

<sup>66</sup> CHASIN, 2009, p.58.

<sup>67</sup> LUKÁCS, 2009, p.124.

<sup>68</sup> CCEP, p.46.

<sup>69</sup> CFDH, p.70



Essa resposta parece ser ponto pacífico entre os comentaristas<sup>70</sup>: o problema da separação entre sociedade civil e Estado é o manancial temático da *Crítica*. A ele estão submetidos os pontos mais importantes do texto; ou seja, tanto as insuficiências da tentativa de resolução proposta por Hegel quanto à tentativa de Marx estão submetidas diretamente ao problema elencado. Como o desenvolvimento do tema é enriquecido a cada nova determinação<sup>71</sup>, nos propomos a acompanhá-lo assim como as implicações que Marx tira para sua caracterização do Estado moderno.

### 1.2.2.1. O poder soberano

Começemos pelas determinações contidas na seção sobre o poder soberano<sup>72</sup>. Na glosa ao parágrafo 275 Hegel pretende fundamentar o poder soberano como aquele que “contém em si mesmo os três momentos da totalidade, a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação como relação do *particular* com o universal e o momento da *decisão* última”. E prossegue caracterizando que a decisão última é “a *autodeterminação* à qual tudo o mais retorna e de onde toma o começo da realidade”<sup>73</sup>. Conforme argumenta Marx, o texto hegeliano começa por determinar que a instância universal do Estado definindo “[...] em verdade, o que Hegel pretende demonstrar é apenas isto: a ‘universalidade da constituição e das leis’ é o poder soberano, a soberania do Estado”<sup>74</sup>.

O Estado, conforme descreve Hegel, possui “funções e atividades”. Essas atividades do Estado são exercidas por indivíduos que se ligam aos cargos de maneira “exterior e acidental”<sup>75</sup>. Para Marx, esta constatação não passa de banalidade<sup>76</sup>. Não obstante, se mostrará fundamental

---

<sup>70</sup> LUKÁCS (2009), DE DEUS (2014), CHASIN (2000), FREDERICO (2009) e ENDERLE (2000). Apesar da concordância sobre este tema, não podemos fazer vista grossa acerca das discordâncias entre eles. A nota mais dissonante talvez seja a de Frederico, que atribui à *Crítica* um talhe mais feuerbachiano que os demais. Não obstante seja o mesmo autor que resume lapidarmente a essência do intento marxiano em acertar as contas com Hegel: “[...] Marx, considerava a Filosofia do Direito de Hegel como a mais refinada expressão teórica do Estado moderno e, portanto, para o jovem publicista, criticar a obra equivalia a criticar a própria realidade que lhe servia de referência”. FREDERICO, 2009. p.50.

<sup>71</sup> DE DEUS, 2014. p.28

<sup>72</sup> CFDH, p.47

<sup>73</sup> CFDH, HEGEL apud MARX. Id.

<sup>74</sup> CFDH, Id.

<sup>75</sup> CFDH, p.48.

<sup>76</sup> Este ponto da CFDH guarda um aspecto muito interessante no que diz respeito ao desenvolvimento do pensamento de Marx. Ele diz que Hegel sustenta a acidentalidade das funções sociais em relação ao indivíduo devido ao seu modo de compreender as coisas. “Esse disparate advém do fato de Hegel conceber as funções e atividades estatais abstratamente, para si, e por isso, em oposição à individualidade particular”. Mais a frente complementa que “ele [Hegel] esquece que a essência da ‘personalidade particular’ não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua *qualidade social*, e que as funções estatais etc. são apenas modo de existência e de atividade das qualidades sociais do homem” (Ibid. p.48). O interesse reside na determinação da socialidade

para o desenvolvimento do poder soberano. O que Hegel quer dizer com isso é que, uma vez que as funções particulares do Estado não estão submetidas à vontade dos indivíduos, elas estão resguardadas dos interesses particulares e, conseqüentemente, vinculadas ao interesse universal. Mas, agora, mediadas pelo particular.

Após isso, ao observar que Hegel, no parágrafo 279, estabelece a relação entre “soberania” e “subjetividade” para afirmar que a soberania só pode existir como individualidade e, no Estado, essa individualidade “não é a individualidade em geral, mas um indivíduo, o *monarca*”<sup>77</sup>, Marx, categoricamente, afirma: “Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da *vontade*”<sup>78</sup>. Com isso Hegel quer destacar a função social do monarca, colocando-o como “[...] ‘a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo’. O monarca é a ‘soberania personificada’, a ‘soberania feita homem’, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado”<sup>79</sup>. Com isso, conclui-se o processo, onde o poder soberano é identificado ao arbítrio<sup>80</sup>.

A argumentação de Marx tem um sentido claro de colocar em cheque a concepção hegeliana que destaca a figura do monarca das demais. Hegel argumenta que, se as funções políticas dos demais membros do Estado são “exteriores e acidentais”, no monarca essa determinação tem um estatuto de “naturalidade”. Conforme Hegel diz no parágrafo 280: “o monarca é, por isso, essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo destinado à dignidade do monarca de modo imediato, natural, por meio do *nascimento* natural”<sup>81</sup>. A razão teórica de Hegel para essa fundamentação será nosso objeto na última seção deste capítulo.

Dessa argumentação, há que ressaltar duas coisas. A primeira é que, ao definir o estatuto político do monarca como distinto dos demais membros da sociedade,

Hegel, aqui, define o monarca como “a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania feita homem”, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos

---

característica essencial e determinante do homem. Tema que, de modo geral, é consagrado aos *Manuscritos de 1844*, mas que aqui já recebem uma primeira formulação.

<sup>77</sup> CFDH, HEGEL apud MARX., p.49

<sup>78</sup> CFDH, p.51

<sup>79</sup> CFDH, p.52

<sup>80</sup> CFDH, p.47

<sup>81</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.59

os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado<sup>82</sup>.

A segunda é que, apesar do contraste entre determinações naturais e determinações sociais, a determinação decisiva no *corpus* teórico de Hegel é a natural. “A soberania, a dignidade do monarca seria, portanto, de nascença. O *corpo* do monarca determina sua dignidade. No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é a mera *physis*”<sup>83</sup>. Desse modo, se Marx havia, com reservas<sup>84</sup>, elogiado Hegel pelo mérito de ter concebido a distinção dos poderes na constituição como orgânica, agora ele encontra uma contradição de princípio em Hegel, pois, “Em um organismo racional a cabeça não pode ser de ferro e o corpo de carne. Para que os membros se conservem, eles precisam ser *de igual nascimento*, de uma só carne e sangue”<sup>85</sup>.

Com isso, Hegel fundamentou a soberania na pessoa do monarca. E, mais do que isso, conforme indica a argumentação de Marx, Hegel estabelece um tipo de soberania que se contrapõe à soberania popular<sup>86</sup>. Eis o cerne, neste momento, da alienação política no texto hegeliano. Para Hegel, um povo sem um monarca não passa de “massa informe”<sup>87</sup>. Por detrás dos volteios hegelianos se esconde a afirmação de que o povo não é Estado e que essa característica não só não seja sua, mas que lhe seja contraposta. Para Hegel, o Estado é o “*concretum*” e o povo o “*abstractum*”. O que Marx tratará de afirmar é que o povo é o “Estado real”<sup>88</sup>. As teses hegelianas só se justificam porque

Ele transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da *vontade*. Ele não diz: a vontade monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico<sup>89</sup>.

No que diz respeito ao tema da soberania, Hegel representa a expressão alemã de um problema especificamente moderno. Este problema consiste em que a vida política, enquanto tal, seja colocada como esfera superior, alheia e contraposta à vida real do povo. Portanto, se na modernidade é assim, Marx afirma que “Nos Estados antigos o Estado político constitui o

---

<sup>82</sup> CFDH, p.52

<sup>83</sup> CFDH, p.59

<sup>84</sup> CFDH, p.39. A relação entre os diferentes poderes e os agentes sociais ficará mais clara quando tratarmos dos estamentos.

<sup>85</sup> CFDH, p.63

<sup>86</sup> CFDH, p.55

<sup>87</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, Id.

<sup>88</sup> CFDH, p.54

<sup>89</sup> CFDH, p.51

conteúdo estatal por exclusão das outras esferas; o Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não político”<sup>90</sup>. Aqui parece mostrar-se claramente que Hegel, por se ater, muito mais a descrições do que a desenvolvimentos<sup>91</sup> acaba por cair em um completo acriticismo. Portanto, no período anterior à modernidade, sempre de acordo com Marx, a relação entre a vida política e a vida social era diferente.

Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem *são políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na idade Média a vida do povo e a vida política são idênticas [...] A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a modernidade é o dualismo *abstrato*<sup>92</sup>.

Logo, em contraposição à Idade Média, a raiz da concretização da alienação política é resultado do desenvolvimento da própria sociedade moderna que com sua dinâmica que rompe com todos os laços sociais, todas as fronteiras e estabelece, assim, uma sociabilidade inaudita. “Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política”<sup>93</sup>. E disso, Marx conclui: “A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação”<sup>94</sup>.

Sobre esta última frase, é preciso acrescentar que Marx entende todas as formas políticas como formas diferentes de um mesmo conteúdo, da mesma alienação<sup>95</sup>. “A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república*, é, portanto, uma simples *forma* de

---

<sup>90</sup> CFDH, p.57

<sup>91</sup> CFDH, p.62, 66

<sup>92</sup> CFDH, p.58.

<sup>93</sup> CFDH, Em consonância com o que temos comentando, De Deus afirma: “A configuração de um Estado contraposto à sociedade foi possível com o desenvolvimento da vida privada plenamente livre, baseada na propriedade privada livre, na livre circulação de mercadorias, situação caracterizada por Marx, aqui, como de alienação”. 2014, p.26.

<sup>94</sup> CFDH. Aqui alienação é termo escolhido pelos tradutores para *Entfremdung*. Cf. MEGA I/2. p.33.

<sup>95</sup> A reflexão marxiana posterior a 1843 mantém a compreensão da formas políticas como formas de alienação. Mas também adiciona que o *locus* da política na constelação de categorias do ser social e seu conteúdo variam de uma forma social para outra (MARX, Karl, *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011, p.183 – Daqui para a frente, *Grundrisse*). Por exemplo, a política, entre os gregos e nós, continua a ser uma força social estranhada. Mas os motivos e a importância que essa categoria desempenha varia radicalmente.

Estado, como o é aqui a monarquia”<sup>96</sup>. Ou seja, o que Hegel tentou apresentar como um desenvolvimento de um objeto uno em suas diferenças, Marx trata de mostrar que Hegel não fez mais do que descrever a mais flagrante separação e oposição engendrada pela modernidade. Passemos à análise do poder governamental.

### 1.2.2.2 O poder governamental

Nesta seção Hegel intenta apresentar os momentos que seguem da decisão do monarca. Estes são a “execução e a aplicação”<sup>97</sup>. Mais do que qualquer outra coisa, e Marx nota com precisão, esta seção do texto hegeliano intenta estabelecer as conexões entre Estado e sociedade civil. Para Marx, a peculiaridade de Hegel é que este encerra o poder policial e judiciário na mesma esfera. Por este motivo Marx afirma que, no poder governamental é desenvolvido o “funcionalismo público”<sup>98</sup>. O núcleo da argumentação de Hegel está exposto, em geral, como se segue.

Hegel, no parágrafo 288, contata que os interesses particulares “se encontram fora do universal em si e para si do Estado”. Os interesses particulares da sociedade civil só adquirem uma representação universal nas corporações, onde se organizam e deixam de ser uma massa amorfa. E, ao fim, os membros das corporações são eleitos de forma mista – que significa: por eleições públicas, por um lado, e por outro, por confirmação superior. O elemento da confirmação superior, por meio dos delegados, no parágrafo 289, representa “A *manutenção* do *interesse universal* do Estado e da *legalidade* nestes direitos particulares e a recondução destes àquele [...]”<sup>99</sup>. A justificativa da necessidade dos delegados nas corporações é porque Hegel concebe a sociedade civil como

[...] o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, então tem lugar, aqui, o conflito desse interesse com as questões comuns particulares e o conflito destas, juntamente com aquele, contra os mais elevados pontos de vista e disposições do Estado<sup>100</sup>.

Depois disso, Hegel retoma uma especificação que já havia aparecido no poder soberano ao indicar que entre os indivíduos que exercem funções no Estado e os cargos por eles ocupados

---

<sup>96</sup> CFDH, p.57.

<sup>97</sup> CFDH, p.66

<sup>98</sup> CFDH, p.78

<sup>99</sup> CFDH, HEGEL apud Marx, p.66

<sup>100</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.67. Grifos de Marx.

não existe qualquer “enlace imediato, **natural**” e que estes podem exercer suas atividades mediante exame de aptidão que “compete ao poder do príncipe enquanto poder estatal decisivo e soberano”<sup>101</sup>. Assim, por encontrarem suas necessidades materiais satisfeitas nesta função; por estarem limitados pela autoridade superior do soberano, por um lado, e pela legitimidade das corporações, por outro e, por serem o “*estamento médio (Hauptteil des Mittelstandes)*, no qual e encontram a inteligência e a consciência jurídica da massa do povo”<sup>102</sup>, encontram-se as prerrogativas de esse estamento não se estabelecer como dominação.

Marx caracteriza o poder governamental de Hegel como o desenvolvimento da administração do Estado, como “*burocracia*”<sup>103</sup>. A primeira constatação da separação entre sociedade civil e Estado é que os interesses destas esferas não coincidem porque, enquanto o Estado é identificado ao interesse universal que organiza a vida social, os interesses da sociedade civil não passam do “*bellum omnium contra omnes*”<sup>104</sup> e o universal é posto como independente da sociedade civil. Portanto, é evidente que a burocracia está baseada na separação. É interessante notar que, neste ponto, Marx está a tornar mais claro algo que já se encontra no início do texto, mas de forma obscura.

Desde que começa a desenvolver a relação entre família, sociedade civil e Estado, comentando o parágrafo 261, Marx já nota a “*antinomia sem solução*”<sup>105</sup> que Hegel se encontrara por definir essas relações como, por um lado subordinação e dependência e, por outro, como fim imanente<sup>106</sup>. A razão de Marx, que ali não é desenvolvida, mas que nestes breves parágrafos sobre o poder governamental fica clara, é que “‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações *externas*, que restringem e se contrapõem à essência autônoma [...] ‘necessidade *externa*’, de uma necessidade que vai contra a essência interna da coisa”<sup>107</sup>. Por isso ele pode ser taxativo ao afirmar que “Na ‘subordinação’ e na ‘dependência’, Hegel continuou a desenvolver o lado da identidade discrepante, o lado da alienação no interior da unidade”<sup>108</sup>.

No § 264 Hegel descreve que a multidão, a sociedade civil, contém os dois extremos da singularidade e da universalidade. Isso quer dizer que eles contém o particular porque têm

---

<sup>101</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.68. Grifos de Marx.

<sup>102</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.69. Grifos de Marx.

<sup>103</sup> CFDH, p.70

<sup>104</sup> CFDH, p.67

<sup>105</sup> CFDH, p.34

<sup>106</sup> CFDH, p.33

<sup>107</sup> CFDH, p.34.

<sup>108</sup> CFDH, Id.

interesses particulares e contêm a universalidade porque “erigem um ofício e uma atividade na corporação voltadas a um fim geral”<sup>109</sup>. Aqui se torna claro que Hegel apreende no Estado não aquilo que é específico da sociedade civil, sua vida material, mas seu conteúdo estatal, que, conforme a presença dos delegados do Estado deixa claro, nem é uma determinação sua, mas outra. É pelo seu caráter de determinação alheia que as corporações são ditas como o “materialismo da burocracia”. Mas, ali onde deveria residir o material só existe o formal. E por outro lado temos que “a burocracia é o *espiritualismo* das corporações”<sup>110</sup>

Tão logo a burocracia aparece como interesse universal – e é preciso ter em conta que “a análise do texto hegeliano suscita questões acerca da realidade, que, por sua vez, é o ponto de partida da própria crítica”<sup>111</sup> – ela se converte em um interesse particular que reside no interesse universal. Portanto, do ponto de vista do indivíduo, “[...] o fim do Estado se torna seu fim privado, uma *corrida por postos mais altos*, um *carreirismo*”<sup>112</sup>. Mas, segundo Marx, o significado desse ingresso no estamento médio é o de “deserção”<sup>113</sup>, porque os interesses do Estado não se identificam, e nem podem, com os da sociedade civil e isso fica claro na argumentação hegeliana quanto este apela à inteligência e a consciência jurídica deste estamento. O que Hegel pretende é que “O homem, no funcionário, deve proteger o funcionário contra si mesmo”<sup>114</sup>. E, concluindo de modo enfático o exposto, Marx afirma que “Na burocracia, a identidade do interesse estatal e do fim particular privado está colocada de modo que o *interesse estatal* se torna um fim privado *particular*, contraposto aos demais fins privados”<sup>115</sup>. A partir desses resultados Marx infere que a unificação das esferas da sociedade civil e do Estado, que Hegel pretende, se mostra falha porque o Estado chega à sociedade civil “apenas mediante seus ‘*delegados*’”<sup>116</sup>.

### 1.2.2.3. O poder legislativo

Na seção sobre o poder legislativo, começamos pela definição de Hegel, no parágrafo 298, do poder legislativo como aquele que tem como escopo os “assuntos” que são “completamente universais”<sup>117</sup>. E, então, Hegel anuncia a questão, para Marx, decisiva: o poder

---

<sup>109</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.37.

<sup>110</sup> CFDH, p.70

<sup>111</sup> DE DEUS, 2014, p.32

<sup>112</sup> CFDH, p.72

<sup>113</sup> CFDH, p.75

<sup>114</sup> CFDH, p.78

<sup>115</sup> CFDH, p.73

<sup>116</sup> CFDH, p.74

<sup>117</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.78

legislativo pressupõe a constituição, como conjunto de leis. Não obstante, mas, o poder legislativo tem como função a alteração das leis.

Entretanto, neste ponto Marx identifica uma colisão que pode ser assim expressa: para que exista a constituição, é preciso que alguém a tenha constituído, “É preciso que exista ou que tenha existido um poder legislativo *antes* da constituição e *fora* da constituição”<sup>118</sup>. Hegel não a identifica porque parte do Estado, “não pode medir a Ideia pelo existente, mas deve medir o existente pela Ideia”<sup>119</sup>. Assim, Hegel, na leitura de Marx, anunciou uma antinomia: como o poder legislativo, que existe em função da constituição, pode, ele mesmo, alterá-la; como, o poder legislativo pode ser condicionado e, ao mesmo tempo, condicionante? Para Marx, trata-se de uma antinomia onde “A *aparência* contradiz a *essência*”<sup>120</sup>.

No adendo ao parágrafo que estamos tratando, Hegel expõe que a constituição é, ao mesmo tempo, o “solo firme” sob o qual caminha o poder legislativo e um constante vir-a-ser que é uma “**modificação, que é não aparente** e que não tem a **forma da modificação**”<sup>121</sup>. Mais uma vez, Hegel, que enxerga no Estado o reino da realização da liberdade coloca uma determinação natural que ocorre inconscientemente através dos indivíduos. Isso porque, segundo Hegel, as mudanças constitucionais se dariam de modo “tranquilo e imperceptível”<sup>122</sup>. O raciocínio de Hegel só faz sentido porque está ancorado na ideia de que o progresso é um automovimento da constituição e, como sabemos, ele assim procede porque a esfera política é uma abstração em relação ao povo.

Corretamente posta, a pergunta significa apenas: tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática<sup>123</sup>.

No parágrafo 300 há outro ponto importante para nosso trabalho. Ali, Hegel define que os momentos ativos do poder legislativo são o poder monárquico, em sua função de ser a “decisão última” e, no poder governamental na figura dos funcionários, como “momento consultivo”<sup>124</sup>, momento do saber. A consequência desse raciocínio, conforme Marx nota, é que

---

<sup>118</sup> CFDH, p.79

<sup>119</sup> CFDH, p.7

<sup>120</sup> CFDH, p.80

<sup>121</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, Id. Grifos de Marx.

<sup>122</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.81

<sup>123</sup> CFDH, p.82

<sup>124</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.84



o poder legislativo é, no fim das contas, dissolvido como poder monárquico e poder governamental<sup>125</sup>. Na sequência, parágrafo 301, Hegel trata da significação do elemento estamental no poder legislativo. Segundo a leitura de Marx,

O elemento estamental é uma deputação da sociedade civil no Estado, ao qual se contrapõe sob a forma dos “muitos”. Os muitos devem, por um momento, tratar com *consciência* os assuntos universais como seus próprios assuntos, como objeto da *consciência pública*, que, segundo Hegel, não é outra coisa senão a “*universalidade empírica* dos pontos de vista e pensamentos dos *muito*”<sup>126</sup>.

Em outras palavras, o elemento estamental determina-se como o momento onde o assunto universal vem à existência. Os muitos se tornam uma universalidade empírica como consciência pública. A afirmação de Hegel implica que o assunto universal exista independente dos muitos e que só se subjetive neles como elemento estamental<sup>127</sup>. “Esse é o enigma do misticismo [...] Hegel separa *conteúdo* e *forma*, *ser em si* e *ser para si*, e deixa que este último se acrescente exteriormente, como um momento *formal*”<sup>128</sup>. O mesmo procedimento que fez Hegel tomar a burocracia como a consciência do Estado por excelência, agora o faz tomar a consciência pública como a reunião de muitos pontos de vista.

Em lugar de os sujeitos se objetivarem no “assunto universal”, Hegel deixa que o “assunto universal” se torne “sujeito”. Os sujeitos não carecem do “assunto universal” como de seu verdadeiro assunto, mas o assunto universal carece dos sujeitos para sua existência *formal* [...] O assunto universal está pronto, sem que ele seja o assunto real do povo. A causa real do povo se concretizou sem a ação do povo. O elemento estamental é a *existência ilusória* dos assuntos do Estado como causa do povo. É a ilusão de que o *assunto universal*, assunto público, ou a *ilusão* de que a causa do povo seja o assunto universal<sup>129</sup>.

Ocorre na nota ao parágrafo que estamos comentando Hegel, onde o elemento estamental foi incluído como encarnação da universalidade, reduz a nada sua significação. Quanto ao saber, este não pode ser levado em consideração, pois o povo “*não sabe o que quer*” e os funcionários do Estado tem melhor ciência do que os estamentos. Além disso, “*podem fazer melhor sem os estamentos*”<sup>130</sup>. E, no que diz respeito à vontade, deve ser rechaçada porque provém da singularidade dos interesses privados. Assim, revela-se mais um aspecto do

---

<sup>125</sup> CFDH, p.85

<sup>126</sup> CFDH, p.85

<sup>127</sup> CFDH, p.86

<sup>128</sup> CFDH, p.85-86

<sup>129</sup> CFDH, p.86

<sup>130</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.87

misticismo hegeliano, sobretudo, porque o assunto universal vem à existência na consciência daqueles que não sabem o que querem.

Aqui Hegel também não deixa de ser a expressão alemã da tendência moderna que faz do assunto universal real uma mera formalidade<sup>131</sup>. É por isso que “Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*”<sup>132</sup>. Logo, entende-se que “Hegel quer o luxo do elemento estamental apenas por amor a lógica”. Ou seja, o interesse no elemento estamental não é político, é lógico.

No prosseguimento do texto hegeliano, os estamentos são definidos como mediador entre o “governo em geral”<sup>133</sup> e o povo, como multidão. Estado e governo são posto de um lado e, do outro, Hegel coloca os estamentos e o povo, assim, expressam a cisão entre sociedade civil e Estado. Contudo, os estamentos compartilham com o poder governamental, a função de mediar o monarca e o povo para evitar que o monarca apareça ao povo como o arbítrio isolado e, para que o povo não apareça, ao monarca, como uma multidão informe e hostil ao Estado. “Os estamentos têm, em relação ao governo, a posição do povo e, em relação ao povo, a posição de governo”<sup>134</sup>. Torna-se patente, neste momento do texto, que Hegel procura tomar o elemento estamental como possuindo, em si mesmo, a qualidade política.

Tópico importante é a contraposição que Hegel faz às teorias que transformam os agentes sociais em mônadas, como o utilitarismo e as teorias de contrato social, tomando o atributo da socialidade como atributo que só se acoplaria aos sujeitos num momento posterior, separando, assim vida política e vida social. Para Hegel os sujeitos já estão incluídos em uma comunidade antes mesmo de alcançarem a significação política, no elemento estamental. A família e a sociedade civil seriam essas comunidades anteriores à política de tal modo que Hegel argumenta, “a **linguagem** conservou, ainda, essa união, que, aliás, **existia anteriormente**”<sup>135</sup>. A atenção de Marx recai no “existia anteriormente” porque põe em evidência que Hegel

---

<sup>131</sup> “O Estado moderno, no qual tato o ‘assunto universal’ quanto o ato de ocupar-se com ele são um monopólio, e no qual, em contrapartida, os monopólios são os assuntos universais reais, realizou o estranho achado de apropriar-se do ‘assunto universal’ como uma *mera forma*. (A verdade é que apenas a *forma* é assunto universal.) Com isso, ele encontrou a forma correspondente ao seu conteúdo, que somente na aparência é o assunto universal real”. CFDH, p.89.

<sup>132</sup> CFDH, p.88

<sup>133</sup> CFDH, p.91

<sup>134</sup> CFDH, p.93

<sup>135</sup> CFDH, HEGEL apud MARX, p.95

sustenta essa unidade anterior com base no que os estamentos representavam na Idade Média. Com efeito, na Idade Média

Toda a sua existência era política; a sua existência era a existência do Estado. Sua *atividade legislativa*, sua *aprovação do imposto para o reino*, era apenas uma *emanação particular* de seu significado e de sua eficácia política *universal*. Seu estamento era seu Estado [...] De modo semelhante se comportavam os estamentos *no interior dos principados particulares*. O *principado*, a *soberania*, era um estamento *particular* que tinha certos privilégios mas que era, igualmente, importunado pelos privilégios dos outros estamentos [...] A *atividade legislativa* universal dos estamentos da sociedade civil não era, de modo algum, um acesso do *estamento privado* a um significado e eficácia *políticos*; mas, antes, uma mera *emanação* de seus *reais e universais* significado e eficácia *políticos*; sua aparição como força legislativa era meramente um complemento de sua força soberana e governamental (executiva); era, antes, seu acesso ao assunto totalmente universal como uma *coisa privada*, seu acesso à soberania como um *estamento privado*. Os estamentos da sociedade civil eram, na Idade Média, como *tais*, ao mesmo tempo estamentos legislativos, porque *não* eram estamentos privados ou porque os *estamentos privados* eram os estamentos políticos. Os estamentos medievais, como elemento político-estamental, não alcançavam uma nova determinação. Eles não se tornavam *político-estamentais* porque tomavam parte na legislação, mas sim, tomavam parte na legislação porque e na medida em que eram *político-estamentais*<sup>136</sup>

Esta contraposição é clara porque Hegel, por todo o texto, havia definido os estamentos privados como não políticos e condicionando seu ingresso à figura do elemento estamental no poder legislativo. Tese esta que, a todo o momento, Marx trata de reiterar em formulações como “somente a *separação* dos estamentos civis e dos estamentos políticos exprime a *verdadeira* relação entre as *modernas* sociedades civil e política”<sup>137</sup>. Hegel, ao seu modo, desenvolve o Estado moderno separado e em oposição à sociedade civil. Descreve estas duas esferas com características conflitantes. Esteriliza o papel dos estamentos para, depois, fazê-los passar como elo de mediação como se, eles mesmos, pudessem fazê-lo porque são, neles mesmos, políticos. Em síntese:

O ponto culminante da identidade hegeliana era, como ele mesmo o confessa, a *Idade Média*. Lá, os *estamentos da sociedade civil* em geral e os *estamentos em sentido político* eram idênticos. Pode-se exprimir o espírito da Idade Média desta forma: os estamentos da sociedade civil e os estamentos em sentido político eram idênticos porque a sociedade civil era a sociedade política; porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado. Mas Hegel parte da *separação* da “*sociedade civil*” e do “*Estado político*” como de dois pontos fixos, duas esferas realmente diferentes<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> CFDH, p.96

<sup>137</sup> CFDH, Id.

<sup>138</sup> CFDH, p.95

Trata-se sempre de notar que Hegel é muito perspicaz ao notar as contradições e descrevê-las. O problema de sua teoria é que ele as capta de maneira abstrata, prescindindo de seu conteúdo real, portanto, a Hegel, basta a aparência mística do fenômeno<sup>139</sup>. Hegel definira o estamento privado como ausente de caracteres políticos porque suas atividades não lidavam diretamente com o universal. Quem tinha essa posição era o elemento governamental. Mas agora a letra hegeliana anuncia a politicidade do elemento estamental. Isso só é possível devido a uma “transubstanciação”<sup>140</sup> onde, para ser político, o elemento estamental precisa deixar de ser o que é e converte-se em seu contrário.

Marx não deixa de notar que a separação entre Estado e sociedade civil aparece, no indivíduo como cisão entre o seu caráter de cidadão, que participa da universalidade do Estado, e a particularidade do indivíduo isolado da sociedade civil. E, uma vez dada a separação, para ingressar no estamento político o indivíduo deve negar sua vida material<sup>141</sup>. Notemos que esse é o correlato da alienação política que Marx desenvolve nos textos posteriores como *Sobre a questão judaica*, por exemplo. Escreve Marx: “A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um ser distinto, diverso, oposto”<sup>142</sup>.

Não obstante as críticas, a que se chamar a atenção ao mérito de Hegel, uma vez que este apreende a separação dos estamentos como um progresso histórico. Esse processo de separação e oposição consolidou-se quando da deflagração da revolução burguesa com cunho mais político, a Revolução Francesa. De acordo com Marx,

Somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos *políticos* em *sociais*, ou seja, fez das *distinções estamentais* da sociedade civil simples distinções *sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada<sup>143</sup>

Este trecho também contém outra afirmação, que nas glosas é pouco desenvolvida, mas que receberá atenção especial na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Ao

---

<sup>139</sup> CFDH, p.99

<sup>140</sup> CFDH, p.100

<sup>141</sup> CFDH, p.100-101

<sup>142</sup> CFDH, p.101

<sup>143</sup> CFDH, p.103

observar que a separação, de que estamos falando, é fruto de um processo histórico determinado, também nota – em tom muito parecido com o exposto na *Introdução* de 1857, redigida 14 anos depois – que o indivíduo que reside, no seio dessa sociedade mesma, desvincula-se de todos os laços com a comunidade e que a sociedade vira um meio para realização de seus fins pessoais. No bojo dessas reflexões ele diz que “Característico é somente que a *privação de posses* e o *estamento* do trabalho *imediato*, do trabalho concreto, constituam menos um estamento da sociedade civil do que o terreno sobre o qual repousam e se movem seus círculos”<sup>144</sup>. Na esteira do que foi dito, Marx continua suas reflexões sobre a sociedade civil afirmando que todos os laços dos tipos de comunidade com o indivíduo são tomados como dispensáveis e “exteriores”. Assim, a finalidade deste estamento se configura somente como “o gozo e a *capacidade de fruir*”<sup>145</sup> e reduz, destarte, a totalidade do fenômeno humano à sua determinidade natural.

Nas glosas ao parágrafo 304 Marx retoma o significado que Hegel conferiu ao elemento político-estamental indicando que suas distinções internas não possuem, pela sua natureza particularista, qualquer sentido político. E, categoricamente afirma que Hegel desenvolve uma antinomia porque toma um mesmo sujeito – o elemento estamental ou a sociedade civil – com dois sentidos diferentes; quer dizer, em sentido moderno, por isso particular, e em sentido medieval, donde vem seu caráter político. Ele desenvolve o novo, mas lhe confere a significação do antigo.

Soma-se à antinomia hegeliana o fato do elemento estamental ter como função significar, ao poder governamental, o povo e, ao povo, o governo, ser o “*mixtum compositum*”, um “ferro de madeira”<sup>146</sup>, que encobre uma separação hostil. Portanto, o poder legislativo, que deveria ser o lugar da mediação, acaba por ser, ao contrário do que queria Hegel, o lugar do embate. Mas do embate entre o elemento governamental, como representantes do monarca, e do elemento estamental, como representantes da sociedade civil<sup>147</sup>.

As críticas marxianas ao modo como Hegel desenvolve a mediação entre Estado e sociedade civil continuam e encerram problemas fundamentais, como o papel da propriedade privada determinando o Estado e a composição da câmara alta. Não obstante, com o que desenvolvemos até aqui, acreditamos termos apresentado, de maneira sintética os elementos

---

<sup>144</sup> CFDH, p.103.

<sup>145</sup> CFDH, p.104.

<sup>146</sup> CFDH, p.107-109.

<sup>147</sup> CFDH, p.108.

fundamentais que Marx continuará a desenvolver em seus textos posteriores. Por esse mesmo motivo só faremos uma breve menção à resolução que Marx dá ao problema da separação entre sociedade civil e Estado.

O que a filosofia hegeliana expõe, de maneira “mistificada”, é que existe uma cisão no seio da sociedade moderna. Esta cisão toma a forma de uma oposição hostil entre estamentos antagônicos e, isso é o mais importante, essa é uma tendência da sociedade moderna. Conforme Marx argumenta, o problema fundamental é que a universalidade humana, na forma da política, está afastada e colocada em contraposição aos sujeitos, ao Estado real, à sociedade civil. Marx propõe uma democracia radical como modo de sanar essa distância entre povo e política.

Com isso, pode ser dito que Marx “desontologiza”<sup>148</sup> a figura do monarca como figura do soberano e confere ao povo o fundamento da política. Dessa forma figura “A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições”<sup>149</sup> porque, se é o homem que faz o Estado, “se deve partir do sujeito real considerar sua objetivação”<sup>150</sup>. O modo que Marx encontra para unir, novamente, a vida social e a vida política não é um sistema representativo onde as pessoas continuam a ser mediadas, mas trata-se da “*extensão* e da máxima *generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*”<sup>151</sup>.

Encerramos as considerações sobre a *Crítica* neste ponto porque nos interessa mais os pontos de continuidade do que os de ruptura, e consideramos a solução democrata de Marx algo que será abandonado logo no texto subsequente. Ao cabo deste capítulo, e é o que tentaremos demonstrar, a reabsorção da política pela sociedade civil é algo de que Marx, decididamente, abrirá mão, uma vez que identificará na própria política um tipo de alienação. Esse caminho onde ocorre o decisivo rompimento com a política começa a se delinear em *Sobre a questão judaica*, objeto de nossa próxima seção.

### 1.3. Em direção à lógica da sociedade civil

*Sobre a questão judaica* é o primeiro de um conjunto de textos em que se encontra o acerto de contas de Marx com os jovens-hegelianos. Neste, especificamente, a polêmica se dá

---

<sup>148</sup> DE DEUS, 2014, p.77

<sup>149</sup> CFDH, p.56

<sup>150</sup> CFDH, p.50

<sup>151</sup> CFDH, p.140-141

com Bruno Bauer. Este texto desenvolve, em grande medida, temas que foram tratados na *Crítica*, além de se valer de suas principais conquistas. Ou seja, neste texto Marx, explicitamente, opera balizado na tese de que a consciência não pode impor uma lógica ou um conjunto de princípios que sejam anteriores à realidade e a ela submeter seu *modus operandi*. Ao contrário desta posição investigativa, Marx, partindo da objetivação dos sujeitos reais, visa à apreensão da lógica interna da coisa para formular a ideia da coisa; o caminho para tal empreendimento é percorrer sua gênese e apreender sua necessidade, conforme dissemos.

De acordo com o que viemos expondo, o texto é uma polêmica com Bruno Bauer, contudo, somente abordaremos a polêmica na medida em que ela diga respeito ao nosso interesse mais importante, a saber, a caracterização que Marx faz do Estado moderno desenvolvendo tanto os aspectos que estavam *in nuce* na *Crítica* quanto os novos aspectos. Destarte, somente faremos menções às teses de Bauer para indicar o contexto das afirmações de Marx.

De modo muito geral, o texto de Bauer versa sobre as possibilidades de aquisição de direitos que os judeus poderiam requerer num contexto – o contexto do Estado confessional da Prússia – onde o Estado proclama-se como cristão. O argumento de Bauer é que os judeus não poderiam exigir direitos políticos porque, para isso, precisariam emancipar-se de sua essência particularista de judeu. Contudo, mesmo que assim o fizessem, não poderiam adquirir direitos porque o próprio Estado não se desvinculou da religião, portanto, não é um Estado político. Para que o povo alemão possa chegar à liberdade política, Bauer defende, contra a alienação religiosa que implica uma alienação política, a emancipação política.

Isto é, ele defende que o Estado deixe de professar qualquer religião e assumo-se laico. Isto faria com que os homens abandonassem a religião e, isto posto, esta emancipação poderia retirar os homens de seus respectivos particularismos e alçá-los à condição de homens que se reconhecem como iguais porque compreenderam que a distinção de suas religiões não passa de diferentes fases de desenvolvimento da humanidade. Deste modo, estará consumada a emancipação humana, ou seja: a aquisição de direitos políticos implicaria a eliminação da religião. Por isso, conforme afirma Marx, o texto de Bauer diz respeito ao problema universal “entre religião e Estado”, “*entre o envolvimento religioso e a emancipação política*”<sup>152</sup>. No entanto,

---

<sup>152</sup> MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Boitempo: São Paulo, 2010. p.35. Daqui para frente, SQJ.

