

**Universidade Federal de Lavras – UFLA**  
**Centro de Educação à Distância – CEAD**

**Tópicos em Filosofia Política**  
**Introdução ao pensamento de Marx**

**Guia de Estudos**

**Amaro Fleck**

**Lavras/MG**  
**2015**



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição-  
NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

**Ficha Catalográfica Preparada pela Coordenadoria  
de Processos Técnicos da Biblioteca da UFLA**

Fleck, Amaro.

Tópicos em filosofia política : introdução ao pensamento de Marx :  
guia de estudos / Amaro Fleck. – Lavras : UFLA, 2015.

94 p.

Uma publicação do Centro de Educação a Distância da  
Universidade Federal de Lavras.

Bibliografia.

1. Formação de professores. 2. Filosofia contemporânea. 3. Crítica  
social. 4. Capitalismo. I. Universidade Federal de Lavras. II. Título.

CDD – 190

### **Governo Federal**

Presidente da República: Dilma Vana Rousseff

Ministro da Educação: Aloizio Mercadante

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Universidade Aberta do Brasil (UAB)

### **Universidade Federal da Lavras**

Reitor: José Roberto Soares Scolforo

Vice-Reitora: Édila Vilela Resende von Pinho

Pró-Reitora de Graduação: Soraya Alvarenga Botelho

### **Centro de Educação à Distância**

Coordenador Geral: Ronei Ximenes Martins

Coordenador Pedagógico: Warley Ferreira Sahb

Coordenador de Projetos: Cleber Carvalho de Castro

Coordenadora de Apoio Técnico: Fernanda Barbosa Ferrari

Coordenador de Tecnologia da Informação: André Pimenta Freire

### **Departamento de Ciências Humanas**

#### **Filosofia (EaD)**

Coordenador de Curso: André Chagas Ferreira de Souza

Coordenador de Tutoria: João Geraldo Martins da Cunha

Revisora de Conteúdo: Léa Silveira

## ÍNDICE

<b>1. Apresentação.....</b>	<b>6</b>
1. Por que <i>ainda</i> ler Marx? .....	6
2. Quem foi Marx? .....	8
3. Um, dois ou muitos Marx? .....	11
4. A dialética .....	14
5. Marx e o marxismo .....	15
6. Divisão do curso.....	17
<b>Primeira unidade: O ano francês de Marx... ..</b>	<b>18</b>
<b>O conceito de alienação nos <i>Manuscritos econômico-filosóficos</i> .....</b>	<b>18</b>
1. A crítica da economia política.....	20
2. A crítica da alienação .....	22
3. A concepção da natureza humana .....	29
4. A emancipação como abolição da alienação .....	31
5. Conclusão .....	32
<i>LEITURA OBRIGATÓRIA:</i> .....	33
<i>SUGESTÃO DE LEITURA:</i> .....	33
<i>SUGESTÕES COMPLEMENTARES</i> .....	33
<b>Segunda unidade: O momento belga... ..</b>	<b>35</b>
<b>Ideologia e materialismo histórico em <i>A ideologia alemã</i> .....</b>	<b>35</b>
1. A crítica aos jovens hegelianos .....	35
2. O conceito de ideologia .....	38
3. O materialismo histórico: Uma filosofia da história?.....	42
4. Crítica da divisão do trabalho e crítica do capitalismo.....	45
5. A emancipação .....	49
<i>LEITURA OBRIGATÓRIA:</i> .....	50
<i>SUGESTÃO DE LEITURA:</i> .....	50
<b>Terceira unidade: O período inglês I.....</b>	<b>51</b>
<b>A teoria do valor e a teoria do fetichismo no primeiro capítulo de <i>O capital</i>.....</b>	<b>51</b>
1. A mercadoria como ponto de partida .....	53
2. Valor e valor de uso.....	56
3. Trabalho concreto e trabalho abstrato .....	61
4. A teoria do fetichismo como crítica da opacidade .....	63
5. A teoria do valor de Marx .....	68
<i>LEITURA OBRIGATÓRIA:</i> .....	69
<i>SUGESTÃO DE LEITURA:</i> .....	69
<b>Quarta unidade: O período inglês II... ..</b>	<b>70</b>

<b>Os conceitos de “capital” e “mais-valor” no quarto e no quinto capítulos de</b>	<b><i>O</i></b>
<b><i>capital</i>.....</b>	<b>70</b>
1. O capital .....	71
2. Uma mercadoria <i>sui generis</i> : a força de trabalho .....	75
3. O mais-valor .....	77
4. A exploração do trabalho .....	79
5. Crítica da opacidade e crítica da exploração .....	80
6. Teria Marx uma alternativa para o capitalismo? .....	81
<i>LEITURA OBRIGATÓRIA</i> : .....	85
<i>SUGESTÃO DE LEITURA</i> .....	85
<b>Conclusão... ..</b>	<b>86</b>
1. O capitalismo no século XIX e o capitalismo no século XX .....	86
2. Marx e seus efeitos .....	90
3. Marx e nós .....	91
<i>Referências</i> : .....	93

## 1. Apresentação

### 1. Por que *ainda* ler Marx?

Muitos poderiam ser os motivos para não se ler mais Marx. Para começar, os projetos de sociedade que se basearam nos ensinamentos de Marx – ou em interpretações muito peculiares de tais ensinamentos – fracassaram de forma retumbante, resultando no contrário daquilo que almejavam: não o tão sonhado reino da liberdade, no qual a pobreza e o trabalho árduo desapareceriam, mas sim situações opressivas nas quais a miséria e a exploração se disseminaram por toda parte.

Ademais, Marx concentrou sua análise em um modo de produção que ainda estava em um grau muito incipiente, em um momento no qual o Estado não desempenhava um papel crucial na regulação da economia como ele passou a exercer ao longo do século XX, momento no qual uma grande parcela da população – mais precisamente a classe dos trabalhadores, a quem Marx se dirigia em primeiro lugar – ainda arcava só com o fardo do trabalho, sem, como hoje, participar do mundo do consumo. Não há dúvidas que o mundo é hoje, em princípios do século XXI, muito distinto daquele que Marx descreveu, analisou e conceitualizou em meados do XIX.

Os críticos de Marx não apenas apontam para os malefícios causados pela aceitação das teorias marxistas e pela tentativa de colocá-las em prática, ou ainda para o fato de tal teoria ter se tornado em grande medida obsoleta; eles argumentam também que Marx padeceu de economicismo, da crença de que a esfera da economia determina de forma monocausal as demais esferas da sociedade – política, cultura, direito etc. Isto teria feito com que a obra de Marx fosse demasiado simplista, tornando-se assim incapaz de servir como base ou inspiração para se refletir de forma adequada sobre o tipo de sociedade altamente complexa como a que vivemos atualmente; além de solapar com tal

suposta determinação econômica o espaço da liberdade de ação humana, ação esta que seria capaz de quebrar as cadeias da causalidade e de criar e superar novos desafios.