[...] vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral<sup>153</sup>.

Assim, apresentaremos a argumentação de Marx em dois momentos: o problema da emancipação política e sua diferença para com a emancipação humana – ao contrário de Bauer que as tomava como sinônimos – e sobre o problema da “essência do judeu”.

O primeiro ponto que devemos mencionar é que Marx pretende secularizar a questão, diferente de Bauer, que a trata em termos teológicos. Não se pode esquecer que este texto se encontra na esteira da *Crítica*, ou seja, no momento em que a crítica da religião fora superada. Neste sentido é que se deve compreender alguns trechos deste texto, como “Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana”<sup>154</sup>.

De acordo com o que foi dito na *Crítica*, de que se deve buscar a lógica da coisa, na coisa mesma, parte-se da investigação acerca do estatuto da emancipação política. Por isso a primeira constatação é que mesmo no Estado onde a emancipação política atingiu seu ponto máximo, nos Estados Unidos da América – segundo a análise de Marx –, a religião subsistiu no direito privado, onde a constituição não professa nenhuma religião, mas a supõe como algo a ser valorado em âmbito particular. Não obstante, o direcionamento da resolução da questão não deve apontar para a natureza da religião, mas para os pressupostos do próprio Estado que permitem que este mesmo Estado se emancipe da religião e que o homem se mantenha alienado na religião. Em suma, o que Marx procura explicitar é: quais são os elementos pressupostos ao Estado que permitem que o homem, por um lado, se emancipe, politicamente, mas, por outro, permaneça religioso em âmbito privado?<sup>155</sup>

A resposta de Marx está hipotecada à sua análise da sociedade civil. Assim, num primeiro momento e como forma de marcar o contraste que separa as relações entre sociedade e Estado nos períodos antigo e moderno, Marx descreve como se davam no Estado antigo.

Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade burguesa antiga possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida burguesa, como, p.ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do*

---

<sup>153</sup> SQJ, p.36

<sup>154</sup> SQJ, p.38

<sup>155</sup> SQJ, p.39



*Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade<sup>156</sup>.

Assim, o Estado moderno é, politicamente, em contraposição ao antigo, o lugar onde a vida material perde seu caráter imediatamente político e cada um participa igualmente e individualmente na soberania política. Desta forma, a emancipação política é entendida como um processo em que os direitos políticos deixam de ser identificados com as determinações da vida social (das condições de trabalho, de posses etc.) e, principalmente, distinguem-se da religião e passam a se identificar com a universalidade do gênero humano.

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* no Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de *Estado*, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado<sup>157</sup>.

Portanto, o caminho de Marx, na superação de Bauer, é percorrer a questão que o último não colocou. Se Bauer perguntou sobre quem deveria emancipar e quem deveria ser emancipado, Marx perguntará “Quais as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” para depois perguntar novamente: “*de que tipo de emancipação se trata?*”<sup>158</sup>. A resposta sobre as condições da emancipação política é delineada a partir dos pressupostos do Estado político. Vemos aqui um reposicionamento da questão. Acima fizemos a pergunta em termos religiosos, quer dizer, perguntávamos pelos motivos da religião subsistir em âmbito privado. Aqui indicamos que essa pergunta é apenas um reflexo de outra pergunta, a saber, sobre as condições da cisão no seio da emancipação política. Conforme dissemos, os elementos para a resposta devem ser buscados nas características das relações entre sociedade e Estado político.

Os elementos que, para Marx, são o pressuposto do Estado que permite que a alienação persista mesmo no Estado político são os componentes da lógica da sociedade civil, que permanece intacta mesmo após a emancipação política. Isto porque, como foi dito anteriormente, o Estado moderno se coloca como abstração face à vida material, e, portanto, toma todas as diferenças materiais como diferenças não-políticas. Não obstante, não faz isso para anulá-las, mas faz de um modo que as deixa intocadas. Com isso, o Estado torna-se o

---

<sup>156</sup> SQJ, p.51

<sup>157</sup> SQJ, p.38

<sup>158</sup> SQJ, p.36

primeiro elemento alienante no Estado político, posto que é pela mediação do Estado que o homem se relaciona com sua liberdade<sup>159</sup>.

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra<sup>160</sup>.

Marx tem em conta que a emancipação política é um avanço. Não obstante, ela mesma é incapaz de abolir a alienação porque carrega em seu seio o modo religioso de consciência com a realidade, consciência essa que é a de supor que a universalidade humana se dê em detrimento e oposição à vida material, ou seja, uma contradição. É muito curioso, neste sentido, que Marx argumente que o verdadeiro Estado cristão não é aquele que professa uma fé, mas ao contrário, seja aquele que chamamos de Estado democrático. Isto porque

A democracia política cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico<sup>161</sup>

Conforme Marx, categoricamente, afirma, “A cisão do homem em *público e privado*” é consequência necessária, “*realização plena da emancipação política*”<sup>162</sup>.

Mas Marx não termina por encontrar a contradição. Ele constata uma inversão. Ao discutir o argumento de Bauer acerca da incompatibilidade entre os direitos do homem e a aquisição destes pelo judeu, Marx se apercebe de que os direitos humanos (*droits de l’homme*) se sobrepõem aos direitos do cidadão (*citoyen*) e então pergunta “A partir de que explicaremos esse fato?”, para então responder a partir do mesmo ponto que já tinha trabalhado: “A partir da

---

<sup>159</sup> SQJ, p.39

<sup>160</sup> SQJ, p.40

<sup>161</sup> SQJ, p.45. E na mesma página: “Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida”.

<sup>162</sup> SQJ, p.42.

relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política<sup>163</sup>”.

Analisando os direitos do homem, na Constituição de 1793, Marx nota que, ao contrário do que pensava Bauer, os direitos do homem não servem como liame que une os indivíduos. Esses direitos *naturels et imprescriptibles* (igualdade, liberdade, segurança e propriedade) são a afirmação do egoísmo do homem burguês independente da sociedade a tal modo que o direito, que deveria ser o âmbito do reconhecimento da igualdade, se torna aquele onde a sociedade se mostra como um espectro exterior ao indivíduo<sup>164</sup>.

Desta forma temos que a emancipação política, que surgiu das ruínas da feudalidade, conseguiu universalizar a politicidade que estava restrita a âmbitos específicos e estabeleceu o direito como relação reguladora entre os homens. Entretanto, essa mesma emancipação política foi incapaz de emancipar o homem da alienação da vida social porque manteve intocado seu modo de funcionar e assim o Estado político tornou-se o Estado cristão no seio da laicidade, porque se comporta como uma esfera de realização do indivíduo, mas que é totalmente exterior a esse mesmo indivíduo. Por esses motivos Marx afirmará a emancipação humana nestes termos:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado de si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política<sup>165</sup>.

Na última seção do texto, Marx aborda a questão sobre a essência do judeu. Ela surge num contexto onde Bauer se pergunta como pode a sociedade se emancipar do judeu. E então o mesmo responde que o judeu precisa emancipar-se de sua religião e das condições que levam a realização do judaísmo. E, os cristãos, ao contrário, só precisam livrar-se de sua religião. Assim Bauer não consegue se livrar da resolução teológica da questão porque identifica o

---

<sup>163</sup> SQJ, p.48.

<sup>164</sup> SQJ, p.50.

<sup>165</sup> SQJ, p.54. Neste ponto é importante fazer menção ao que diz De Deus, em *O jovem Marx, 50 anos*: “Dá-se, aqui, um passo analítico além daquele conquistado na Crítica de 43, quando a emancipação humana era identificada com a emancipação política. Nessa obra, a alienação política seria superada pela transformação da sociedade civil em sociedade política real. Já em Sobre a Questão Judaica, a superação da alienação se dá com a superação da sociedade civil. A alienação política é antes elemento constitutivo da sociedade civil, elemento necessário para o seu pleno funcionamento”. p.121.

problema da questão judaica, ou seja, da relação entre Estado e religião, como um problema da essência da religião judaica.

Marx, também aqui, fará o oposto e procurará a essência do judeu não na religião, mas no “elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo”<sup>166</sup>. Assim ao analisar o “judeu cotidiano” ele percebe que o móvel da sociedade burguesa se atualiza no judaísmo, ou seja, o egoísmo da sociedade burguesa encontra no judaísmo seu meio adequado porque a prática do judeu é o negócio, seu interesse é egoísta e seu deus é o dinheiro. No entanto, é preciso ter em conta que Marx não identifica o judeu como o criador do egoísmo, mas como um portador privilegiado do espírito burguês. Assim ele diz que identifica “**no** judaísmo um elemento *antissocial* universal da atualidade” e depois reafirma que independente do judeu “o dinheiro assumiu o poder sobre o mundo”<sup>167</sup>. A partir disso Marx chega na identificação no dinheiro o meio da alienação que surge no seio da sociedade civil<sup>168</sup> e que a emancipação da sociedade do judaísmo não deve ser uma superação da religião, mas da prática judia. Então conclui, a seu modo, a questão judaica: “A emancipação *social* do judeu equivale à emancipação *da sociedade em relação ao judaísmo*”<sup>169</sup>.

Segundo argumenta Löwy<sup>170</sup>, e que nos parece correto, a maior insuficiência de *Sobre a questão judaica* é que a análise de Marx acerca da emancipação humana não aponta para uma classe que possa realizá-la. Ele justifica isso devido às condições sociais da Alemanha que, na época, não ofereciam opções concretas. Löwy diz que Marx “vê os problemas sociais através dos ‘óculos alemães’, de um modo abstrato, porque ‘reinterpreta’ o comunismo francês – reinterpretação condicionada pela situação alemã (ausência de movimento operário etc.)”<sup>171</sup>. Essa insuficiência será preenchida, de acordo com Lukács<sup>172</sup>, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, texto que passaremos a analisar agora, chamando-o apenas de *Introdução*<sup>173</sup>.

---

<sup>166</sup> SQJ, p.55.

<sup>167</sup> SQJ, p.56

<sup>168</sup> Conforme Frederico afirma: “A utilização da teoria da alienação a este objeto material – o dinheiro – faz seu ingresso no pensamento de Marx e nos apresenta uma primeira abordagem do tema da *reificação* como correlato necessário do *fetichismo*. Pouco depois, nos MEF, esse enfoque será retomado”. 2009, p.102. Essa determinação do papel do dinheiro como mediador das relações sociais será fundamental no desenvolvimento de nosso trabalho além de ser um forte argumento a favor de uma continuidade temática na obra de Marx.

<sup>169</sup> SQJ, p.60

<sup>170</sup> LÖWY, 2012, p.88

<sup>171</sup> LÖWY, 2012, p.86

<sup>172</sup> LUKÁCS, 2009, p.172.

<sup>173</sup> E em nota de CFDH-I

Nesta *Introdução*, que é, certamente, pela sua força de expressão, um dos mais belos textos redigidos por Marx durante toda sua vida, o objetivo de nosso autor é a definição da tarefa que a filosofia deveria ter no combate à miséria alemã<sup>174</sup>. Pode-se dizer que a definição do estatuto da tarefa da filosofia é o início de sua radical ruptura com a Crítica crítica. Por isso é que comparece ao texto, em termos sintéticos, um pequeno panorama das posições filosóficas contemporâneas a Marx.

“Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”<sup>175</sup>. Com esta frase curta e precisa é que Marx sintetiza o progresso da filosofia alemã até então. O caminho da filosofia alemã, para Marx, culmina na superação da religião e em sua consequente diluição na antropologia, feito operado por Feuerbach<sup>176</sup>. Não obstante, Marx dá um passo além ao compreender o homem como “o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade”. E esse mesmo “Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*”<sup>177</sup>. Disso se segue que a “religião é a teoria geral deste mundo”. Neste sentido, o combate da religião não pode levar a lugar algum pois ela é somente expressão de um estado real de miséria. Por isso a religião é dita como ópio do povo<sup>178</sup>.

Por isso a análise de Marx passa pela investigação do Estado e da sociedade alemã. Esta, identificada, tal como na *Crítica*, com o antigo regime, como o atraso em meio ao moderno das demais nações europeias. Marx dá um preciso exemplo deste atraso quando compara que, enquanto na Inglaterra e na França se trata de combater o monopólio, na Alemanha, trata-se de desenvolvê-lo até seu limite<sup>179</sup>. Estas denúncias visam a “ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem”<sup>180</sup>.

---

<sup>174</sup> “A expressão ‘miséria alemã’ – tão cara ao *jovem* Marx designa o descompasso entre a realidade econômica da Alemanha, as suas limitadas e rígidas instituições sociais e a grandeza da sua cultura (expressa na arte de Goethe e na filosofia de Hegel); sinaliza a defasagem (o ‘atraso’) da vida alemã em relação à ordem sociopolítica que, nas primeiras décadas do século XIX, se consolidava na Inglaterra, Bélgica, França e dava seus passos iniciais nos Estados Unidos da América”. NETTO, José Paulo. Apresentação: Marx em Paris. IN: MARX, Karl. *Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão popular, 2015. p.13.

<sup>175</sup> MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – Introdução. IN: \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p.151.

<sup>176</sup> CFDH-I, p. 157. Na mesma página: “A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem [...]”.

<sup>177</sup> Esse é um motivo que acompanhará a reflexão de Marx sobre a alienação, desaguando nos conceitos de ideologia e fetichismo.

<sup>178</sup> CFDH-I, p.151.

<sup>179</sup> CFDH-I, p.155.

<sup>180</sup> CFDH-I, p.154.

Diferente do que ocorre com a realidade alemã, na teoria os alemães conseguem vivenciar ser contemporâneos do presente. A teoria alemã do Estado em seu ponto mais avançado é a de Hegel, teoria essa que, conforme já apresentamos, “faz abstração do *homem efetivo*” e é a representação alemã do Estado moderno que, por sua vez, também “faz abstração do *homem efetivo* ou satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária”. É por isso que Marx conclui enfaticamente que “Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*”<sup>181</sup>. E, porque a “negação imediata de suas condições reais está em suas condições ideais”<sup>182</sup>, que são, conforme ficou demonstrado na *Crítica*, alienadas, não basta a simples negação para que se chegue à “*estatura humana*”<sup>183</sup>.

A partir destas constatações é que Marx formula sua crítica ao que chama de partido político prático e partido teórico. Quanto ao partido prático, que procura negar a filosofia e busca seguir na crítica da vida real, Marx adverte sua insuficiência frente ao contexto alemão: “Reivindicais que se deva seguir, como ponto de partida, o *germe da vida real*, mas esqueceis que o germe da vida real do povo alemão brotou, até agora no seu *crânio*”<sup>184</sup>. No que diz respeito ao partido teórico, que lança mão da luta teórica contra o mundo alemão a partir da crítica, este não se apercebe que “a própria *filosofia até então existente* pertence a esse mundo e constitui seu *complemento*, mesmo que ideal”<sup>185</sup>.

Parece evidente que Marx chega, em sua busca de superação da miséria alemã, aparentemente, a uma aporia. A Alemanha não conseguiu acompanhar as revoluções burguesas, só chegando a elas no “*dia de seu sepultamento*”<sup>186</sup>, como poderia ela, “com um *salto mortale*”<sup>187</sup>, superar suas barreiras e, ao mesmo tempo as barreiras das nações modernas?

Marx diz que, durante a revolução francesa, a burguesia, por ser o aglutinado de todos os defeitos da sociedade feudal, conseguiu canalizar seus interesses de modo a que foram confundidos como interesses universais, chegando assim a “reivindicar o domínio universal”<sup>188</sup>. Mas na Alemanha faltam essas condições. Sempre aguilhoados pelo egoísmo, os estamentos alemães nunca tratam seus interesses como universais, mas, ao contrário, afirmam seu

---

<sup>181</sup> CFDH-I, p.157.

<sup>182</sup> CFDH-I, p.156

<sup>183</sup> CFDH-I, p.157.

<sup>184</sup> CFDH-I, p.156.

<sup>185</sup> CFDH-I, Id.

<sup>186</sup> CFDH-I, p.152.

<sup>187</sup> CFDH-I, p.159.

<sup>188</sup> CFDH-I, p.160.

particularismo entrando em confronto com a classe imediatamente inferior. Eis aqui o problema de nosso autor.

“Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã?” pergunta Marx. A resposta tratará de suprir a ausência apontada em *Sobre a questão judaica*:

na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*<sup>189</sup>.

Disso se segue que Marx reconstitui a tarefa da filosofia: sua tarefa agora é estar a serviço da história. Sua meta é “desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*”<sup>190</sup>. E o seu estatuto é retirado da unilateralidade, tanto do partido político quanto do partido teórico: “chegar a uma práxis *à la hauteur des principes*, que dizer, uma *revolução* que a elevará não só ao nível oficial das nações modernas, mas à *estatura humana*”<sup>191</sup>. O caminho para isso é que a teoria se torne força material chegando às massas. Dessa forma: “Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães em homens* se completará”<sup>192</sup>.

Assim a classe trabalhadora, pela primeira vez como classe revolucionária, chega aos textos de Marx para não ceder mais lugar e se colocar como o agente da emancipação humana<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> CFDH-I, p.162

<sup>190</sup> CFDH-I, p.152

<sup>191</sup> CFDH-I, p.157

<sup>192</sup> CFDH-I, p.162

<sup>193</sup> DE DEUS, 2014, p.125

O aprofundamento desta perspectiva é feito nas *Glosas Críticas*<sup>194</sup>. Neste texto, polêmica com Ruge, Marx constata o pauperismo como condição endógena aos trabalhadores e, ao mesmo tempo, toma tento acerca dos limites que a política tem como meio para lidar com o pauperismo. Daí a afirmação de que, para eliminar os problemas sociais, o Estado teria que começar eliminando a si mesmo, por estar fundado na oposição entre vida social e vida política<sup>195</sup>. Para além dos limites da resolução do pauperismo pela política, é cabal o juízo marxiano sobre as soluções voluntaristas que permeiam a política.

O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quando mais bem-acabado for o entendimento *político*, tanto mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais<sup>196</sup>.

A conclusão do argumento de Marx encaminha a primeira perspectiva de ação revolucionária da classe trabalhadora, formulada por Marx: uma revolução política, porque visa à mudança de poder, mas com alma social, porque surge da demanda e com o entendimento de que o *locus* resolutivo do problema é a sociabilidade, dado que ela é a vida mesma dos homens, aquela que a política aliena<sup>197</sup>.

No mais, a passagem da política à vida social está consumada. Nesse ínterim, Marx avança de uma perspectiva claramente politicista para uma esfera que vai além e encontra o problema e sua possibilidade de resolução na sociabilidade. Como nossa exposição tratará de mostrar, este é um aspecto fundamental para o deslinde da categoria de fetichismo, nosso ponto. Com isso temos que: Marx identifica uma cisão entre Estado e sociedade civil. Identifica a historicidade da problemática, mas, fornece-lhe uma resposta política. Não obstante essa insuficiência, há o progresso do deslocamento da compressão do Estado. Este deixa de ser identificado como a realização da Ideia e começa ser investigado como objetivação da própria sociedade civil.

O passo seguinte é, como corolário necessário que se segue da descoberta anterior, a arremetida de Marx na investigação da sociedade civil e suas mediações. Ao afastar os problemas religiosos como causa dos problemas sociais Marx identifica no negócio e no

---

<sup>194</sup> MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘o rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. IN: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A luta de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010. Daqui para frente, *Glosas Críticas*.

<sup>195</sup> *Glosas Críticas*. p.40

<sup>196</sup> *Glosas Críticas*. p.41

<sup>197</sup> *Glosas Críticas*. p.50 e 52



dinheiro a fonte dos males sociais de modo que é botando fim nessas mediações que se pode abolir a alienação e assim chegar à emancipação humana, como condição humana isenta de contradições. Contudo, ainda falta um agente social que possa realizar a emancipação humana. Logo esse agente é identificado, de maneira muito pouco precisa, como o proletariado. Por isso Marx não tarda a investigar as condições de emancipação do proletariado.

Podemos então destacar a historicidade, a compreensão do problema político como expressão de um problema social e a lógica da sociedade civil como os traços determinativos mais importantes, desse período, que encaminharão Marx na descoberta do fetichismo como categoria central da sociabilidade moderna.

Estes motivos é que justificam a guinada da investigação marxiana de problemas locais que dizem respeito à Alemanha, a problemas mais gerais que dizem respeito à modernidade e seu período decorrente da tomada do poder político e social pela burguesia. Por ter percorrido todo esse tracejado é que a chegada à Economia Política parecia inevitável. É do trato que Marx faz dela que debruçaremos no próximo capítulo, onde as menções à política se não cessarão, certamente passam a ocupar um lugar de menor importância. Destarte a Economia Política ocupará o lugar privilegiado das análises de Marx.

## **2. ALIENAÇÃO E TRABALHO: UMA AGENDA DE PESQUISA (1844-1849)**

## 2.1. Alienação nos *Manuscritos* e nos *Cadernos de Paris*

No capítulo anterior tratamos de apresentar, nos textos analisados, os aspectos que nos parecem mais decisivos para recompor o complexo do fetichismo. Naqueles textos pudemos acompanhar o despontar da historicidade para a devida apreensão do problema, ou seja, da localização de um problema que não se encontra na esfera do ser social, com essas características, em todos os tempos, mas que é especificamente moderno. Também, acompanhando os textos, procuramos evidenciar que, se na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx identifica o problema sob o signo da *alienação política* e oferece uma solução igualmente política, o sufrágio universal, nos textos que dele se seguem nosso autor logo compreende que o problema da alienação política é a expressão de um problema que ocorre no tecido mesmo da sociedade civil. Com isso, Marx desloca o centro de gravidade de suas pesquisas da esfera da política para a processualidade dinâmica e contraditória da sociabilidade. Uma vez que Marx rompe com a hipótese de encontrar a raiz e a solução do problema da alienação na política, trata-se, agora, de buscar o deslinde do complexo da alienação pelo estudo da Economia Política, a disciplina que fornece “anatomia da sociedade burguesa”<sup>198</sup>.

Quando se leva em conta a abordagem marxiana da alienação é preciso que se tenha em mente que ela não se coloca como uma exposição autônoma, objeto de pura especulação. Tal como o capítulo precedente procurou mostrar, Marx já havia identificado a alienação como problema, e um problema moderno, e procurava solucioná-lo com o arsenal teórico fornecido pela sua formação de até então. Preocupado com a resolução do problema em que os sujeitos não conseguem se identificar em um mundo criado por eles e ciente da insuficiência de seus conhecimentos, pois que a resolução política – mesmo que desprendida de Hegel – mostrara sua incapacidade de fazê-lo, Marx adentra em um campo de investigação novo, a Economia Política. A chegada de Marx na Economia Política é influenciada, sobretudo, pelos textos de Engels e Hess<sup>199</sup>.

Existem dois sentidos de alienação intimamente conectados. No primeiro o objeto de análise são as relações sociais alienadas, a alienação do trabalho e o que dessa alienação decorre subjetiva e objetivamente. Em outro sentido existem as expressões teóricas dessa alienação, que tomam forma, no tratamento de Marx, na filosofia especulativa e na Economia Política de

---

<sup>198</sup> CCEP, p.47.

<sup>199</sup> MEF p.239. Em detalhes, a influência pode ser consultada em: NETTO, 2015, p.82, De DEUS, 2010, p.18, VÁZQUEZ, 1980, p.31 e FREDERICO, 2009, p.133.

Proudhon. Essas últimas não poderão ser alvo de nossa exposição, pois que, apesar de sua imensa importância, fogem ao nosso objetivo principal, a recomposição da categoria de fetiche, mesmo motivo que nos fez não tratar da crítica da especulação de Hegel no capítulo precedente, mas somente de seus resultados.

Dissera Guedes que Marx tem dois “objetos preferencias”<sup>200</sup> de sua propositura crítica: a “economia política e a própria realidade socioeconômica”<sup>201</sup>, designando uma como “ideologia e, fundamentalmente, a segunda como *fetichismo*”<sup>202</sup>. Ainda que alarguemos a categoria de ideologia, seguindo a arguta interpretação de Lukács, e a tomemos como “a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente de agir”<sup>203</sup>, isto em nada altera nosso plano de exposição. Nosso objeto é captar os aspectos essenciais da categoria de alienação em Marx, e que indiquem sua relação com a contradição do trabalho; por isso, ora ou outra faremos menção às formas ideais, mas somente enquanto elas nos auxiliam na compreensão de nosso objeto. O exame das formas ideais, em sua articulação mesma, nos levaria a um procedimento arbitrário escolhendo umas em detrimento de outras.

Embora as categorias consagradas à Economia Política (dinheiro, trabalho etc.) apareçam nos textos que já pudemos acompanhar, é somente a partir dos trabalhos de 1844 (*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e os *Cadernos de Paris*<sup>204</sup>) que essas categorias recebem uma articulação coerente entre si; esse fato se deve, sobretudo, a ser somente a partir desse período que Marx passa a se dedicar ao estudo dessa disciplina. Por isso, estes textos de 1844 constituem-se como os registros desse primeiro período de exploração no novo continente

---

<sup>200</sup> GUEDES, 2014, p.185.

<sup>201</sup> Id.

<sup>202</sup> Id.

<sup>203</sup> LUKÁCS, 2013, p.465. A interpretação de Lukács se baseia, sobretudo, no Prefácio de CCEP, onde Marx fala que religião, filosofia, política, arte e direito são “as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência” dos conflitos sociais. (CCEP, p.48). Como essa noção repercute em Marx: Cf. VAISMAN, Ester. *A determinação marxiana da ideologia*. Belo Horizonte: UFMG (Faculdade de Educação), 1996. (Tese de doutorado).

<sup>204</sup> A partir de agora, para os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* usa-se a sigla MEF e para *Cadernos de Paris*, CP. Tanto Vázquez (1980, p.13), em seu ensaio – que abre a tradução castelhana dos *Cadernos de Paris* – intitulado *Economia Y humanismo*, quanto Netto (2015a, p.31), na apresentação da tradução brasileira destes mesmos cadernos, argumentam que tantos os *Manuscritos* quanto os *Cadernos* foram escritos simultaneamente. Uma tese parcialmente contrária pode ser encontrada em De DEUS, quando este afirma que, nos cadernos, pelo menos as anotações sobre James Mill “foram redigidas depois dos *Manuscritos de 1844*” (2010, p.31)

teórico<sup>205</sup>. Nesse sentido, o tema da alienação, que é o “conceito chave”<sup>206</sup>, nos MEF, aparece como resultado da análise de Marx e não como ponto de partida arbitrário. Primeiro porque, conforme nos diz Bedeschi, a categoria de alienação aparece como recurso explicativo brotado da análise da sociedade mesma, tal como Marx começara a fazer na crítica a Hegel no capítulo precedente. Assim, justifica-se seu caráter explicativo:

Mas o esforço de Marx está encaminhado a caracterizar a base social dessa inversão ou troca (*intercambio*). Uma vez determinada tal base, a **Entfremdung** se faz um fato social no sentido mais estrito e significativo da palavra; porque, por um lado é a contradição ou separação (*escisión*) real entre sociedade civil e Estado político no mundo burguês (e precisamente essa e a alienação enquanto que o homem separa de si, ou aliena, sua própria força social na forma de força política); e porque, por outro lado, essa contradição nos permite notar outros fenômenos de separação (religião, filosofia especulativa), que são a expressão ideológica e teórica dessa separação ou alienação fundamental, social, de que se tem falado. Desse modo, a categoria de **Entfremdung** nos permite reconstruir e compreender a sociedade burguesa em sua totalidade, em seus diversos níveis.<sup>207</sup>

Por outro lado, e em acordo com a citação de Bedeschi, o esforço de caracterização da “base social” da alienação não se encontra, somente, fazendo recurso aos textos anteriores, mas nos próprios MEF conforme atesta o item *Salário*, proveniente do Caderno I, fato muito pouco explorado pelos comentadores e que aqui queremos trazer a lume. Na bibliografia sobre o tema o mais comum é que as glosas se façam a partir do item *Trabalho alienado e propriedade privada*, onde Marx começa dizendo: “Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos suas linguagens e suas leis”<sup>208</sup>. Em nossa compreensão parece forçoso acompanhar brevemente esse primeiro momento do manuscrito marxiano para que sua argumentação possa ser melhor compreendida.

---

<sup>205</sup> Em auxílio do que queremos dizer, vale conferir o juízo de Mandel (1968, p.30): “Redigidos depois da leitura de uma série de economista de primeiro plano e consistindo aliás parcialmente em longas citações extraída de Adam Smith, de Pecqueur, de Loudon, de Buret, de Sismondi, de James Mill e de Michel Chevalier, esses três manuscritos econômico-filosóficos representam o primeiro trabalho econômico propriamente dito do futuro autor do *Capital* [...] Eles tratam sucessivamente do salário, do lucro, da renda fundiária, do trabalho alienado em relação com a propriedade privada, da propriedade privada em relação com o comunismo, das necessidades, da produção e da divisão do trabalho, assim como do dinheiro”.

<sup>206</sup> MESZÁROS, 2016, p.17.

<sup>207</sup> BEDESCHI, 1975, p.110.

<sup>208</sup> MEF, p.302.

### 2.1.1. O *Caderno I* como suposto necessário da temática da Alienação

No item *Salário*, Marx começa por enfatizar que o salário é determinado pelo embate entre capitalista e trabalhador e sobre a necessidade da separação entre capital e trabalho para o trabalhador, dado que o capitalista consegue sobreviver mais tempo sem o trabalhador do que este sem aquele<sup>209</sup>. Em seguida, após constatar que os trabalhadores nada podem acrescentar à sua renda, afirma, baseado em Smith, que a taxa mínima do salário corresponde “a *simple humanité*, a saber, com uma existência animal”<sup>210</sup>. Nesta direção, conclui acerca da condição de mercadoria do trabalho<sup>211</sup>:

*A demanda [Nachfrage] de homens regula necessariamente a produção de homens como de qualquer outra mercadoria. Se a oferta [Zufuhr] for muito maior do que a demanda, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição da existência de qualquer outra mercadoria e é uma sorte para ele quando consegue encontrar quem o compre.*<sup>212</sup>

Marx segue sua análise demonstrando que, mesmo com o aumento da riqueza, e mesmo que o capitalista ganhe, o trabalhador – não necessariamente – ganha<sup>213</sup>. Em sua análise ele assinala que a única situação onde o trabalhar ganha junto com o capitalista é em um estado de riqueza progressiva que, pelo lado do trabalhador significa aumento salarial; pois em outras situações – quando a riqueza estiver em declínio<sup>214</sup> – o trabalhador pode sofrer ao máximo ou – em uma situação estacionária – cair em “miséria complicada”<sup>215</sup> (pois aumenta a concorrência entre os trabalhadores). Mas voltando à hipótese do estado de crescimento, junto do aumento da riqueza e o correspondente aumento de salário, acompanha-a o sobretrabalho, o

---

<sup>209</sup> MEF, p.243.

<sup>210</sup> MEF, p.244.

<sup>211</sup> Mézáros nota que, historicamente, é determinante que a venalidade vá tomando um caráter universal e que culmine na venalidade do próprio homem, para que o tema da alienação seja compreendido em seus caracteres sociais específicos. (MÉSZÁROS, 2016, p. 38-40).

<sup>212</sup> MEF, p.244-245.

<sup>213</sup> Nos MEF (p.246) Marx diz: “O trabalhador não precisa necessariamente ganhar com o ganho do capitalista, mas necessariamente perde com ele. Assim, o trabalhador não ganha quando o capitalista mantém o preço de mercado acima do preço natural através de segredos de comércio ou industriais, através do monopólio ou da localização favorável de sua propriedade”. Nos CP (p.189), após uma citação direta de Ricardo acerca da determinação do valor relativo do trabalho pela quantidade de bens produzidos e não pela quantidade de bens que são pagos em troca do trabalho, Marx afirma: “Ricardo sublinha muito bem o fato de que o operário nada ganha com o aumento da produtividade”.

<sup>214</sup> MEF, p.247.

<sup>215</sup> MEF, p.250.

encurtamento da vida do trabalhador e, mais ainda, “suscita no trabalhador a mania do enriquecimento [própria] do capitalista”<sup>216</sup>.

Esclarecendo que um estado de enriquecimento progressivo significa o crescimento e acumulação de “capitais e rendimentos de um país”, que capital é “trabalho amontoado [aufgehäut]”<sup>217</sup> segue-se o aumento da divisão do trabalho; portanto, acumulação (*Häufung*) e divisão do trabalho se implicam reciprocamente. Isso significa que o trabalhador se torna ainda mais dependente do trabalho, e “de um trabalho determinado muito unilateral, maquinal”. Aqui se têm as determinações do trabalho como mercadoria e como máquina, ou: “Enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o refinamento da sociedade, ela degrada (*verarmt*) o trabalhador até [a condição de] máquina”<sup>218</sup>. O esclarecimento destas determinações essenciais será objeto de toda a obra de Marx.

Portanto, assim como é corpóreo e espiritualmente reduzido à máquina – e, de homem, a uma atividade abstrata e a um estômago –, assim também se torna cada vez mais dependente de todas as oscilações do preço de mercado, da aplicação dos capitais e do capricho do rico. Na mesma medida, a concorrência [IV] dos trabalhadores é elevada pelo crescimento da classe de homens que apenas trabalha, portanto o seu preço baixa. No ser da fábrica (*Fabrikwesen*) essa posição do trabalhador atinge o seu ponto culminante.<sup>219</sup>

Na caracterização que Marx faz da Economia Nacional (*Nationalökonomie*<sup>220</sup>), como Marx chama esta disciplina a época, ele lança mão de termos como “coisa reduzida às necessidades corporais”, para designar o trabalho controlado pelo capital. Marx também nota, a partir de citações de Wilhelm Schulz (*Die Bewegung der Production*), o aumento da produtividade desenvolvimento da divisão do trabalho e da maquinaria, do aumento da miséria dos trabalhadores, da assimilação de mulheres e crianças; a partir de Constantin Pecqueur (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*) a submissão do trabalho à estrutura fabril e, com Eugène Buret (*De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*), destaca o aumento populacional em relação com o aumento da estrutura industrial<sup>221</sup>. Diante desse quadro é que Marx procura elevar-se acima da economia nacional<sup>222</sup> e demonstrar que a economia concebe o trabalhador apenas como proletário e não como homem ou em qualquer

---

<sup>216</sup> MEF, p.249.

<sup>217</sup> MEF, p.247.

<sup>218</sup> MEF, p.252.

<sup>219</sup> MEF, p.248.

<sup>220</sup> MEF, p.238.

<sup>221</sup> MEF, p.254-262.

<sup>222</sup> MEF, p.253. Neste particular é interessante que Marx já vislumbra que a elevação ou a igualdade do salário são medidas insuficientes para sanar os problemas do trabalho sob a perspectiva da economia política.

outra atribuição; “Ela não o considera como no seu tempo livre, antes deixa essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador de mendigos (*Bettelvogt*)”<sup>223</sup>.

No item seguinte, sobre o ganho do capital, Marx continua a registrar as determinações do trabalho, mas agora sob o ponto de vista do capitalista. Por isso, faz questão de indicar que o capitalista, ao adiantar seus fundos na compra do trabalho só visa ao aumento de seus fundos e que o ganho do capital é proporcional à quantidade dos fundos aplicados<sup>224</sup>. Também anota que a razão da produção é sempre determinada pelo interesse do capitalista, o que, mais do que tirar o aspecto teleológico do trabalho, acaba por se colocar em oposição ao interesse das outras duas classes, os trabalhadores e os proprietários de terra<sup>225</sup>. Ao fim, conclui que, uma vez que a concorrência se estabelece entre os capitais, a dificuldade de alocar em um empreendimento vantajoso seu capital e a dificuldade, numa situação de riqueza progressiva, de conseguir mão de obra, faz com que o grande capital absorva os pequenos. “Se, portanto, a esse grande capital se enfrentem agora capitais pequenos com pequenos ganhos – como acontece na situação pressuposta de forte concorrência –, ele esmaga-os completamente”<sup>226</sup>.

Já o item sobre a renda fundiária guarda duas indicações importantes. A primeira é que Marx, numa expressão retirada de Say, define a renda da terra como oriunda do roubo<sup>227</sup> e que sua magnitude é definida pela luta com o arrendatário. Quer dizer, essa renda se baseia no monopólio da terra, de modo geral, herdado, pela produtividade natural ou incrementado pelo arrendatário e pela localização. Todas as determinações que independem do proprietário<sup>228</sup>. Deste modo, a única forma de o proprietário fundiário conseguir renda maior é exigindo maior parte do lucro do arrendatário e esse, por sua vez, reduz ainda mais o valor do salário<sup>229</sup>. E conclui, “De resto, já ouvimos dizer que, dada igual fertilidade e exploração igualmente hábil das terras, minas e pescarias, o produto está na proporção da extensão dos capitais. Portanto, vitória do grande proprietário de terra”<sup>230</sup>.

---

<sup>223</sup> MEF, p.253

<sup>224</sup> MEF, p.265.

<sup>225</sup> MEF, p.269.

<sup>226</sup> MEF, p.273.

<sup>227</sup> MEF, p.283.

<sup>228</sup> MEF, p.296.

<sup>229</sup> MEF, p.291.

<sup>230</sup> MEF, p.293.

Marx ainda acrescenta que se a renda da terra cair abaixo da taxa corrente do juro do dinheiro apenas os mais ricos conseguirão sobreviver de sua renda<sup>231</sup> e, assim, “grande parte da propriedade fundiária cai nas mãos dos capitalistas [...] Do mesmo modo, uma grande parte da propriedade fundiária torna-se ao mesmo tempo industrial”<sup>232</sup>. Em síntese,

A partir da própria economia nacional, com as suas próprias palavras, mostramos que o trabalhador decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos, portanto, o mais terrível restabelecimento do monopólio, que, finalmente, a diferença de capitalista e arrendador fundiário [*Grundrentner*], tal como a de agricultor e trabalhador manufatureiro desaparece, e toda a sociedade tem de dividir-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* desprovidos de propriedade.<sup>233</sup>

Nesse momento do manuscrito a argumentação de Marx ressalta a historicidade do trabalho alienado<sup>234</sup>, e nisto reside a segunda importante indicação. Ele constata que o fato de a propriedade fundiária se tornar capitalista suscita lágrimas românticas e sentimentais porque, deste ponto de vista, estaria em curso uma degradação das relações sociais<sup>235</sup>. A propriedade fundiária aparece como portadora do vínculo entre as relações sociais de modo até a conferir títulos ao seu proprietário (“baronia ou condado”<sup>236</sup>) e usufrui, em relação inversa, desses títulos. Pelo lado do servo, constata-se, segundo Marx, um laço de afetividade. Assim, laços políticos e afetivos atam as relações de propriedade. De acordo com Mészáros, “Esse tipo de individualização e personificação também significa que a relação entre o possuidor de terra e os que trabalham na propriedade rural – seus servos – é predominantemente *política*”<sup>237</sup>. Marx resume essa relação com o provérbio “*nulle terre sans maître*”<sup>238</sup>.

Mas, em contraposição a essa aparência, Marx não deixa de sublinhar que na “posse fundiária feudal reside já a dominação da terra como um poder *alienado* (*fremden*) acima dos homens”<sup>239</sup> porque dentro dela já se encontra a posse da terra na figura de poucos senhores. A razão do sentimentalismo é que existe a dominação política, não uma dominação econômica:

---

<sup>231</sup> MEF, p.294.

<sup>232</sup> MEF, p.295

<sup>233</sup> MEF, p.302.

<sup>234</sup> Na bibliografia que pudemos consultar, o único autor que analisa em pormenores essa questão é Mészáros (2016, p.115-147)

<sup>235</sup> MEF, p.295.

<sup>236</sup> MEF, p.296.

<sup>237</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.126.

<sup>238</sup> MEF, p.296.

<sup>239</sup> MEF, p.295.



“A dominação da propriedade fundiária não aparece também imediatamente como dominação do mero capital. Os que lhe pertencem estão mais em relação com ela que com a sua pátria. É uma espécie de estreita (*engbrüstige*) de nacionalidade”<sup>240</sup>. E, como Marx analisa esse desenvolvimento *post festum*, ele conclui:

É preciso que essa aparência seja superada, que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja totalmente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria, que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, subtraída a toda coloração política, que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado, que toda a relação pessoal do proprietário com a sua propriedade cesse e esta se torne ela mesma riqueza material *coisal*, que para o lugar do casamento de honra com a terra entre o casamento do interesse e a terra, tal como o homem, se degrade a valor mesquinho [...] Finalmente é necessário que nessa concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação, tanto sobre a classe trabalhadora quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou os façam prosperar (*erheben*). Entra assim então, para o lugar do provérbio medieval *nulle terre sans seigneur*, o provérbio moderno: *l'argent n'a pas de maître*, em que se exprime toda a dominação da matéria morte sobre o homem.<sup>241</sup>

Em outro trecho do manuscrito Marx retoma esse desenvolvimento da propriedade fundiária até a propriedade privada. Já no Caderno II, item *A relação da propriedade privada*, Marx afirma que a distinção entre a “propriedade privada *imóvel* e a *móvel*”, entre “ganho e renda fundiária” e entre “indústria e agricultura” são diferenças apenas históricas, não fundadas “na essência da coisa, num momento fixado na história da formação e origem da oposição entre capital e trabalho”<sup>242</sup>. Ele complementa refletindo acerca dos sentidos do trabalho e que, para que ele realize a completa libertação de seu sentido feudal, ele precisa perder seu caráter “*aparentemente social*” e avançar “até a *indiferença* perante o seu conteúdo”<sup>243</sup>. Outro aspecto importante é que Marx nota que uma das pré-condições para o estabelecimento da propriedade privada livre é a “transformação do escravo num trabalhador *livre*”<sup>244</sup>. Dito isso, ele marca a diferença, no plano da teoria, entre as duas significações do trabalho e aponto a razão da vitória do sentido moderno: “A sua vitória civilizada seria precisamente ter descoberto e criado o

---

<sup>240</sup> MEF, p.296.

<sup>241</sup> MEF, p.297.

<sup>242</sup> MEF, p.327.

<sup>243</sup> Id.

<sup>244</sup> MEF, p.328.

trabalho humano como fonte da riqueza, em vez da coisa morta”<sup>245</sup>. A inserção da ideia de riqueza morta é essencial para o nosso desenvolvimento.

O reconhecimento da ideia de que o trabalho humano é a fonte de riqueza, a “*essência subjetiva da propriedade privada*”<sup>246</sup> estabelece que a propriedade privada não é mais algo exterior ao homem, “por isso Engels chamou com razão a Adam Smith de *Lutero nacional-econômico*”<sup>247</sup>. Em contraposição, Marx chama todos que consideram a propriedade como coisa exterior ao homem, como identificada a sua figura objetiva (que ele designa “como *católicos*, os discípulos do sistema mercantil e do sistema monetário”<sup>248</sup>), de “*servidores do fetiche (Fetischdiener)*”<sup>249</sup>

Na esteira dessa distinção, Marx mostra que a Fisiocracia aparece como ponte entre os períodos do sistema mercantil e monetário e a economia política. Seu caráter mediador está em que ela abole a linguagem feudal, e em tomar a terra como a riqueza por excelência<sup>250</sup>. Mas isso também constitui seu limite pois ao compreender a terra como a principal riqueza ela identifica o trabalho produtivo à agricultura<sup>251</sup>. Por isso, sua limitação é a restrição ao âmbito natural, ou, como expressa Marx, “O *objeto* da riqueza, a sua matéria, portanto, conservou imediatamente, portanto, a universalidade suprema no interior dos *limites da natureza* – na medida em que,

---

<sup>245</sup> MEF, p.331-332.

<sup>246</sup> MEF, p.335.

<sup>247</sup> MEF, p.336.

<sup>248</sup> MEF, p.326.

<sup>249</sup> Id. Aqui é preciso fazer menção, dado que esse é nosso objeto de estudo, que essa não é a primeira vez que Marx usa a palavra fetiche (*fetisch*). No volume IV/1 da MEGA, datado de 1842, o termo aparece ligado às anotações de Marx sobre o livro de Charles de Brosses chamado *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Primeiro ele identifica a origem da palavra fetiche pela palavra portuguesa feitiço, identificando seu conteúdo à coisa mágica (*Fetisch von den nach Senegal handelnden Europäern erdacht, nach dem portugiesischen Worte, Fetisso, d. h. eube bezauberte, göttliche Sache, von Fatum, fari*).p.320 – essa menção ao fetichismo nessa fase da produção teórica de Marx só é objeto de menção por Dussel (1993, p.40). Nestas notas, fetiche aparece o modo específico de relação dos povos antigos de se relacionar com seus deuses. Essa especificidade é que objetos fazem a mediação entre as ações e os deuses, de modo a que a esse mediador ganhe características mágicas. Sobre os índios brasileiros, por exemplo, diz-se sobre o uso de folhas de tabaco para invocação de espíritos (*Wenn dir Brasilier eine wichtige Sache vornehmen wollen, so lassen sie sich ihren Gauklern Tabaksrauch ins Gesicht blasen, das nennen sie den Geist empfangen*. p.322). Na esteira desse texto, Marx faz menção a ele no último dos artigos acerca do roubo de lenha. O argumento de Marx nesses artigos se baseia em uma crítica ao rebaixamento do Estado quando este se coloca como defensor da propriedade privada, na figura do direito positivo, contra o direito consuetudinário dos pobres. Com isso, o Estado perde sua natureza universal e se submete à “natureza mesquinha” (p.98) da propriedade privada. Então, no último parágrafo Marx lança mão do termo fetiche e, sem dúvida, anexa ao termo um conteúdo crítico: “Para os *selvagens de Cuba*, o ouro era o *fetiche dos espanhóis*. Eles organizaram uma celebração para ele, cantaram em volta dele e em seguida o jogaram no mar. Caso tivessem assistido à sessão dos deputados renanos, os selvagens de Cuba não teriam considerado a *madeira* como o *fetiche dos renanos*? Porém, alguma sessão posterior lhes teria ensinado que o fetichismo está associado à zoolatria, e os selvagens de Cuba teriam jogado as *lebres* ao mar para salvar as *pessoas*” (MARX, 2017, p.127).

<sup>250</sup> MEF, p.338.

<sup>251</sup> MEF, p.339.

ainda como *natureza*, é imediatamente riqueza objetiva”<sup>252</sup>. Para superar esse fetiche do dinheiro é preciso que essas limitações sejam superadas.

Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza exterior (*äußerlichen*) e existindo apenas como objeto se reduz a um elemento muito simples da natureza, e a sua essência é já reconhecida na sua existência subjetiva, embora apenas parcialmente e de um modo particular, o progresso necessário é que a *essência universal* da riqueza seja reconhecida, e por isso o *trabalho*, na sua absolutidade completa, i.é, abstração, seja elevado a *princípio*.<sup>253</sup>

A economia política reconheceu que toda riqueza deve ser compreendida como oriunda do trabalho “na sua absolutidade”<sup>254</sup>, enquanto princípio enérgico. Disso resulta também o trabalho, em sua plenitude e abstração, reconhecido como essência subjetiva da propriedade privada e que se consoma na indústria, essa entendida como a atividade humana e assim ela dá o último golpe no antigo fetiche. Mas é preciso ter em conta que esse fetiche tomado como coisa exterior é deslocado para o próprio homem<sup>255</sup>, pois ao se falar do trabalho, fala-se do homem. E, assim fazendo, inaugura-se um novo fetiche, o que será nosso objeto no próximo capítulo. Nos *CP* consta:

A oposição dos economistas modernos ao sistema monetário se explica pelo fato de eles terem compreendido a *essência do dinheiro* em sua abstração em sua universalidade; estão livres da tosca superstição que consiste na crença de que tal essência existe exclusivamente no metal precioso. Eles substituíram a superstição tosca por uma superstição refinada. Contudo, como uma e outra têm uma raiz comum, a superstição na sua forma esclarecida não chega a substituir inteiramente a superstição tosca e elementar: ela não enfrenta a sua essência mesma, mas a forma simples desta essência<sup>256</sup>.

Destarte, é forçoso que corroboremos a afirmação de Mészáros:

Já vimos que a economia política liberal se distancia do velho fetichismo. Contudo, de acordo com Marx, ela se torna impotente quando se depara com uma nova forma de fetichismo, chamada fetichismo das mercadorias. Esse é o ponto em que vêm à tona as limitações históricas da economia política liberal.<sup>257</sup>

Após essa breve apresentação, é possível vislumbrar que Marx não elege a categoria trabalho alienado arbitrariamente. Ao contrário, ele retira a categoria da própria economia

---

<sup>252</sup> MEF, p.338.

<sup>253</sup> MEF, p.339.

<sup>254</sup> Id..

<sup>255</sup> MEF, p. 336.

<sup>256</sup> CP, p.203.

<sup>257</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.130.

política, enquanto expressão do movimento real da história. Conforme se poderá ver, a concepção do trabalho oriunda da economia política é que fornece os materiais para a sua devida compreensão. Deste modo, voltamos ao início de nossa exposição, pois essa compressão do trabalho – e conseqüentemente do trabalhador – como essência da propriedade privada fazem com que a economia política compreenda o homem como trabalhador, isto é, despidido de qualquer outra atribuição<sup>258</sup>. O trabalho alienado será objeto de nossa próxima seção<sup>259</sup>.

### **2.1.2. A caracterização do trabalho alienado**

De início, é preciso ponderar acerca do tratamento da categoria de alienação, trabalho alienado. No capítulo dedicado a Marx em sua *Ontologia*, Lukács afirma categoricamente que os MEF são a expressão do intento marxiano de concretizar a reprodução ideal das formações sociais. Por isso, Lukács diz que, nos MEF, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas”<sup>260</sup>. Mas, conforme dissemos acima, a categoria central desses manuscritos é a de alienação, do homem reduzido ao trabalho, do trabalho reduzido à mercadoria. Isso equivale a dizer que a alienação, segundo a compreensão de Marx, é um invariante da vida humana? De acordo com o que já argumentamos e com o que vamos argumentar, nossa resposta é um categórico não.

Quando Marx solapara a filosofia do direito de Hegel devido ao seu método que reproduz o objeto a partir de uma lógica que lhe é anterior, Marx reclama a necessidade da fundação de uma investigação que dê a lógica específica do objeto específico e que não seja determinado por atributos exógenos. A partir desse momento, seu esforço teórico se inclina na direção de esclarecer a gênese do objeto em suas próprias contradições. Como também já dissemos, as investigações de Marx confluíram busca da anatomia da sociedade civil a partir do estudo da Economia Política. Mas, como Marx quer reproduzir o objeto a partir de sua

---

<sup>258</sup> MEF, p.338.

<sup>259</sup> Ratifica-se essa tese com Vázquez (2007, p.417): “Com o conceito de trabalho alienado, já estamos na esfera da produção material e, além disso, em uma forma determinada, concreta e histórica dela. Ainda que Marx fale de “essência humana” alienada – e ainda que o conceito de essência tenha o caráter especulativo que já assinalamos – a alienação aparece como uma característica da atividade produtiva do homem em determinadas condições históricas. Realiza-se na história e historicamente criam-se as condições históricas para sua anulação. Não é inerente ao trabalho humano em geral, mas sim a uma forma concreta, histórica sua. Por outro lado, o caráter concreto e social da alienação manifesta-se na impossibilidade de reduzi-la a uma simples relação sujeito-objeto, entendido o primeiro como indivíduo isolado”.

<sup>260</sup> LUKÁCS, 2012, p.284-285.

gênese e em suas contradições, isso implica a lida com problemas que a própria Economia Política não lida.

Sumariamente, Marx chega à economia política e, ao buscar a gênese das categorias encontra o trabalho e a propriedade privada como categorias pressupostas, mas não explicitadas, de outra maneira, “a Economia nacional parte do fato da propriedade privada. Ela não no-lo esclarece”<sup>261</sup>. Então Marx, após anunciar que pretende fazer “a crítica do direito, da moral, da política” em trabalhos isolados, explica seu intento, nos MEF, é reproduzir a economia nacional em conexão com “o Estado, o direito, a moral, a vida burguesa (*bürgerlichen Leben*) [...] apenas na medida em que a própria economia nacional aborda *ex professo* esses assuntos”<sup>262</sup>. Logo, se a Economia Política parte da propriedade privada, é preciso investigar sua gênese, algo que em parte, já expusemos. Mas há uma outra determinação importante, a saber, que a “crítica da economia nacional [...] deve a sua verdadeira fundação às descobertas de *Feuerbach*”<sup>263</sup>. Essa dupla determinação da crítica é a base da investigação sobre a alienação. Por um lado ela supera as limitações da Economia, por outro, seguindo a trilha aberta por Feurbach e, dele, voltando a Hegel, chega mais longe<sup>264</sup>, conforme poderemos ver, principalmente, em sua concepção multilateral de trabalho.

Em outro trecho, Marx diz que é preciso estabelecer as conexões entre as categorias do dinheiro, da propriedade privada, da ganancia, da separação capital, trabalho e propriedade da terra, troca e concorrência, valor e desvalorização dos trabalhadores, monopólio e concorrência<sup>265</sup>. Mas, ao contrário do economista, que “supõe na forma de fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir [...] o que deve explicar”<sup>266</sup>. Por isso Marx argumenta

---

<sup>261</sup> MEF, p.302.

<sup>262</sup> MEF, p.238. Acerca desse ponto, lê-se em De Deus (2010, p.39) “Vê-se, pois, que a crítica de economia política constituía, para Marx, tarefa particular em quadro maior, subsumido à crítica das formações ideais, em que a filosofia seria a última instância. Assim, o abandono da filosofia em benefício da ‘atividade científica’, da economia, não corresponde à percepção que Marx tinha de sua própria obra, embora o projeto tenha restado inconcluso”.

<sup>263</sup> MEF, p.239.

<sup>264</sup> Com isso queremos dizer que Marx, depois da crítica a Hegel operada sob balizas feuerbachianas, volta ao sistema de Hegel e, a partir dele, avança superando as insuficiências de Feuerbach, que conforme atestam as teses *Ad Feuerbach*, se encontram em sua ontologia simplista e estática. Para Lukács (2012, p.285), “à ontologia simplista de Feuerbach, malgrado seu caráter intencionalmente materialista, Marx contrapôs a exigência de levar em conta, de modo concreto e materialista, todas as relações da vida humana e, antes de tudo, as relações histórico-sociais”. E Mészáros (2016, p.83) complementa: “É significativo que o estudo intenso da economia política feito por Marx aguçou sua crítica a Feuerbach e, ao mesmo tempo, trouxe para o primeiro plano as afinidades do pensamento marxiano com certas características da filosofia hegeliana [...] A razão para tal encontra-se no caráter basicamente *monista* da filosofia hegeliana em contraste com o *dualismo* de Feuerbach”

<sup>265</sup> MEF, p.303-304.

<sup>266</sup> MEF, p.304.

que parte de um “fato nacional-econômico, *presente*”, isto é, do fato de que o trabalho, submetido à lógica da propriedade privada, se torna mercadoria:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, cresce a *desvalorização* do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma *mercadoria*, e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral.<sup>267</sup>

Isto significa que os trabalhadores, ao produzirem, produzem objetos exteriores a eles mesmos. Ou seja, o trabalho é sempre a objetivação (*Vergegenständlichung*) da atividade do sujeito, mas, sob a propriedade privada, o produto do trabalho, resultado da objetivação, confronta o trabalhador como um “*ser alienado [ein fremdes Wesen]*, como um *poder independente do produtor*”<sup>268</sup>.

A realização do trabalho é a sua objetivação. Essa realização (*Verwirklichung*) do trabalho aparece na situação nacional-econômica como *desrealização* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação [Entfremdung]*, como exteriorização [*Entäusserung*].<sup>269</sup>

Neste ponto é preciso lembrar a reflexão de Marx sobre a situação dos trabalhadores no item *Salário*. Lá, Marx afirmou que independente da situação, o trabalhador sempre sofre, seja de uma miséria absoluta, seja de uma miséria estacionária. Por conseguinte, torna-se compreensível que, por um lado, “A apropriação do objeto aparece a tal ponto como alienação que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob a dominação do seu produto, do capital”<sup>270</sup>. Por outro, do ponto de vista do trabalho,

A realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o trabalhador é desrealizado até à morte pela fome. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador é privado dos objetos mais necessários não só da vida como também dos objetos de trabalho.<sup>271</sup>

O que Marx quer mostrar, neste contexto, é que acontece uma inversão. O trabalhador cria o objeto, dá-lhe a forma, mas este, uma vez pronto, o confronta como se tivesse autonomia.

---

<sup>267</sup> Id.

<sup>268</sup> MEF, p.304.

<sup>269</sup> MEF, p. 304-305.

<sup>270</sup> MEF, p.305.

<sup>271</sup> Id.

Ainda é preciso lembrar que, no curso da exposição marxiana, a inversão operada pela alienação chega a tal ponto que o trabalhador só nessa condição consegue se reconhecer porque trabalha para manter-se como sujeito físico e, uma vez que não pode manter-se como sujeito físico, sua condição humana fica em suspensão até que consiga um trabalho<sup>272</sup>. Por isso Marx usa a analogia da religião e diz, “Na religião é igualmente assim”<sup>273</sup>. Portanto,

O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém, então, ela já não lhe pertence, mas ao objeto. Portanto, quanto maior é essa atividade, tanto mais privado de objeto fica o trabalhador. O que o produto do seu trabalho é, ele não é. Quanto maior, portanto, é esse produto, tanto menos ele próprio é. A *exteriorização* do trabalhador no seu produto tem o significado não só de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência *exterior*, mas também de que ele existe *fora dele*, independente e *alienado* a ele, e se torna um poder autônomo frente a ele, de que a vida, que ele emprestou ao objeto, o enfrenta de modo hostil e alienado.<sup>274</sup>

No interior da alienação do produto, Marx adverte que “O trabalhador não pode criar nada sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*”. A natureza aparece como o meio e o objeto de trabalho. E, também da natureza o homem retira seus meios de subsistência. A partir da alienação do trabalho, ou seja, pela apropriação mediada pela propriedade privada, o trabalhador se aliena da natureza e “cada vez mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho”<sup>275</sup>. E também, “cada vez mais, ele deixa de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador”<sup>276</sup>.

Apresentada a alienação em relação ao produto do trabalho, Marx, na sequência destas reflexões, reconhece que se o produto do trabalho é alienado, também o deve ser a atividade. O que, do lado do produto aparece como a coisificação da alienação, da atividade aparece como

---

<sup>272</sup> MEF, p.324. “Portanto, logo que ocorre ao capital – ocorrência necessária ou arbitrária – não ser mais para o trabalhador, também este não é mais para si próprio, ele não tem *nenhum* trabalho, por isso *nenhum* salário e, visto que ele não tem existência *como homem* mas só *como trabalhador*, pode-se o deixar enterrar, morrer de fome etc. O trabalhador só existe como trabalhador logo que existe *para-si* como capital, e só existe como *capital* logo que um capital existe *para ele*. A existência do capital é a *sua* existência, a sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele”.

<sup>273</sup> MEF, p.305.

<sup>274</sup> MEF, p.306. Sobre essa passagem, Mônica Hallak (1999, p.74) comenta: “Marx identifica, portanto, a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação. Esta aparece na citação acima com o duplo significado: primeiro, o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, ou seja, no trabalho o trabalhador se exterioriza. Segundo, o trabalho existe independente do trabalhador e se transforma em um “poder autônomo em oposição a ele”

<sup>275</sup> MEF, p.306.

<sup>276</sup> MEF, p.307.

a atividade alienada: “Na alienação do objeto do trabalho resume-se apenas a alienação, a exteriorização na atividade do próprio trabalho”<sup>277</sup>.

A primeira característica da alienação da atividade é que “o trabalho é *exterior* ao trabalhador, i. é, não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico (*Physis*) e arruína seu espírito”<sup>278</sup>. E, como consequência, tem-se que o trabalhador não se sente em-si no trabalho. Ao contrário, o trabalho tem sempre o significado da coação e da força exterior, “ele não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ela”<sup>279</sup>. Sobre este aspecto, o trabalho alienado implica que tão logo não exista a coação ou a força “se foge do trabalho como da peste. O trabalho exterior, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação”<sup>280</sup>. Destarte, Marx conclui afirmando que o trabalho alienado conduz o homem à uma situação animal:

Chega-se assim ao resultado de que o homem (o trabalhador) já só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adorno etc. –, e já só como animal as suas funções humanas. O animal torna-se o humano e o humano, o animal [...] Comer, beber e procriar etc. são decerto também funções genuinamente humanas. Porém, na abstração que as separa do âmbito restante da atividade humana e delas faz finalidades últimas e exclusivas, elas são animais.<sup>281</sup>

Ainda sob este prisma, Marx, em outro momento do manuscrito torna o discurso mais áspero indicando que, a situação dos trabalhadores, na sociedade moderna, pode pauperizar-se a ponto de ele ter de lutar para manter numa condição imprópria até mesmo para animais.

Mesmo a necessidade de ar livre deixa de ser para o trabalhador uma necessidade, o homem regressa à caverna, que, contudo, está agora infestada pelo mefístico hálito pestilento da civilização, e que ele já só habita *precariamente*, como um poder alienado que diariamente se lhe subtrai, de que ele diariamente pode ser expulso se [XV] não pagar. Tem de *pagar* por essa casa mortuária. A casa com *luz* – que, em Ésquilo, Prometeu designa como uma das maiores dádivas pelas quais ele *fez* do selvagem homem – deixa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a limpeza *animal* mais simples deixam de ser uma necessidade para homem. A *sujeira*, esse atolamento, apodrecimento do homem, o *cano de esgoto* (há que entender isto

---

<sup>277</sup> MEF, p.308.

<sup>278</sup> Id.

<sup>279</sup> MEF, p.309.

<sup>280</sup> Id.

<sup>281</sup> Id.



literalmente) da civilização torna-se para ele um *elemento de vida*. O completo desleixo *inatural*, a natureza apodrecida tornam-se o seu *elemento de vida*. Nenhum dos seus sentidos existe mais, não só no seu modo humano, mas sequer num modo *inumano*, por isso mesmo nem sequer animal.<sup>282</sup>

Outra característica da atividade do trabalho alienado é que ela opera a mesma inversão que o produto do trabalho. Em outros termos, o fato de o produtor sentir-se negado em sua atividade produtiva indica que ele não trabalha para si, mas para outro; por isso, no trabalho o trabalhador não pertence a si, mas a outro<sup>283</sup>. E, mais uma vez, Marx usa a analogia com a religião para explicar:

Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano opera independentemente do indivíduo, i.é, como uma atividade alienada, divina ou demoníaca, também a atividade do trabalhado não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, ela é a perda dele próprio.<sup>284</sup>

O problema da alienação da atividade do trabalho nos direciona para a tematização marxiana da atividade como atividade genérica. Mas como esse será o objeto de nossa próxima seção, basta indicar que, uma vez que a dimensão alienada do trabalho sobrepuja a dimensão do trabalho em sua dimensão genérica (embora a atividade, em menor ou maior grau de alienação nunca deixa de ter uma dimensão genérica), ela aliena o trabalho do gênero<sup>285</sup>. Deve-se enfatizar que a alienação do gênero é sempre a alienação de si. Também é digno de nota que o trabalho alienado de si retira do trabalhador a finalidade de sua atividade<sup>286</sup>.

Consequência direta da alienação do gênero, conforme argumenta Marx, é “a *alienação do homem do homem*”<sup>287</sup>. A mesma relação que o trabalhador tem com os produtos, com a atividade e com o gênero se manifesta na relação com os outros homens, com os produtos do

---

<sup>282</sup> MEF, p.393.

<sup>283</sup> MEF, p.309.

<sup>284</sup> Id. Nos CP (p.213) consta um breve resumo deste itinerário da alienação: “Eis as implicações do *trabalho lucrativo*: 1º) em relação ao sujeito, o trabalho é alienado e acidental; 2º) mesma situação do trabalho em relação ao objeto; 3º) o trabalhador submete-se a necessidades sociais que lhe são alheias e impostas – aceita-as pela sua necessidade egoísta e em desespero de causa; elas não têm para ele nenhum significado, salvo o de serem a fonte de satisfação das suas necessidades mais elementares; o trabalhador é o escravo das necessidades sociais; 4º) para o trabalhador, a finalidade da sua atividade é conservar a sua existência individual – tudo o que faz é realmente apenas um meio: vive para ganhar meios de vida”

<sup>285</sup> MEF, p.314.

<sup>286</sup> “Significa dizer que, juntamente com a atividade, o trabalhador aliena o domínio do *télos* de sua produção, vê-se privado do controle de sua capacidade de engendrar a si mesmo através do trabalho” (ENDERLE, 2000, p.85)

<sup>287</sup> MEF, p.314.

trabalho de outros homens e com a atividade laboriosa de outros homens<sup>288</sup>; entretanto, Marx não deixa de ratificar que “A alienação do homem, em geral toda a relação em que o homem está para consigo mesmo, primeiro se realiza, se exprime, na relação em que o homem está para com o outro homem”<sup>289</sup>, isto é, a relação dos homens entre si é o primeiro lugar onde a alienação aparece. Este é um desenvolvimento do que já havia sido dito acima, que se a atividade traz constrangimento ao trabalhador e estabelecendo uma separação entre eles, é porque ela é vista como atividade de outrem<sup>290</sup>.

Examinemos a significação do que foi dito anteriormente. Na relação de alienação o trabalhador reconhece os demais na mesma determinação em que está em relação aos produtos e à atividade do trabalho. Mas, se existem outros que compartilham da condição de trabalhador e que também não se sentem como dos produtos do trabalho, há outro homem, e este sim, se coloca como o dono do produto e que tem a atividade dos outros para si.

O ser *alienado*, a quem o trabalho e o produto do trabalho pertencem, a serviço do qual está o trabalho e para a fruição do qual o produto do trabalho é, só pode ser o próprio *homem* [...] Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, é um poder alienado frente a ele, então isso só é possível porque ele pertence a *outro homem fora o trabalhador*. Se a sua atividade é para ele tormento, então ele deve ser *fruição* para um outro e alegria de viver de um outro.<sup>291</sup>

E completa: “Tal como faz da sua própria produção a sua desrealização, o seu castigo, tal como faz do seu próprio produto a perda, um produto que não lhe pertence, assim ele gera a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto”<sup>292</sup>. Desse processo, há que marcar seu caráter social onde, por um lado, o trabalho alienado cria o modo como a relação com os outros se dá e, também, porque a alienação aparece primeiro na relação com outros. Em suma:

---

<sup>288</sup> Id. “O que vale para a relação do homem com o seu trabalho, com o produto do seu trabalho e consigo próprio, vale para a relação do homem com o outro homem, tal como para o trabalho e o objeto de trabalho do outro homem”

<sup>289</sup> Id.

<sup>290</sup> MEF, p.314-315.

<sup>291</sup> MEF, p.315.

<sup>292</sup> MEF, p.316. Neste contexto Marx marca a especificidade da alienação de que fala: “Toda autoalienação do homem ,de si e da natureza aparece na relação que ele oferece a ele e à natureza para com outros homens diferenciados dele. Por isso, a autoalienação religiosa aparece necessariamente na relação do leigo com o padre, ou também, porque aqui se trata do mundo intelectual, com um mediador etc. No mundo real prático, a autoalienação só pode aparecer através da relação real prática com outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio prático. Pelo trabalho alienado o homem gera, portanto, não só a sua relação com o objeto e o ato da produção como homens alienados e hostis a ele; gera também a relação na qual outros homens estão com a sua produção e o seu produto e a relação em que ele está com esses outros homens” (p.316).

Portanto, através do *trabalho alienado, exteriorizado*, o trabalhador gera a relação de um homem alienado ao trabalho e postado (*stehenden*) fora deste trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação daquele para com o capitalista – ou como se queira chamar o senhor de trabalho.<sup>293</sup>

Façamos menção ao fato de que a alienação também atinge o indivíduo que não trabalha. De um ponto de vista, do trabalho, a alienação aparece como comportamento real, do lado do não trabalhador aparece como comportamento teórico, como relação desvinculada da prática. Também, o que do lado do trabalhador “aparece como *atividade de exteriorização, de alienação* aparece no não trabalhador como *estado de exteriorização, de alienação*”<sup>294</sup>.

Lembre-mos que Marx começou sua investigação partindo da propriedade privada e, lá, encontrou o trabalho alienado como seu resultado, como resultado de um movimento histórico que converteu a propriedade fundiária em propriedade privada e, esta, converteu o trabalho colorido por traços afetivos e políticos em “trabalho abstrato, unilateral”<sup>295</sup>. Contudo, agora, a partir da análise do fato nacional-econômico, a relação mostra-se invertida: “A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, a partir do conceito de *trabalho exteriorizado*, i.é, do *homem exteriorizado*, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem alienado”<sup>296</sup>; porém, Marx afirma que a relação entre trabalho alienado e propriedade privada estejam estabelecidas como categorias sociais, elas implicam-se reciprocamente.

É certo que obtivemos o conceito de *trabalho exteriorizado* (da *vida exteriorizada*) a partir da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas a análise desse conceito mostra que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também *originariamente* os deuses não são a causa, mas o efeito do extravio do entendimento humano (*menschlichen Verstandesverirrung*). Mais tarde essa relação converte-se em ação recíproca.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> MEF, p.317.

<sup>294</sup> MEF, p.321. Enfatizamos com Hallak (1999, p.86: “O trabalhador transfere a outro sua atividade que, por sua vez, se torna para ele nociva e inessencial. Este outro é o próprio homem que assume a condição de detentor de propriedade. Nesta condição, ele também está diante do produto como objeto estranho, já que não é fruto de sua atividade, mas, ao mesmo tempo, é dono deste produto e, ao se apropriar do resultado do trabalho, ele se apropria também do processo do trabalho, da atividade do trabalhador; mas apenas exteriormente. Deste modo, o não trabalhador, longe de permanecer excluído do estranhamento, da alienação é também atingido, só que de forma distinta”

<sup>295</sup> MEF, p.253. É de todo interesse para nosso desenvolvimento que Marx compreenda o resultado da dissolução do trabalho no feudalismo pelo termo *trabalho abstrato*.

<sup>296</sup> MEF, p.317.

<sup>297</sup> Id.

No curso da exposição marxiana é apontado um aspecto importante. Dado que o trabalho alienado é que constitui a propriedade e a figura do capitalista, que remunera o trabalho e, depois, ambos reiteram-se, trabalho assalariado e propriedade privada forma uma unidade contraditória<sup>298</sup>, questão de suma importância para o desenvolvimento da obra de Marx e que será retomada em *Trabalho assalariado e capital*. Na trilha desta tese também aparece a crítica a Proudhon sobre a igualação dos salários, que, na melhor das hipóteses acaba por transformar a “relação do trabalhador de hoje com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho”, ao que Marx avia: “Salário é uma consequência imediata do trabalho alienado e o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada. Por isso, com um, o outro lado também tem de cair”<sup>299</sup>.

Ao fim desse manuscrito Marx diz, tal como na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – *Introdução*, que emancipação da propriedade privada “se exprime na forma política da emancipação dos trabalhadores” e esta é identificada apenas a essa classe,

[...] mas antes porque na sua emancipação está contido todo o humano (*allgemein menschliche*) – este, todavia, está aí contido porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação<sup>300</sup>

Com essas considerações Marx efetua a crítica da economia política a partir de suas próprias insuficiências, tal como apareciam ao jovem Marx. Embora padeçam do pouco conhecimento – em comparação com a produção do Marx de mais idade – sobre a matéria, elas se nutre das falhas dessa mesma matéria, como as que tentamos apresentar (captar o trabalho como “uma coisa”<sup>301</sup>, como mercadoria, e reduzindo o agente que trabalha a agente que apenas trabalha e o reduzindo às necessidades básicas, a suposição de suas leis como fato não explicado geneticamente). Por isso, reproduzimos as enfáticas palavras de Chasin acerca da reprovação que Marx faz da Economia Política:

É reprovada porque se restringe a captar os adventos efetivos em generalizações abstratas, de imediato convertidas em leis, igualmente incompreendidas porque não desentranhadas dos nexos imanentes aos complexos reais. Seu resultado conceitual é um conjunto de categorias fixas,

---

<sup>298</sup> MEF, p.318.

<sup>299</sup> MEF, p.318.

<sup>300</sup> MEF, p.319.

<sup>301</sup> MEF, p.260. “A economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria: se o preço for alto, a mercadoria é muito procurada; se for baixo, é muito ofertada; como mercadoria, o trabalho deve baixar cada vez mais de preço: em parte, a concorrência entre capitalista e trabalhador, em parte a concorrência entre trabalhadores força a isso”

imutáveis e rígidas, uma vez que ignoram origens e desenvolvimentos, isto é, os processos formativos; categorias que por sua natureza são coniventes com “procedimentos singulares”, tão arbitrários quanto os teológicos. É, decerto, uma recusa crítica à natureza, aos limites e aos modos operativos de um padrão de cientificidade, ao qual é contraposta a exigência de um patamar bem mais elevado de racionalidade, cujo alvo científico e critério de rigor é a captura do *todo efetivo* das entificações em suas lógicas específicas por meio da identificação de suas gêneses, necessidades e desenvolvimentos, tais como produzidas pela reiteração da atividade sensível no movimento histórico que a possibilitam caracteriza e diversifica.<sup>302</sup>

Concluindo, coloca-se em relevo um ponto importante para nosso desenvolvimento. Marx, resumindo os pontos que apresentamos, pergunta-se pela relação entre a alienação e a essência humana. Então responde que, ao ocupar-se da propriedade privada como resultado do trabalho alienado, tem-se um avanço, porque, comumente, os que dela se ocupam, veem a propriedade como coisa exterior, e quando se ocupa da propriedade privada como resultado do trabalho, lida-se “com o próprio homem. Essa nova posição da pergunta é inclusive já a sua solução”<sup>303</sup>.

Marx parece apontar que existe uma relação entre a essência humana e a solução para a pergunta que ele se coloca. Na próxima seção vamos examinar o que viria a ser a essência humana e qual sua relação com o trabalho alienado. Assim fazendo, estaremos analisando aquilo que Guedes chamou de “*afirmação negativa ou invertida do ser humano*”<sup>304</sup>, em outras palavras, vamos explorar o outro lado da peculiaridade do agir humano que, ao mesmo tempo que engendra sua alienação, engendra a sua humanidade<sup>305</sup>.