Mesmo que todos estes motivos tenham seus grãos de verdade, a leitura das obras de Marx segue sendo incontornável para compreender e criticar o mundo em que vivemos. E isto, também, por muitos motivos. O primeiro deles é que Marx se tornou um clássico, isto é, a sua leitura é imprescindível na medida em que tem uma série de efeitos, na medida em que reverbera em grande parte das obras de filosofia política contemporânea, seja por encontrar discípulos que constroem suas teorias como espécies de continuções das dele, seja por encontrar críticos ferrenhos que teorizam se opondo constantemente ao seu legado, seja, ainda, por encontrar quem nem o defenda nem o critique a todo custo, mas reflita passando, em algum momento, por âmbitos que também foram teorizados por Marx, e por isso em diálogo com ele.

O segundo motivo é que o fracasso do socialismo nos locais, e da forma, em que foi implantado, fato salvo engano inquestionável, não resultou no triunfo do capitalismo (não, ao menos, no sentido de o capitalismo ter conseguido cumprir as promessas contidas em seus discursos de legitimação, a saber: de universalizar a riqueza e o bem-estar). Como veremos com mais atenção logo adiante, Marx não foi um pensador utópico, não descreveu um tipo de cidade ou sociedade ideal que deveria ser imitada (tal como faz Platão na *República* ou Tomas Morus na *Utopia*). Ele se contentou, na verdade, em mostrar os problemas da sociedade em que viveu. Em outras palavras, em todas as suas obras Marx descreveu e analisou o capitalismo, em nenhuma delas ele esboçou o plano do que seria uma sociedade socialista. E se sua análise do capitalismo se tornou, em alguns pontos, obsoleta, em outros ela segue plenamente atual.

Como veremos nas seções dedicadas à divisão do trabalho (em especial na unidade 2) e ao conceito de mais-valia (na unidade 4), para Marx as sociedades capitalistas são injustas: nelas o fardo do trabalho e a riqueza por

ele gerada são distribuídos de modo muito desigual. Não seria interessante analisar os motivos que justificam tal tese em um momento no qual, conforme relatório da Oxfam<sup>1</sup>, a riqueza detida pelo centésimo mais rico da humanidade começa a superar a soma da riqueza dos 99% restantes? Para Marx, como ficará claro na análise do conceito de fetichismo (unidade 3), o capitalismo depende de relações opacas que passam ao largo da consciência e do controle dos seres humanos, de forma que eles seriam antes controlados pelo sistema mercantil do que controladores dele. Não merece toda a atenção possível uma afirmação como essa em um momento no qual o sistema econômico parece deter controle quase absoluto dos domínios políticos e jurídicos?

Por fim, se a teoria de Marx é, em suas linhas essenciais, uma grande análise crítica do capitalismo, teria padecido ele de economicismo, ou antes sua crítica é que no mundo capitalista as relações econômicas detêm uma primazia frente às outras relações, de modo que se trata de libertá-las do jugo da economia? Em outras palavras, quem padece de economicismo, Marx ou o mundo capitalista?

## 2. Quem foi Marx?

Antes de passar a analisar tais questões em seus pormenores, convém apresentar, ainda que de forma bastante sucinta, algumas informações biográficas do autor que será tratado neste curso<sup>2</sup>. Marx nasceu em 1818, na cidade de Trier, na Renânia alemã (na época a Alemanha ainda não havia se unificado – isto só vai acontecer no final do século XIX), em uma família plebeia com riqueza suficiente para permitir uma educação universitária,

---

<sup>1</sup> Cf. “Oxfam: Em 2016, 1% mais ricos terão mais dinheiro que o resto do mundo”, In: CartaCapital, 19/01/2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/economia/oxfam-em-2016-1-mais-ricos-terao-mais-dinheiro-que-resto-do-mundo-8807.html>>.

<sup>2</sup> Há diversas biografias de Marx publicadas no Brasil. Dentre estas, destacam-se as de MCLELLAN, David: *Karl Marx, vida e pensamento* (Vozes, 1990); WHEEN, Francis: *Karl Marx* (Record, 2001); SPERBER, Jonathan: *Karl Marx, uma vida no século XIX* (Amarylis, 2014).



primeiro em Bonn, depois em Berlim, e por fim em Iena. O jovem Karl Marx estudou direito e filosofia entre 1836 e 1841, e recebeu o título de doutor com uma tese sobre as diferenças entre as filosofias materialistas de Demócrito e Epicuro.

Durante seus estudos, Marx foi profundamente influenciado pela filosofia de Hegel (autor que havia falecido pouco tempo antes, em 1831). Ao menos desde 1838 Marx fez parte do grupo que, posteriormente, foi chamado de “jovens hegelianos de esquerda” (e que reuniu autores tais como: Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Arnold Ruge e Max Stirner). Tal filiação é fundamental para entender boa parte das primeiras obras de Marx, uma vez que, por um lado, ele foi influenciado por estes autores e pelas discussões travadas entre eles, e, por outro, vai se distanciando deles aos poucos até começar a se opor aos mesmos.

Ao menos até 1845, as obras de Marx mostram um autor que, por meio de críticas muitas vezes ferozes aos seus antigos mestres e colegas, vai adquirindo voz própria e independência teórica. Neste momento Marx já havia escrito, em 1843, uma pequena obra intitulada *A questão judaica* e um comentário crítico, parágrafo por parágrafo, da *Filosofia do direito* de Hegel (*Crítica da filosofia do direito de Hegel*). Em 1844 escreve os *Manuscritos econômico-filosóficos*, também conhecidos como *Manuscritos parisienses* e em 1845, *A sagrada família* e *a Ideologia alemã*, ambos em parceria com Friedrich Engels.

Destes escritos, apenas *A questão judaica* e *A sagrada família* foram publicados então. *A Crítica da filosofia do direito de Hegel*, os *Manuscritos* e *a Ideologia alemã* vieram a lume tão somente entre 1921 e 1932. Todas estas obras compartilham de uma mesma característica: são sobretudo críticas a um ou mais autores. *A questão judaica* tem por alvo Bruno Bauer, o qual é também criticado, na companhia de outros jovens hegelianos, em *A sagrada família* e na *Ideologia alemã*. Hegel, por sua vez, é o objeto da crítica do texto que versa sobre sua filosofia do direito e de partes dos *Manuscritos*. A outra parte dos

*Manuscritos* é dedicada à crítica dos economistas políticos, a começar por Adam Smith e por David Ricardo.