### 2.1.3. Ontologia e trabalho

Dentro dos MEF, no interior das críticas a Hegel e à Economia Política, Marx desenvolve um conjunto de reflexões que visam, dentro da caracterização crítica de seus

---

<sup>302</sup> CHASIN, 2009, p.82. Também sobre este ponto, Frederico (2009, p.139) sublinha: “A redução do trabalho humano às vicissitudes mercantis é central na argumentação de Marx. O trabalho, visto pela Economia política exclusivamente como atividade lucrativa, como gerador de valores de troca, leva à completa depreciação do homem. O ser humano, aliás, só interessa à Economia Política na qualidade de produtor: “ela não conhece outra forma de *trabalho* que a que se faz por *dinheiro*”. Com isso, estabelece a cisão entre o *homem* e o *operário*”. Por isso nos parece preciso recriminar Frederico (2009, p.147) por atribuir uma “postura moralista” à crítica marxiana.

<sup>303</sup> MEF, p.320.

<sup>304</sup> GUEDES, 2014, p.1999. Também sobre esse assunto, Hallak (1999, p.84) diz: “O importante agora é salientar que o trabalho alienado *é uma forma da atividade humana se apresentar*”

<sup>305</sup> “Partindo deste ponto de vista, ou seja, da compreensão da unidade contraditória entre a importância do trabalho e sua nulidade, Marx dedicou-se à análise da sociedade capitalista. Ele esboça um grandioso quadro do caráter dilacerado e contraditório do capitalismo, mostrando como, nesta formação social, o trabalho aliena o trabalhador do seu próprio trabalho, torna o homem alienado do homem, da natureza, do gênero humano” (LUKÁCS, 2009, p.183)

interlocutores sobre a produção, a fornecer um amplo conjunto de determinações gerais sobre o caráter ativo e objetivo do ser humano e que lhe servem, a um só tempo, de marco crítico e de arrimo na construção do pensamento do próprio Marx. Essas reflexões que Marx fornece têm um ponto em comum. Dentro da constelação de alienações fornecidas pela filosofia hegeliana e pela Economia Política nosso autor encontra na noção de Ser e de ser genérico, como determinações gerais que lhe permitem reconhecer o mérito da noção de atividade em Hegel, por exemplo, mas apontar-lhe os limites e, assim fazendo, operar sua superação dialética<sup>306</sup>. Com Mészáros, afirma-se

O ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação é a noção de “trabalho” (*Arbeit*). Nos *Manuscritos de 1844*, considera-se que o trabalho, tanto em geral – como “atividade produtiva”: a determinação ontológica fundamental da “humanidade” (“*menschliches Dasein*”, isto é, modo de existência realmente humano) – quanto em particular, possui a forma da “divisão do trabalho” capitalista. É nesta última forma – a de atividade estruturada em termos capitalistas – que o “trabalho” é a base de toda alienação.<sup>307</sup>

A primeira determinação versa sobre a identificação entre ser, objetividade e relacionalidade. Para Marx, todo ser, para que seja objetivamente, realmente, deve possuir os atributos de objetividade e da relacionalidade, o que quer dizer que precisa ser, primeiramente, um ser natural<sup>308</sup>, ao contrário, “um ser *não objetivo* é um ser não real, não sensível, apenas pensado, i.é, apenas imaginado, um ser da abstração”<sup>309</sup>. Isto implica que, como um ser natural, dentre outro, está inscrito em seu estatuto ter outros objetos como objetos diferentes e fora de si.

Um ser que não tenha a sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, i. é, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. [XXVII]. Um ser não objetivo é um *não ser*.<sup>310</sup>

Mas ter objetos fora de si, indica para o ser objetivo, não somente estar disposto entre outros, mas ter estes outros como objeto de sua confirmação. Em expressão bem próxima de

---

<sup>306</sup> De acordo com o que dissemos em nossa introdução desse capítulo, este ponto não será analisado.

<sup>307</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.78.

<sup>308</sup> MEF, p.375.

<sup>309</sup> MEF, p.376.

<sup>310</sup> Id.

Feuerbach, como recorda Hallak<sup>311</sup>, Marx argumenta, “O sol é o *objeto* da planta, um objeto que lhe é indispensável, que lhe confirma a vida, tal como a planta é objeto do Sol, como *exteriorização* da força despertadora de vida do Sol, da força essencial *objetiva* do Sol”<sup>312</sup>. Por outro lado, ser natural, objetivo, sensível, significa ter objetos exteriores, também, como objetos de sua necessidade: “A *fome* é uma *necessidade* natural precisa, por isso, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a necessidade confessada do meu corpo de um *objeto* que lhe é exterior, indispensável à sua integridade e exteriorização da essência”<sup>313</sup>. Ou, em outra expressão significativa, Marx diz, ser *sensível*, i. é, ser real, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, portanto ter objetos sensíveis fora de si, objetos da sua sensibilidade. Ser sensível é ser *que sofre*”<sup>314</sup>.

Logo, também o homem é “imediatamente *ser da natureza*”<sup>315</sup>, como todos os demais seres naturais, quer dizer, “como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser *que sofre*, condicionado e limitado, tal como o são o animal e a planta; i. é, os *objetos* dos seus impulsos existem fora dele, como *objetos* independentes dele; mas esses objetos são *objetos* da sua *necessidade*”<sup>316</sup>. No homem, a necessidade aparece como confirmação de suas potencialidades naturais, “essas forças existem nele como disposições e capacidades, como *impulsos*”<sup>317</sup>. Dito de outro modo, como dotado de forças, o homem é ser ativo, “Ele só cria, põe objetos porque é posto por objetos, porque é, à partida [*von Haus aus*], natureza”<sup>318</sup>. Igualmente, como ser natural, o homem é um ser que sofre, que padece, e que é esse padecimento, “A paixão [*Leidenschaft, Passion*]”<sup>319</sup>, direciona o homem para seu objeto no sentido de que esses mesmo objetos se tornem “*objetos* essenciais, indispensáveis para a ação e confirmação das suas forças essenciais”<sup>320</sup>.

Avançando a reflexão, Marx argumenta que o ser humano, além de compartilhar dessas determinações naturais, tem sua especificidade, erigida sobre a determinação de que “O ser objetivo opera objetivamente, e não operaria objetivamente se o objetivo não residisse na sua determinação essencial”. Isto posto, pode o ser humano da natureza distinguir-se, relativamente,

---

<sup>311</sup> HALLAK, 1999, p.47.

<sup>312</sup> MEF, p.376.

<sup>313</sup> MEF, p.375-376.

<sup>314</sup> MEF, p.376.

<sup>315</sup> MEF, p.375.

<sup>316</sup> Id.

<sup>317</sup> Id.

<sup>318</sup> Id.

<sup>319</sup> MEF, p.377

<sup>320</sup> MEF, p.375.

porque será sempre um ser natural, por sua genericidade<sup>321</sup>, ou melhor, “O homem, porém, é não apenas ser da natureza, mas ser da natureza *humano*; i. é, ser que é para si próprio, por isso *ser genérico*, como tal ele tem que se confirmar e agir tanto no seu ser quanto no seu saber”<sup>322</sup>. Isto implica diretamente que o ser humano não o é imediatamente, ao contrário, precisa da mediação do agir, da atividade prática e do saber para vir-à-ser humano<sup>323</sup>, o que implica

[...] que nem os objetos humanos tal como imediatamente se oferecem são objetos da natureza, nem o *sentido humano* tal como imediatamente é, objetivamente é, é sensibilidade *humana*, objetividade humana; nem a natureza – objetivamente – nem a natureza subjetivamente está imediatamente dada, de um modo adequado, ao ser *humano*.<sup>324</sup>

Agora abordaremos em pormenores o ser genérico. Esta é a abordagem que coloca a centralíssima categoria da atividade ou do trabalho que funciona como mediadora entre os homens e sua humanidade. Marx afirma que a vida genérica, “tanto entre os homens quanto entre os animais, fisicamente, consiste primeiro em que o homem (tal como o animal) vive da natureza inorgânica”<sup>325</sup> e, mais especificamente, “No modo de atividade vital reside todo o caráter de uma *species*, o seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”<sup>326</sup>. Também a vida genérica aparece na gênese natural dos seres humanos, na relação sexual. Retomando Aristóteles, Marx diz: “foste gerado pelo teu pai e tua mãe, portanto, em ti a cópula de dois seres humanos, portanto um ato genérico do homem, produziu o homem”<sup>327</sup>.

Retomando a atividade vital, ela é formada por dois polos inseparáveis. A atividade objetiva e a consciência. Primeiro, no âmbito da consciência, “plantas, animais, pedras, ar, luz etc. formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência da natureza, em parte como objetos de arte”<sup>328</sup>. No âmbito da prática, que separamos por recurso

---

<sup>321</sup> Conforme argumenta Mészáros (2016, p.46), seria impossível a Marx compreender a especificidade do homem e seu desenvolvimento na história sem compreender sua relação com a natureza. Em suas palavras: “É particularmente importante ressaltar aqui que não há como apreender o fator antropológico *específico* (“humanidade”) em sua historicidade dialética, a menos que seja concebido com base na *totalidade ontológica* historicamente em desenvolvimento (“natureza”) à qual ele, em última instância, pertence”

<sup>322</sup> MEF, p.377.

<sup>323</sup> Por não compreender isso é que, até então, “[as pessoas] – movendo-se no interior da alienação – só sabiam apreender como realidade das forças essenciais humanas e como *atos genéricos humanos* a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência abstratamente universal, como política, arte, literatura etc” (MEF, p.354).

<sup>324</sup> MEF, p.377.

<sup>325</sup> MEF, p.310.

<sup>326</sup> MEF, p.311-312.

<sup>327</sup> MEF, p.357. É mérito de Hallak (1999, p.49) ter enfatizado esse ponto.

<sup>328</sup> MEF, p.310-311.



abstrativo, esta atividade aparece como o domínio universal da natureza inorgânica<sup>329</sup>, isto é, a natureza fora e independente do homem mas que ele transforma em um para-si, em seu “corpo inorgânico”<sup>330</sup>.

À diferença dos animais, que constrangidos pelas necessidades urgentes de sobrevivência produzem, a produção verdadeiramente humana sobe ao palco exatamente quando cessa a necessidade,<sup>331</sup> e o homem faz objeto de sua atividade e de sua consciência a sua própria atividade. Daí Mészáros definir o homem como o “ser automediador da natureza”<sup>332</sup> e a advertência de De Deus, que “O trabalho não se confunde imediatamente com a essência humana”<sup>333</sup>; ratifica-se: o homem, como ser natural só se coloca, realmente, como homem quando faz da sua atividade objeto para si, e assim fazendo, faz do gênero um objeto para si, ou seja, o trabalho, a atividade é mediadamente humana. De acordo com a letra de Marx: “ele só é um ser consciente, i.é, a sua própria vida é para ele objeto, precisamente porque ele é um ser genérico. Só por isso a sua atividade é atividade livre”<sup>334</sup>. Em síntese:

O gerar [*erzeugen*] prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo mesmo como um ser genérico. Decerto, o animal também produz. Constrói para-si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para-si ou para a sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio, enquanto o homem reproduz a natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem confronta livremente o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza.<sup>335</sup>

---

<sup>329</sup> MEF, p.310.

<sup>330</sup> MEF, p.311.

<sup>331</sup> A afirmação da liberdade humana que suprime, relativamente, a necessidade, sua simbiose definitiva com a natureza, o “humanismo naturalizado” é a tese de fundo que aqui se põe. Se esta tese marxiana encontra respaldo em seus desenvolvimentos posteriores é um tema que exige um trabalho específico. Em uma coerente argumentação contra a continuidade desta tese, conferir: GUEDES, 2014, p. 249, 266.

<sup>332</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.149.

<sup>333</sup> De DEUS, 2014, p.131.

<sup>334</sup> MEF, p.312.

<sup>335</sup> MEF, p.312-313.

Assim, na construção do mundo natural mediado pela atividade genérica é que o homem “se prova como *ser genérico*”<sup>336</sup> e o resultado da atividade aparece como “*a objetivação da vida genérica do homem*”<sup>337</sup>. Segue-se que desta forma o homem pode “contemplar-se por isso um mundo criado por ele”<sup>338</sup>. Mas é preciso cuidado tomar dois cuidados com essa caracterização. Marx afirma que “em primeiro lugar, o trabalho, a *atividade vital*, a própria *vida produtiva*, aparecem ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma necessidade, da necessidade da manutenção da existência física. Mas a vida produtiva é a vida genérica”<sup>339</sup>. Vejamos mais de perto essa afirmação que parece um tanto quanto paradoxal.

Em primeiro lugar, na tematização do ser genérico é preciso ter em conta o aspecto social da atividade. Marx nos adverte enfaticamente: “É sobretudo de evitar fixar de novo a “sociedade” como abstração face ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*”<sup>340</sup>; de igual modo, é taxativo: “A essência *humana* da natureza é apenas para o homem *social*”. Em outras palavras, Marx não dissocia indivíduo e sociedade. Ambos aparecem como polos constituintes de um mesmo ser, o ser social<sup>341</sup>, mesmo que isso não se apresenta dessa forma aos sujeitos<sup>342</sup>. Sobre o caráter social da atividade:

A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária*, levada a cabo simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por muito que – e isso necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um

---

<sup>336</sup> MEF, p.313.

<sup>337</sup> Id.

<sup>338</sup> Id.

<sup>339</sup> MEF, p.311.

<sup>340</sup> MEF, p.348.

<sup>341</sup> Em outro termos, observa-se com HALLAK (1999, p.53) “Vale dizer, cada ser social individual, real, em sua especificidade, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, é a expressão singular que concentra em si a complexidade de seu ser plural – o gênero humano”.

<sup>342</sup> Sobre esse laço social que se estabelece entre os sujeitos sob a forma da independência será retomado nos *Grundrisse*. Nos CP Marx já havia argumentado acerca disso: “A realização desta comunidade não depende apenas da vontade humana; porém, enquanto o homem não se reconhecer como tal e não organizar o mundo de modo humano, esta comunidade terá a forma da alienação – o seu sujeito, o homem, está alienado de si mesmo. Esta comunidade são os homens, alienados não na abstração, mas enquanto indivíduos reais, vivos, particulares – tais homens, tal comunidade. Dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade deste homem alienado é a caricatura da sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica; que a sua atividade se lhe apresenta como um tormento, suas próprias criações como um poder alheio, sua riqueza como pobreza, o vínculo profundo que o liga aos outros homens como vínculo artificial, a separação em face dos outros homens como sua verdadeira existência; que a sua vida é o sacrifício da sua vida; que a realização do seu ser é a desrealização da sua vida; que, na sua produção, produz o seu nada; que o seu poder sobre o objeto é o poder do objeto sobre ele; que, senhor da sua produção, aparece como escravo dela” (p.208-209)

modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou mais *universal*.<sup>343</sup>

Reitera-se: a atividade do ser social não pode nunca prescindir de seu caráter social. Mesmo quando o indivíduo é ativo em uma atividade mais particularizada, ele só pode agir a partir de um estado das artes previamente estabelecido. Da mesma forma os materiais, as técnicas e a linguagem<sup>344</sup>. O que quer dizer que “A atividade e a fruição social, bem como o seu conteúdo, são também *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*”<sup>345</sup>.

Em segundo lugar, a categoria de atividade, tal como viemos apresentando, reconfigura o que foi dito. A alienação, no início, pode parecer como uma determinação exterior, contudo, no desenvolvimento da exposição pode-se compreender seu estatuto bem determinado de “autoalienação”<sup>346</sup>. Então, a alienação é fruto da atividade humana tanto como o é a edificação do ser social a partir da sua atividade vital consciente. Isso revela a peculiaridade da atividade do homem que ao mesmo em que se forja, forja sua alienação. Nos parece que Marx, embora ainda não tenha categorias bem determinadas para lidar com esse problema, é essa duplicidade da atividade humana que o levará até as reflexões sobre o duplo aspecto do trabalho, em *Zur Kritik*<sup>347</sup>.

A característica da alienação, de opor de maneira hostil cada âmbito do ser social, operou “que cada esfera me impõe um padrão diferente e oposto – a moral, um, a economia nacional, outro – porque cada uma é uma alienação determinada do homem e cada [XVII] uma fixa um círculo particular da atividade essencial alienada; cada uma comporta-se alienadamente para com a outra alienação”<sup>348</sup>. Destarte, cada círculo de atividade fixa em si mesmo e não considera o movimento de autoprodução como um todo, fato ressaltado por Mészáros<sup>349</sup>. Na Economia Política, Marx exemplifica isso em dois momentos. Primeiro, na censura de Chevalier a Ricardo acerca da abstração que este último faz da moral.

---

<sup>343</sup> MEF, p.348.

<sup>344</sup> MEF, p.347: Mas mesmo quando estou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que eu raramente posso executar em comunidade imediata com outros, estou *socialmente* ativo, porque [ativo] como *homem*. Não só o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha existência *própria* é atividade social; por isso, o que eu faço de mim, faço de mim para a sociedade e com a consciência de mim como um ser social”

<sup>345</sup> MEF, p.346.

<sup>346</sup> A ocorrência do termo autoalienação ocorre em passagens significativas que tratam da ultrapassagem dessa modalidade de objetivação do ser social. Cf. MEF, p.316, 341, 344, 366, 384.

<sup>347</sup> No livro primeiro de *O capital*, Marx diz: “Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrado pela primeira vez por mim”. (2013, p.119)

<sup>348</sup> MEF, p.397.

<sup>349</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.22.

Assim, o senhor *Michel Chevalier* censura Ricardo por abstrair da moral. Mas Ricardo faz a economia nacional falar a sua linguagem própria. Quando esta não fala moralmente, então a culpa não é de Ricardo. M. Ch. abstrai da economia nacional na medida em que moraliza, mas abstrai necessária e realmente da moral na medida em que lida com a economia nacional<sup>350</sup>

Num segundo momento, nos *CP*, Marx, ao dialogar com Sismondi e Say a respeito da tese de Ricardo de que se o rei da Inglaterra pudesse obter renda com máquinas, prescindiria do povo inglês, nosso autor toma partido de Ricardo e pondera acerca da crítica dos franceses retomando a abrupta divisão dos círculos de atividade:

[...] Say e Sismondi [...] combatem Ricardo, eles só visam à expressão *clínica* de uma verdade econômica. A tese de Ricardo é correta e lógica do ponto de vista econômico. Se, para lutar contra as consequências inumanas da Economia Política, Sismondi e Say são obrigados a dar as costas a esta ciência, o que isto prova? Apenas uma coisa: a humanidade se situa *fora* da Economia Política e a inumanidade *dentro*.<sup>351</sup>

Marx também coloca em relevo que as ciências da natureza se encontram em oposição à filosofia<sup>352</sup>. Em um contexto onde ressalta o caráter duplo da atividade expresso nas ciências naturais, Marx também não deixa de notar que o avanço nas ciências da natureza corresponde a um estágio determinado da indústria, da atividade do homem na natureza, e desvela, por esse mesmo motivo, que não pode haver bases distintas para as diversas ciências:

Mas a ciência da natureza, quanto mais interveio *praticamente* na vida humana por intermédio da indústria, a reconfigurou e preparou a emancipação humana, tanto mais teve imediatamente de completar a desumanização. A *indústria* é a relação histórica *real* da natureza e, portanto, da ciência da natureza, com o homem; por isso, se ela for apreendida como desocultação *exotérica* das *forças essenciais* do homem, também será assim entendida a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem; por isso, a ciência da natureza ou essência *natural* do homem; por isso, a ciência da natureza perderá a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, e tornar-se-á a base da ciência *humana*, como agora já se tornou – ainda que em figura alienada – a

---

350

<sup>351</sup> CP, p.195. Notemos também que Marx aponta o caráter moral da Economia Política nos MEF, p.395: “Essa ciência da indústria maravilhosa é, simultaneamente, a ciência da *ascese*, e o seu verdadeiro ideal é o avarento *ascético*, mas *usurário*, e o escravo *ascético*, mas *produtor*. O seu ideal moral é o *trabalhador* que deposita na caixa econômica uma parte do seu *salaire*, e encontrou mesmo para essa sua predileção uma *arte* servil: levou-se o *sentimental* para o teatro. Por isso, ela é – apesar do seu aspecto mundano e voluptuoso – uma ciência realmente moral; a mais moral de todas as ciências. A autorrenúncia, a renúncia à vida, a todas as necessidades humanas, é a sua tese principal”.

<sup>352</sup> MEF, p.354: ““As *ciências da natureza* desenvolveram uma enorme atividade e apropriaram-se de um material sempre crescente. A filosofia permaneceu-lhes, contudo, tão alheira (*fremd*) como elas permaneceram alheias relativamente à filosofia”.

base da vida realmente humana; *uma* base para a vida e uma outra para a *ciência* – é de antemão uma mentira.<sup>353</sup>

Nesse conjunto de reflexões Marx antecipa, de alguma maneira, o que é exposto n’A *Ideologia Alemã*, junto com Engels: que só pode existir uma ciência<sup>354</sup>. Ao tratar da ciência da natureza, afirma que seu objeto nunca é a natureza *tout court*, mas sempre a natureza para o homem, e, nesse ponto em formulação diferente d’A *Ideologia Alemã*, diz que a “A *sensibilidade* (veja-se Feuerbach) tem de ser a base de toda a ciência”<sup>355</sup>.

O duplo caráter do trabalho também aparece nas formulações marxianas acerca da divisão do trabalho. Esse tópico merece nossa atenção porque o que aqui, na alienação, aparece como o trabalho, atividade vital dos homens que se lhes defronta de maneira hostil e desumaniza o homem, no fetichismo aparecerá no fato dos caracteres sociais dos produtos do trabalho e das relações sociais aparecem como relações unilaterais entre coisas ao ponto desses mesmos caracteres sociais aparecerem como inerentes às próprias coisas.

Ao tratar da divisão do trabalho Marx, a partir de James Mill, retoma a tese de que divisão do trabalho e riqueza (aqui identificada como acumulação de capital) implicam-se reciprocamente<sup>356</sup>. Mas, como se sabe, o grande desenvolvimento da riqueza é o outro lado do desenvolvimento da atividade humana, ambas encontram-se ligadas, donde se conclui:

Que a *divisão do trabalho* e a *troca* repousam sobre a *propriedade privada* não é senão a afirmação de que o *trabalho* é a essência da propriedade privada, uma afirmação que o economista nacional não pode demonstrar, e que nós queremos demonstrar-lhe. Precisamente em que a *divisão do trabalho* e *troca* são figuras da propriedade privada, precisamente aí reside a dupla demonstração, tanto de que a vida *humana* precisou da *propriedade privada* para a sua realização como, por outro lado, de que ela precisa agora da superação da propriedade privada”

Neste ponto da argumentação marxiana menciona-se a troca. Tanto nos *MEF* quanto nos *CP*, Marx trata da troca em relação com o dinheiro. Essa reflexão sobre o dinheiro acompanhará Marx, segundo Rosdolsky<sup>357</sup> e De Deus<sup>358</sup>, mesmo que com outros contornos, por

---

<sup>353</sup> MEF, p.354-355.

<sup>354</sup> IA, p.86-87. “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente”.

<sup>355</sup> MEF, p.355.

<sup>356</sup> MEF, p.412.

<sup>357</sup> ROSDOLSKY, 2001, p.117

<sup>358</sup> De DEUS, 2010, p.51-52.

toda a sua obra; embora Rosdoslky atribua a ela uma “roupagem filosófica”<sup>359</sup>. Por isso, à guisa de conclusão, nos debruçemos brevemente sobre este tema.

#### 2.1.4. Dinheiro e alienação

Nos *CP*, Marx parte da ideia de que o trabalho lucrativo, por ser alienado, não tem qualquer ligação com seu conteúdo real, apaga sua imediatez. E, na troca, pouco importa o que ele é, o que importa é que o produto pode ser trocado por outro. Essa permutabilidade independente de sua imediatez, Marx chama de seu caráter equivalente. Agora, ao contrário de sua existência imediata é reconhecida pelo seu valor, ou melhor, valor de troca. Então, em uma reflexão antecipadora, conclui: “Sua existência como *valor* é uma determinação diferente da sua existência imediata, é exterior à sua natureza específica é uma determinação *alienada* de si mesma, uma existência relativa da sua natureza”<sup>360</sup>.

Com o desenvolvimento da indiferença para com a natureza imediata do produto do trabalho, a troca se afasta cada vez mais do modelo de escambo de objeto por objeto e toma a forma da troca pelo equivalente indiferente de conteúdo. Então Marx diz que essa indiferença em relação ao conteúdo “toma a forma do dinheiro”<sup>361</sup>. Em outras palavras, o dinheiro toma para si, como expressão material, a função de equivalente<sup>362</sup>. Então, por um lado, ele “a indiferença total em face da natureza da matéria [...] assim como em face da personalidade do proprietário”<sup>363</sup>. O que significa, no espírito das reflexões que viemos apresentando, que “o dinheiro encarna a dominação total do objeto alienado sobre o homem”<sup>364</sup>.

Marx torna essa dominação do objeto mais clara em sua reflexão sobre a troca<sup>365</sup>. Também aqui a primeira determinação é a compreensão do indivíduo como proprietário<sup>366</sup> e a troca é a relação de dois proprietários de coisas (que o próprio trabalho, ou a força de trabalho, seja a mercadoria do trabalhador, isso Marx ainda não nota) que visam, desejam o produto do outro. Mas Marx não deixa de notar que também aqui se encontra aquela afirmação negativa.

---

<sup>359</sup> ROSDOLSKY, 2001, p.118.

<sup>360</sup> *CP*, p.212.

<sup>361</sup> *CP*, p.214.

<sup>362</sup> *CP*, p.215.

<sup>363</sup> *CP*, p.214

<sup>364</sup> Id. Cf. KLEIN, 2018, p.85, onde lê-se: “Com isso, a função monetária de síntese – a equivalência dos diferentes – parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada. A ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética parece remontar à crítica madura da economia política, mas ela já está contida nos escritos de juventude como desenvolvimento inicial”

<sup>365</sup> De DEUS, 2010, p.32.

<sup>366</sup> *CP*, p.209.

O desejo que têm desses objetos, a necessidade que têm do objeto do outro demonstra aos proprietários privados – e os torna conscientes de que, para além da propriedade privada, mantêm com os objetos uma relação muito diferente, uma relação essencial: demonstra-lhes que cada um deles não é o ser particular que acredita ser, mas que é um ser *total* cujas necessidades mantêm com os produtos do trabalho do outro uma relação de propriedade *interna* – porque a necessidade que tenho de uma coisa é a prova evidente, irrefutável, de que ela pertence ao *meu* ser, que a existência deste objeto é para mim, que o seu atributo é próprio e particular à minha natureza.<sup>367</sup>

Contudo, Marx ressalta que apenas idealmente a produção realiza o desejo recíproco dos agentes, “a relação real e verdadeira, que acaba por se impor, deve-se unicamente à posse recíproca e *exclusiva* do produto”<sup>368</sup>. Fora da relação de troca de objetos, a necessidade do outro não tem nenhuma efetividade.

A tua demanda e o equivalente da tua posse são, para mim, termos do mesmo valor e a tua demanda só tem significação – ou seja, efetividade – se esta significação e este efeito se relacionam a mim de qualquer modo. Se és simplesmente um ser humano carente desse instrumento, a tua demanda é para ti um desejo não satisfeito e para mim, um capricho irreal.<sup>369</sup>

Assim, está estabelecida a dominação do dinheiro como objeto que domina os seres humanos, dado que somente a partir destes os homens podem estabelecer suas relações, das mais complexas às mais básicas. São por essas razões que Marx cita, com certa aprovação, James Mill, quanto este diz que o dinheiro é o mediador da troca<sup>370</sup>. Mas logo faz a ressalva que Mill está certo não só porque a propriedade se aliena nele, mas porque a atividade mediadora do homem se aliena no dinheiro<sup>371</sup>. Então, é forçoso que se identifique a atividade genérica do homem coisificada no próprio dinheiro:

Este mediador é, por consequência, a essência da propriedade privada que se perdeu a si mesma, expulsa dela mesma, tanto como é a mediação entre as produções humanas, mas uma mediação alienada, a atividade genérica do homem separada do homem. Todos os caracteres que pertencem à atividade genérica da produção, próprios a esta atividade, são transferidos a este mediador.<sup>372</sup>

Neste sentido é que Marx argumenta que, se humanamente os sentidos humanos podem afirmar-se de maneiras tantas quantos são os objetos humanos que lhe correspondam (por

---

<sup>367</sup> CP, p.210.

<sup>368</sup> CP, p.219.

<sup>369</sup> Id.

<sup>370</sup> CP, p.200.

<sup>371</sup> Id.

<sup>372</sup> CP, p.201.

exemplo, uma bota, pode ser objeto de estudo de seu modo de fabricação, objeto de obra de arte – como o fez Van Gogh – e, inclusive, calçada), mas, a troca mediada pelo uso do dinheiro transfere a possibilidade de múltiplas fruições para o próprio dinheiro, estabelecendo assim o vínculo, “o vínculo de todos os *vínculos*”<sup>373</sup> do homem com a sua humanidade<sup>374</sup>.

A inversão e confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a fraternização das impossibilidades – a força *divina* –, pelo dinheiro, reside na sua *essência* como *ser genérico* – alienado, exteriorizando e vendendo-se [*entfremdeten, entäussernden und sich veräussernden*] – do homem. Ele é o poder [*Vermögen*] exteriorizado da humanidade.<sup>375</sup>

Com essas reflexões encerramos um longo conjunto de reflexões que, como notaram diversos autores<sup>376</sup>, estabelecem a relação entre alienação e fetichismo. Mas, como Mészáros diz, os textos de 1844 são apenas uma “*síntese in statu nascendi*”<sup>377</sup>, uma primeira síntese haveria ainda muito que desenvolver para que Marx chegasse à formulação sobre o fetichismo. Com recurso a alguns textos, constatemos ainda mais algumas formulações da alienação. O que, por um lado, parece dar prova que o tema nunca saiu da agenda investigativa de Marx, e, por outro, visa suprir as insuficiências das formulações contidas nos *MEF* e nos *CP* (como o desenvolvimento da troca até o dinheiro, o desenvolvimento do trabalho até a forma do trabalho lucrativo e a determinação histórica da propriedade privada para que possa atuar como capital), sobretudo, deve-se notar a importância do desenvolvimento histórico nas formulações que se seguem.

## 2.2. O trabalho como força produtiva

De acordo com De Deus, o objeto d’A *Ideologia Alemã* são as formações ideais. Especificamente, as formações ideais que vigem na Alemanha<sup>378</sup> que sobrevivem, segundo a expressão de Marx e Engels, como “processo de apodrecimento do espírito absoluto”<sup>379</sup>. A tese central defendida neste texto é que as ideias, as formações ideais, não se constituem como poderes autônomos e exteriores à realidade. Mas, ao contrário, elas fincam seus pés no solo histórico que as produziu e com todas as condicionalidades que disso advém, ou, para usar a

---

<sup>373</sup> MEF, p.417.

<sup>374</sup> Id.

<sup>375</sup> MEF, p.418.

<sup>376</sup> NETTO, 2015; GUEDES, 2014; ROSDOLSKY, 2001; KONDER, 1965; HALLAK, 2018; MÉSZÁROS, 2016; VÁZQUEZ, 2007; e muitos outros poderiam ser citados.

<sup>377</sup> MÉSZÁROS, 2016, p.21.

<sup>378</sup> De DEUS, 2014, p.139.

<sup>379</sup> IA, p.85.



expressão de Vaisman, Marx e Engels defendem a tese da “determinação social do pensamento”<sup>380</sup>.

É, contudo, neste ponto que este texto nos interessa, ao contrário d’*A Sagrada Família*, por exemplo. Neste último texto, exceto em alguns trechos sobre Proudhon e Hegel, repetem-se as bases do pensamento apresentado nos *Manuscritos*<sup>381</sup> e retoma-se a crítica à especulação. Já, na *Ideologia Alemã*, interessa-nos que, na primeira parte, Marx e Engels se põem a explicar a gênese das formações ideais alemãs a partir da “conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”<sup>382</sup>. Isso os leva a caracterizar a situação alemã num quadro histórico maior, um quadro em que “a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas”.<sup>383</sup> E é dessa caracterização histórica maior que surgem importantes reflexões sobre a alienação e que desaguam na categoria de fetichismo.

Nossos autores, ao contrário dos jovens-hegelianos, que argumentaram ser isentos de pressupostos, partem das condições básicas que propiciam aos seres humanos poderem fazer história e que devem servir de suposto para toda teoria. Por isso afirmam que “Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação”<sup>384</sup>. Os pressupostos reais são os de que os homens partem na produção da própria vida material e seus “atos históricos”<sup>385</sup> são aqueles em que os homens fazem objeto de sua atividade a sua atividade mesma.

Pode distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.<sup>386</sup>

Mas não se deve tomar esse processo de produção de vida como uma mera reprodução biológica. Apesar da dependência das condições físicas do ambiente e da constituição biológica

---

<sup>380</sup> VAISMAN, 1996, p.222.

<sup>381</sup> Argumento que encontra apoio em Mészáros, 2016, p.92.

<sup>382</sup> IA, p. 84.

<sup>383</sup> IA, p.34.

<sup>384</sup> IA, p.86.

<sup>385</sup> IA, p.33

<sup>386</sup> IA, p.87.

dos homens, a reprodução da vida como um ato histórico, genérico, é a produção da vida natural humana<sup>387</sup> como expressão de um modo de vida.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são, coincide com o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de produção.<sup>388</sup>

Esta produção e reprodução deve ser compreendida em seu duplo aspecto. Pelo seu aspecto natural, porque reprodução das condições de existência material e pelo seu aspecto “social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade”<sup>389</sup>. Um modo determinado de cooperação da atividade material, Marx e Engels chamam de “forças produtivas”<sup>390</sup> e este, por sua vez, “condiciona o estado social”<sup>391</sup>. Nesse processo, segundo a sentença irônica de Marx e Engels, surge a consciência, “descobre-se que o homem tem também ‘consciência’”<sup>392</sup>. Com isso enfatiza-se a consciência como produto social<sup>393</sup>.

Do desenvolvimento das forças produtivas surge a divisão do trabalho, divisão que começa de maneira natural, como a divisão sexual do trabalho a partir das determinações e limitações corporais dos indivíduos até o estabelecimento da divisão do trabalho em trabalho material e trabalho intelectual”<sup>394</sup>. Segue-se que “com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes”<sup>395</sup>. Dessa diferença entre apropriação, fruição e trabalho, produção, surge a apropriação privada de determinados indivíduos e, destarte a alienação:

---

<sup>387</sup> SANTOS, 1982, p.46.

<sup>388</sup> IA, p.87.

<sup>389</sup> IA, p.34.

<sup>390</sup> Id.

<sup>391</sup> Id.

<sup>392</sup> Id.

<sup>393</sup> IA, p.35.

<sup>394</sup> Id. “A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual”.

<sup>395</sup> IA, p.36.

[...] a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado.<sup>396</sup>

Embora Marx tenha anotado certa restrição ao termo alienação [*Entfremdung*], é preciso acatar a tese de Vázquez acerca da continuidade do “conteúdo conceitual”<sup>397</sup> da categoria que repousa sobre a base que já se encontrava tratada *in nuce* nos *Manuscritos*, conforme pudemos ver<sup>398</sup>. Sobre a citação de Marx, Bedeschi comenta: “Mas, que outra coisa nos apresenta este parágrafo senão a confirmação da teoria da alienação, na medida em que se manifesta na sociedade burguesa a separação ou divisão dos homens do ‘poder social’ objetivado por eles, tanto sob forma de força produtiva, como sob forma de Estado?”<sup>399</sup>. Este aspecto, do confronto entre trabalho e forças produtivas mostrar-se-á como fundamental na elaboração marxiana, conforme aparecerá nos *Grundrisse* e n’*O Capital*.

A divisão do trabalho, que coloca em contraposição o trabalho e suas condições, fragmenta os indivíduos e, quanto mais se desenvolve extensiva e intensivamente a divisão do trabalho, maior é a fragmentação dos agentes sociais e, por conseguinte, o trabalho só pode efetivar-se dentro dessa fragmentação. Isso reforça o fato de que o único lugar onde os agentes podem estabelecer relações é na troca. Como existe uma oposição entre trabalho e forças produtivas, estas só podem aparecer como força, em sentido forte, para os possuidores.

Aqui se mostram, dois fatos. Primeiro, as forças produtivas aparecem como plenamente independentes e separados dos indivíduos como um mundo próprio ao lado destes, o que tem sua razão de ser no fato de que os indivíduos,

---

<sup>396</sup> IA, p.37. Neste mesmo contexto é que, em anotação na mesma página, Marx tematiza que a divisão do trabalho enseja a possibilidade da contradição entre interesse particular e interesse geral. Essa contradição toma partido do interesse geral sob a forma de Estado, “uma forma autônoma, separada dos interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meios aos quais há uma classe que domina todas as outras. Daí se segue que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes (algo de que os teóricos alemães sequer suspeitam, muito embora lhes tenha sido dada orientação suficiente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* e n’*A sagrada família*), e, além disso, segue-se que toda classe que almeje a dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como o interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer”.

<sup>397</sup> VÁZQUES, 2007, p.421.

<sup>398</sup> Também MANDEL, 1968, p.166, enfatiza este ponto.