Neste curto espaço de tempo, Marx é também obrigado a se exilar triplamente. No final de 43, por causa do fechamento do jornal em que trabalhava (*Rheinische Zeitung*), Marx se muda para Paris, de onde será expulso no começo de 45, por causa de um artigo publicado acerca de uma greve. De 1845 até 1848 Marx reside em Bruxelas, de onde será novamente expulso quando começam os distúrbios conhecidos como “a primavera dos povos”, ou “revoluções de 1848”. Ele volta para a Alemanha por um breve período e, de 1849 em diante, passa a morar em Londres, onde ficará por mais de trinta anos, até sua morte, em 1883.

Em Bruxelas Marx escreve a *Miséria da filosofia*, uma resposta ao livro *Filosofia da miséria*, do anarco-socialista Pierre-Joseph Proudhon, em 1847, e, no ano seguinte, seu texto mais lido, novamente em parceria com Engels, o *Manifesto comunista*. Já em Londres o ritmo das publicações diminui, uma vez que Marx começa a se dedicar cada vez mais àquela que será sua obra-prima: *O capital*, e que só sairá em 1867 (o primeiro livro). Enquanto fazia as pesquisas para esta obra, no entanto, Marx também teve fôlego suficiente para escrever, em 1849, *Trabalho assalariado e capital*, em 1850, *As Lutas de classe na França*, em 1852, *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, em 1859, *Para a crítica da economia política*, e, por fim, em 1865, *Salário, preço e lucro*.

Se a primeira destas obras, *Miséria da filosofia*, ainda conserva o tom polêmico característico dos primeiros escritos, a temática centrada numa compreensão crítica dos fenômenos econômicos já indica o rumo para o qual vai o foco das atenções vindouras de Marx. As obras seguintes são ou intervenções políticas, caso do *Manifesto*, ou análises de acontecimentos históricos, *As Lutas de classe* e *O Dezoito Brumário*, ou, finalmente, explanações da pesquisa em andamento, cujo resultado final será *O capital*

(caso de *Trabalho assalariado e capital*, de *Para a crítica da economia política* e de *Salário, preço e lucro*).

Nos quinze anos seguintes à publicação do primeiro livro de *O capital*, o pensador comunista deu prosseguimento à pesquisa que ficou incompleta. Ao morrer, Marx deixou pilhas de manuscritos que foram compiladas e publicadas por Engels, as quais resultaram no segundo e no terceiro livro de *O capital*. Marx ainda publicou, em 1871, *A Guerra civil na França*, uma análise acerca da comuna de Paris, e, em 1875, *A Crítica do programa de Gotha e de Erfurt*, uma crítica acerca do programa dos sociais democratas alemães.

A vida de Marx foi, para dizer o mínimo, bem tumultuada. Conciliou a pesquisa teórica, a atividade jornalística e o ativismo político ao longo de toda a vida, em um período de grande agitação que lhe custou um triplo exílio (a expulsão da Alemanha, da França e da Bélgica), em um momento no qual a liberdade de expressão era tão somente uma dentre as muitas reivindicações do movimento operário. Condenado a não ter um emprego fixo, em especial pelas condições pouco animadoras das universidades alemãs de então (demasiado conservadoras), a família Marx oscilou entre períodos de relativo bem-estar (graças às heranças familiares ou trabalhos esporádicos) e períodos de grande aflição<sup>3</sup>, a ponto de Marx declarar, ao não conseguir postar um manuscrito para seu editor por falta de recursos, que nunca antes alguém escrevera sobre dinheiro na total ausência dele.

### 3. Um, dois ou muitos Marx?

Uma das grandes controvérsias que ronda a interpretação da obra de Marx – seja ela marxista ou pós-marxista<sup>4</sup> – diz respeito à divisão interna da

---

<sup>3</sup> O historiador Peter Stallybrass escreveu um relato muito interessante – e divertido – sobre os períodos de pobreza de Marx, quando ele penhorava seu único casaco, o que o impedia de entrar na biblioteca do Museu Britânico. Conferir *O casaco de Marx* (Autêntica, 2012).

<sup>4</sup> *Grosso modo*, o marxismo é um movimento teórico que parte da aceitação de algumas teses contidas nas obras de Marx, e interpretadas de um determinado modo (centralidade do conceito de luta de classes; da crítica à exploração dos capitalistas sobre os trabalhadores; da noção de

obra em suas diferentes épocas ou etapas. *Grosso modo*, duas tendências antagônicas dominaram o debate. A primeira diz que a obra de Marx, desde muito cedo, é marcada por uma grande coerência interna; que, à parte poucos desenvolvimentos ou reformulações, não há diferenças substanciais entre o primeiro e o último texto que analisaremos neste curso – os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em 1844, quando Marx tinha apenas vinte e seis anos; e *O capital*, publicado em 1867, quando o autor estava prestes a completar cinquenta (esta é a sugestão, dentre outros, de Georg Lukàcs e de István Mészáros).

Porém, contra tal sugestão, há aqueles que defendem que houve, entre 1844 e 1845, uma guinada epistêmica radical, na qual Marx abandonou o discurso antropológico que caracteriza os *Manuscritos* e adotou o materialismo histórico tal como formulado na *Ideologia alemã*. Esta segunda posição não destoa tanto da primeira, pois também ela lê quase toda a obra de Marx como coesa e unitária; a diferença é que ela apenas exclui os *Manuscritos*, o qual está incluído na primeira, por razões nada secundárias (este é o caso da leitura proposta por Louis Althusser).

A discussão sobre a divisão da obra de um autor muitas vezes corre o risco de esterilidade; outras vezes, no entanto, mostra-se importante para entender o próprio desenvolvimento teórico – isto é, ver como certas questões são parcialmente resolvidas e vão se transformando em novos problemas, em novas hipóteses, etc. Sem pretender resolver a querela, penso que a melhor forma de abordar a obra de Marx é ver que ela tem uma unidade de fundo, mas que passa, no entanto, por importantes transformações que justificam a diferenciação em diversas etapas. A unidade de fundo é constituída por uma postura que permaneceu radicalmente crítica, desde os primeiros até os últimos

---

trabalho como meio para a realização da essência humana etc.), ao passo que o pós-marxismo caracteriza tentativas de reinterpretação posteriores da obra de Marx, surgidas após a década de 1970, e que questiona a forma como o marxismo compreendeu a obra de Marx. Os pós-marxistas, em geral, buscam antes algumas inspirações na obra marxiana do que propriamente dar sequência a ela. Neste guia de estudos, refiro-me com o termo “marxiano” ao pensamento de Marx, e com o termo “marxista” à forma como ele costumou ser interpretado, assim como aos diversos movimentos teóricos do século vinte que se identificaram com tal termo.

escritos, ante a situação do mundo. Em outras palavras, Marx sempre foi um crítico radical de seu tempo, sempre teve uma postura hostil frente à situação vigente nas sociedades em que viveu.

Mas se Marx nunca deixou de criticar a sociedade, o conteúdo de suas críticas, assim como a justificação ou fundamentação normativa subjacente a elas, as propostas concretas de transformação social, e ainda a visão – na verdade um vislumbre – do que seria a sociedade emancipada se alteraram profundamente ao longo de sua obra. O pensamento marxiano foi marcado por uma constante revisão tanto de suas teses quanto de seus pressupostos, o que é coerente com sua proposta centrada em oferecer diagnósticos de época, de pensar conceitualmente seu próprio tempo, em vez de contemplar alguma espécie supostamente possível de verdade atemporal (conforme o ideal clássico da filosofia, ao menos em suas variantes mais próximas à posição de Platão).

Minha sugestão, ciente das dificuldades de sustentar tal posição, é a de dividir a obra marxiana em quatro períodos, os quais, meio casualmente, correspondem ao local de residência do pensador. O primeiro período, alemão, vai até 1843. O segundo, francês, o mais breve, refere-se tão somente ao longo ano parisiense, que começa pouco antes e termina pouco depois de 1844. O terceiro, belga, vai de 1845 até 1848. Por fim, o período inglês, o mais longo e importante, diz respeito às três últimas décadas de sua vida e pensamento. Os motivos subjacentes a tal divisão serão analisados ao longo do curso. Para adiantar, apenas, convém ressaltar que o período alemão é centrado, sobretudo, na crítica política (de um liberalismo social radical) ao estado vigente na Alemanha de então. O período francês foca, sobretudo, na crítica à alienação causada pela separação do fruto do trabalho diante do trabalhador, a qual se fundamenta, em última instância, em uma concepção antropológica. No período belga, o alvo da crítica marxiana é a divisão do trabalho, e tal crítica é justificada historicamente, talvez mesmo por meio de uma filosofia da história. Já na época inglesa, é a própria existência do valor, da mercadoria e do capital o que está em questão, e o rumo da discussão, como não poderia deixar de ser,

volta-se cada vez mais para a economia. Esta divisão, no entanto, não deve ser vista como estanque ou definitiva. Não há rupturas claras, mas sim processos contínuos de revisão que fazem com que, em certos momentos, não se possa mais falar das distintas obras como compondo um mesmo panorama teórico.

#### 4. A dialética

Outro ponto que gerou grande número de controvérsias no debate acerca de como interpretar a obra marxiana diz respeito ao suposto legado hegeliano. Ao longo de sua vida, Marx por muitas vezes declarou sua dívida para com Hegel. Ademais, ele sempre afirmou utilizar-se da dialética, e mais precisamente da dialética tal como desenvolvida por Hegel, mas em momento algum esclareceu o que isto queria dizer. Por isso, alguns comentadores (tais como Louis Althusser e Antonio Negri) questionam a importância destas passagens, afirmando que tal influência não deve ser superestimada.

Outra série de intérpretes, no entanto, argumenta que é de fundamental importância entender a influência hegeliana no pensamento de Marx, o que não implica que concordem na compreensão de tal influência. É comum a afirmação de que Marx teria invertido Hegel, de forma a transformar o idealismo do mestre no materialismo do discípulo. No entanto, a natureza de tal transformação não fica clara, tampouco o que restaria do idealismo hegeliano no materialismo de Marx. Creio que o melhor ponto para se começar a análise é entender, ainda que de forma um tanto superficial, o conceito de dialética.

A dialética é um termo que já era usado ao menos desde Platão. O filósofo antigo dá inúmeras possíveis definições de tal termo: a argumentação desenvolvida por meio do diálogo; a busca pela unidade (da ideia) em meio à diversidade (dos objetos, das aparições); o método taxonômico de definição por meio de subsequentes divisões etc. Hegel parece adotar o termo para se referir ao processo de desenvolvimento do espírito pelo qual este passa por fases opostas e mesmo antagônicas. Assim, há certa semelhança com o uso

antigo por reter a ideia do embate da argumentação como meio para chegar à verdade, mas agora o embate não é meramente individual, ou melhor, do filósofo com seus interlocutores, e sim um processo cujo sujeito é o próprio espírito. A dialética seria não um método, e sim o movimento da própria coisa, na medida em que o objeto em questão está sempre instável, em transformação muitas vezes em direção ao seu contrário.

No caso específico de Marx, a dialética não parece dizer respeito nem ao uso platônico, nem diretamente ao hegeliano. Em *O capital* Marx diz que usa a dialética apenas como método de exposição, e como tal ela é caracterizada por ir do mais abstrato (a mercadoria analisada isoladamente) ao concreto (os processos de produção e de circulação analisados conjuntamente e vistos como parte de uma totalidade na qual a vida é produzida e reproduzida). Ademais, seria dialética a exposição cujas categorias se desdobram nas seguintes, obedecendo a uma espécie de lógica interna.

## 5. Marx e o marxismo

Marx foi, certamente, um dos teóricos mais lidos e mais influentes da história do pensamento filosófico. Por assim dizer, ele criou escola. E os discípulos de Marx são chamados, justamente, de marxistas. O marxismo foi, em termos intelectuais, um movimento vigoroso desde o final do século XIX e por boa parte do século XX, mas em seu final foi perdendo força até praticamente se esvair. Curiosamente, boa parte dos leitores atuais de Marx, e, sobretudo, daqueles leitores que costumam dar mais razão a Marx, não se consideram marxistas, e até rechaçam o termo. Aliás, conta-se que o próprio Marx ficava muito chateado quando alguém se denominava de “marxista”, uma vez que ele não considerava ter criado uma escola de pensamento.

Uma escola de pensamento se forma a partir da adoção de certas teses – pode-se dizer até, de um dogma – que acabam compondo a base de uma visão-de-mundo ou cosmovisão. Assim, diz-se, por exemplo, que fulano, enquanto

marxista (ou platônico, ou kantiano, etc.), tem determinada opinião. O marxismo, especificamente, é composto de teses como a de que a sociedade é dividida em classes; que a luta de classes é o motor da história, isto é, que os antagonismos entre as classes são os causadores dos progressos (e seriam também dos retrocessos?) da história; que sempre há uma classe, a dominante, que explora a outra, a dominada; que o âmbito da economia forma a estrutura da sociedade, e a política, a cultura, o direito, a religião e demais esferas formam a superestrutura, de modo que a primeira influencia as demais, sem ser, ela mesma, influenciada por estas últimas etc.