<sup>399</sup> BEDESCHI, 1975, p.133.

dos quais elas são as forças, existem dispersos e em oposição uns com os outros, enquanto, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na conexão desses indivíduos. Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados.<sup>400</sup>

Aos trabalhadores, o único modo de participar da energia cosmopolita das forças produtivas é em sua atividade. Mas, uma vez que as forças produtivas se desenvolvem independentemente dos indivíduos, estes só podem manifestar-se ativamente de forma negativa, porque, o modo como produzem lhes dá sua identidade:

O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com a sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definhando-a. Enquanto, em períodos precedentes, a autoatividade e a produção da vida material estavam separadas pelo único fato de que elas incumbiam a pessoas diferentes e que a produção da vida material, devida à limitação dos próprios indivíduos, era concebida como uma forma inferior de autoatividade, agora a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível, mas, como veremos, negativa, da autoatividade), aparece como meio.<sup>401</sup>

Uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas se expandem e passam a formar a “história mundial”<sup>402</sup>, o intercâmbio entre os indivíduos tomam a forma do “mercado mundial”<sup>403</sup>, que por sua vez, é a alienação reposta e em seu mais alto grau como poder autônomo face aos indivíduos:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um artilho do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*.<sup>404</sup>

Concluimos essa seção com essas importantes considerações. Nos parece que Marx avança em suas reflexões ao compreender de maneira mais concreta – na figura das forças

---

<sup>400</sup> IA, p.72.

<sup>401</sup> IA, p.72-73.

<sup>402</sup> IA, p.40.

<sup>403</sup> Id.

<sup>404</sup> IA, p.40.

produtivas – o trabalho como força que se põe de maneira alienada e ganha seu paroxismo como força autônoma, pelo intercâmbio, no mercado mundial. Essas determinações dão conta de concretizar e marcar historicamente a especificidade da produção sob a propriedade privada.

### 2.3. Totalidade e alienação

No texto *Miséria da Filosofia*, Marx não se coloca, diretamente, o problema da alienação ou do fetichismo. O objeto de Marx, conforme atesta o subtítulo do livro, é uma crítica ao texto *Filosofia da Miséria*, de Proudhon. Não obstante, é preciso destacar dois pontos fundamentais deste texto.

O primeiro diz respeito ao método de Proudhon que, como vulgar, “parte de uma ‘robinsonada’ em que os indivíduos interagem para reciprocamente suprirem suas demandas”<sup>405</sup>. Isto significa que Proudhon, partindo de uma perspectiva que poderíamos, hoje, designar, como individualismo metodológico acredita ser possível explicar a realidade social por voluntarismos. Tal limitação, de certa forma, já aparecia em *O que é a propriedade?*, em que se explicam as relações burguesas por sua expressão jurídica, não pelas relações de produção, que são sua verdadeira base<sup>406</sup>. Esta constatação Marx já tinha desde 1846, quando da carta a Annekov, onde replica ao amigo que Proudhon não conseguia descrever o desenvolvimento histórico porque tinha uma má filosofia, mas, ao contrário, tinha uma má filosofia “[...] porque não compreendeu o estado social contemporâneo em sua engrenagem”<sup>407</sup>.

Neste particular é que Marx mostra que Proudhon não dá conta de compreender o fenômeno da alienação. Ora, questiona Marx, como se passa de um tempo onde “não apenas o supérfluo mas todos os produtos, toda existência industrial, passavam pelo comércio, um tempo em que toda a produção passou a depender da troca” até outro, onde a venalidade universal se coloca como um poder hostil para com os indivíduos;

enfim, em que tudo aqui que os homens consideravam inalienável se tornou objeto de troca, de tráfico, e podia alienar-se. Foi o tempo em que as coisas até então eram transmitidas, mas jamais trocadas, dadas, mas jamais vendidas, adquiridas, mas jamais compradas – virtude, amor, opinião, ciência, consciência etc. –, o tempo em que tudo passava pelo comércio. Esse tempo foi o da corrupção geral, da venalidade universal ou, para falar em termos de economia política, o tempo em que todas as coisas, morais ou físicas,

---

<sup>405</sup> De DEUS, 2010, p.57.

<sup>406</sup> Carta de Marx a J. B. Schweitzer (24/01/1865). IN: MF, p.199.

<sup>407</sup> Carta de Marx a P. V. Ánnenkov (28/12/1846). IN: MF, p.187.

tornando-se valores venais, são levadas ao mercado para que sejam apreciadas em seu mais justo valor.<sup>408</sup>

A resposta de Proudhon não vai além de um sujeito propondo a outro tornar tudo venal.

O segundo ponto constitui-se de dois importantes apontes metodológicos de Marx. Na segunda parte do texto que estamos analisando, Marx se coloca sete observações (em alusão ao *Tableau* de Quesnay) sobre o livro Proudhon. Então, em primeiro lugar, Marx recrimina Proudhon por eternizar as categorias da economia política. Produzidas pelos homens em um determinado estágio das forças produtivas, as categorias econômicas são “produtos históricos e transitórios”<sup>409</sup>. O que Proudhon fixa *ad aeternum* não passa de “expressões teóricas, abstrações das relações sociais da produção”<sup>410</sup>.

Em segundo lugar, o reclamo de Marx com Proudhon diz respeito à sua lógica linear. Isto é, quando o autor francês se põe a desenvolver o valor “que para ele é a base de todas as evoluções econômicas”<sup>411</sup>, ele supõe a categoria existindo só e que, dela, deve-se passar às outras, como divisão do trabalho, salário, etc. O que Marx recrimina é que para explicar o próprio valor, é preciso supor a divisão do trabalho e as demais categorias econômicas que “coexistem simultaneamente”<sup>412</sup>, o que do ponto de vista de uma lógica linear, é impossível conceber. Portanto, Marx afirma que é preciso tomar a sociedade como totalidade e, “As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo”<sup>413</sup>. Este preciso aponte metodológico parece reverberar nas formulações ulteriores sobre alienação e fetichismo mesmo na ausência dos termos. Vejamos como ele aparece o panfleto *Trabalho assalariado e Capital*.

Neste texto, Marx pretende explicar as relações de produção que estão na base das lutas de classe, mas sem suas vestimentas políticas<sup>414</sup>. É digno de nota um axial avanço de Marx. Desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx lida com a propriedade privada como um conceito fixo, e, se categorias como trabalho, dinheiro e valor, vão ganhando determinações históricas específicas, a propriedade privada fica ao largo<sup>415</sup>. Em *Trabalho assalariado e capital*

---

<sup>408</sup> MF, p.47.

<sup>409</sup> MF, p.102.

<sup>410</sup> MF, p.101.

<sup>411</sup> MF, p.102.

<sup>412</sup> MF, p.103.

<sup>413</sup> MF, p.102.

<sup>414</sup> TAC, p.32

<sup>415</sup> De DEUS, 2010, p.76.

temos um desenvolvimento diferente porque essas categorias passam a ser compreendidas em relação à categoria de capital e essa, por sua vez, começa a ser elucidada.

A produção, conforme caracteriza Marx, é mais que um metabolismo entre homens e natureza. Para nosso autor, a especificidade do metabolismo humano com a natureza é que os homens precisam entrar em relação uns com os outros para que possam estabelecer sua atividade produtiva e seu intercâmbio. “Para produzirem, contraem determinadas ligações e relações mútuas, e é somente no interior desses vínculos e relações sociais que se efetua a sua ação sobre a natureza, isto é, que se realiza a produção”<sup>416</sup>. E estas relações não são imutáveis. Ao contrário, variam de acordo com a especificidade dos meios de produção<sup>417</sup>. E desse modo, deve-se compreender que relações sociais são sempre determinadas relações, determinadas historicamente por seu modo de produção e, por esse motivo pode-se diferenciar a sociedade antiga da moderna, por exemplo:

As relações sociais em que os indivíduos produzem, as relações sociais de produção alteram-se, portanto, transformam-se com a alteração e o desenvolvimento dos meios materiais de produção, as forças de produção. As relações de produção, na sua totalidade, formam aquilo a que se dá o nome de relações sociais, a sociedade, e, na verdade, uma sociedade num estágio determinado de desenvolvimento histórico, uma sociedade com caráter próprio, diferenciado.<sup>418</sup>

E nesse sentido Marx visa a elucidar a categoria capital. Para os economistas, capital é o uso do trabalho acumulado na produção de “novas matérias primas, novos instrumentos de trabalho e novos meios de subsistência”<sup>419</sup>. Mas isso é insuficiente para dar conta da categoria de capital. Marx pergunta: “Os meios de subsistência, os instrumentos de trabalho, as matérias-primas de que se compõe o capital – não foram eles produzidos e acumulados em dadas condições sociais, em determinadas relações sociais?”; ao que responde é exatamente o caráter social que transforma o trabalho acumulado em capital. Por isso é necessário que conclua que o capital “É uma relação burguesa, uma relação de produção da sociedade burguesa”<sup>420</sup>.

Mas, além de meios de subsistência, instrumentos de trabalho e matérias-primas, o capital faz com que esses elementos se tornem mercadorias e, para tal, precisam possuir valor de troca, entendido este como a completa indiferença pelo conteúdo material, mas apenas

---

<sup>416</sup> TAC, p.46.

<sup>417</sup> Id.

<sup>418</sup> TAC, p.47.

<sup>419</sup> TAC, p.46.

<sup>420</sup> TAC, p.47.

compreendido em sua qualidade social<sup>421</sup>. Isso redetermina o capital como “uma soma de mercadorias, de valores de troca, de grandezas sociais”<sup>422</sup>. Contudo, Marx nos informa, nem todo valor de troca é capital. Como então o valor de troca se transforma em capital? “Conservando-se e multiplicando-se como força social independente, isto é, como força de uma parte da sociedade, por meio da sua troca pela força de trabalho viva, imediata”<sup>423</sup>. Desse modo, por meio da análise do capital como relação de produção burguesa encontramos esse mesmo capital caracterizado como força autônoma, como alienação, que se expande pelo intercâmbio com o trabalho<sup>424</sup>. E então, arremata, constatando a inversão existente entre capital e trabalho: “O capital não consiste no fato de o trabalho acumulado servir ao trabalho vivo como meio para nova produção. Consiste no fato de o trabalho vivo servir ao trabalho acumulado como meio para manter e aumentar o seu valor de troca”<sup>425</sup>. Para nosso trabalho, interessa verificar em detalhes essa relação pelo lado do trabalho vivo.

Na concepção de Marx, o trabalho vivo consiste na ação do trabalhador. A troca entre trabalho vivo e trabalho morto aparece, primeiro, como o pagamento, por parte do capitalista, proprietário do trabalho acumulado, por um determinado tempo de atividade do trabalhador. Por isso Marx argumenta que o que se compra, nessa troca, não é o trabalho, simplesmente, mas a capacidade do trabalho<sup>426</sup>, uma mercadoria que por um lado, como qualquer outra, possui um preço porque tem seu valor de troca “avaliado em dinheiro”<sup>427</sup>, esse preço chama-se salário; Por outro lado, essa mercadoria possui a peculiaridade de só existir “na carne e no sangue do homem”<sup>428</sup>. Uma vez que o trabalho entra no processo como uma mercadoria ao lado das outras<sup>429</sup>, ela tem seu valor definido pelos custos de produção, que figura como eixo de rotação em que gravitam as altas e baixas dos preços dessa peculiar mercadoria<sup>430</sup>. Determinar o preço de uma mercadoria pelos custos de produção significa:

A determinação do preço pelos custos de produção é igual à determinação do preço pelo tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, pois os custos de produção se compõem de: 1. matérias-primas e desgaste de instrumentos, isto é, de produtos industriais cuja produção custou uma certa

---

<sup>421</sup> TAC, p.48.

<sup>422</sup> TAC, p.47.

<sup>423</sup> TAC, p.48.

<sup>424</sup> De acordo com Mandel (1968, p.56), neste ponto encontra-se uma antecipação da futura teoria do mais valor.

<sup>425</sup> TAC, p.49.

<sup>426</sup> TAC, p.34.

<sup>427</sup> TAC, p.35.

<sup>428</sup> Id.

<sup>429</sup> TAC, p.35-36.

<sup>430</sup> TAC, p.41.



quantidade de dias de trabalho, que representam, portanto, uma certa quantidade de tempo de trabalho; 2. trabalho direto, cuja medida é precisamente o tempo.<sup>431</sup>

O que serve de tempo de trabalho necessário para formação da mercadoria força de trabalho são “os custos para manter o operário como operário e para fazer dele um operário”<sup>432</sup>. Como o processo de produção é sempre um processo de reprodução,

[...] devem ser incluídos, nos custos de produção da força de trabalho simples, os custos de reprodução pelos quais a espécie operária é habilitada a se multiplicar e de subsistir os operários usados por operários novos. O desgaste do operário é, portanto, levado em conta do mesmo modo que o desgaste da máquina.<sup>433</sup>

Consuma-se assim a capacidade de trabalho convertida em mercadoria e subsumida ao processo de expansão do capital. Entretanto, o capital só pode crescer pela troca com o trabalho vivo, o que exige afirmar que ambos se implicam. Isto faz com que, de alguma maneira, os interesses de capitalistas e trabalhadores coincidam. Afinal, quanto mais cresce o poder da indústria, cresce a acumulação de capitais, e, conseqüentemente, os capitalistas precisam de mais operários, e assim, o operário pode vender-se por um preço maior<sup>434</sup>. Mas, conforme sempre assevera Marx, não podemos esquecer que com essa venda

O operário recebe meios de subsistência em troca da sua força de trabalho, mas o capitalista, em troca dos seus meios de subsistência, recebe trabalho, a atividade produtiva do operário, a força criadora por meio da qual o operário não só restitui o que consome, mas também dá ao trabalho acumulado um valor superior ao que ele anteriormente possuía.<sup>435</sup>

Portanto, com o aumento da produtividade e das possibilidades da venda da força de trabalho o trabalhador produz, ao mesmo tempo, uma riqueza maior, “riqueza estranha que o domina, o poder que lhe é hostil – o capital”<sup>436</sup>. E quanto mais se desenvolve, baseado nas oscilações de demanda e oferta e das mercadorias, mais se desenvolve a divisão do trabalho e a maquinaria, tanto mais produtivo o trabalho deve ser<sup>437</sup>. Isso implica a simplificação do trabalho, fazendo com que a “habilidade especial do operário”<sup>438</sup>, sua capacidade subjetiva,

---

<sup>431</sup> TAC, p.44.

<sup>432</sup> Id.

<sup>433</sup> TAC, p.45.

<sup>434</sup> TAC, p.51. Embora seja de suma importância, abstraímos aqui o problema do salário real e do salário nominal.

<sup>435</sup> TAC, p.49.

<sup>436</sup> TAC, p.51.

<sup>437</sup> TAC, p.63-64.

<sup>438</sup> TAC, p.64.

fique sem valor. Também, relacionada à simplificação do trabalho, ocorre “a substituição de operários especializados por operários não especializados, de homens por mulheres, de adultos por crianças”<sup>439</sup>. E como desfecho desse processo onde os interesses pareciam coincidir, tem-se a mais crua incompatibilidade de interesses: “Quanto mais cresce o capital produto, mais a divisão do trabalho e o sempre da maquinaria se ampliam. Quanto mais se ampliam a divisão do trabalho e o emprego da maquinaria, mais se expande a concorrência entre os operários e mais se contrai seu salário”<sup>440</sup>.

Por todo o processo que Marx descreve, na caracterização que faz da força de trabalho, voltamos a encontrar aquelas características que vimos nos escritos anteriores em uma bela expressão:

Mas a força de trabalho em ação, o trabalho, é a própria atividade vital do operário, a própria manifestação da sua vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para se assegurar dos meios de vida necessários. A sua atividade vital é para ele, portanto, apenas um meio para poder existir. Trabalho para viver. Ele nem sequer considera o trabalho como parte de sua vida, é antes um sacrifício da sua vida. É uma mercadoria que adjudicou a um terceiro. Por isso, o produto da sua atividade tampouco é o objetivo da sua atividade. O que o operário produz para si próprio não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si próprio é o salário; e a seda, o ouro e o palácio reduzem-se, para ele, a uma determinada quantidade de meios de subsistência, talvez a uma roupa de algodão, a umas moedas, a um quarto num porão. E o operário – que, durante 12 horas tece, fia, perfura, torneia, constrói, cava, talha a pedra e a transporta etc. – valerão para ele essas 12 horas de tecelagem, de fiação, de trabalho com o arco de pua, ou com o torno, de pedreiro, ou escavador, como manifestação da sua vida, como sua vida? Ao contrário. A vida para ele, começa quando termina essa atividade à mesa, no bar, na cama. As 12 horas de trabalho não têm, de modo algum, para ele, o sentido de tecer, de fiar, de perfurar etc., mas representam unicamente o meio de ganhar dinheiro que lhe permitirá sentar-se à mesa, ir ao bar, deitar-se na cama. Se o bicho-da-seda fiasse para manter a sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado.<sup>441</sup>

Com o caminho que seguimos, procuramos mostrar que Marx avança em relação a uma concepção de alienação do trabalho em que se coloca a atividade genérica com sua realização como uma relação hostil e uma parca descrição das condições objetivas do trabalho. Essa caracterização da atividade do trabalho padece de maior concretude, embora consiga identificar

---

<sup>439</sup> TAC, p.65.

<sup>440</sup> TAC, p.67.

<sup>441</sup> TAC, p.36-37.

com precisão a centralidade da categoria de trabalho na construção do ser social. Além disso, categorias como trabalho e dinheiro começam a receber uma articulação maior. O passo seguinte é a concretização da categoria de trabalho e sua designação como força produtiva, que aparece como pressuposto do ser social, independente de sua forma histórica. Também comparece agora a figura do mercado mundial como resultado do desenvolvimento das forças produtivas.

Depois pudemos ver que a análise de Marx se encaminha no sentido de, além do reconhecimento das categorias da economia política como categorias que expressam relações historicamente determinadas, elucidar o nexo entre as categorias da economia política e o deslinde do sentido que sua articulação. Por exemplo, não basta a Marx constatar que trabalho e propriedade se relacionam. É preciso compreender a especificidade dessa relação pelo lado do trabalho tanto quanto pelo lado da propriedade. E, nesse sentido, a compreensão maior de que o movimento da propriedade privada impõe aos sujeitos uma lógica que lhes escapa e os subjuga. Estes marcos teóricos servirão de balizas firmes para o desenvolvimento da obra marxiana<sup>442</sup>. Mas isso não quer dizer que a agenda de pesquisa está fechada. Marx precisará responder ao problema do valor, do dinheiro, da concorrência entre os capitalistas, da concorrência entre os trabalhadores, do embate entre estas duas classes para a devida compreensão do problema do fetichismo. Somente depois de se apropriar do material, numa pesquisa heroica, poderá Marx nos apresentar o fetichismo como característica geral das relações sociais<sup>443</sup>.

---

<sup>442</sup> De DEUS, 2010, p.78.

<sup>443</sup> RUBIN, 1980, p.20.

### 3. O COMPLEXO DO FETICHISMO

#### 3.1. Exposição e crítica: a mercadoria

Neste derradeiro capítulo encontramos-nos no cerne de nossa investigação. Seu objeto é a exposição do complexo do fetichismo. A tematização dessa categoria é, aparentemente, mais fácil por se encontrar em um item isolado, o quarto item da seção I do livro primeiro de *O Capital*<sup>444</sup>. Mas essa aparência se dissipa tão logo se nota que ela é a conclusão de todo o argumento que se desenrola no primeiro capítulo e que, por sua vez, constitui-se base dos capítulos subsequentes. O fato de que a categoria de fetiche apareça ao fim do primeiro capítulo não pode fazer com que nos enganemos acerca de sua importância<sup>445</sup>. Ao contrário, o lugar da categoria de fetiche na estrutura do livro I parece uma marca metodológica daquilo que Grespan designou como “forma recursivo-progressiva”<sup>446</sup>.

Ainda sobre o fetichismo, parece ponto pacífico, entre os comentadores da obra magna de Marx, que essa categoria encerra parte considerável de seu conteúdo crítico. E, se concordarmos com a tese de que o fetichismo transpassa os três livros d’*O Capital*, lidamos

---

<sup>444</sup> MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. Daqui para frente C-I.

<sup>445</sup> RUBIN, 1980, p.18-19

<sup>446</sup> GRESPAN, 2002, p.44

com uma situação interessante. O desavisado, ao ler o texto de Marx, não nota, imediatamente, o conteúdo crítico ou a reverberação do fetiche ao longo do texto de Marx, exceto em específicas passagens<sup>447</sup>. Quer dizer, de imediato, não se nota onde estaria a crítica que a categoria de fetiche encerra. Em contrário, encontra-se uma rica exposição do funcionamento do modo de produção capitalista que prescinde, aparentemente, de um conteúdo valorativo. Devemos nos deter nestes dois aspectos: o caráter crítico e a exposição.

Desde a síntese dos resultados de sua pesquisa, que toma corpo com os famosos *Grundrisse*, redigidos em fins (agosto<sup>448</sup>) de 1857 e inícios de 1858, Marx está enleado com o modo adequado de exposição de sua crítica da Economia Política. Para além dos planos de obra – discussão importante<sup>449</sup>, mas que nos desviaria de nosso objetivo –, nessa mesma época, 22 de fevereiro de 1858, Marx afirma, em carta a Lassale, que seu projeto é fazer uma “crítica das categorias econômicas, ou melhor, *if you like*, o sistema da economia burguesa apresentado de forma crítica. É ao mesmo tempo um quadro do sistema e a crítica desse mesmo sistema mediante a exposição<sup>450</sup> do mesmo”<sup>451</sup>. Quando da publicação de MF, 1847, Marx já havia notado que toda sociedade é uma totalidade. Em 14 de janeiro de 1858, Marx, em carta a Engels, afirma que foi de muita valia ter lhe caído a mão um volume da *Lógica* de Hegel “para a elaboração da questão”<sup>452</sup>. Desse período, Arthur afirma que Marx, com a leitura de Hegel, aprendera que a exposição de uma totalidade deve ser feita por meio de um “argumento sistemático dialético”<sup>453</sup>. Em suma, o processo expositivo deve conter a própria crítica. Vejamos, de modo sintético, como Marx compreende o processo de exposição.

---

<sup>447</sup> Aqui nos referimos ao próprio item “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, determinadas passagens ao fim do item 3 do capítulo 4 e ao tom de denúncia dos capítulos 8, 11, 12, 13, 23 e 24.

<sup>448</sup> DE DEUS, 2010, p.101.

<sup>449</sup> Cf. DE DEUS, 2010, p.143-149; ROSDOLSKY, 2001, p.27-65

<sup>450</sup> No volume que consultamos, nesse momento se encontra a expressão “mediante a análise do mesmo”. Porém, cotejando essa mesma citação com DE DEUS, 2010, p.144 a palavra “análise” é trocada pela palavra “exposição”. Em REICHELT, 2013, p.14, a palavra é trocada por “apresentado”. Para os nossos fins, e na impossibilidade consultar o original, nos parece razoável tomar todas como sinônimas de exposição.

<sup>451</sup> MARX, Karl [et. al.]. *Cartas sobre “El Capital”*. Havana: Política, 1983.

<sup>452</sup> MARX, 1983, 86-87. Em favor do que argumentamos, cita-se Reichelt (2013, p.85): “Essa observação foi feita no período da redação do *Rascunho* de *O capital*, e, nesse momento, Marx, pela primeira vez não fala mais simplesmente de exposição mas explicitamente de forma dialética da exposição”.

<sup>453</sup> ARTHUR, Christopher J. *A nova dialética e “O capital” de Marx*. São Paulo: Edipro, 2016, p.40. Citamos esta obra em português, mas ponderamos que ela está recheada de imprecisões terminológicas. Certamente a mais flagrante é a da tradução da palavra *Money* por *Moeda* enquanto, no contexto onde o termo aparece no texto de Arthur (o ciclo mercadoria – dinheiro – capital), a tradução ideal de *Money* seria *Dinheiro*. Nas traduções para a língua inglesa (como o volume 35 da *Marx/Engels Collected Works* – volume que contém o livro I d’*O Capital*), *Moeda* é vertida *Coin*. Referência do texto original de Arthur: ARTHUR, Christopher J. *The new dialectic and Marx’s Capital*. Boston: Brill, 2004. Mais que um problema de substituição de um termo por outro, boa parte da compreensão da obra marxiana passa pela distinção da moeda como determinidade de forma da função do dinheiro como meio de circulação (C-I, p.198). Em ALBUQUERQUE (Darimon, bancos e crédito: notas sobre os

Na *Introdução* de 1857, Marx nos mostra como é seu modo de proceder. Neste texto ele afirma que a Economia Política começa também pela totalidade, que, no caso dessa disciplina é a população. Dissecando este objeto a Economia Política chega a categorias mais simples; conseqüentemente “Os economistas do século XVII, p. ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc.”<sup>454</sup>. Ao contrário, Marx indica que o procedimento correto seria, após a dissecação do objeto. começar “a viagem de retorno”<sup>455</sup>, isto é, uma vez fixadas as categorias mais simples, retornar, a partir delas, explicando a população, as classes, e suas relações. Este seria o “método cientificamente correto”<sup>456</sup> porque explicaria o concreto não como concreto imediato, mas como concreto como “síntese de múltiplas determinações, unidade da diversidade”<sup>457</sup>. A fundamentação deste argumento dialético sistemático, para usar a expressão de Arthur, é que é impossível explicar uma categoria simples sem as outras. O exemplo de Marx é claro: “a categoria econômica mais simples, digamos, o valor de troca, supõe a população, população produzindo em relações determinadas; [supõe] também um certo tipo de família – ou comunidade – ou de Estado etc.”<sup>458</sup>. E, antes disse, já havia apresentado um exemplo aproximado da totalidade do modo de produção capitalista:

A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc.<sup>459</sup>.

Essas categorias simples, Marx as chama de abstrações. No prefácio da primeira edição d’*O Capital* ele distingue o método de estudo dos fenômenos naturais e dos fenômenos econômicos. No primeiro caso é possível isolar, com o uso de instrumentos e reagentes, de interferências externas os fenômenos que o observador deseja estudar. No segundo caso, no estudo das formas econômicas, a mediação entre o sujeito e o objeto de estudo é feita pela

---

Grundrisse e a transição para o socialismo. In: *O ensaio geral: Marx e a crítica da economia* (1857-1858). Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p.139-160) é possível mensurar a importância que essas determinações tiveram na obra de Marx.

<sup>454</sup> Grundrisse, p.54.

<sup>455</sup> Id. Neste particular é que Lukács (2012, p.291) afirma: “A economia marxiana, ao contrário, parte sempre da totalidade do ser social e volta a desembocar nessa totalidade”.

<sup>456</sup> Id.

<sup>457</sup> Id.

<sup>458</sup> Grundrisse, p.55

<sup>459</sup> Grundrisse, p.54

“força da abstração [*Abstraktionskraft*]”<sup>460</sup>. Este procedimento abstrativo visa destacar e fixar elementos, determinações comuns às diferentes formas sociais e isso a define como uma “abstração razoável”<sup>461</sup>; o exemplo que Marx usa é o de “produção em geral”, isto é, as determinações mais gerais sem as quais não é possível nenhuma produção. Contudo, as “abstrações razoáveis” também tem a função de destacar o elemento específico das formas sociais. Ao que Marx exemplifica:

nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo este instrumento apenas a mão. Nenhuma produção é possível sem trabalho acumulado, mesmo sendo este trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido. O capital, entre outras coisas, é também instrumento de produção, também trabalho passado, objetivado [*objektiviert*]. Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna; quer dizer, quando deixo de fora justamente o específico, o que faz do “instrumento de produção”, do “trabalho acumulado”, capital.<sup>462</sup>

É preciso que não percamos de vista o caráter ontológico do procedimento abstrativo, “o critério ontológico da abordagem”<sup>463</sup> de Marx; em outras palavras, a sociedade não adquire sua significação e sua materialidade pelo processo abstrativo do sujeito. Ao contrário, a sociedade é anterior ao sujeito e fica sempre pressuposta às suas representações. Neste caso, como o objeto de Marx é a investigação do modo de produção capitalista, as “abstrações razoáveis” devem caracterizar os elementos mais simples desse modo de produção para depois iniciar a “viagem de volta”, que é um processo de apropriação cognitiva do real, não um processo de dação de forma, de criação, ao real. O próprio Marx ilustra sua compreensão acerca do tema com uma famosa imagem: “Para mim [...] o ideal não é mais que o material transposto e traduzido na cabeça do homem”<sup>464</sup>. Em contraste com Hegel, que, para Marx, é quem cai na cilada de tomar o real resultado do processo cognitivo de aprofundamento em si mesmo, conclui enfatizando o caráter de reprodução do pensamento:

Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo

---

<sup>460</sup> C-I, p.78; C-II (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro II: o processo de circulação do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014), p.108.

<sup>461</sup> Grundrisse, p.41

<sup>462</sup> Id.

<sup>463</sup> CHASIN, 2009, 215.

<sup>464</sup> C-I, p.90.

como um concreto mental. Mas de fora alguma é o processo de gênese do próprio concreto<sup>465</sup>.

Agora, uma vez feito o processo de abstração e de posse das categorias simples, como eleger o ponto de partida da exposição para que se eleve do “particular ao geral”<sup>466</sup>? O próprio Marx nos dá uma preciosa indicação ao dizer que “a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma econômica celular”<sup>467</sup>. Segundo Arthur, a forma-mercadoria pode ocupar esse papel porque preenche os seguintes requisitos: simplicidade e historicidade.

A mercadoria possui imediatismo em nossa experiência prática (a consciência popular sabe que na sociedade praticamente tudo é comprado e vendido), porém ela é suscetível a uma análise mais aprofundada sobre o valor de uso e o valor de troca. O valor é uma universalidade simples mas, sendo imediatismo para o pensamento, só se apresenta como tal enquanto é imediatismo mediado, um pensamento que se origina da contemplação de um conjunto sistemático, regular e reproduzido de trocas que dão lugar à hipótese de algum princípio ordenador como o valor. Por outro lado, este “valor” é claramente algo que, em virtude de seus *status* problemático, abstraído da heterogeneidade das formas pelas quais se apresenta a mercadoria, clama por uma evolução que resulte em seu embasamento.<sup>468</sup>

Isso é de suma importância porque aponta para o caráter lógico da exposição de Marx. *O Capital* não é um livro sobre a história do capitalismo, embora esta apareça, mas é, de acordo com o que dissemos, a exposição categorial de uma totalidade que deve seguir de seus elementos mais simples aos mais complexos<sup>469</sup>. Disso se justifica a necessidade de Marx fazer a distinção entre a investigação e a exposição<sup>470</sup>, ou seja, primeiro é preciso se apropriar da matéria para depois, uma vez compreendido, passar a exposição rigorosa. Exposição esta que tem por critério “expor adequadamente o movimento real”<sup>471</sup>; entretanto, Marx aponta seu limite inerente limite: Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida

---

<sup>465</sup> Grundrisse, p.54-55

<sup>466</sup> CCEP, p.46. Caracterizando este procedimento, Müller afirma: “O método d’O Capital se caracteriza por ser uma exposição crítica, progressivo-regressiva das contradições do capital a partir de sua contradição fundamental”. Exposição e método dialético em ‘O Capital’. *SEAF*, Belo Horizonte, n.2, p.17-42, 1982.

<sup>467</sup> C-I, p.78.

<sup>468</sup> ARTHUR, 2016, p.46.

<sup>469</sup> Marx afirma a impossibilidade de se fazer uma exposição histórica e categorial: “Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. 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 [...] Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa”. Grundrisse, p.60.

<sup>470</sup> C-I, p.90.

<sup>471</sup> Id.



idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori”<sup>472</sup>. A nós, o caráter ontológico das abstrações deve sanar essa limitação da exposição dialética de Marx.

Retomando ao tema da crítica, João Antônio de Paula sublinha a verdadeira revolução em que consiste o início da crítica da Economia Política pela mercadoria apresentando dois motivos. Primeiro, identificando a primeira ocorrência da categoria mercadoria como ponto de partida em um plano de obra em uma carta com Engels, datada de 29 de novembro de 1858<sup>473</sup>, que significa o período entre o fim da redação dos *Grundrisse* e o início da redação de CCEP. De Paula afirma que, do ponto de vista da ciência econômica, apesar d’os *Grundrisse* se apresentarem como a realização, “do ponto de vista de seu conteúdo, do desvelamento de sua estrutura, dinâmica e contradições”<sup>474</sup> da crítica da Economia Política, choca o fato de esse texto ainda ficar retido ao modelo de apresentação de Ricardo, ou seja, seu começo pelo valor. E então complementa: “Com efeito, manter o **valor**, como Marx o fez até 1858, como ponto de partida da **crítica** é ainda não ter **finalizado** a definitiva **superação** da economia política clássica”<sup>475</sup>.

A segunda razão é lógico-ontológica. No que diz respeito ao problema lógico, seria possível romper com o conteúdo dessa disciplina sem romper com sua forma? Marx, como discípulo de Hegel não poderia ignorar aquela lição “que manda não separar **forma** de **conteúdo**”<sup>476</sup>. A baliza ontológica desse argumento é o ponto que encerra este primeiro ponto de que estamos tratando. Embora Ricardo tenha apontado pontos desagradáveis à consciência burguesa – ao ponto de ter sua teoria combatida por Carey<sup>477</sup> (que procurava apresentar as relações burguesas de produção de maneira harmônica) –, somente o “giro ontológico”, que Marx fez, pode realmente romper com a Economia Política e lançar uma fecunda base teórica

---

<sup>472</sup> Id.

<sup>473</sup> PAULA, João Antônio de. O ‘outubro’ de Marx. *Nova Economia: revista do Departamento de Ciências Econômicas da UFMG*, Belo Horizonte, v. 18, n. 2., p.167-190, maio/ago. 2008. p.188. Opinião que também é de Dussel (*A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012), que assevera que o trabalho teórico de Marx após os *Grundrisse* é constituído apenas de “corolários”, pois a totalidade de suas descobertas já está realizada (p.14).

<sup>474</sup> PAULA, 2008, p.170

<sup>475</sup> PAULA, 2008, p.187

<sup>476</sup> Id.

<sup>477</sup> *Grundrisse*, p.28

para a verdadeira crítica tanto da teórica como da realidade mercantil-capitalista<sup>478</sup>. Em poderosos termos, assim se configura a conclusão de Paula, e que nos parece deveras acertada:

Começar com a mercadoria, reconhecer nela o valor da sociabilidade capitalista, reconhecer nela a manifestação exemplar e inescapável do deletério, despótico e alienante da ordem social capitalista, é apontar para a incontornável necessidade de superação do mundo da mercadoria, como condição para a emancipação humana.<sup>479</sup>

Como uma última palavra e elo com a próxima seção, procuramos mostrar que a exposição da economia mercantil-capitalista enquanto totalidade carrega, em si mesma, o germe da crítica que se desenvolve sob a forma de contradições cada vez maiores. Onde De Deus afirmar que “Esse método foi pensado precisamente para expressar o caráter fetichista da sociedade capitalista, em que a aparência é a expressão real, mas invertida, da essência, ela mesma invertida de fato”<sup>480</sup>. Cabe agora percorrer o caminho recursivo-progressivo da mercadoria ao fetichismo e, dele, a suas variantes.

### 3.2. Mercadoria, valor e fetichismo

“A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria”<sup>481</sup>. O primeiro parágrafo d’*O Capital*, que acabamos de reproduzir, contém uma importante agenda de pesquisa. Conforme dissemos na seção anterior, começar pela mercadoria cumpre uma função lógico-histórica importante. É lógica porque é uma abstração simples, perfeitamente identificável e que, ao analisa-la, é possível desdobrar outros aspectos da forma social que a põe. É histórica porque visa identificar é produto de uma forma social específica, e não de qualquer outra. Significa dizer, “Portanto, o ponto de partida não é alguma noção vaga de “mercadoria”, mas a mercadoria como a forma característica na qual a produção aparece no capitalismo”<sup>482</sup>.

---

<sup>478</sup> Acerca desse ponto, Grespan (2002, p.29) designa como “crítica interna” porque “ela apreende o negativo dentro do positivo e expõe esta contradição. Além disso, o positivo, negativamente apreendido, é autonegador, explicitando daí seu caráter ‘efêmero’, sua determinação ‘no fluxo do movimento’ e do tempo – por isso é ‘revolucionário’”

<sup>479</sup> PAULA, 2008, p.189

<sup>480</sup> DE DEUS, 2010, p.170

<sup>481</sup> C-I, p.113

<sup>482</sup> ARTHUR, 2016, p.45.

Antes de adentarmos na exposição da mercadoria, à guisa de esclarecimento preliminar, convém enfatizar o objeto da obra de maturidade de Marx e que particularmente nos interessa. Segundo Rubin, o objeto de investigação da Economia Política são as relações de produção que os homens estabelecem entre si para agir ativamente na natureza<sup>483</sup>. Todavia, as relações sociais que os agentes sociais estabelecem entre si variam de acordo com as condições geográficas, com o contingente populacional, com o nível de aplicação tecnológica da ciência, com a finalidade a atividade produtiva etc. De acordo com a variação dos elementos que elementos que elencamos, e muitos outros, variam as relações sociais que se estabelecem entre os agentes, e, por isso, altera-se a forma social. Disso resulta que as formações econômicas são distintas em relação à sua forma social<sup>484</sup>. Uma vez definida qual a forma social é objeto da análise marxiana, ressalta-se as palavras de Arteta:

Retenhamos simplesmente, esta captação da forma como o historicamente diferencial e específico, é um pressuposto básico do método marxiano. Se o objeto da crítica da Economia Política é um modo de produção historicamente determinado, e não as determinações gerais da produção aplicáveis a qualquer época da sociedade, há que buscar a diferença específica do modo de produção mercantil-capitalista para não confundi-lo em sua identidade com os demais.<sup>485</sup>

Na investigação do texto de Marx, Rubin identifica que a marca principal do diagnóstico marxiano da forma social burguesa é a reificação, donde afirma que “Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas”<sup>486</sup>. Neste sentido é que se deve compreender a afirmação de que o fetiche da mercadoria pode ser compreendido, “com maior exatidão, de teoria geral das relações de produção na economia mercantil-capitalista”<sup>487</sup>. Corroborando esta tese, que deverá ficar demonstrada no decorrer deste capítulo, ver-se-á que a dependência de coisas se torna um complexo modo de produção reificado embora seu aspecto de materialidade, de coisa física, apareça cada vez menos, mas, nem por isso, perca sua força. Também poderá ser constatado que a reificação das relações sociais encontra seu momento

---

<sup>483</sup> RUBIN, 1980, p.15

<sup>484</sup> Ibid., p.13.