No entanto, os leitores pós-marxistas de Marx argumentam que esta é apenas uma visão caricata da obra de tal autor, a qual seria muito mais rica em nuances. Ademais, e diria mesmo principalmente, o que caracteriza a obra de Marx é justamente a recusa de formulações peremptórias, totalizantes, que digam respeito a toda e qualquer sociedade, independentemente de tempo e local. Na verdade, eles argumentam, Marx dedica toda sua argúcia para explicar uma sociedade muito precisa: a sociedade capitalista que tem, na Inglaterra vitoriana, uma espécie de paradigma de desenvolvimento. A análise marxiana – e doravante passo a usar o termo “marxiano” como sinônimo de “de Marx”, em contraposição à “marxista”, o qual diz respeito à forma predominante de interpretação dos escritos de Marx e ao desenvolvimento teórico de tal interpretação ao longo, principalmente, do século XX –, em vez de erigir tais afirmações positivas (acerca da essência do homem ou da sociedade), foi fundamentalmente crítica, isto é, fez afirmações tão somente, ao menos em suas linhas essenciais, negativas: foi uma longa elucubração no intuito de mostrar os problemas inerentes ao modo de produção capitalista, assim como os sofrimentos que tal modo de produção acarreta e que poderiam ser abolidos caso o mundo fosse organizado de outro modo.

Por isso, o fim do marxismo clássico não deve ser visto como um motivo para não ler Marx, ou ainda para não dar qualquer crédito a ele. Antes, o esgotamento do marxismo deve ser aproveitado como uma ocasião propícia



para voltar a ler Marx (em vez de se contentar com a leitura de seus intérpretes). Um momento fecundo para retirar toda a camada de interpretações justapostas e reler Marx livre de todas as opiniões já formadas a respeito dele, de todos os preconceitos. Em outras palavras, é preciso ler suas obras como se se tratasse de um autor desconhecido a que temos acesso, agora, pela primeira vez.

## 6. Divisão do curso

O objetivo deste curso é o de oferecer, na medida do possível, uma introdução ao pensamento de Marx. O curso será dividido em quatro partes. A primeira será dedicada ao ano francês de Marx, aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em especial ao capítulo “Trabalho estranhado e propriedade privada”. A segunda tratará do período belga, e analisará excertos da *Ideologia alemã*. A terceira e a quarta abordará a época inglesa, a terceira focando na discussão do primeiro capítulo de *O capital*, ao passo que a quarta tratará do quarto e do quinto capítulos desta mesma obra. A leitura e a discussão de tais textos permitem uma primeira aproximação a conceitos centrais do pensamento marxiano – tais como: alienação, ideologia, luta de classes, fetichismo, mais-valia, exploração. É claro que outros textos são igualmente importantes e poderiam constar no programa do curso, no entanto, sobretudo por questões relativas ao curto tempo da disciplina, assim como ao espaço reduzido de uma primeira abordagem, a escolha caiu sobre estas obras que, doravante, passaremos a examinar.

## Primeira unidade: O ano francês de Marx

### O conceito de alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos*

O que se tornou conhecido como *Manuscritos econômico-filosóficos*, ou ainda *Manuscritos parisienses* ou *Manuscritos de 1844*, nada mais é do que um conjunto de notas redigidas por Marx durante sua estadia em Paris, no ano de 1844. Tais notas, que não receberam título da parte de seu próprio autor, não foram escritas com vistas à publicação, mas tão somente como, em boa parte, anotações de leituras e, no restante, apontamentos de ideias ainda incipientes e pouco elaboradas. No fundo, Marx sequer despendeu longo tempo em tais pesquisas. De acordo com McLellan<sup>5</sup>, todo o material que compõe os *Manuscritos* provém de um curto período do verão europeu (precisamente Julho e Agosto) no qual a esposa de Marx viajou com a filha recém-nascida para a casa de seus pais. O jovem Marx, que na época tinha apenas vinte e seis anos, aproveitou o período sem a família para se enclausurar na biblioteca e estudar a obra dos economistas políticos.

Os cadernos com as anotações só foram descobertos no final da década de 20, sendo publicados, pela primeira vez, em 1932. No entanto, nem todo o material pode ser aproveitado, de forma que restaram grandes lacunas no texto que, por vezes, é praticamente incompreensível. Apesar disso (do caráter incipiente e fragmentário do texto), a obra se tornou um clássico, sendo muito discutida desde então. Em primeiro lugar, ela dá bons indícios do desenvolvimento teórico de Marx, de seu gradual afastamento dos jovens hegelianos de esquerda e de sua aproximação dos estudos de economia. Em segundo, a obra tem relevância teórica por si mesma, na medida em que

---

<sup>5</sup> MCLELLAN, David. *Karl Marx: A Biography*, p. 92.

apresenta a teoria da alienação, a qual está baseada numa determinada concepção de natureza humana cuja melhor exposição está nestes mesmos *Manuscritos*. Por fim, a descoberta de tais anotações foi o mote para uma revalorização dos aspectos filosóficos do pensamento de Marx, em detrimento de um marxismo positivista que se disseminara em torno da Segunda Internacional<sup>6</sup>. Justamente por isso a obra exerceu grande influência sobre importantes pensadores marxistas, tais como Georg Lukács, Herbert Marcuse e Jean-Paul Sartre.

Os *Manuscritos* podem ser divididos de acordo com suas temáticas. Partes consideráveis são dedicadas às anotações e comentários de leituras de economistas políticos “tradicionais”, tais como Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo, James Mill e Frédérik Skarbek, assim como de economistas políticos “críticos”, caso de Wilhelm Schulz, Eugène Buret, Constantine Pecqueur, Pierre-Joseph Proudhon e Jean Charles Sismondi. Em tais partes, Marx faz tanto uma crítica da ciência econômica quanto, concomitantemente, uma crítica do objeto que ela estuda: a estrutura econômica das sociedades modernas ocidentais (o que será analisado na seção 2.2).

Na parte mais conhecida da obra, porém, Marx se afasta do comentário de autores determinados para falar de modo mais livre sobre a condição dos homens na sociedade capitalista. De acordo com o pensador, nesta sociedade os seres humanos estão alienados de sua verdadeira essência ou, em outras palavras, de sua real natureza, na medida em que sua atividade vital lhe é estranha (crítica que será examinada na seção 2.3). Tal tese implica uma concepção deflacionada de natureza humana (a qual, por sua vez, será tema da parte 2.4). Por fim, o diagnóstico delineado por Marx sugere a adoção de uma

---

<sup>6</sup> A Segunda Internacional foi uma organização de movimentos e partidos trabalhistas e socialistas que durou de 1889 até 1916, período em que ocorreu uma grande disseminação do ideal socialista (sobretudo na forma “cientificista” e “positivista” adotada pela cúpula da Segunda Internacional). Uma boa análise crítica do marxismo positivista da Segunda Internacional pode ser encontrada em LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, p. 115-126.

alternativa emancipatória que consiste, *grosso modo*, na negação dos fatores geradores de tal condição humana, isto é, da alienação (o que será comentado no ponto 2.5).

## 1. A crítica da economiapolítica

É bastante provável que a leitura de um pequeno texto de Friedrich Engels, intitulado “Esboço de uma crítica da economia política”, tenha sido crucial para a guinada de interesses do jovem Marx. Certo é que pouco depois de tal texto aparecer publicado nos *Anais franco-alemães*, editado por Marx e Arnold Ruge, Marx, que ainda não havia se tornado amigo de Engels, dedica-se a cada um dos autores comentados por ele, e chega a conclusões não muito distantes.

No mencionado esboço, Engels comenta as teses dos economistas políticos mostrando as suas limitações, em especial a não percepção dos malefícios que causava o desdobramento do sistema econômico estudado por eles, porém de forma alguma criticado. Para Engels, as inovações técnicas surgidas com o desenvolvimento do modo capitalista de produção poderiam ser benéficas para toda a humanidade, fazendo com que uma quantidade menor de esforço, de trabalho, gerasse uma opulência maior, e, portanto, uma melhor satisfação das carências. No entanto, utilizadas apenas como um meio de obter cada vez mais lucros, tais inovações técnicas apenas criavam enormes disparidades, fazendo com que parte das pessoas fosse condenada ao sobretrabalho enquanto outra parte ficava sem emprego (e, em consequência, sem os meios de obter o necessário para a subsistência). Cito Engels:

Esta capacidade ilimitada de produção, manipulada com consciência para o interesse de todos, reduziria em breve ao mínimo o trabalho que incumbe à humanidade; abandonada à concorrência, faz a mesma coisa, mas no interior desta oposição: uma parte do país está cultivada da melhor maneira, enquanto a outra (...) fica abandonada. (...) Uma

parte dos trabalhadores opera de catorze a dezesseis horas diárias, enquanto a outra fica na mais completa inatividade e morre de fome.<sup>7</sup>

Como será visto mais adiante, a diferença entre aquilo que se tornou possível, dado o desenvolvimento das forças produtivas, e aquilo que se tornou real, dado o estado das relações de produção, é um dos pilares da crítica marxiana ao longo de toda sua obra. Em outras palavras, assim como Engels na passagem recém-mencionada, para Marx as forças subjacentes ao capitalismo são, ao mesmo tempo, tanto libertadoras quanto aprisionadoras. Por um lado, elas desencadeiam grandes avanços na produção, criando as pré-condições para o fim da pobreza e do trabalho árduo. Por outro, porém, elas mesmas são as causas de um aumento da pobreza e do trabalho árduo, ao menos na forma em que se desenvolvem. Por isso as críticas, sejam as de Marx, sejam as de Engels, nunca apelam ao passado pré-capitalista como modelo de sociedade bem ordenada. Ao contrário, elas são feitas precisamente em nome de potencialidades inerentes à sociedade moderna, as quais são elas mesmas desdobramentos do modo capitalista de produção.

Os economistas, no entanto, não percebem as forças contraditórias que estão por trás de tal sistema. Na verdade, sob uma veste científica – ao menos é o que argumenta, provavelmente com razão, Marx –, eles disseminam preconceitos e moralizam. Em vez de explicarem os fenômenos econômicos em toda a sua complexidade, inclusive os seus efeitos muitas vezes maléficos em relação ao bem-estar das comunidades, os economistas no mais das vezes pregam sermões inculcando valores morais ascéticos:

Esta ciência da indústria maravilhosa é, simultaneamente, a ciência da *ascese* e seu verdadeiro ideal é o avaro *ascético*, mas *usurário*, e o escravo *ascético*, mas *producente*. O seu ideal moral é o *trabalhador* que leva uma parte de seu salário à caixa econômica, e ela encontrou mesmo para esta sua ideia predileta uma *arte* servil. (...) A auto-renúncia, a renúncia à vida, a todas as carências humanas, é a sua tese principal. Quanto menos comer, e

---

<sup>7</sup> ENGELS, Friedrich. “Esboço de uma crítica da economia política”, p. 73.

beberes, comprares livros, fores ao teatro, ao baile, ao restaurante, pensares, amares, teorizares, cantares, pintares, esgrimires etc., tanto mais tu *poupas*, tanto *maior* se tornará o teu tesouro, que nem as traças nem o roubo corroem, *teu* capital.<sup>8</sup>

O resultado é que eles deixam escapar, assim, a observação sobre a condição em que se encontram os homens sob tal sistema econômico. É precisamente do lugar onde os economistas tradicionais não chegam que o pensamento marxiano parte.

## 2. A crítica da alienação

Na passagem supracitada, Marx afirma que o estado que caracteriza os humanos, nas sociedades capitalistas, é aquele da autorrenúncia, da não satisfação de suas carências e desejos. A esta condição Marx dá o nome de alienação. Alienação é a tradução que se costuma dar para dois termos que Marx utiliza: *Entfremdung* (que também pode ser traduzido por “estranhamento”, e é o que se entende em sentido estrito por alienação) e *Entäusserung* (que possui também o sentido de “alheamento” e de “exteriorização”, e só deve ser entendido como alienação em um sentido mais amplo).

O termo não é novo na filosofia, uma vez que já havia aparecido, antes, nas obras de Hegel e de Feuerbach. Hegel usa diversas vezes *Entäusserung* na *Fenomenologia do Espírito*, obra publicada em 1807, para designar o momento no qual o espírito, para realizar uma experiência, sai de sua unidade originária, tornando-se um objeto, cindindo-se, para depois se suprasumir (*aufzuheben*) em uma forma superior, reconciliada. A alienação, portanto, é um momento

---

<sup>8</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 141-2. Esta passagem pode servir de mote a uma aproximação entre os pensamentos de Marx e Max Weber (geralmente vistos como inconciliáveis), sobretudo das teses de sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Uma boa análise comparativa entre os dois autores pode ser encontrada em SAYER, Derek. *Capitalism & modernity. An excursus on Marx and Weber*. Routledge, 1990.

necessário para que a experiência ocorra e o espírito se desenvolva, mas é, ela mesma, marcada pela cisão e pelo alheamento do espírito<sup>9</sup>. A alienação, na obra hegeliana, é sempre alienação do espírito, é o espírito que se aliena de si mesmo para, depois, voltar a se possuir.

Feuerbach resgata este conceito da *Fenomenologia* hegeliana para fazer sua crítica à religião em *A Essência do Cristianismo*, publicada em 1841. De acordo com Feuerbach, a religião é fruto de uma projeção da natureza humana em outro ser, imaginário, sobrenatural. A religião, assim, “nos aliena e desvia de nossa própria essência”<sup>10</sup>, ela mistifica questões antropológicas, tornando-as teológicas. Deste modo, os seres humanos tornam-se inconscientes de seu próprio agir e creditam às forças inexistentes os poderes sobre suas vidas. Resulta disto que os homens passam a ser dominados pelos frutos de suas imaginações, por sua própria inconsciência<sup>11</sup>. Esta tese de Feuerbach foi plenamente aceita pelo jovem Marx, que a utiliza tanto na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução” – “O homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder”<sup>12</sup> –, quanto nos *Manuscritos* – “Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo”<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. HEGEL, Georg. F. W. *A fenomenologia do espírito*, p. 40.