<sup>485</sup> ARTETA Aurelio. *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid: Libertárias, 1993., p.16.

<sup>486</sup> RUBIN, 1980, 19-20

<sup>487</sup> Ibid., p.16.

preponderante na contradição do trabalho, isto é, em seu duplo aspecto. Voltemos ao texto de Marx e ver como a reificação das relações se insere no curso de sua exposição.

O traço distintivo da mercadoria, segundo Marx, é seu estatuto bipolar<sup>488</sup>. É um “objeto externo”<sup>489</sup>, unitário, mas que é caracterizado por ser, por um lado, valor de uso e, por outro, valor. Enquanto valor de uso é objeto natural e que por suas características materiais satisfaz necessidades, sejam essas do consumo, oriundas do “estômago ou da imaginação”<sup>490</sup>; ou como “meio de produção”<sup>491</sup>, quer dizer, “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso [...] O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo”<sup>492</sup>. O que significa dizer que para que um produto seja mercadoria ela, necessariamente precisa ter valor de uso, mas a recíproca não é verdadeira, por isso, quando ingressa na esfera do consumo, deixa de ser objeto da ciência econômica (porque cessa a relação social e fica apenas a relação sujeito-produto) e é inerente à qualquer forma social. O único caso em que o valor de uso se torna objeto da Economia Política é quando, nele, se expressa uma relação econômica<sup>493</sup>: o valor de troca.

Este, o valor de troca, aparece como a proporção na qual diferentes valores de uso são trocados<sup>494</sup>. Também se compreende o valor de troca como abstração, esquecimento de seu outro polo, o caráter útil da mercadoria<sup>495</sup>; uma igualação de proporções de diferentes objetos. Em síntese, “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto,

---

<sup>488</sup> BORGES NETO, João Machado. Por que o duplo caráter o trabalho é o “ponto crucial em torno do qual gira a compreensão da Economia Política”?. *Revista de Economia*, v.34, n. especial, p.11-129. Editora UFPRP, 2008: A partir da identificação do duplo caráter do trabalho, Marx construiu seu sistema teórico em torno de categorias econômicas duais: trabalho concreto e abstrato, valor de uso e valor, riqueza material (real) e riqueza abstrata (em valor), processo material de produção e processo de valorização, etc. A dualidade das categorias ocupa um lugar central na estrutura teórica de *O Capital*”. (p.117)

<sup>489</sup> C-I, p.113

<sup>490</sup> C-I, p.113. Neste particular, cabe ratificar uma advertência: “Essas afirmações podem sugerir que as determinidades materiais esgotam toda a realidade do valor de uso. Mas não é bem assim [...] A rigor, sequer faria sentido chamá-lo *valor* de uso. A coisa não pode, por si, arrogar-se essa qualidade. O atributo de utilidade, tal *valoração*, é um estatuto conferido humanamente à coisa. Apenas então ela é feita objeto. A objetividade dela como coisa útil só pode ser determinada a partir do sujeito-consumidor. A coisa tem uma forma sensível que se confunde com sua utilidade ou serventia, e em princípio não há nada de estranho nisso, pois ela foi concebida para tal fim. Mas não é possível fazer depreender essa qualidade exclusivamente de suas propriedades naturais”. (GUEDES, 2014, p.221-222)

<sup>491</sup> C-I, p.113

<sup>492</sup> C-I, p.114

<sup>493</sup> C-I, p.114; CCEP, p.53

<sup>494</sup> CCEP, p.53

<sup>495</sup> “Indiferentemente, pois, a seu modo natural de existência, sem se considerar a natureza específica da necessidade para a qual são valores de uso, as mercadorias, em quantidades determinadas, superpõem-se, suprem-se na troca, reputam-se como equivalentes e representam, assim, a despeito de sua variada aparência, a mesma unidade” (CCEP, p.53)

nenhum átomo de valor de uso”<sup>496</sup>. Mas, as flutuações das proporções em que as mercadorias são trocadas parece atribuir ao valor de troca um caráter puramente relativo tornando a ideia de um valor intrínseco à mercadoria “uma *contradictio in adjecto*”<sup>497</sup>. O intento de Marx é mostrar que isso não passa de aparência. Vejamos como.

Quando se troca 1 *quarter* por  $x$  de graxa de sapatos,  $y$  de seda ou  $z$  de ouro, Marx afirma que esse processo expressa duas coisas: (1) que os diferentes valores de troca expressam uma qualidade em comum e (2), que o valor de troca é a forma de manifestação “de um conteúdo que dele pode ser distinguido”<sup>498</sup>. Pela via da eliminação, Marx conclui que, como o caráter material da mercadoria fornece seu valor de uso, o que define o substrato do valor de troca é a ausência de determinações materiais. Então lhes resta apenas a característica de serem produtos do trabalho. Mas um tipo específico de trabalho, um trabalho despido de toda determinidade útil, independente da forma como é despendido, o “trabalho abstrato”<sup>499</sup>. Assim enquanto resultados de um trabalho informe, as mercadorias são valores e essa é a substância que se esconde por detrás dos valores de troca<sup>500</sup>.

O passo subsequente é: “Posto que são valores de troca de distinta magnitude, representam, um mais, outro menos, quantidades mais ou menos grandes daquele trabalho simples, uniforme, geral-abstrato que constitui a substância de valor permutável. A questão é saber como se podem medir essas quantidades”<sup>501</sup>?. A resposta é que essa medição se dá pelo tempo de duração do trabalho, isto é, quanto tempo é gasto para a produção de determinado valor de uso. Mas não o tempo em geral, mas o tempo socialmente necessário. Por tempo de trabalho socialmente necessário Marx compreende quantitativamente o mesmo trabalho que substância dos valores de troca, o qualitativamente igual:

No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de

---

<sup>496</sup> C-I, p.116. Nos Grundrisse (p.91), lê-se: “As mercadorias, p. ex., uma vara de algodão e uma medida de óleo, consideradas como algodão e óleo, são naturalmente diferentes, possuem qualidades distintas, são medidas por medidas diferentes, são incomensuráveis. Como valores, todas as mercadorias são qualitativamente idênticas e apenas quantitativamente diferentes, portanto, todas se medem reciprocamente e se substituem (se trocam, são mutuamente convertíveis) em relações quantitativas determinadas. O valor é sua relação social, sua qualidade econômica. Um livro de um valor determinado e um pão com o mesmo valor trocam-se mutuamente, são o mesmo valor, só que em materiais diferentes”.

<sup>497</sup> C-I, p.114

<sup>498</sup> C-I, p.115

<sup>499</sup> C-I, p.116

<sup>500</sup> Id. O movimento do valor troca ao valor só aparece em *O Capital*. GRESPAN, Jorge. A dinâmica da crise: um estudo sobre o conceito de crise na crítica da economia política de Marx. Campinas: UNICAMP, 1994. (Tese de doutoramento em Filosofia). p.48.

<sup>501</sup> CCEP, p.54

trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário. Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele que requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho<sup>502</sup>.

Assim sendo, as flutuações nas proporções de troca são explicadas pelas diferentes quantidades de trabalho que precisam ser empregadas para obtenção de determinado valor de uso. Essas flutuações dependem das estações do ano, do objeto a ser trabalhado, da mão de obra disponível etc. Mas é possível resumir, e Marx o faz dizendo que, quanto maior a força produtiva do trabalho, menor o tempo necessário para obtenção de um valor de uso e, logo, um menor valor objetivado na mercadoria. Ao contrário, quanto menor a força produtiva, mais tempo de trabalho necessário e, conseqüentemente, maior será seu valor<sup>503</sup>. O primeiro objetivo foi cumprido. Explicou-se em que está baseada a ideia de valor intrínseco e como explicar suas flutuações de valores, isto é, pela quantidade de trabalho empregado em sua produção. Mas um problema fica: de onde vem a bipolaridade da mercadoria? Esse é nosso próximo objeto.

Marx responde a esse problema a partir do duplo caráter do trabalho representado na mercadoria, ponto que aludimos no capítulo anterior. A primeira determinação é que se a mercadoria é uma coisa útil, isto é, se satisfaz necessidades, sob a mesma alcunha deve-se compreender o trabalho que a produziu. “O trabalho, cuja utilidade se representa, assim, no valor de uso de seu produto, ou no fato de que seu produto é um valor de uso, chamaremos aqui, resumidamente, de trabalho útil”<sup>504</sup>. Nesta condição, é uma determinação humana que

---

<sup>502</sup> C-I, p.117. Em CCEP (p.55) consta uma enérgica expressão sobre o mesmo tema: “Da mesma maneira que o tempo é a expressão quantitativa do movimento, o tempo de trabalho é a expressão quantitativa do trabalho. Conhecida sua qualidade, a única diferença de que o trabalho se torna suscetível é a diferença de sua própria duração [...] O tempo de trabalho é a substância vital do trabalho, indiferente à sua forma, conteúdo, individualidade; é a sua expressão viva quantitativa, ao mesmo tempo que sua medida imanente. O tempo de trabalho realizado nos valores de uso das mercadorias é não somente a substância que faz delas valores de troca, e, por conseguinte, mercadorias, mas é também a medida de seu valor determinado”

<sup>503</sup> C-I, p.118: “Como regra geral, quanto maior é a força produtiva do trabalho, menor é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nesse cristalizada e menor seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo e maior seu valor. Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho”.

<sup>504</sup> C-I, p.119

independe da forma social que precisa ser suprida todos os dias<sup>505</sup>. Note-se que o trabalho útil recebe uma determinação social de suma importância. Se os produtos do trabalho precisam ser trocados pela utilidade, é preciso que haja uma gama de diferentes ramos de produção de diferentes valores de uso, outrossim, “Tal divisão é condição de existência da produção de mercadorias, embora esta última não seja, inversamente, a condição de existência da divisão social do trabalho”<sup>506</sup>. A substância dos valores de uso é constituída de “matéria natural e trabalho”<sup>507</sup>. Como estamos no âmbito das trocas, passemos ao trabalho que cria o valor de troca<sup>508</sup>.

Este, diferente do trabalho útil, é definido tal como definimos o valor, isto é, como ausência de determinações naturais, mas como um puro trabalho abstrato. Em sua total indiferença em relação ao conteúdo, é definido somente como dispêndio de “trabalho humano”<sup>509</sup>, ou, “dispêndio produtivo de cérebro, músculo, nervos, mãos, etc.”<sup>510</sup>. Em CCEP diz-se:

Indiferente à substância particular dos valores de uso, o trabalho, criador do valor de troca, é indiferente à forma particular do próprio trabalho. Os diferentes valores de uso são, ademais, os produtos da atividade de distintos indivíduos; quer dizer, o resultado de trabalhos que diferem individualmente. Como valores de troca, não obstante, representam trabalho homogêneo não diferenciado, isto é, trabalho no qual desaparece a individualidade dos trabalhadores. O trabalho que cria o valor de troca é, pois, trabalho geral-abstrato<sup>511</sup>

Outra característica importante do trabalho abstrato é que ele não é um construto mental. Lembremo-nos do critério ontológico das abstrações marxianas. Uma vez que estamos acompanhando a exposição marxiana sob o modo de produção capitalista e o valor é uma das

---

<sup>505</sup> C-I, p.120

<sup>506</sup> Id.

<sup>507</sup> Id.

<sup>508</sup> CCEP, p.53: “Os valores de uso são, de modo imediato, meios de existência. Inversamente, esses meios de existência são produtos da vida social, resultado da força vital gasta pelo homem, de trabalho objetivado. Como materialização de trabalho social, todas as mercadorias são cristalizações da mesma unidade. Agora precisamos considerar o caráter determinado dessa unidade, isto é, do trabalho, que se manifesta no valor de troca”

<sup>509</sup> C-I, p.121

<sup>510</sup> Id

<sup>511</sup> CCEP, p.54. Este tema requer um cuidado especial, pois volumosa bibliografia se debruça sobre o trabalho abstrato como determinação natural. E, a bem da verdade, a ambiguidade terminológica de Marx dá azo para tal confusão. No entanto, analisando a categoria no interior de seu contexto, é possível desfazer-se desse mal entendido e compreender que, uma vez que o trabalho é socialmente posto como indiferente, é preciso achar um termo em comum que possa estabelecer essa igualdade, e Marx o encontra na igualdade humana de dispêndio. Portanto, é pela finalidade do trabalho como produtor de valor que se pode compreendê-lo como abstrato, e não o contrário. Para uma discussão em detalhes, remeto o leitor a: GUEDES, 2014, p.154-168; FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*: Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.89-122.

determinações de sua forma-celular, a exposição do trabalho abstrato é a elucidação da gênese do valor de troca. Sua base real é a multiplicidade dos trabalhos sob o modo de produção capitalista, isto é, seu caráter social-genérico. Na *Introdução*, Marx diz o lastro real da categoria trabalho abstrato: “A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos”<sup>512</sup>. Por isso, afirma-se que a abstração do trabalho é uma abstração real, isto é, uma abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social”<sup>513</sup>. Em Bedeschi, afirma-se: “Por conseguinte, a abstração do trabalho não é uma abstração arbitrária, uma mera hipótese empregada pelo investigador segundo fins concretos de análise, mas uma abstração real, própria da essência do capitalismo”<sup>514</sup>.

Antes de encerrar este ponto, chamemos a atenção para dois aspectos do duplo caráter do trabalho. Primeiro: a troca de mercadorias baseada em valores tem como fundamento, conforme já dissemos, uma complexa divisão social do trabalho. Essa pré-condição para troca de mercadorias significa que na forma social mercantil-capitalista os indivíduos estão isolados em seus âmbitos produtivos. O aumento da divisão do trabalho força esses indivíduos a se dedicarem a trabalhos cada vez mais unilaterais. Disso se segue que os indivíduos não podem mais viver do que produzem, logo, são obrigados a ir ao mercado trocar seus produtos pelos trabalhos dos outros para satisfazer suas necessidades. O resultado é que os indivíduos são obrigados a criar valores para obter os valores de uso de que necessitam<sup>515</sup>. Em poderosa síntese, e com desdobramentos de nosso interesse, porque apontam para nosso objeto de estudo, o fetiche, Marx resume este processo nos *Grundrisse*

---

<sup>512</sup> Grundrisse, p.57. Enfatiza-se com CCEP (p.57): “Da análise do valor conclui-se que para criar valor de troca é preciso que o trabalho esteja determinado socialmente, que seja trabalho social, não simplesmente social, mas de um modo particular. É um modo específico de socialidade. Primeiramente, a simplicidade não diferenciada do trabalho é a igualdade dos trabalhos individuais que se relacionam uns com os outros como com o trabalho igual, e isso pela redução efetiva de todos os trabalhos a trabalho homogêneo. O trabalho de cada indivíduo, ainda que se manifeste em vários valores de troca, possui esse caráter social de igualdade, e não se manifesta no valor de troca senão à medida que se refere ao trabalho dos demais indivíduos como trabalho idêntico”

<sup>513</sup> CCEP, p.55-56

<sup>514</sup> BEDESCHI, 1975, p.161

<sup>515</sup> GUEDES, 2014, p.126: “O mesmo ato que equipara casaco e linho em determinada razão de troca, fá-lo, analogamente, em relação aos trabalhos que os produziram. E a equiparação da tecelagem à alfaiataria as reduz à sua condição comum, que é a de serem produtos do trabalho humano, independentemente da forma específica em que este se realiza. Tal conversão se impõe pela própria relação mercantil, além de *pela necessidade de o trabalho objetivar-se precipuamente como valor, e apenas subsidiariamente como valor de uso*”.



α) Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho, mais o produto do trabalho deixa de ser um meio de troca. Intervém a necessidade de um meio de troca universal um meio universal, um meio independente da produção específica de cada um. Na produção orientada para a subsistência imediata, não se pode troca *cada artigo* por *qualquer outro*, e uma atividade determinada só pode ser trocada por produtos *determinados*. Quanto mais os produtos se particularizam, diversificam e perdem autonomia, tanto mais necessário se faz um meio de troca universal. De início, o produto do trabalho, ou o próprio trabalho, é o meio de troca universal. No entanto, quanto mais se particulariza, mais deixa de ser um meio de troca universal. Uma divisão do trabalho mais ou menos desenvolvida pressupõe que as necessidades de cada um devieram muito diversificadas e seu produto, muito unilateral. A *necessidade da troca* e o *meio de troca imediato* desenvolvem-se em relação inversa. Daí a necessidade de um *meio de troca universal ali onde o produto determinado e o trabalho determinado têm de ser trocados pela permutabilidade*<sup>516</sup>.

Segundo. Após analisar a dupla natureza do trabalho representado na mercadoria, Marx nota que um aumento na produtividade do trabalho pode levar à diminuição do valor das mercadorias sem que se tenha uma diminuição de valores de uso e identifica que essa contradição tem origem no “movimento antitético”<sup>517</sup> do duplo caráter do trabalho. Por exemplo, “Uma quantidade maior de trabalho constitui, por si mesma, uma maior riqueza material, dois casacos em vez de um [...] No entanto, ao aumento da massa de riqueza material pode corresponder uma queda simultânea de sua grandeza de valor”<sup>518</sup>. Deste modo, esclareceu-se a origem da bipolaridade da mercadoria: ela advém do duplo caráter do trabalho. A forma de valor de uso não guarda segredo: é trabalho e matéria natural. Agora, cabe esclarecer o estatuto da forma de valor. Esta análise nos levará para os primeiros resultados acerca do fetichismo. Isso confirma Bedeschi:

Na sociedade burguesa, o caráter social do trabalho o confere o fato de que o trabalho individual toma a forma abstrata do geral, o que seu produto reveste a forma de equivalente geral. Segundo Marx, nisto há que buscar tanto a

---

<sup>516</sup> Grundrisse, p.146. Cf. CCEP, p.69. Pelo didatismo, vale a pena reproduzir Grespan, Jorge. *A dinâmica da crise: um estudo sobre o conceito de crise na crítica da economia política de Marx*. Capinas: Unicamp, 1994. (Tese de doutorado) p.37: “A expressão ‘caráter social’, atribuído aos trabalhos individuais, significa, em primeiro lugar, que estes ‘devem satisfazer uma necessidade social determinada’; ou seja, trata-se do aspecto social em geral que o trabalho dos indivíduos possui em qualquer sistema de distribuição das ‘condições de produção’. A segunda dimensão de tal caráter, porém, se configura porque as ‘múltiplas necessidades’ de cada um são satisfeitas apenas por meio da troca, ‘na medida em que cada trabalho útil específico é permutável por todo outro tipo de trabalho privado útil’ ele corresponde, portanto, só a uma sociedade em que a propriedade das ‘condições de produção’ é privada”.

<sup>517</sup> C-I, p.123.

<sup>518</sup> C-I, p.123

diferença fundamental entre a sociedade burguesa e as formas sociais pré-burguesas como a raiz do fenômeno que Marx chama de fetichismo.<sup>519</sup>

A constatação de Marx na investigação da forma de valor é que sua objetividade difere da objetividade dos “corpos-mercadorias”<sup>520</sup>. Portadora de uma objetividade “fantasmagórica”<sup>521</sup> – porque objetiva e, paradoxalmente, mas sem corpo –, como objetividade de valor “pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]”<sup>522</sup>. A objetividade de valor é social, por isso só aparece na relação com outra mercadoria<sup>523</sup>. Uma vez identificada a natureza social da forma de valor, Marx empreender tarefa inédita, até então, na história da Economia Política: “provar a gênese dessa forma-dinheiro”<sup>524</sup>. Significa dizer, “seguir de perto o desenvolvimento da expressão de valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofusca forma-dinheiro”<sup>525</sup>. A finalidade dessa investigação é dissipar o “enigma do dinheiro”<sup>526</sup>

Marx demonstrará que enigma, o “segredo de toda forma de valor reside em sua forma de valor simples”<sup>527</sup>. Acompanhemos a exposição pois ela nos revelará o segredo do fetiche. A primeira forma de valor analisada por Marx é a forma simples. Isto é, a forma em que duas diferentes mercadorias se trocam em determinadas proporções. Por isso ela tem a seguinte forma:

**$x$  mercadorias  $A = y$  mercadorias  $B$ , ou:  $x$  mercadorias  $A$  têm o valor de  $y$  mercadorias  $B$ .**

Interessam-nos os dois polos da expressão<sup>528</sup>. O primeiro termo,  $A$ , figura como forma de valor relativa. O segundo,  $B$ , como forma de valor equivalente. Na expressão,  $A$  é um valor de uso que expressa seu valor em  $B$ , por isso, “A primeira mercadoria desempenha um papel

---

<sup>519</sup> BEDESCHI, 1975, p.167

<sup>520</sup> C-I, p.124

<sup>521</sup> C-I, p.116. Veremos adiante, mas é preciso advertir mais uma vez que “A relação-valor não existe sem uma expressão visível, mas não se pode confundir com ela”. (GUEDES, 2014, p.132).

<sup>522</sup> C-I, p.125

<sup>523</sup> Id.

<sup>524</sup> Id.

<sup>525</sup> Id.

<sup>526</sup> Id.

<sup>527</sup> Id.

<sup>528</sup> Sobretudo porque, seguindo Grespan (1994, p.51) “De fato, tal distinção entre a forma-valor relativa e a forma-valor equivalente constitui o par conceptual básico de que Marx deduz a ‘forma-dinheiro’ e que culmina, “Semelhante à dedução da forma-dinheiro a partir da forma-mercadoria, o teorema do ‘fetichismo’ do dinheiro é concebido como desenvolvimento do ‘fetichismo’ da mercadoria”

ativo, a segunda um papel passivo”<sup>529</sup>. A expressão, em que *A* expressa seu valor em *B*, torna os dois termos inter-relacionados e reciprocamente determinados ao mesmo tempo em que são “mutuamente excludentes”<sup>530</sup> pelo fato de uma figurar como valor de uso e outra como valor de troca. Esse é o principal ponto que precisamos considerar. Para a devida compreensão da expressão simples do valor, Marx nos diz que se deve partir do caráter qualitativo dos polos da equação: “Somente como expressões da mesma unidade são elas grandezas com um denominador comum e, portanto, grandezas comensuráveis”<sup>531</sup>.

Marx adverte que a análise do valor das mercadorias não fazia com que fosse distinguido seu valor de sua forma natural. Mas, na relação de valor, é imperioso que aconteça o processo onde o valor da mercadoria se desgarra de sua forma natural. “Seu caráter de valor manifesta-se aqui por meio de sua própria relação com outras mercadorias”<sup>532</sup>. E, tal como acontece com as mercadorias, a expressão de valor iguala os diferentes trabalhos que se representam nas mercadorias. “Por esse desvio, diz-se, então, que também a tecelagem, na medida em que tece valor, não possui nenhuma característica que a diferencie da alfaiataria, e é, portanto, trabalho humano abstrato”<sup>533</sup>. Voltando à expressão de valor entre duas mercadorias, *A* pode equiparar-se a *B* porque ambas são valores, mas, no interior da relação *A* expressa seu valor no corpo da mercadoria *B* e esta, por sua vez, fornece seu corpo como “suporte de valor”<sup>534</sup>. Portanto, de acordo com exemplo, temos que “O valor da mercadoria linho é, assim, expresso no corpo da mercadoria casaco, ou seja, o valor de uma mercadoria é expresso no valor de uso da outra”<sup>535</sup>. Ao fim, cabe ratificar que a forma de valor equivalente, ao representar, em seu próprio corpo-mercadoria, o valor da mercadoria que ocupa o polo de forma de valor relativa, assume a forma de “permutabilidade direta com outra mercadoria”<sup>536</sup> e não expressa mais o seu valor, mas o valor da mercadoria que está no outro polo.

O valor de troca de uma mercadoria não se manifesta em seu próprio valor de uso. Entretanto, como materialização do tempo de trabalho social geral, o valor de uso de uma mercadoria entra em relação de proporcionalidade com os valores de uso de outras mercadorias. Um equivalente é na realidade, o

---

<sup>529</sup> C-I, p.126

<sup>530</sup> C-I, p. 126

<sup>531</sup> C-I, p.127. Nos Grundrisse (p.120): “O que pressupõe a diferença puramente *quantitativa* das coisas? A uniformidade [*Dieselbigkeit*] de sua *qualidade*. Logo, a mensuração quantitativa dos trabalhos pressupõe a igualdade, a uniformidade [*Dieselbigkeit*] de sua *qualidade*”.

<sup>532</sup> C-I, p.127

<sup>533</sup> C-I, p.128

<sup>534</sup> Id.

<sup>535</sup> C-I, p.129

<sup>536</sup> C-I, p.132

valor de troca de uma mercadoria expressa no valor de uso de outra mercadoria.<sup>537</sup>

Dito isto, atentemos as peculiaridades da forma de valor equivalente. A exposição de Marx mostrou que valor e valor de uso são polos antitéticos. Mas, a forma de valor de equivalente abriga essa contradição. Nela, uma mercadoria específica, o casaco, que é produto de trabalho útil, expressa a generalidade do trabalho abstrato, o valor de outro modo, “A primeira peculiaridade que se sobressai na consideração da forma de equivalente é esta: o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, o valor”<sup>538</sup>. Esse processo de conversão do corpo natural de uma mercadoria em expressão de valor de outra mercadoria só pode ocorrer no interior da relação com outra<sup>539</sup>. Nenhuma mercadoria pode transformar a si mesma em expressão de valor fora da relação. Digno de menção também é que a mercadoria que cede seu corpo como plataforma para expressão de valor parece ocupar esse papel por sua própria naturalidade.

Mas como as propriedades de uma coisa não surgem de sua relação com outras coisas, e sim apenas atuam em tal relação, também o casaco aparenta possuir sua forma de equivalente, sua propriedade de permutabilidade direta como algo tão natural quanto sua propriedade de ser pesado ou de reter calor. Daí o caráter enigmático da forma de equivalente, a qual só salta aos olhos míopes do economista político quando lhe aparece já pronta, no dinheiro.<sup>540</sup>

Consequência direta da “primeira peculiaridade” da forma de valor equivalente, o trabalho concreto se torna “forma de manifestação de seu contrário, o trabalho humano em geral”<sup>541</sup> e exatamente por isso que ele pode ser trocado por qualquer outro trabalho, desde que esteja em sua justa proporção. Por conseguinte, “terceira peculiaridade da forma de equivalente é que o trabalho privado se converta na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social”<sup>542</sup>. Assim, temos revelado o segredo da expressão de valor. Mas este só pode ser conhecido quando a realidade histórica já apresenta condições desenvolvidas o suficiente. O que Chasin chamou de “presença histórica do objeto”<sup>543</sup>. Ponto tão importante que

---

<sup>537</sup> CCEP, p.65

<sup>538</sup> C-I, p.135

<sup>539</sup> CCEP, p.68: “Assim, como mercadoria, é imediatamente unidade de valor de uso e de valor de troca; ao mesmo tempo, só é mercadoria em relação às demais mercadorias. A relação real de umas mercadorias com outras é seu processo de troca”

<sup>540</sup> C-I, p.134

<sup>541</sup> C-I, p.135

<sup>542</sup> C-I, p.135

<sup>543</sup> CHASIN, 2009, p.119. Com Guedes (2014, p.129) pode-se dizer: “Marx supõe a plena determinação de um modo de vida humana para que uma reflexão crítica sobre ele se torne possível. Sua inteligibilidade não será dada antes de constituir-se como totalidade formada. Mas quando esta já alcançou tal estabilidade, que lhe confere o

impediu que “O gênio de Aristóteles [...] de descobrir em que ‘na verdade’ consiste essa igualdade”<sup>544</sup>. As condições que permitem a descoberta da igualdade subjacente à forma de valor e seu consequente deslinde são: (1) a igualdade humana ter possuído a “fixidez de um preconceito popular”<sup>545</sup> e, (2) a consolidação de uma sociedade em que a “forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante”<sup>546</sup>. Desta forma, elucidou-se a expressão simples do valor e suas condições de conhecimento. Passemos ao desenvolvimento das outras formas de valor. A forma subsequente na exposição é a “forma de valor total ou desdobrada”<sup>547</sup>

**$z$  de mercadoria  $A = u$  mercadoria  $B$ , ou  $= v$  mercadoria  $C$ , ou  $= w$  mercadoria  $D$ , ou  $x$  de mercadoria  $E$ , ou etc.**

Nesta forma, a mercadoria sob a forma de valor relativa se expressa em muitas outras mercadorias e todas tornam-se seu “espelho de valor”<sup>548</sup>. Isto a coloca em contato com o mundo das mercadorias e retira seu aspecto accidental, ou seja, agora a regulação de sua grandeza perde, por assim dizer, seu aspecto fortuito de modo que “Torna-se evidente que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria, mas, inversamente, é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca”<sup>549</sup>. Sua limitação é que a expressão de valor nunca está completa, dado que sempre uma nova mercadoria pode figurar como equivalente<sup>550</sup>. Além disso, “ela forma um colorido mosaico de expressões de valor desconexas e variegadas”<sup>551</sup>. Para superar essas insuficiências inverte-se os termos e tem-se a forma de valor universal. Esta se expressa da seguinte forma:

<b>1 casaco =</b> <b>10 libras de chá =</b> <b>40 libras de café =</b> <b>1 <i>quarter</i> de trigo =</b> <b>2 onças de ouro =</b> <b>½ tonelada de ferro =</b>	}	<b>20 braças de linho</b>
--	---	---------------------------

caráter de *vida social natural*, a atenção do pensamento acrítico dirige-se aos seus *conteúdos*, e não à sua *forma*, posta historicamente”.

<sup>544</sup> C-I, p.136

<sup>545</sup> C-I, p.136

<sup>546</sup> C-I, p.136

<sup>547</sup> C-I, p.138

<sup>548</sup> C-, p.138

<sup>549</sup> C-I, p.139

<sup>550</sup> C-I, p.140

<sup>551</sup> C-I, p.140

**x mercadoria A =**  
**etc. mercadoria =**

Nesta forma resolvem-se os problemas da forma anterior porque “as mercadorias expressam seus valores 1) de modo simples, porque numa mercadoria singular, e 2) de modo unitário, porque na mesma mercadoria. Sua forma de valor é simples e comum a todas, e, por conseguinte, universal”<sup>552</sup>. A mercadoria que ocupa agora a forma de valor equivalente tem de ser excluída da circulação normal e ganhar a função de ser “figura de valor comum”<sup>553</sup>, quer dizer, é sempre permutável diretamente por todas as outras mercadorias porque cada uma que ingressa no mercado precisa expressar nela seu valor. Arrematando, “Sua forma corpórea é considerada a encarnação visível, a crisalidação [*Verpuppung*] social e universal de todo trabalho humano”<sup>554</sup>. Quando uma única mercadoria é excluída do processo de circulação e, com isso, “ganha solidez objetiva e validade social universal”<sup>555</sup> ela se torna “mercadoria-dinheiro [*Geldware*]”<sup>556</sup>. A mercadoria que, historicamente ocupa esse lugar de destaque é o ouro. Mas isso não porque o ouro é imediatamente dinheiro, mas porque “por meio do hábito social, a forma da permutabilidade direta e geral ou a forma de equivalente universal amalgamou-se definitivamente à forma natural específica da mercadoria ouro”<sup>557</sup>. Retornando à expressão simples, quando expressamos o valor de uma mercadoria na forma-dinheiro, temos a “forma-preço [*Preisform*]”<sup>558</sup>. Concluído o desenvolvimento, precisamos apontar alguns resultados.

O desenvolvimento da dualidade da mercadoria nos remeteu às formas de valor e, a partir delas pôde-se constatar que os indivíduos só podem estabelecer relações de produção a partir de seus produtos do trabalho produzidos isoladamente. E estes, para que entrem em relação, para que troquem, precisam ser, primeiramente, valores, trabalho abstrato objetivado na mercadoria. Isso põe a luz o caráter reificante das relações sociais sob o modo de produção capitalista, a característica de que os indivíduos só podem estabelecer relações sociais sob a posse de coisas. Em CCEP Marx diz-se: “Já que um valor de uso se relaciona com o outro como um valor de troca, o trabalho de uma pessoa relaciona-se com o de outra como com o trabalho igual e geral. Se é correto dizer, pois, que o valor de troca é uma relação entre pessoas, convém

---

<sup>552</sup> C-I, p.140. CCEP, p.76

<sup>553</sup> C-I, p.142

<sup>554</sup> C-I, p.142

<sup>555</sup> C-I, p.144

<sup>556</sup> C-I, p.145

<sup>557</sup> C-I, p.145

<sup>558</sup> C-I, p.145

ajuntar uma relação oculta sob uma envoltura material”<sup>559</sup>. Aqui encontra-se desenvolvido algo que Marx já apresentava como suposto desde o prefácio, isto é, que o indivíduo só aparece como “personificação de categorias econômicas”<sup>560</sup>. Os *Grundrisse*, certamente, guardam a expressão mais significativa a esse respeito. É significativa porque expressa com grande fidelidade as relações sociais de produção, isto é, pelo seu caráter explicativo; mas, também é significativa porque relaciona as reflexões de juventude de Marx, sobre a alienação do trabalhador, e conecta os fios que viemos tecendo neste escrito. Vejamos:

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutualmente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêm uma atividade ou produto para i; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca*, ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no seu bolso.<sup>561</sup>

Com esses elementos, adentramos a categoria de fetiche. Neste item Marx começa fazendo um resumo do caminho percorrido e caracteriza a mercadoria, do ponto de vista da forma-valor como algo pleno de “sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”<sup>562</sup>. Porém, analisando as determinações de valor, nada se encontra de misterioso nelas. Como mercadorias de diferentes tipos reduzidos a trabalho abstrato, não há mistério, pois “é uma verdade fisiológica que eles constituem funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, seja qual for seu conteúdo e sua forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc.”<sup>563</sup>. Quanto à grandeza de valor também não há nada de secreto, dado que “Sob quaisquer condições sociais, o tempo de trabalho requerido para a produção dos meios de subsistência havia de interessar aos homens, embora não a mesma medida em diferentes estágios de desenvolvimento”<sup>564</sup>. Muito menos poderia provir do fato do trabalho assumir uma forma social, porque “tão logo os homens trabalham uns para os outros

---

<sup>559</sup> CCEP, p.60

<sup>560</sup> C-I, p.80. É preciso lembrar o pontual comentário de Rubin (1980, p.34) acerca da impessoalidade reinante nesse modo de produção: “Se determinada pessoa mantém uma relação de produção direta com outras pessoas determinada, enquanto proprietária de certas coisas, então uma dada coisa, não importa quem a possua, a habilita a ocupar um determinado lugar no sistema de relações de produção. Na medida em que a propriedade sobre as coisas é uma condição para o estabelecimento de relações de produção diretas entre as pessoas, parece que a coisa mesma possui a capacidade, a *virtude*, de estabelecer relações de produção”.

<sup>561</sup> Grundrisse, p.105

<sup>562</sup> C-I, p.146

<sup>563</sup> C-I, p.146-147

<sup>564</sup> C-I, p.147

de algum modo, seu trabalho também assume uma forma social”<sup>565</sup>. Então, de onde vem o caráter misterioso das mercadorias?

Segundo Marx, ela surge da própria forma-mercadoria<sup>566</sup>. Mas nós já conhecemos essa forma e acompanhamos seu desenvolvimento. O que o fetichismo apresenta de novo, ao contrário do desenvolvimento que acompanhamos é o esclarecimento acerca de como aquelas determinações se apresentam. Então, temos que a igualdade dos diferentes trabalhos “assuma a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho”<sup>567</sup>; que o tempo de trabalho, nessa forma social assuma “a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho”<sup>568</sup> e, ao fim, que as relações entre os produtores que constituem a forma social e determine o caráter de seu trabalho assumam “a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho”<sup>569</sup>. Ao que conclui:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais.<sup>570</sup>

Mas essa caracterização é insuficiente. Marx afirma que esse caráter não advém da natureza das mercadorias, mas é tão somente uma “relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”<sup>571</sup> e então, uma vez esclarecido o estatuto do fenômeno, Marx pode caracterizar sem hesitação: na sociedade mercantil-capitalista

os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho

---

<sup>565</sup> C-I, p.147

<sup>566</sup> C-I, p.147

<sup>567</sup> C-I, p.147

<sup>568</sup> C-I, p.147

<sup>569</sup> C-I, p.147

<sup>570</sup> C-I, p.147. Sobre este assunto, comenta Guedes (2014, p.123): “A mercadoria figura como um *símbolo invertido*: não o objeto recebendo atributo humano, mas a humanidade como predicado *do* objeto. A percepção imediata e mesmo a vivência de tal sociabilidade serão sempre as de que a capacidade, a *virtude* de estabelecer relações, *deflui das próprias coisas*”.

<sup>571</sup> C-I, p.147



tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.<sup>572</sup>

A pergunta que cabe agora é: de onde provém essa aparência fetichista da forma-mercadoria? E Marx responde que vem do duplo caráter social do trabalho. Explicitando reflexões que adiantamos sobre a estrutura da sociedade mercantil-capitalista, isto é, o fato de os diferentes trabalhos privados, tomados em conjunto, formarem o trabalho social total e que os produtores só travam contato na troca, ou melhor: “A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas”<sup>573</sup>. Então, o segredo do fetichismo reside em que os trabalhos sociais dos agentes recebem uma prévia determinação social mas que só pode efetivar-se como tal na troca<sup>574</sup>. Assim, ele, como objeto útil precisa cindir-se em coisa útil e coisa de valor para, efetivar-se como valor para seu proprietário e valor de uso para quem o comprar. Mas, mesma essa cisão tem uma pré-condição:

Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores assumem, de fato, um duplo caráter social.<sup>575</sup>

---

<sup>572</sup> C-I, p.148

<sup>573</sup> C-I, p.148. A este respeito, Bedeschi (1975, p.175) comenta: “Já está claro em que sentido é uma falsa consciência, que, sem dúvida, tem sua base e justificação na realidade social do capitalismo (logo, não é pura ilusão). É uma falsa consciência na medida em que os homens não conseguem superar essa realidade e as relações de coisas sob cujo controle se encontram”

<sup>574</sup> Seguindo a interpretação de Rubin (1980, p.34), enfatiza-se: “Esta ‘personificação’, na qual os críticos de Marx viram algo um tanto incompreensível e mesmo místico, indica um fenômeno bastante real: a dependência das relações de produção entre as pessoas quanto à forma social das coisas (elementos da produção) que lhes pertencem, e que são por elas personificadas”

<sup>575</sup> C-I, p.148. Esta importante função da repetição, do hábito, também é ressaltada em CCEP (p.60): “O valor de troca parece ser assim uma determinação dos valores de uso na sociedade, determinação que lhes corresponde por sua qualidade de objetos e graças à qual suprem-se no processo de troca em proporções quantitativas determinadas e formam equivalentes, do mesmo modo que as substâncias químicas simples se combinam em proporções quantitativas determinadas e formam equivalentes químicos. Unicamente o hábito da vida cotidiana pode fazer aparecer como coisa banal e corrente o fato de que as relações das pessoas em seu trabalho se manifestem como uma relação em que as coisas entrem relações entre si e com as pessoas”. No interior desse problema os *Grundrisse* contêm preciosas indicações acerca do tema da alienação, isto é, neste contexto a alienação aparece como o caráter social como um poder estranho face aos indivíduos. Fiquemos com uma: “O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social

Marx também argumenta que essa característica dos produtos do trabalho é a característica identitária dessa forma social porque é válida apenas para essa “forma particular de produção”<sup>576</sup>. Neste sentido é que também pode-se compreender uma questão terminológico que temos insistido, baseados na obra madura de Lukács; a noção de que o fetichismo é um complexo. Isso identifica um importante ponto: sua apreensão não é algo imediato. Ao contrário, supõe a compreensão de como se produz nessa forma social, como circulam as mercadorias, como se determina a mercadoria (sua cisão), como se desenvolve a forma de valor da mercadoria e como ela aparece. Igualmente, isso nos coloca a questão de que sua superação está para além de uma alteração, somente, no meio de circulação<sup>577</sup>, por exemplo. Marx utiliza um experimento mental que nos ajuda a compreender isso quando escreve sobre um modo de produção baseado em homens livres. Ali, as condições postas para um modo diferente de produção são: “determinações de trabalho” como determinações sociais, a distribuição do produto social sem intermédio da venda e previamente planejada, e, como resultado, “As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição”<sup>578</sup>. Em contraste, no modo de produção capitalista, a troca de diferentes produtos como iguais pressupõe um processo que se passa sem o seu conhecimento. Portanto, eles não sabem que igualam suas mercadorias por estas serem produtos de igual trabalho humano, mas “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”<sup>579</sup>

Apesar de tudo que falamos, esta caracterização não da conta de esgotar a categoria de fetiche na obra de Marx, mas indica seu sentido, que é um crescente desgarrar-se das expressões materiais de valor e consumir a “*radicalização do fetichismo*”<sup>580</sup>. Passamos agora ao fetiche do dinheiro

---

entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado” (p.105). Cf. CCEP, p.60; Cf. RUBIN, 1980, p.37.

<sup>576</sup> C-I, p.149. Em favor da tese que defendemos Cf. BEDESCHI, 1975, p.73: “Para Marx, o fetichismo é o fenômeno específico de um tipo de sociedade, a burguesa, nela é que os produtos do trabalho adotam a forma de mercadorias, onde o trabalho mesmo é mercadoria, e onde o nexo social coletivo, a coesão social entre os indivíduos e seus trabalhos privados se dão mediante a troca de mercadorias. Como o trabalho e seu produto não são diretamente sociais, senão apenas quando tomam, respectivamente, um a forma da generalidade abstrata e o outro a de equivalente geral; do mesmo modo, a coesão social dos trabalhos isolados e dos indivíduos que os realizam não é direta, senão indireta, quer dizer, produzida ou realizada por meio da troca dos produtos do trabalho”.

<sup>577</sup> Polêmica que abre o caderno sobre dinheiro dos *Grundrisse*.

<sup>578</sup> C-I, p.153

<sup>579</sup> C-I, p.149

<sup>580</sup> GUEDES, 2014, p.140

### 3.3. Fetichismo do dinheiro

O capítulo 2 d' *O Capital* perfaz, em um nível menor de abstração, as determinações que foram seguidas no item 3 do capítulo 1, o desenvolvimento da forma de valor. A diferença, em nível de abstração, se dá porque no capítulo 2 esse processo parte dos possuidores de mercadoria. Note-se o fato de que no fetichismo da mercadoria só falou-se subsidiariamente dos portadores de mercadorias (Isso parece corroborar a tese de que o método de exposição visa expor o caráter fetichismo da sociabilidade mercantil). Deste modo, a primeira determinação da troca é mútuo reconhecimento dos proprietários a partir de suas coisas:

Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade de outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica.<sup>581</sup>

Enquanto possuidor de mercadoria, esta só lhe serve como valor e seu uso é mero “suporte de valor”<sup>582</sup>. Por isso, a mercadoria, além de ser valor de uso e valor, tem uma nova determinação. Para seu possuidor “Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores. Portanto, elas precisam universalmente mudar de mãos”<sup>583</sup>. Aqui encontramos expresso a duplicidade social do trabalho expresso nas trocas. Cada um é portador de uma mercadoria e quer trocá-la por um valor de uso distinto do seu e que lhe satisfaça. “Nessa medida, a troca é para ele apenas um processo individual”<sup>584</sup>. Mas, como ele quer trocar sua mercadoria por qualquer outra enquanto portadora de valor, a troca, por essa perspectiva, é um processo social<sup>585</sup>. Isso coloca um problema para os proprietários. Se cada um coloca sua mercadoria como permutável por todas as outras, nenhuma delas é, verdadeiramente, forma de valor equivalente universal, ao contrário, uns para os outros,

---

<sup>581</sup> C-I, p.159

<sup>582</sup> C-I, p.160

<sup>583</sup> C-I, p.160; CCEP, p.69

<sup>584</sup> C-I, p.160

<sup>585</sup> C-I, p.161

as mercadorias são equivalentes particulares e, por esta razão, não se confrontam, portanto, como mercadorias, mas apenas como produtos ou valores de uso”<sup>586</sup>.

Como os agentes não sabem, mas agem, são pegos em perplexidade quando notam que “agiram antes de terem pensado”<sup>587</sup>, que neste contexto significa que ao entrar no intercâmbio social eles já relacionaram sua mercadoria com um equivalente universal. Esse resultado da análise da mercadoria que já acompanhamos é um “produto necessário do processo de troca”<sup>588</sup> e, enfatiza-se, é um resultado a ação social. A ação social desdobra-se em um movimento em que “opera-se [...] a metamorfose da mercadoria em dinheiro”<sup>589</sup>. Assim, ao movimento social de troca de mercadorias que Marx discorre de forma lógica, há formas históricas correspondentes destes mesmos momentos<sup>590</sup>.

O primeiro momento é quando a produção de valores de uso excede o necessário e esse excedente pode ser levado ao mercado porque deixa de ser um valor de uso. Neste sentido é que Marx afirma que “A troca direta de produtos tem, por um lado, a forma de expressão simples do valor e, por outro lado, ainda não a tem”<sup>591</sup>. A troca, nesse nível se desenvolve nos limites da comunidade, no contato com outras comunidades, de forma puramente “acidental”<sup>592</sup>. Por isso, neste nível de complexidade das trocas a forma de valor simples ou ocasional é suficiente para sua regulação. Num segundo momento

A constante repetição da troca transforma-a num processo social regular, razão pela qual, no decorrer do tempo, ao menos uma parcela dos produtos do trabalho tem de ser intencionalmente produzida para a troca. Desse momento em diante, confirma-se, por um lado, a separação entre a utilidade de coisas para a necessidade imediata e sua utilidade para a troca. Seu valor de uso se aparta de seu valor de troca. Por outro lado, a relação quantitativa na qual elas são trocadas torna-se dependente de sua própria produção. O costume as fixa como grandezas de valor<sup>593</sup>.

---

<sup>586</sup> C-I, p.161

<sup>587</sup> C-I, p.161

<sup>588</sup> C-I, p.161

<sup>589</sup> C-I, p.162

<sup>590</sup> CCEP, p.78. Em GRESPAN, 1994, p.54: “Contudo, Marx nega que o aspecto dedutivo assumido pela apresentação categorial venha de uma simples lógica de conceitos, devendo corresponder, pelo contrário, ao movimento estabelecido pelas determinações reais da mercadoria, tais como a “exteriorização” da oposição interna entre valor-de-uso e valor ou a “exclusão recíproca” das formas relativa e equivalente”

<sup>591</sup> C-I, p.162

<sup>592</sup> C-I, p.162

<sup>593</sup> C-I, p.162-163. Os Grundrisse (p.197-198) nos fornecem um belo exemplo histórico desse desenvolvimento: “A troca do excedente é um intercâmbio que põe a troca e o valor de troca. Mas afeta apenas a troca [do excedente] e transcorre à margem da própria produção. Porém, se o aparecimento de povos comerciantes que buscam a troca se repete [...] e desenvolve-se um comércio regular no qual o povo produtor pratica tão somente o assim chamado comércio *passivo*, porquanto o impulso à atividade que põe o valor de troca provém do exterior e

Para este desenvolvimento regular das trocas em determinadas grandezas de valor, a forma de valor desdobrada serve como modo de expressão, pois o “artigo de troca ainda não assume nenhuma forma de valor independente de seu próprio valor de uso”<sup>594</sup>. Já na forma seguinte temos a conclusão do movimento que decorre do fato de que “cada mercadoria é diretamente meio de troca para seu possuidor e equivalente para seu não possuidor”<sup>595</sup>. Aqui o problema está em vias de resolução porque o hábito fixa uma mercadoria com a qual os possuidores comparam suas mercadorias antes da troca. “Essa terceira mercadoria, por servir de equivalente de diversas outras mercadorias, torna-se imediatamente, mesmo que em estreitos limites, a forma de equivalente universal ou social”<sup>596</sup>. Aqui nós temos a forma de valor de universal e não a forma-dinheiro porque “Essa forma de equivalente universal surge e se esvai com o contato social momentâneo que a trouxe à vida”<sup>597</sup>. O que se segue é o desenvolvimento da forma equivalente universal até a forma-dinheiro, que já podemos ver:

Porém, com o desenvolvimento da troca de mercadorias ela se fixa exclusivamente em tipos particulares de mercadorias ou se cristaliza na forma dinheiro. Em que tipo de mercadoria ela permanece colada é, de início, algo accidental. No entanto, duas circunstâncias são, em geral, decisivas. A forma-dinheiro se fixa ou nos artigos de troca mais importantes vindos do estrangeiro, que, na verdade, são formas naturais-espontâneas de manifestação do valor de troca dos produtos domésticos, ou no objeto de uso que constitui o elemento principal da propriedade doméstica alienável, como, por exemplo, o gado.<sup>598</sup>

Uma vez que a forma-dinheiro fixa em determinado corpo-mercadoria, sua materialidade, a característica de expressar valor ela precisa ser de tal natureza que esteja apta a representar os valores como aquilo que eles são, diferentes quantidades de trabalho de trabalho abstrato. Exatamente por sua natureza facilmente divisível é que eles tomam o lugar de forma-

---

não da configuração interna da produção, nesse caso o excedente da produção tem de ser não apenas fortuito, ocasionalmente disponível, mas um excedente renovado continuamente, e dessa maneira a própria produção interna adquire uma tendência direcionada à circulação, ao pôr valores de troca. De início, o efeito é mais material. O círculo das necessidades é ampliado; o objetivo é a satisfação das novas necessidades e, em consequência, maior regularidade e aumento da produção. A organização da própria produção interna já está modificada pela circulação e pelo valor de troca; mas ainda não foi por ela capturada nem em toda sua extensão nem em toda sua profundidade. É isso que se denomina *efeito civilizador* do comércio exterior. Nesse caso, a extensão com que o movimento que põe valor de troca afeta a totalidade da produção depende em parte da intensidade desse efeito desde o exterior, em parte do grau já alcançado pelo desenvolvimento dos elementos da produção interna – divisão do trabalho etc. [...] Assim, nesse caso estava pressuposta à circulação uma produção que criava valores e troca só como excedente; mas ela deu lugar a uma produção que só tinha lugar relacionada à circulação, uma produção pondo valores de troca como seu conteúdo exclusivo”

<sup>594</sup> C-I, p.162

<sup>595</sup> C-I, p.163

<sup>596</sup> C-I, p.163

<sup>597</sup> C-I, p.163

<sup>598</sup> C-I, p.163

dinheiro. Isto “demonstra uma harmonia entre suas propriedades naturais e suas funções”<sup>599</sup>. Retornemos à relação entre as mercadorias. O fato das mercadorias se relacionarem com o dinheiro como seu equivalente universal expressa somente o fato de que “a forma-dinheiro é apenas o reflexo, concentrado numa única mercadoria, das relações de todas as outras mercadorias”<sup>600</sup>. Neste ponto Marx procura desfazer um mal entendido. Ele diz que, pelo fato da troca conferir à mercadoria que executa a função de forma-dinheiro uma forma específica, resultou uma confusão de que o dinheiro seja um mero signo de valor, “forma de manifestação de relações humanas”<sup>601</sup> no sentido de que sua formação fosse um processo meramente mental e arbitrário<sup>602</sup>. Reitera-se: o dinheiro é fruto da ação social dos agentes no processo de troca<sup>603</sup>.

Concluindo o argumento de Marx, foi possível ver o processo de consolidação de uma mercadoria como dinheiro, isto é, uma mercadoria destacada que representa o valor de todas as outras em seu corpo pela ação social; Este aspecto estava latente desde a “mais simples expressão de valor”<sup>604</sup>. Quando o ouro entra em cena ocorre “a mágica do dinheiro”<sup>605</sup>, isto é, os homens em sua produção isolada passam a considerar o ouro como dinheiro não “porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, a contrario, estas é que aparentam expressar nela seus valores pelo fato de dela ser dinheiro”<sup>606</sup>. Como os homens entram no processo produtivo com a forma-dinheiro constituída, apaga-se todo seu processo de gênese, em outros termos, “O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro”<sup>607</sup>. Os produtores individuais tomam essa “figura reificada [*sachliche*]”

---

<sup>599</sup> C-I, p.164.Cf. GRESPLAN, 1994, p.56.

<sup>600</sup> C-I, p.164

<sup>601</sup> C-I, p.165

<sup>602</sup> C-I, p.166

<sup>603</sup> Refletindo sobre esse processo, Rubin afirma que o dinheiro além de ser produto da ação social, não somente expressa relações sociais, mas as cria e organiza: “Segundo Marx, a concepção que atribui relações sociais às coisas *per se* é tão incorreta quanto a concepção que vê uma coisa apenas como um “símbolo”, um “signo” de relações sociais de produção. A coisa adquire as propriedades de valor, dinheiro, capital, etc., não por suas propriedades materiais, mas por causa das relações sociais de produção às quais está vinculada na economia mercantil. Assim, as relações sociais de produção não são apenas “simbolizadas” por coisas, mas realizam-se através de coisas” (RUBIN, 1980, p.25-26).

<sup>604</sup> C-I, p.167

<sup>605</sup> C-I, p.167

<sup>606</sup> C-I, p.167

<sup>607</sup> C-I, p.167. Aqui não podemos investigar o problema essência-aparência na obra de Marx. Mas, a partir do trecho que acabamos de reproduzir compreende-se porque Lukács diz que o resultado da ação humano, uma vez pronto, apaga sua gênese e que o mérito de Marx é reconstituir a forma social como processo, escapando de seu caráter fetichista: em todo processo – relativamente – acabado, o resultado faz desaparecer, de imediato, o processo de sua própria gênese. Em inúmeros casos, as problematizações científicas nascem quando o pensamento abandona a ideia do caráter acabado imediato, aparentemente definido, do produto, e o torna visível apenas em sua processualidade – não perceptível imediatamente no nível fenomênico”. Também neste sentido e sobre o fetichismo, argumenta NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2015.

como independente de sua ação e reproduzem o fetiche, isto é, como se o ouro encarnasse valor tão logo saísse do veio. Aqui repõe o mesmo processo, só que em uma mercadoria específica, “portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão”<sup>608</sup>, ou, “Mais do que na mercadoria, é principalmente no dinheiro que esse fato chama a atenção”<sup>609</sup>. No fetichismo do dinheiro, pelo seu maior nível de concretude, como o complexo de trocas de sujeitos independentes se desenvolve em uma completa dependência mútua dos objetos de trabalhos dos outros.

Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas. Relações de dependência pessoal (de início, inteiramente espontâneas e naturais) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados. Independência pessoal fundada sobre uma dependência *coisa* é a segunda grande forma na qual se constitui pela primeira vez um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais.<sup>610</sup>

E em CCEP:

O que caracteriza todas as formas sociais do trabalho criador do valor de troca é a inversão, a mistificação prosaica e real e não imaginária que supõe o fato de que uma relação de produção social apareça como algo separado dos indivíduos e de que as relações determinadas, nas quais esses indivíduos entram no processo de produção de sua vida social, apareçam como propriedades específicas de um objeto. Mais do que na mercadoria, é principalmente no dinheiro que esse fato chama a atenção.<sup>611</sup>

Ainda não conseguimos expor todo o conteúdo da categoria de fetiche, falta-lhe sua forma mais deslumbrante, o capital a juros.

---

p.64: “É imprescindível outro componente que, embora também resultante do desenvolvimento histórico-social, se perfila como especificamente teórico: para penetrar a factualidade que o fetichismo põe, a teoria deve recuperar a *processualidade* histórica real. Ou seja: é-lhe indispensável tomar as formas sociais estabelecidas como *produtos históricos*”.

<sup>608</sup> C-I, p.167

<sup>609</sup> CCEP. P.78. GUEDES, 2014, p.139: “A determinidade mais fundamental da mercadoria que se põe como forma-valor equivalente é ser objetivação de trabalho abstrato para figurar como representação do valor da mercadoria em forma-valor relativa, qualquer que seja ela. Essa determinidade o dinheiro, por ser antes de tudo um produto-mercadoria, apenas por isso já a possui [...] A imediatez do dinheiro é muito maior do que a imediatez da primeira representação do valor na forma simples. *E isso dialeticamente só se tornou possível por ela ser uma imediatez muito mais mediada*, muito mais plena de determinações ligadas exclusivamente à mesma função que tem a forma simples, *ser a imediata expressão de valor de uma mercadoria*. Destarte, as mediações que constituem o dinheiro como dinheiro *ocultam-se como resultado necessário* do mesmo processo, que é *constituí-lo como imediatez*”

<sup>610</sup> Grundrisse, p.106

<sup>611</sup> CCEP, p.77-78

### 3.4.O processo de valorização do capital

Mas, antes de caracterizar o capital a juros é preciso expor o que seja o capital e como este funciona. Já estamos de posse da categoria dinheiro. Este, já sabemos, é encarnação do valor das mercadorias, porque o costume da troca solidificou nele a sua forma de valor, e este, por ter um corpo adequado à função. Essa função do dinheiro é a de ser medida dos valores<sup>612</sup>, que é um ato onde as mercadorias olham-se na mercadoria que funciona como dinheiro como se fosse um espelho para reconhecer-se como valores de determinada grandeza. Nesta função ele pode ter uma existência apenas “representada ou ideal”<sup>613</sup> porque funciona como um mediador ideal para aferição de valores. Por exemplo, se  $x$  de mercadoria  $A$  se expressa em £1 e se  $y$  de mercadoria  $B$  também se expressa em £1, então pode-se trocar  $A$  por  $B$  como equivalentes sem que £1 tome uma forma tangível. No entanto, a grandeza da forma-dinheiro expressa na forma-preço depende do material real para expressar o valor de outra mercadoria porque a forma-dinheiro é também uma mercadoria, como o ouro, e tem seu valor definido pela quantidade de trabalho necessário requerido para sua obtenção<sup>614</sup>.

Neste sentido a forma-dinheiro possui outras funções, porém, não cabe inventariar todas aqui, apenas mencionar uma que nos interessa porque complementa o que dissemos sobre o fetiche do dinheiro. Quando a forma-dinheiro, o ouro, passa a ter como função ser padrão de medida, o dinheiro serve de medida para o dinheiro e isso é feito a partir “dos padrões de peso”<sup>615</sup> que passa, a formar os “nomes do padrão monetário”<sup>616</sup>. Diferenciando as duas funções que estamos acompanhando, Marx explica:

Como medida dos valores e padrão dos preços, o ouro desempenha dois papéis completamente distintos. Ele é medida de valor por ser a encarnação social do trabalho humano e padrão de preços por ser um peso metálico estipulado. Como medida de valor, ele serve para transformar as diversas mercadorias em preços, em quantidades representada de ouro; como padrão de preços, ele mede essas quantidades de ouro. Pela medida de valor se medem as mercadorias como valores; já pelo padrão de preços, ao contrário, quantidades de ouro se medem por determinada quantidade de ouro, e não o valor de uma quantidade de ouro pelo peso de outra quantidade. Para o padrão de preços é preciso que determinado peso do ouro seja fixado como unidade de medida.<sup>617</sup>

---

<sup>612</sup> C-I, p.169

<sup>613</sup> C-I, p.171

<sup>614</sup> C-I, p.171

<sup>615</sup> C-I, p.172

<sup>616</sup> C-I, p.172

<sup>617</sup> C-I, p.172-173



Prosseguindo na exposição Marx explicita um movimento onde, por razões históricas, “As denominações monetárias dos pesos metálicos se separam progressivamente de suas denominações originais”<sup>618</sup>. Apesar de seu caráter convencional, as denominações monetárias precisam de validade social e, desse modo, o Estado toma para si essa função e regula por lei o padrão monetário. Agora, as partes alíquotas do dinheiro precisam não só receber denominações, mas “denominações contábeis legalmente válidas”<sup>619</sup>. Consumada a regulação, as denominações monetárias que expressavam o peso da mercadoria forma-dinheiro se tornam exteriores e perdem o elo com a “relação de valor”<sup>620</sup>; “Não sei nada sobre o ser humano quando sei apenas que um homem se chama Jacó. Do mesmo do, nas denominações monetárias libra, táler, franco, ducado etc.”<sup>621</sup>. Disso, duas conclusões a que Marx chega são dignas de nota. Primeiro. O preço expressa a grandeza de valor da mercadoria porque ele é o valor da mercadoria expresso na forma-dinheiro, seja o ouro, a prata, o cobre etc. Mas o contrário não é necessário. Supondo que 1 *quarter* de trigo expresse o trabalho socialmente necessário em £2, isso acontece porque ela expressa “condições constantes de produção ou de produtividade constante do trabalho”<sup>622</sup>. Pode ocorrer que em determinadas circunstâncias, quando o trigo é levado ao mercado, a relação, que era entre trabalho necessário sua expressão de valor, “aparece como relação de troca entre uma mercadoria e a mercadoria-dinheiro existente fora dela”<sup>623</sup> e as £2 podem ser “remarcadas para £3 ou exija que ela seja reduzida para £1”, ou seja, uma desproporção entre valor e preço. Segundo Marx esse fenômeno expressa o caráter de um modo de produção onde os indivíduos não sabem mas fazem e tudo é feito por eles mas aparece como se transcorresse pelas suas costas: “Isso não é nenhum defeito dessa forma, mas, ao contrário, aquilo que faz dela a forma adequada a um modo de produção em que a regra só se pode impor como lei média do desregramento que se aplica cegamente”<sup>624</sup>.

Segundo. A desmedida quantitativa, expressão do rompimento da ligação entre a denominação monetária e do valor, aparece sob o aspecto qualitativo. Isto quer dizer que coisas que não tem valor passam a ter preço, o que eleva o fetiche do dinheiro a outro nível porque agora ele é Midas.

---

<sup>618</sup> C-I, p.174

<sup>619</sup> C-I, p.175

<sup>620</sup> C-I, p.175

<sup>621</sup> C-I, p.175

<sup>622</sup> C-I, p.176

<sup>623</sup> C-I, p.176

<sup>624</sup> C-I, p.177

Assim, coisas que em si mesmas não são mercadorias, como a consciência, a honra etc. podem ser compradas de seus possuidores com dinheiro e, mediante seu preço, assumir a forma-mercadoria, de modo que uma coisa pode formalmente ter um preço mesmo sem ter valor. A expressão do preço se torna aqui imaginária tal como certas grandezas da matemática. Por outro lado, também a forma-preço imaginária – como o preço do solo não cultivado, que não tem valor porque nele nenhum trabalho humano está objetivado – abriga uma relação efetiva de valor ou uma relação dela derivada.<sup>625</sup>

Mas, para desenvolver a categoria de capital precisamos passar a outra função do dinheiro, a de meio de circulação<sup>626</sup>. Deste ponto de vista observa-se o processo de troca de seu ponto de vista formal porque é a partir dele que se pode reconstituir a troca como um metabolismo social. Na forma-preço, o equivalente universal poderia ser somente representado. Mas, uma vez que a troca é estabelecida o equivalente universal precisa cristalizar-se e a mercadora, “tem de ser substituída realmente pelo ouro”<sup>627</sup>. Analisando a troca tem-se o portador da mercadoria *B* que a leva ao mercado para trocá-la por dinheiro e, por intermédio deste, comprar outra mercadoria, *C*, que satisfaça sua necessidade. A forma de processo é M-D-M<sup>628</sup> – onde M = mercadoria e D = dinheiro – e se divide em duas metamorfoses distintas.

A primeira metamorfose é a venda, M-D, o “*salto mortale* da mercadoria”<sup>629</sup>. Esta primeira metamorfose, isto é, a conversão da mercadoria como valor de troca em dinheiro, expressa a configuração social onde a divisão do trabalho atingiu tal ponto que o único modo de um produtor satisfazer suas necessidades é ofertando sua mercadoria no mercado. Mas a oferta não é por outra mercadoria, mas pelo dinheiro, “e este encontra-se no bolso de outrem”<sup>630</sup>, por isso sua mercadoria precisa ser útil para outrem. Mas, entre o processo de produção e a venda, propriamente dita, pode ser que sua mercadoria seja substituída por outra, que uma revolução nos meios de produção tenha reduzido o tempo socialmente necessário, que o mercado esteja saturado dessa mesma mercadoria e, com isso, a venda não se efetive<sup>631</sup>. Por isso M-D é um salto mortal. “Se esse salto dá errado, não é a mercadoria que se esborracha, mas seu possuidor”<sup>632</sup>. Neste momento da troca percebe-se que o processo transcorre independente dos agentes e que são os produtos do trabalho, não seus produtores, que criam as

---

<sup>625</sup> C-I, p.177

<sup>626</sup> C-I, p.178

<sup>627</sup> C-I, p.177

<sup>628</sup> C-I, p.180

<sup>629</sup> C-I, p.180

<sup>630</sup> C-I, p.180

<sup>631</sup> C-I, p.181

<sup>632</sup> C-I, p.180

relações de troca, mas estes somente devêm enquanto tal se se realizam, o que é somente possibilidade<sup>633</sup>:

Nossos possuidores de mercadorias descobrem, assim, que a mesma divisão do trabalho que os transforma em produtores privados independentes também torna independente deles o processo social de produção e suas relações nesse processo, e que a independência das pessoas umas das outras de consuma num sistema de dependência material.<sup>634</sup>

A segunda metamorfose é a compra. D-M. A primeira mercadoria realizou seu valor e agora transformou-se em dinheiro, a mercadoria universal e imediatamente permutável por todas as outras. A propriedade do dinheiro não lhe dá sua gênese, quer dizer, não se sabe sua origem. “*Non olet*, seja qual for sua origem”, ironiza Marx. Agora seu possuidor pode comprar o valor de uso que tinha em mente quando ingressou no mercado. Nesta condição, ele só tem um limite: “sua própria quantidade”<sup>635</sup>. Isso expressa externamente a antítese interna à mercadoria. Apesar de circular 3 mercadorias, seus extremos são valores de uso mediados por um valor de troca, que se torna meio indispensável da troca e nos esclarece porque o desenvolvimento das formas de valor, necessariamente, precisa avançar de uma forma simples até a forma-preço. “A circulação transpira dinheiro por todos os poros”<sup>636</sup>. Do mesmo modo encontramos aqui aquelas determinações que caracterizavam o fetichismo, isto é, M, valor de uso, produto de um trabalho privado precisa realizar sua natureza social pelo seu contrário, pelo seu valor de uso que se expressa na figura autônoma de valor, o dinheiro, que representa o trabalho, obnubiladamente, social.

A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho

---

<sup>633</sup> C-I, p.182: “A divisão do trabalho converte o produto do trabalho em mercadoria e, com isso, torna necessária sua metamorfose em dinheiro. Ao mesmo tempo, ela transforma o sucesso ou insucesso dessa transubstanciação em algo accidental. Aqui, no entanto, o fenômeno deve ser considerado em sua pureza, razão pela qual pressupomos o seu curso natural. Além disso, quando ele enfim se processa, portanto, quando a mercadoria não é invendável, sua mudança de forma ocorre sempre, ainda que, nessa mudança de forma, possa ocorrer um acréscimo ou uma diminuição anormal de substância – grandeza de valor”

<sup>634</sup> C-I, p.182

<sup>635</sup> C-I, p.184

<sup>636</sup> C-I, p.186. Antes disso Marx já havia feito um importante indicativo: “A mercadoria de *B* substitui a mercadoria de *A*, mas *A* e *B* não trocam mutuamente suas mercadorias. É possível, de fato, que *A* e *B* comprem alternadamente um do outro, mas tal relação particular não é de modo algum condicionada pelas condições gerais da circulação de mercadorias. Vemos, por um lado, como a troca de mercadorias rompe as barreiras individuais e locais da troca direta de produtos e desenvolve o metabolismo do trabalho humano. Por outro, desenvolve-se um círculo completo de conexões que, embora sociais, impõem-se como naturais [*gesellschaftlicher Naturzusammenhänge*], não podendo ser controladas por seus agentes [...] Por isso, diferentemente da troca direta de produtos, o processo de circulação não se extingue com a mudança de lugar ou de mãos dos valores de uso. O dinheiro não desaparece pelo fato de, no final, ficar de fora da série de metamorfoses de uma mercadoria [...] A substituição de uma mercadoria por outra sempre faz com que o dinheiro acabe nas mãos de um terceiro” (Id.)

imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e da coisificação das pessoas – essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento.<sup>637</sup>

Chegamos ao modo mais desenvolvido da circulação de mercadorias. Este é o ponto de arranque do capital. “Produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias – o comércio – formam os pressupostos históricos a partir dos quais o capital emerge”<sup>638</sup> e o dinheiro é sua primeira forma de aparição. Agora cabe investigar o ciclo do dinheiro como dinheiro e o ciclo do dinheiro como capital. O ciclo do dinheiro como dinheiro nós já o conhecemos, é M-D-M. Sua finalidade é a satisfação das necessidades do produtor isolado. Por este motivo é que por detrás da troca de mercadoria por mercadoria está, o início e no fim, dois valores de uso diferentes.

Ao lado deste ciclo se D-M-D. “O dinheiro que circula deste último modo transforma-se, torna-se capital e, segundo sua determinação, já é capital”<sup>639</sup>. Por qual motivo? Porque, ao contrário do que se esconde e M-D-M, em D-M-D, o início e o fim são iguais, dinheiro, grandezas de valor iguais, isso expressa mais que uma diferença formal, mas qualitativa. Mas lançar D para retirar uma grandeza equivalente de D seria “absurdo e vazio”<sup>640</sup>. A única motivação do portador de D, inicialmente, é lança-lo na circulação com o objetivo de retirar de lá mais do que lá colocou. No fim, o portador de D quer “trocar £100 por £110”<sup>641</sup>

Assim, o processo D-M-D não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £100 é revendido por £100 + £10, ou por £110. A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D', onde  $D' = D + \Delta D$ , isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adianta mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza.<sup>642</sup>

---

<sup>637</sup> C-I, p.187

<sup>638</sup> C-I, p.223. GRESPAN, 1994, p.89: “O capital não é ‘a encarnação de uma ideia eterna’, o modo com que o ‘trabalho que põe valor-de-troca... deve desembocar na produção que repousa no valor-de-troca’, o modo com que do valor emerge a produção capitalista, que universaliza as condições da produção de valor, mostra-se ‘só na realidade’ histórica específica em que ocorre tal emergência”

<sup>639</sup> C-I, p.224

<sup>640</sup> C-I, p.224.

<sup>641</sup> C-I, p.224

<sup>642</sup> C-I, p.227

Neste particular é preciso enfatizar mais uma diferença da circulação do dinheiro circulando como dinheiro e do dinheiro circulando como capital: no ciclo M-D-M a troca de mercadorias tem uma finalidade que se encontra fora da esfera da circulação: o consumo. Em D-M-D ocorre exatamente o oposto, o dinheiro vira um fim em si mesmo, ele se vale daquele aspecto da circulação ser necessariamente mediada pelo dinheiro e deste nunca sair de lá: “A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido”<sup>643</sup>. Pela sua constante alteração de forma em dinheiro-mercadoria-dinheiro ele “pare filhotes, ou pelo menos, põe ovos de ouro”<sup>644</sup>.

Compreendida a diferença, temos uma contradição. Na troca, pressupomos a equivalência entre as mercadorias. Então, de onde vem o valor que se incrementa ao valor inicial? De certo, descarta-se que o valor de uso seja determinante para esse processo porque, enquanto tal, ele serve como suporte de valor, fornece seu corpo para tal<sup>645</sup>. Não pode provir também da metamorfose das mercadorias porque o que se transforma é a forma de valor, não sua grandeza, que já é dada e, “quando o fenômeno ocorre livre de interferências, a troca de equivalentes”<sup>646</sup>. Marx também descarta a origem do mais-valor pela possibilidade do vendedor oferecer sua mercadoria por um preço acima do normal. Se isso fosse permitido, todos fariam porque, como todos alternam-se nas posições de compradores e vendedores, o que um lucraria na venda perderia na compra<sup>647</sup>. Logo, esgotadas as possibilidades, o mais-valor não pode surgir da circulação. Mas isso nos coloca um problema porque a circulação é uma instância necessária da economia mercantil-capitalista. O que leva Marx a expressar-se: “Portanto, o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela”<sup>648</sup>. A resposta de Marx a esse aparente paradoxo constitui-se a pedra angular de suas grandes descobertas.

A alteração da grandeza de valor do dinheiro não pode acontecer no D inicial, o que compra M. Por isso, é necessário que a alteração de grandeza ocorra entre M-D. E também não pode ser pelo caráter de valor de troca, dado que na troca ocorre sempre o intercâmbio de equivalentes. Logo, expresso de maneira antitética, o possuidor de D precisa encontrar, e mais,

---

<sup>643</sup> C-I, p.228

<sup>644</sup> C-I, p.230

<sup>645</sup> C-I, p.232

<sup>646</sup> C-I, p.233

<sup>647</sup> C-I, p.235-236

<sup>648</sup> C-I, p.240

“ter a sorte”<sup>649</sup> de encontrar, uma mercadoria que tenha por valor de uso a especificidade de criar valor, por outra forma, “uma mercadoria cujo próprio valor de uso fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor”<sup>650</sup>. E o capitalista encontra seu trevo de quatro folhas na “<sup>651</sup>mercadoria força de trabalho”. Por força de trabalho Marx entende, em outro nível de abstração, os mesmos caracteres do trabalho abstrato: “complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo”<sup>652</sup>.