<sup>10</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*, p. 237.

<sup>11</sup> Em *Necessidade de uma reforma da filosofia*, publicada em 1842, Feuerbach afirma: “Deus, no sentido da religião, é o pai, o conservador, o providenciador, o guardião, o protetor, o regente e o senhor da monarquia mundial. Por isso, o homem não precisa do homem; tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem; dá graças a Deus e não ao homem, por conseguinte, o homem só por acidente está vinculado ao homem” (FEUERBACH, Ludwig. *Necessidade de uma reforma da filosofia*, p. 5).

<sup>12</sup> MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, p. 145.

<sup>13</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83.

Esta passagem, aliás, já mostra a transição operada por Marx: o conceito de alienação ou estranhamento é usado de forma análoga ao modo como foi utilizado por Feuerbach, mas agora não mais para designar a alienação da natureza humana por intermédio da religião, mas a alienação de tal natureza pelo trabalho. Não que esta segunda forma de alienação substitua a primeira (na verdade, a alienação do trabalho tem, para Marx, primazia sobre a alienação religiosa). Marx aceita a argumentação de Feuerbach de que a religião é, essencialmente, uma forma de consciência alienada, mas já na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” ele apontava para o fato de isto ser antes um sintoma do que uma causa. Não é por acreditarem em deuses que os homens tornam-se alienados, mas sim por viverem em um mundo em que os frutos dos seus trabalhos não pertencem a eles mesmos. Deste modo, para Marx, é inútil seguir fazendo crítica da religião, tal como os jovens hegelianos fizeram, esperando que os homens se tornassem mais conscientes e abandonassem as suas ilusões. Trata-se, sim, de combater a situação real desumana que faz com que os homens se agarrem às ilusões em busca de um sentido não encontrável nesta vida.

Não obstante, apesar da mudança nada secundária operada por Marx, a estrutura da argumentação segue sendo, basicamente, feuerbachiana. Nas palavras de Löwy: “o escrito [isto é, os *Manuscritos econômico-filosóficos*], entretanto, permanece muito ‘feuerbachiano’, na medida em que o esquema da crítica da alienação religiosa na *Essência do cristianismo* é aplicado à vida econômica: Deus torna-se a propriedade privada e o ateísmo se transforma em comunismo”<sup>14</sup>. Assim, se para Feuerbach a religião é a causa da condição alienada dos homens e o ateísmo a solução emancipadora de tal condição, para o Marx dos *Manuscritos* é da propriedade privada que decorre a alienação e o comunismo representa sua superação (sendo a religião apenas um indício da condição alienada que também findaria no estado emancipado).

---

<sup>14</sup>LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*, p. 139.



Assim, o conceito de alienação, ou estranhamento, para Marx (nos *Manuscritos*), significa que o produto do trabalho humano, por não pertencer ao trabalhador que o produz, ao invés de ser controlado e apropriado conscientemente pelo trabalhador, “se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor”<sup>15</sup>. Se o produto do trabalho se torna um objeto alheio, estranho ao trabalhador, é porque também o processo de trabalho, o ato de produção, é um processo de alienação e estranhamento. Desta forma, Marx diferencia quatro aspectos da alienação: 1º) O produto do trabalho é alienado do trabalhador, de modo que este produto aparece a ele como um objeto estranho e poderoso; é o *estranhamento da coisa*. 2º) O processo de trabalho é um processo de alienação, o trabalhador não se afirma no ato de produção, mas, ao contrário, é negado nele; é o *estranhamento de si*. 3º) O homem, alienado dos produtos do seu trabalho e alienado de si mesmo no ato de trabalhar, acaba por também se alienar do gênero humano. Assim, o gênero humano se torna algo hostil ao trabalhador; é o *estranhamento do homem enquanto partícipe do gênero humano*. 4º) O trabalhador vê o seu trabalho e o fruto de seu trabalho como trabalho e fruto do trabalho de outro homem que não ele mesmo, é o *estranhamento do homem pelo próprio homem*.

O primeiro aspecto da alienação, o produto do trabalho que se torna uma força independente, resulta em uma espécie de dominação, por parte dos produtos do trabalho (na verdade, como se verá na análise do quarto aspecto, por parte dos proprietários dos frutos do trabalho) sobre os trabalhadores. Marx explica este aspecto da alienação da seguinte forma: “A *exteriorização* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa*, mas, bem além disso, que existe *fora dele*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha”<sup>16</sup>. A tese é que os homens dão vida aos objetos que

---

<sup>15</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 80.

<sup>16</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 81.

produzem, e que esta vida se lhes defronta estranha pelo fato de não serem eles os donos do fruto de seus trabalhos, de que estes pertencem a outros que não eles, aumentando o poder daqueles (os proprietários) que o comandam; assim o “trabalhador se torna, portanto, um servo de seu objeto”<sup>17</sup>.

O segundo aspecto da alienação, referente ao processo de trabalho que aparece como negação, e não como afirmação do trabalhador, faz com que o trabalho seja um processo de mortificação, de esgotamento. Marx descreve este segundo aspecto da alienação do trabalhador da seguinte forma:

O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação<sup>18</sup>.

Vê-se que há aqui claramente um modelo “natural” para ser contraposto à forma alienada do trabalho na sociedade moderna: o trabalho deveria objetivar à satisfação das próprias carências; contudo, na sociedade moderna, ele se degenerou em um meio para satisfazer necessidades de outros que não ele, perdendo assim um possível prazer ou uma capacidade de autorrealização que poderiam, antes desta degeneração, ainda estar vinculados ao trabalho. Ao mesmo tempo, esta observação aponta para o fato do trabalho ter perdido, na sociedade moderna<sup>19</sup>, a sua conexão com as demais atividades cotidianas, de forma que o tempo no qual se trabalha é um tempo à parte, desvinculado, no qual o trabalhador é *obrigado* a realizar ações que não realizaria

---

<sup>17</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 81. Marx não consegue explicar, a partir do quadro conceitual disponível nos *Manuscritos*, esta teoria de modo satisfatório. Há, neste texto, uma lacuna intransponível entre o fato do trabalhador não ser dono do fruto do trabalho e a conclusão de que este fruto do trabalho *domina* o trabalhador. É só com o desenvolvimento de uma concepção mais precisa de capital e de seu processo de constituição, algo que ele só desenvolverá nas obras da maturidade, que esta lacuna será preenchida.