Para que o possuidor de dinheiro, agora capitalista, encontre a força de trabalho disponível no mercado é preciso que algumas condições sejam satisfeitas, condições estas que a própria circulação de mercadorias não pode explicar. Essas condições são a igualdade e a liberdade. O possuidor da mercadoria força de trabalho lida com ela como uma coisa a ser negociável, isso implica que ele se coloque em condições juridicamente iguais em relação ao capitalista. Ele só tem condições de efetivar-se como tal colocando sua própria mercadoria, a força de trabalho, à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela”<sup>653</sup>. Ambos são proprietários. Se um tem dinheiro e o outro força de trabalho, isso é detalhe. No que diz respeito à liberdade, o trabalhador precisa ser duplamente. Num primeiro momento livre para dispor de si mesmo quanto lhe aprouver, porque é proprietário legal de sua força de trabalho<sup>654</sup> e livre no sentido de que este peculiar proprietário tenha como única mercadoria para vender a sua força de trabalho, “que existe apenas em sua corporeidade viva”<sup>655</sup>. Isso implica que ele tem de estar despossuído de quaisquer meios de produção. Como lhe é característico, Marx afasta qualquer mal entendido no que concerne ao estatuto dessa relação:

Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro, por um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgerchichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto

---

<sup>649</sup> C-I, p.242

<sup>650</sup> C-I, p.242

<sup>651</sup> C-I, p.242

<sup>652</sup> C-I, p.242

<sup>653</sup> C-I, p.242-243

<sup>654</sup> C-I, p.243

<sup>655</sup> C-I, p.243

de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social.<sup>656</sup>

E aprimora o enunciado ulterior:

Também as categorias econômicas que consideramos anteriormente trazem consigo as marcas da história. Na existência do produto como mercadoria estão presentes determinadas condições históricas, e para se tornar mercadoria, o produto não pode ser produzido como meio imediato de subsistência para o próprio produtor. Se tivéssemos avançado em nossa investigação e posto a questão “sob que circunstâncias todos os produtos – ou apenas a maioria deles – assumem a forma da mercadoria?”, teríamos de descobrir que isso só ocorre sobre a base de um modo de produção específico, o modo de produção capitalista [...] A apresentação do produto como mercadoria pressupõe uma divisão do trabalho tão desenvolvida na sociedade que a separação entre valor de uso e valor de troca, que tem início no escambo, já tem de estar realizada. No entanto, tal grau de desenvolvimento é comum às mais diversas e historicamente variadas formações econômicas.<sup>657</sup>

Voltando à análise da mercadoria força de trabalho, ela, como qualquer outra mercadoria tem seu valor “determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção – e, conseqüentemente, também para a reprodução – desse artigo específico”<sup>658</sup>, que, na força de trabalho, que só existe “como disposição do indivíduo vivo”<sup>659</sup>, toma a forma de “certa quantidade de meios de subsistência”<sup>660</sup>. Mas, como é uma mercadoria peculiar, também possui peculiaridades em sua determinação de valor. Estes são os aspectos histórico e morais e consistem na “extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação”<sup>661</sup> e nos “costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local”<sup>662</sup>. Além dessas variáveis deve-se levar em conta a mortalidade do trabalhador, que significa neste contexto os custos com os “meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, isto é, de seus filhos, de modo que essa peculiar raça de possuidores de mercadorias possa se perpetuar no mercado”<sup>663</sup>. Estabelecidas as condições, cabe investigar como se produz o mais-valor. Mas para isso precisamos sair do “Éden dos direitos inatos do homem”<sup>664</sup>, a esfera da circulação, ou seja, o reino luminoso onde reina

---

<sup>656</sup> C-I, p.244

<sup>657</sup> C-I, p.244

<sup>658</sup> C-I, p.245

<sup>659</sup> C-I, p.245

<sup>660</sup> C-I, p.245

<sup>661</sup> C-I, p.246

<sup>662</sup> C-I, p.246

<sup>663</sup> C-I, p.246

<sup>664</sup> C-I, p.250

“liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham”<sup>665</sup> e marchar em direção ao “terreno oculto da produção”<sup>666</sup>. Junto com mudança de esfera que iremos analisar, acompanha a mudança no semblante de nossos agentes.

Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... esfolação.<sup>667</sup>

Marx começa o deslinde da esfera da produção pela investigação dos momentos simples do processo de trabalho<sup>668</sup>. Estão são: “em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios”<sup>669</sup>. Começamos pela atividade ou pelo trabalho. Esta tem como característica ser um metabolismo entre homem e natureza, uma apropriação prática da natureza que o homem faz lançando mão de sua “corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos”<sup>670</sup>. O resultado é que “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, a própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio”<sup>671</sup>. Isso Marx chama, rigorosamente de trabalho, que agora pode ser claramente distinguido de força de trabalho. O que, de certa forma, corrige a terminologia que usamos no capítulo anterior. A complexidade do trabalho que Marx trata de modo algum se confunde com estágios primitivos onde o trabalho tem características “animalescas [*teirartig*]”<sup>672</sup>. Marx trata do trabalho que diz respeito especificamente ao homem, nele duas características saltam a vista: a previa ideação do resultado e a finalidade da atividade, de modo que, num ato unitário o homem utiliza suas capacidades físicas e mentais.

Pressupomos o trabalho numa forma em que diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém,

---

<sup>665</sup> C-I, p.250

<sup>666</sup> C-I, p.250

<sup>667</sup> C-I, p.251

<sup>668</sup> C-I, p.256

<sup>669</sup> C-I, p.256

<sup>670</sup> C-I, p.255

<sup>671</sup> C-I, p.255

<sup>672</sup> C-I, p.255.



o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui como jogo de suas próprias forças físicas e mentais.<sup>673</sup>

O segundo termo dos momentos simples do processo de trabalho são os objetos de trabalho. Estes são os materiais sob os quais o trabalho atua. “Assim é o peixe, quando pescado e separada da água, seu elemento vital, ou a madeira que se derruba na floresta virgem, ou o minério arrancado de seus veios”<sup>674</sup>. Aqui Marx faz a distinção entre objeto de trabalho e matéria-prima. Estas últimas são os objetos de trabalho tratados previamente, “por exemplo, o minério já extraído da mina e que agora será lavado”<sup>675</sup>. E finaliza: “Toda matéria-prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto do trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho”<sup>676</sup>

O terceiro termo são os meios de trabalho. Estes são as coisas que o homem interpõe entre si e o objeto de trabalho. Com esses meios “Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas, de acordo com o seu propósito”<sup>677</sup>. Estes podem ser tomados diretamente da natureza, como a pedra ou a madeira que o selvagem usa para se defender, ou podem ser previamente produzidos, como um martelo ou a inchada. Sua função é se converter em um acessório do organismo, ampliando sua força de atuação. Daí Franklin afirmar, como Marx reproduz com muita felicidade, que o homem é um “*tollmaking animal*”<sup>678</sup>.

O processo de trabalho chega a termo no produto, um objeto útil. Nele “O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto,

---

<sup>673</sup> C-I, p.255-256

<sup>674</sup> C-I, p.256

<sup>675</sup> C-I, p.256

<sup>676</sup> C-I, p.256

<sup>677</sup> C-I, p.256

<sup>678</sup> C-I, p.257

como qualidade imóvel, na forma do ser. Ele fiou, e o produto é um fio [*Gespinst*]<sup>679</sup>. Daí em diante, se o produto será consumido ou usado em outro processo produtivo é algo que somente seu consumo poderá determinar<sup>680</sup>. O mais importante é que o trabalho, em seu processo, conserva os valores de uso das matérias-primas utilizadas na fabricação do produto. Estas seriam consumidas de qualquer forma, mas como apodrecimento, não consumidas por um fim previamente definido. Assim o poder de trabalho é

apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las em valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos. Uma vez tocadas pelo fogo do trabalho, apropriadas como partes do corpo do trabalho, animadas pelas funções que, por seu conceito e sua vocação, exercem no processo laboral, elas serão, sim, consumidas, porém segundo um propósito, como elementos constitutivos de novos valores de uso, de novos produtos, aptos a ingressar na esfera do consumo individual como meios de subsistência ou em um novo processo de trabalho como meios de produção [...] Portanto, se por um lado os produtos existentes são não apenas resultado, mas também condições de existência do processo de trabalho, por outro lado, sua entrada nesse processo, seu contato com o trabalho vivo, é o único meio de conservar e realizar como valores de uso esses produtos de um trabalho anterior.<sup>681</sup>

Uma vez exposto o processo de trabalho em seus momentos simples, Marx se dedica a mostrar como o capital se apodera dele para parir seus ovos de ouro. Dessa maneira ele adverte que o capital toma o trabalho tal como ele existe. “A transformação do próprio modo de produção por meio da subordinação do trabalho ao capital só pode ocorrer posteriormente, razão pela qual deve ser tratada mais adiante”<sup>682</sup>. Retornaremos depois a este ponto, na conclusão de nosso escrito. Apenas façamos referências à duas consequências da compra da venda de trabalho: (1) “O trabalhador labora sob o controle do capitalista, a quem pertence seu trabalho”<sup>683</sup>; (2) “o produto do trabalho é propriedade do capitalista, não do produtor direto, do trabalhador. O capitalista paga, por exemplo, o valor da força de trabalho por um dia”<sup>684</sup>. Isto posto, comecemos a descrever a “esfolia”.

Conforme dissemos, o resultado do trabalho é um objeto útil, mas, enquanto tal, para o capitalista ele não é “a coisa *qu'on aime pour lui-même* [que se ama por ela mesma]. Aqui, os

---

<sup>679</sup> C-I, p.258

<sup>680</sup> C-I, p.260

<sup>681</sup> C-I, p.260-261

<sup>682</sup> C-I, p.262

<sup>683</sup> C-I, p.262

<sup>684</sup> C-I, p.262

valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material, os suportes do valor de troca”<sup>685</sup>. Ele só produz coisas úteis porque não consegue produzir uma sem a outra, pelo menos até agora. No capital a juros isso muda de figura. Mas aqui, na produção do capital, o capitalista, só tem uma finalidade:

produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor e não só valor, mas também mais-valor.<sup>686</sup>

Uma vez que sabemos a finalidade do capitalista, vamos acompanhar os passos que ele dá para produzir o mais-valor. O primeiro é calcular a quantidade de trabalho, o tempo de trabalho, necessário para a produção de um determinado produto<sup>687</sup>, determinada quantidade de fio, por exemplo. Neste cálculo é preciso levar os diversos trabalhos dispersos “no tempo e no espaço”<sup>688</sup>, os contidos na produção do algodão e dos fusos, no caso do fio. A segunda coisa a se calcular é quanto de trabalho é preciso para produzir o fio<sup>689</sup>. No cálculo do capitalista o caráter do trabalho levado em conta é o de criador de valor, o que “tece valor”. Sua especificidade só é levada em conta porque a produção é de fio, não de outro produto. Mas, como fonte de valor “ele não difere em absolutamente nada do trabalho do produtor de canhões”<sup>690</sup>. Continuando, o capitalista chega a conclusão que para a produção do fio é preciso 5 horas de trabalho, meia jornada de trabalho num valor que paga o valor da força de trabalho<sup>691</sup>.

Com os elementos destacados na mesa o capitalista pode fazer a conta. Ele tem um capital de £10. £5 ele gasta com algodão; £2 com os fusos e £3 pagam o valor da força de trabalho. Em 5 horas ele obtém 5 medidas de fio no valor de £2 cada uma. “Nosso capitalista fica perplexo. O valor do produto é igual ao valor do capital adiantado”<sup>692</sup>. Os passos foram seguidos, mas a galinha não botou os ovos de ouro. Com isso Marx mostra que o mais-valor não é oriundo da abstinência, do “ascetismo”<sup>693</sup>, do capitalista ou de sua “boa vontade” em

---

<sup>685</sup> C-I, p.263

<sup>686</sup> C-I, p.263

<sup>687</sup> C-I, p.264

<sup>688</sup> C-I, p.265

<sup>689</sup> C-I, p.265

<sup>690</sup> C-I, p.266

<sup>691</sup> C-I, p.269

<sup>692</sup> C-I, p.267

<sup>693</sup> C-I, p.268

prover os meios de subsistência ao trabalhador<sup>694</sup>. A origem do mais valor está na diferença entre as grandezas de valor da força de trabalho. Há uma diferença entre seu valor e seu valor de uso, “isto é, seus custos diários de manutenção e seu dispêndio diário, são duas grandezas completamente distintas”<sup>695</sup>. Destarte, a força de trabalho precisa de 5 horas para repor seu valor troca, o processo de formação do valor, mas pode trabalhar por 10, processo de valorização. Nessa diferença é que reside o mais-valor. Ilustremos com nosso exemplo. Para uma jornada de trabalho de 5 horas o capitalista precisava de £10 divididas em £5 de algodão, £2 com fusos e £3 com força de trabalho. Agora, com uma jornada de trabalho de 10 horas ele precisa de um capital £17 que se dividem em £10 de algodão, £4 de fusos e £3 de força de trabalho. Ao fim ele tem determinadas 10 medidas de fio ao mesmo preço de £2 e um excedente de £3. Eis o nosso ovo e o seu ciclo completou-se: D-M-D’, onde  $\Delta D$  é trabalho não pago. Apesar da diferença dos exemplos, fiquemos com o resumo de Marx:

Todas as condições do problema foram satisfeitas, sem que tenha ocorrido qualquer violação das leis da troca de mercadorias. Trocou-se equivalente por equivalente. Como comprador, o capitalista pagou o devido valor em troca de cada mercadoria: algodão, fusos, força de trabalho. Em seguida, fez o mesmo que costuma fazer todo comprador de mercadorias: consumiu seu valor de uso. Do processo de consumo da força de trabalho, que é ao mesmo tempo processo de produção da mercadoria, resultou um produto de 20 libras de fio com um valor de 30 xelins. Agora o capitalista retorna ao mercado, mas não para comprar, como antes, e sim para vender a mercadoria. Ele vende a libra de fio por 1 xelim e 6 *pence*, nem um centavo acima ou abaixo de seu valor. E, no entanto, ele tira de circulação 3 xelins a mais do que a quantia que nela colocou. Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro em capital, ocorre no interior da esfera da circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Ele é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção. E assim está “*tout pur le mieux dans le meilleur des mondes possibles*” [Tudo ocorre da melhor maneira ao melhor dos mundos possíveis].<sup>696</sup>

Para nosso trabalho a exposição desse processo, além de nos colocar em condição de avançar em direção ao capital portador de juros nos forneceu a resposta que nos colocamos desde o começo, a saber, de onde vem a natureza bipolar da mercadoria. O próprio Marx nos responde: “Vê-se que a diferença, anteriormente obtida com a análise da mercadoria, entre o trabalho como valor de uso e o mesmo trabalho como criador de valor, apresenta-se, agora,

---

<sup>694</sup> C-I, p.269

<sup>695</sup> C-I, p.270

<sup>696</sup> C-I, p.271.

como distinção dos diferentes aspectos do processo de produção”<sup>697</sup>. Esta frase tem um peso especial em nossa investigação porque ela identifica a raiz do problema do fetichismo. Se este foi caracterizado como oriundo da própria forma-mercadoria, descobrimos que esta tem sua razão de ser porque o processo produtivo é bipartido. Assim, a contradição do trabalho na sociedade moderna está em que ele é dividido em processo de trabalho e processo de valorização. Eis o resultado maior de nossa investigação.

Resolvido este problema e estabelecida a origem do mais-valor, podemos passar ao capital portador de juros, propriamente.

### **3.4.1. O fetiche do capital portador de juros**

O capital portador de juros entra em cena quando o dinheiro vira mercadoria e, como resultado, ele passa a ter dois valores de uso. O primeiro é o que já conhecemos, representar em seu corpo os valores de todas as mercadorias, ser equivalente universal. Seu segundo valor de uso é “aquele de funcionar como capital”<sup>698</sup>. Assim, o dinheiro por si mesmo se torna um capital possível. E, conseqüentemente, seu proprietário, simplesmente por tê-lo, lhe confere o direito de dispor de um incremento em seu valor<sup>699</sup>. Como uma mercadoria específica, o dinheiro também passa por um ciclo específico. Formalmente, sua estrutura de funcionamento assim aparece:

Suponhamos que a taxa média anual de lucro seja de 20%. Nesse caso, uma máquina no valor de £100 que fosse empregada como capital sob as condições médias e com uma quantidade média de inteligência e adequação aos fins geraria um lucro de £20. Digamos que um homem disponha de £100 e tenha nas mãos o poder de converter essas £100 em £120, produzir lucro de £20. Ele tem nas mãos um capital possível de £100. Se esse homem cede as £100 por um ano a outro, que as emprega realmente como capital, ele entrega a esse outro o poder de produzir um lucro de £20, isto é, um mais-valor que não lhe custa nada e pelo qual ele não paga equivalente nenhum. Se no final do ano esse homem paga, digamos, £5 ao proprietário das £100, ou seja, uma parte do lucro produzido, ele paga, com isso, o valor de uso das £100, o valor de uso de sua função de capital, da função de produzir £20 de lucro. A parte do lucro que ele lhe paga chama-se juros, que não é mais do que um nome especial, uma rubrica para designar uma parte do lucro que o capital ativo, em vez de colocar em seu próprio bolso, precisa pagar ao proprietário do capital

---

<sup>697</sup> C-I, p.273

<sup>698</sup> C-III, p.385. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

<sup>699</sup> C-III, p.386

[...] É claro que a posse das £100 confere a seu proprietário o poder de receber os juros, isto é, certa parte do lucro produzido por seu capital<sup>700</sup>

Substancialmente o processo começa com um portador de dinheiro *A* adianta para *B* determinada quantia em dinheiro. Mas, diferente das demais trocas, no capital portador de juros a primeira cessão do dinheiro não é uma metamorfose, isto é, uma venda ou compra, mas é um empréstimo<sup>701</sup>, uma relação jurídica. Seu ciclo, por isso é D-D-M-D'-D'<sup>702</sup>. Quem opera a valorização do capital é *B*, não *A*, conforme foi descrito. Ao fim do processo, o dinheiro reflui do prestatário ao prestamista não porque foi usado como capital, mas por força jurídica do empréstimo acordado antes mesmo do capital valorizar-se<sup>703</sup>; em outras palavras, “cessão e restituição do capital emprestado, aparecem, pois, como movimentos arbitrários, mediados por transações jurídicas efetuadas antes e depois do movimento efetivo do movimento do capital e que com ele não têm relação nenhuma”<sup>704</sup>.

Dáí Marx afirmar que “É no capital portador de juros que a relação capitalista assume sua forma mais exterior e mais fetichista<sup>705</sup>”. Sua forma de representação, a do prestamista, é o ciclo D-D', “dinheiro que engendra dinheiro”<sup>706</sup> sem mediação do processo produtivo. Nesta fórmula o capital condensa em si os processos de produção e circulação e gerar mais valor se torna sua qualidade natural. “Assim, criar valor torna-se uma qualidade do dinheiro tanto quanto dar peras é uma qualidade da pereira”<sup>707</sup>. Como consequência, o capital a juro inverte a relação entre lucro e juro. Segundo Guedes isso acontece porque o capital a juro realiza a “obliteração das mediações pelas quais o capital se constitui em sujeito automático de si mesmo”<sup>708</sup>. No processo produtivo, nós podemos acompanhar que o mais-valor é sempre criado na esfera da produção. A circulação apenas realiza estes valores.

Também isso aparece aqui invertido aqui: enquanto os juros são somente uma parte do lucro, isto é, do mais-valor que o capitalista ativo arranca do trabalhador, agora os juros aparecem, ao contrário, como o verdadeiro fruto do capital, como o originário, ao passo que o lucro, transfigurado em ganho

---

<sup>700</sup> C-III, p.386

<sup>701</sup> C-III, p.388

<sup>702</sup> C-III, p.387

<sup>703</sup> C-III, p.395

<sup>704</sup> C-III, p.395

<sup>705</sup> C-III, p.441

<sup>706</sup> C-III, p.441

<sup>707</sup> C-III, p.442

<sup>708</sup> GUEDES, 2014, p.151

empresarial, aparece como simples acessório e ingrediente adicionado no processo de reprodução<sup>709</sup>.

Com essas reflexões acreditamos ter apresentado, de forma nenhuma exaustiva, mas de forma rigorosa os caracteres mais importantes do fetichismo, isto é, de uma sociabilidade que se articula em um crescente domínio de coisas sobre pessoa. Nestas últimas linhas vamos apenas conectar o tema da alienação ao problema do fetichismo. Neste tema estamos em consonância com a interpretação de Bedeschi que identifica o problema da alienação na seção IV d’*O Capital*.

No capítulo sobre a *Cooperação* Marx apresenta a reunião de diversos trabalhadores num espaço de trabalho como uma força produtiva que o capital consegue de graça. O que nos interessa são as justificativas de Marx. Marx diz que o aglutinado de homens consistir em uma potencialização do trabalho social só é possível porque “o homem é, por natureza, se não um animal político, como diz Aristóteles, em todo caso um animal social”<sup>710</sup>. A natureza social dos indivíduos faz com que eles, em cooperação, acelerem o processo produtivo, e isso independe do capital<sup>711</sup>, embora apareça como força dele<sup>712</sup>. Então Marx exemplifica como a cooperação é o modo de atualização da capacidade genérica – termo de juventude - do indivíduo social:

Comparada com uma quantidade igual de jornadas de trabalho isoladas e individuais, a jornada de trabalho combinada produz uma massa maior de valor de uso, reduzindo, assim, o tempo de trabalho necessário para a produção de terminado efeito útil. Se a jornada de trabalho combinada obtém essa força produtiva mais elevada por meio da intensificação da potência mecânica do trabalho ou pela expansão de sua escala espacial de atuação, ou pelo estreitamento da área de produção, ou porque, no momento crítico, ela mobiliza muito trabalho em pouco tempo, ou desperta a concorrência entre os indivíduos e excita seus espíritos vitais [*Lebensgeister*], ou imprime às operações semelhantes de muitos indivíduos a marca da continuidade e da multiplicidade, ou executa diversas operações simultaneamente, ou economiza os meios de produção por meio de seu uso coletivo, ou confere ao trabalho individual o caráter de trabalho social médio – de qualquer forma a força produtiva específica da jornada de trabalho combinada é força produtiva social do trabalho ou força produtiva do trabalho social. Ela deriva da própria cooperação. Ao cooperar com outros de modo planejado, o trabalhador supera suas limitações individuais e desenvolve sua capacidade genérica [*Gattungsvermögen*].<sup>713</sup>

---

<sup>709</sup> C-III, p.442

<sup>710</sup> C-I, p.401

<sup>711</sup> C-I, p.402

<sup>712</sup> C-I, p.405

<sup>713</sup> C-I, p.404-405

Foi obra do capital, relação social, aglutinar os indivíduos. E aqui desenvolvemos o que acima deixamos em aberto, isto é, quando o capital já não se prende ao modo como encontra o trabalho, mas opera a subsunção real do trabalho ao capital. Quando o capital sobe ao palco da história ele somente submete o trabalho formalmente, alternado o sentido da produção. Antes os trabalhadores trabalhavam para si e depois passam a trabalhar para o capital. Na subsunção real o capital revoluciona as condições de trabalho<sup>714</sup>. Fiquemos com um exemplo de como a alienação aparece, este é a queda do princípio subjetivo da produção

Na maquinaria o revolucionamento das condições de trabalho dá-se, ao contrário da manufatura, no meio de trabalho<sup>715</sup>, então, suas ferramentas são absorvidas pela “máquina-ferramenta”<sup>716</sup> e o trabalho só tem por função acionar um mecanismo de transmissão que faz com que a máquina trabalhe. Mas isso é passageiro. Tão logo a força produtiva progrida a máquina deixa precisar do impulso inicial humano, trocando-o pelas forças da natureza<sup>717</sup>. Ao que Marx completa:

Aqui se introduz, no entanto, uma diferença essencial. Na manufatura, os trabalhadores, individualmente ou em grupos, têm de executar cada processo parcial específico com sua ferramenta manual. Se o trabalhador é adaptado ao processo, este último também foi previamente adaptado ao trabalhador. Esse princípio subjetivo da divisão deixa de existir na produção mecanizada. O processo total é aqui considerado objetivamente, por si mesmo, e analisado em suas fases constitutivas, e o problema de executar cada processo parcial e de combinar os diversos processos parciais é solucionado mediante a aplicação técnica da mecânica, da química etc., com o que, naturalmente, a concepção teórica precisa, também nesse caso, ser aperfeiçoada em larga escala pela experiência prática acumulada. Cada máquina parcial fornece à máquina seguinte sua matéria-prima e, uma vez que todas atuam simultaneamente, o produto encontra-se tanto nos diversos estágios de seu processo de formação como na transição de uma fase da produção a outra. Assim como na manufatura a cooperação direta dos trabalhadores parciais cria determinadas proporções entre os grupos particulares de trabalhadores, também o sistema articulado de maquinaria, no qual uma máquina parcial é constantemente empregada por outra, cria uma relação determinada entre seu número, seu tamanho e sua velocidade. A máquina de trabalho combinada, agora um sistema articulado que reúne tanto máquinas de trabalho individuais de vários tipos quanto diversos grupos dessas máquinas, é tanto mais perfeita quanto mais contínuo for seu processo total, quer dizer, quanto menos interrupções a matéria-prima sofrer ao passar de sua primeira à sua última fase

---

<sup>714</sup> C-I, p.406

<sup>715</sup> C-I, p.445

<sup>716</sup> C-I, p.447

<sup>717</sup> C-I, p.450



e, portanto, quanto mais essa passagem de uma fase a outra for efetuada não pela mão humana, mas pela própria maquinaria. Se na manufatura o isolamento dos processos particulares é um princípio dado pela própria divisão de trabalho, na fábrica desenvolvida predomina, ao contrário, a continuidade dos processos particulares.<sup>718</sup>

Infelizmente, não poderemos explorar mais essa rica hipótese elaborada por Bedeschi. Mas pode-se afirmar que nesta seção IV do livro I d’*O Capital* encontra-se a base de que Marx aludia, por desconhecimento, para aquilo que ele chamou de alienação de trabalho.

## CONCLUSÃO

---

<sup>718</sup> C-I, p.454

O estudo que apresentamos percorreu um tema bem conhecido, mas por um caminho peculiar. Procurou apresentar a categoria de fetiche partindo da alienação política, tal como é apresentada por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Marx, sistematicamente, durante toda sua vida tentou entender como os homens, ao mesmo tempo em que quebram seus laços naturais e constroem as condições de sua liberdade se predem em outras amarras. Desde muito cedo o jovem Marx soube que não era a religião que tornava a vida dos homens menos livre. Para que ela tenha efetividade é preciso um ambiente social que lhe propicie tal vigência. Esse ambiente ele encontra positivado na Alemanha de 1842. No início, o confronto com a realidade alemã lhe permitiu, em diálogo crítico com a filosofia de Hegel, se aproximar, pela primeira vez ao problema. O Estado não pode reinar como instância alheia aos indivíduos. Era preciso seguir a lição de Rousseau, reconduzir a soberania, a base real em que se ancora a política, para seus verdadeiros possuidores: o povo. Por meio do sufrágio universal Marx pensa que a Alemanha se tornaria digna de habitar os porões empoeirados já deixados para trás pela França desde 1789. Com isso, quis-se mostrar que a apreensão do problema política já revela a Marx sua especificidade histórica. Isso é importante porque delimita a abordagem marxiana, quer dizer, ele ao início da pesquisa percebe que o problema que persegue é um problema moderno.

Esse mérito se mostra, também, como um problema porque Marx não transpõe o terreno da política. Ele só consegue superar essa dificuldade com uma dupla crítica. Primeiro, submete a crítica a filosofia especulativa de Hegel que com sua lógica anterior ao objeto acaba por justificar o existente e, com ele, a alienação política que lhe é inerente. Para a crítica de Hegel, Marx se vale das conquistas ontológicas de Feuerbach. A afirmação de que ser é ser sensível fornece o impulso para a elaboração pessoal de Marx. O resultado disso é a instauração da crítica ontológica, isto é, crítica que reconstrói o objeto a partir de seus próprios nexos e a indicação de que antes de criticar é preciso compreender. Acompanha esse resultado o diagnóstico da política como força social estranhada.

No segundo capítulo investigamos esses momentos decisivos da trajetória marxiana. Mas a Alemanha estava corrompida. Não era possível fazer a crítica contundente em um ambiente, por si mesmo, podre. Marx emigra para a França. Trava contato com Proudhon, com reuniões de trabalhadores e com o contato mais importante de sua vida, seu amigo Engels. A esta altura ele descobre que não é apenas a realidade alemã positivada que frustra suas tentativas

de apreender e resolver os problemas que o assediam. Ele saiu da Alemanha mas levou seu reflexo sob a forma de um arcabouço teórico que se expressa nas categorias com que pensava os problemas. A alteração de temas como religião e filosofia por política e, depois, por dinheiro, trabalho etc., dão prova de uma reorientação teórica de nosso autor. As formas ideológicas passam a dar espaço, cada vez mais, às categorias que versam sobre a base real dos problemas. Essa base já não é mais o povo, politicamente compreendido, mas o povo, que, submetido a determinadas condições precisa representar-se na universalidade da política para organizar sua vida real. É preciso investigar este estado de coisas alienado, sua vida real. Seu nome é sociedade civil

Ao identificar a sociedade civil como o *locus* ontológico do ser social, Marx passa a tematizar o criar-se do indivíduo, polo subjetivo do ser social, e sua especificidade histórica que é marcada pela potencialização de sua capacidade criativa e, ao mesmo tempo, pela sua desumanização. Sua atividade, e os produtos de sua atividade adquirem vida própria e se viram contra seus agentes criadores, numa palavra, alienação do trabalho que se desdobra objetivamente e subjetivamente. Aqui a economia mostra a Marx que é mais do que a criação da vida material, mas é modo de vida socialmente determinada e determinante. É o início da descoberta que as categorias econômicas não falam de coisas, mas de relações sociais e de que os indivíduos atuam na natureza ao mesmo tempo em que atuam uns sobre os outros como uma organização social. Essa descoberta tem uma implicação. Se descortina toda uma agenda de pesquisa sobre a vida social. Os grandes pesquisadores das ideias estudam a história dos homens a partir do que eles pensam. E assim desenvolve-se uma compreensão sobre os homens que prescinde de sua vida material. Mas, se as categorias da Economia Política expressam o modo como os agentes fazem sua própria vida, é preciso investigar o que os homens pensam em relação com o modo como produzem sua vida. Uma vez feita essa descoberta, é preciso retornar às formas ideais. Mas agora não mais para julgá-las, mas para compreendê-las como respostas dadas a situações historicamente determinadas. A Economia Política esclarece problemas que os conhecimentos de Marx velavam.

A partir de então Marx se impõe um esforço titânico no estudo da Economia Política. Se dedica a tal tarefa com tanto afincamento porque descobre que no modo moderno de produzir a vida, o modo capitalista, encontra-se a raiz da condição que não os permite efetivar sua liberdade. Estudando esse modo de produção Marx observa que ele é verdadeiramente revolucionário. Ele chega ao mundo, se apropria de suas condições de produção e depois às

revolucionária submetendo tudo ao seu *modus operandi*. Os indivíduos, submetidos a tais relações encontram-se alienados, isto é, submetidos a um mundo construído por eles, mas que os confronta com autonomia e hostilidade. Mas este mundo não se apresenta como é, quer dizer, como um conjunto de relações entre indivíduos, mas se apresenta como um conjunto de coisas. Eis o fetichismo. Nossa exposição do fetichismo procurou ressaltar como o método de exposição de Marx é pensado para expor o caráter fetichismo desse modo de vida e, como a exposição apresenta o segredo escondido atrás das coisas, dos produtos do trabalho. Esse segredo é a duplicidade do trabalho que Marx já investigara desde 1844. Mas agora essa duplicidade se coloca como contradição. Assim, ao revelar o segredo do fetichismo se revela o segredo da sociedade mercantil-capitalista. Seu dualismo de produção-valorização é sua força e seu calcanhar de Aquiles. Com isso nossa tarefa deu-se por encerrada, mas de forma alguma a agenda de pesquisa.

Isso mostra os limites de nossa pesquisa. A ausência de tempo não nos permitiu testar essa hipótese em outros textos de maturidade, como o *Capítulo VI “Inédito”*, os *Manuscritos 61-63* e as *Teorias do mais-valor*. Mas, positivamente, é preciso levar em conta que a bibliografia sobre o tema de nossa hipótese é extremamente escassa e, nas poucas que conseguimos consultar, ela parece se confirmar. Reforça-se que mesmo Marx, em carta a Engels enfatiza que o duplo caráter do trabalho é um dos melhores pontos do livro. E n’O *Capital* diz que o entendimento da Economia Política gira em torno disso. O que é claro, pois, se se confunde o processo de trabalho com o de valorização pode-se dizer o fim da economia capitalista é o fim da sociedade, porque como poderíamos viver sem produzir nossa subsistência?

Deste encerramos nossa investigação com uma agenda de pesquisa aberta e procuraremos desenvolver futuramente.

## Bibliografia

### *Bibliografia primária*

MARX, K. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

\_\_\_\_\_. *O capital*: livro I: crítica da economia política: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013a.

\_\_\_\_\_. *O capital*: livro II: crítica da economia política: o processo circulação do capital. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O capital*: livro III: crítica da economia política: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.

\_\_\_\_\_. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1982. (Obras fundamentales de Marx y Engels)

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*: resposta à *Filosofia da miséria*, do sr. Proudhon. São Paulo: Boitempo, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*: manuscrito de 1861-1863: terceiro capítulo – o capital em geral. São Paulo: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. *O rendimento e suas fontes – a economia vulgar*. IN: Os Pensadores v. XXXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

### *5.2. Bibliografia secundária*

ALBINATI, A. *As determinações da moralidade na obra de Marx*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. (Tese de doutorado)

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

DUSSEL, E. *A produção teórica de Marx*. São Paulo: Expressão popular, 2012

FREDERICO, C. *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão popular, 2009.

GERAS, N. *Essência e aparência: a análise da mercadoria em Marx*. IN: COHN, G. *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

GUEDES, E. *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo: Unisinos, 2014.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Marx: de 1843 até a redação de O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

NAPOLEONI, Claudio; *Lições sobre o capítulo VI (inédito) de Marx*; São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1981

PAULANI, L. *Do conceito de dinheiro e do dinheiro como conceito*. São Paulo: USP, 1991. (Tese de doutorado)

RODOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro. 2001

RUBIN, I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

VIEIRA, Z. *Atividade sensível e emancipação humana nos Grundrisse de Karl Marx*. Belo Horizonte: UFMG, 2004

#### *Bibliografia auxiliar*

ALVES, A. J. L. *Marx e a analítica do capital*. [S.l.]: Novas edições acadêmicas, 2013.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARTETA, Aurelio. *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid: Libertárias, 1993.

ASTRADA, Carlos. *Trabalho e alienacao: na Fenomenologia e nos Manuscritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

BEDESCHI, G. *Alienacion y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madri: Aberto Corazon, 1972.

BORGES NETO, João Machado. Por que o duplo caráter o trabalho é o “ponto crucial em torno do qual gira a compreensão da Economia Política”? *Revista de Economia*, v.34, n. especial, p.11-129. Editora UFPRP, 2008:

CALVEZ, J-Y. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Tavares Martins, 1959 (2 v.)

De DEUS, Leonardo. *Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. Ouro Preto: Amazon, 2014.

\_\_\_\_\_. *Marx em tempos de MEGA: os planos e o plano de O Capital*. Estud. Econ., São Paulo, vol.45, n.4, p. 927-954, out.-dez. 2015.

\_\_\_\_\_. *Reconstrução categorial de O Capital à luz de seus esboços: a instauração da crítica da economia política (1857, 1863)*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: CEDEPLAR; FACE; UFMG, 2010.

DÍAZ, Osvaldo Fernández. *Del fetichismo de la mercancia al fetichismo del Capital*. Valpraiso: Planeta de Papel, 2014.

DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. EM PAUTA, Rio de Janeiro \_ 1o. Semestre de 2012 \_ n. 29, v. 10, p. 35-47.

\_\_\_\_\_. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. Margem Esquerda – ensaios marxistas, São Paulo, Boitempo, n. 17, pp. 88-99, nov. 2011.

\_\_\_\_\_. ESCURRA, M. F.; SIQUEIRA, A. V. *A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx*. Revista Katálisis, Florianópolis, n. 1, v. 16, pp. 17-25, jan./jun. 2013.

DUSSEL, E. *Hacia un Marx desconocido*. Cidade do México: Siglo Veinteuno, 1988.

ENDERLE, Rubens M.; *Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. ; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2000. (Dissertação de Mestrado).

ESCURRA, Maria Fernanda. *O trabalho como categoria fundante do ser social e a crítica à sua centralidade sob o capital*. Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas . ISSN 1981-061X . Ano XI . out./2016 . n. 22

FORTES, Ronaldo Vielmi. *As novas vias da ontologia de György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*. [s. l.]: Novas edições acadêmicas, 2013

GRESPLAN, Jorge. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1, n.14, 2002, p.26-47.

GRESPLAN, J. *A dinâmica da crise: um estudo sobre o conceito de crise na crítica da economia política de Marx*. Campinas: UNICAMP, 1994. (Tese de doutorado).

HELMUT, R. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital de Karl Marx*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2013.

KOFLER, Leo. *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009. (Pensamento crítico).

MARX, K. ENGELS, F. *Gesamtausgabe*. Berlim: Dietz, 1976. .v. IV/1

NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. 2.ed. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr, 2015.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo do método em Marx*. São Paulo: Expressão popular, 2011.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. “Lo que el trabajo esconde”. In: Repensando a Marx (en un mundo post-marxista). Madri: Traficantes de Sueños, 2005, pp. 249-82.

SCHAFF, Adam. *O marxismo e o indivíduo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.



SÈVE, Lucien. *Análises marxistas da alienação*. São Paulo: Mandacaru, 1990.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.