<sup>18</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83.

<sup>19</sup> A questão que não fica respondida, contudo, é em qual sociedade o processo de trabalho estava vinculado à satisfação das próprias carências. Marx aqui se contrapõe mais a uma sociedade futura sem antagonismos do que às sociedades passadas.

*voluntariamente*. Por conseguinte, o trabalhador, enquanto trabalha, “não se sente bem, mas infeliz, (...) não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína seu espírito”<sup>20</sup>. A crítica, no entanto, não se restringe a constatar a infelicidade do trabalhador e a falta de prazer e autonomia no processo de trabalho (o que não seria pouco), mas também nota uma inversão entre as atividades que Marx classifica como puramente animais e aquelas que considera como propriamente humanas: “chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”<sup>21</sup>. Para explicar esta passagem, contudo, é necessário explicar o terceiro aspecto da alienação.

O terceiro aspecto da alienação está fortemente ligado a uma concepção mais forte de natureza humana, ou melhor, à tese de que o homem é um ser genérico. Segundo Marx:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*<sup>22</sup>.

O homem se distingue dos animais por ter consciência e, por ter consciência, a sua atividade é livre. E mais: “o animal produz apenas sob o

---

<sup>20</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83. Este segundo aspecto da alienação é desenvolvido nas obras de maturidade (embora sem qualificá-lo como alienação, mas sim como patologia), quando Marx trata do processo de trabalho na cooperação simples, na manufatura e na maquinofatura.

<sup>21</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83.

<sup>22</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 84.

domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física (...); o seu [do animal] produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto”<sup>23</sup>. No entanto, o trabalho estranhado inverte as relações no homem: ao invés dele produzir para viver, ele vive para produzir, ele passa a trabalhar ainda mais para conseguir tão somente a sua existência física mais precária, e isto se deve, em primeiro lugar, ao fato de ele não ser o dono do fruto do seu trabalho.

Por fim, o quarto aspecto da alienação diz respeito ao responsável pela alienação do trabalho, isto é, a quem se apropria dos frutos do trabalho do trabalhador. Cito Marx:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, [mas a] um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem<sup>24</sup>.

Destarte, o poder que se defronta com o trabalhador, que o domina, é o poder de outro homem, do proprietário, do capitalista, do senhor do trabalho<sup>25</sup>. O martírio do trabalhador gera a fruição do capitalista, o sobretrabalho do trabalhador gera o ócio do proprietário dos frutos do seu trabalho.

Para o jovem Marx, a consequência do trabalho estranhado, alienado, é a propriedade privada, pois a propriedade privada surge justamente da posse do trabalho alheio. Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx ainda não distingue a propriedade privada da propriedade privada dos meios de produção, tal como ele faz em seus trabalhos tardios. Assim, não fica claro, por exemplo, se o fruto do trabalho não estranhado não se torna uma propriedade privada de seu produtor (aliás, parece não haver alternativa possível que não esta).

---

<sup>23</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 85.

<sup>24</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 86.

<sup>25</sup> Este quarto aspecto, na obra da maturidade, é desenvolvido nas críticas à mais-valia e sua consequente exploração (embora, mais uma vez, esta crítica não seja acompanhada do termo alienação nem da carga antropológica que a acompanha).

### 3. A concepção da natureza humana

Todos os quatro aspectos da alienação apontam para uma teoria acerca da natureza humana. Aliás, o próprio conceito de alienação só faz sentido ao se referir a algo que, supostamente, deveria ser o caso e não é; ao se referir a uma essência que não se realiza<sup>26</sup>. Mais precisamente, deveria ser o caso que, ao menos segundo tal teoria, em primeiro lugar, o trabalhador fosse dono do produto de seu trabalho e tivesse controle sobre ele, em vez de ser dominado por algo que, embora seu produto, é independente dele; em segundo, que no processo de fabricação (isto é, no processo de trabalho) o ser humano se afirmasse, realizasse uma atividade voluntária e autointeressada, em vez de, nas palavras de Marx, mortificar-se, negar-se a si mesmo; ademais, a atividade humana se caracteriza justamente por ser consciente e livre, isto é, voluntária, não subordinada a uma necessidade imediata, a uma coação imperativa, porém, por conta da alienação ela torna-se animalesca, visando não mais que a sobrevivência imediata, isto em terceiro lugar; já em quarto, por fim, em vez de colaborarem uns com os outros e se realizarem como um gênero, é o próprio homem a causa da alienação humana, pois uns se apropriam dos produtos do trabalho dos outros.

Convém notar, ainda, que para Marx (nos *Manuscritos*), o homem é um animal carente, necessitado, que possui também poderes e capacidades para, por intermédio do trabalho, satisfazer estas necessidades tanto imediatamente quanto com mediações. Isto é, o homem tem a capacidade de conseguir um abrigo para proteger-se da chuva ou do frio quando chove ou faz frio, mas ele também é capaz de construir um abrigo quando o tempo está bom para

---

<sup>26</sup> Este é, muito provavelmente, o aspecto mais criticado da teoria da alienação do jovem Marx. Isto porque ele defende uma teoria antropológica normativa com pouca ou nenhuma ancoragem na realidade; que se opõe às teorias descritivas de qualquer período histórico. Nas obras posteriores o próprio Marx tece críticas a tais teorias essencialistas (vide *A ideologia alemã*).

proteger-se das intempéries quando elas vierem. Esta capacidade de antever as dificuldades e resolvê-las permite ao homem aprimorar os meios de satisfazer as suas carências, de modo que ele não mais apenas se abrigue ou se alimente, mas também obtenha prazer nestas atividades, alimentando-se e abrigando-se *bem*. Ele também consegue tornar voluntária a atividade que, em um primeiro momento, lhe é obrigatória. Quando a necessidade aperta, o homem *precisa* satisfazê-la, faça chuva ou faça sol, esteja ou não fatigado. O homem pode precaver-se, porém, contra uma necessidade antevista, *escolhendo* o momento seja para conseguir aquilo que irá remediá-la, seja para satisfazê-la; pode, aliás, até mesmo escolher como satisfazê-la. Se a fome é grande, come-se o que vier pela frente. Mas um homem sem fome pode escolher qual tipo de carne, de vegetais ou de frutos comerá amanhã.

Esta capacidade de antever as necessidades e de ter consciência delas faz com que os homens aprimorem seus sentidos:

*A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacanho. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural<sup>27</sup>.*

Assim, para Marx, os sentidos humanos são construtos históricos. Os humanos de hoje não têm o mesmo paladar ou olfato do que seus ancestrais. Isto decorre do fato de que os sentidos se aprimoram (ou se degradam) na medida em que se aperfeiçoam as técnicas de, por exemplo, conservação e

---

<sup>27</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 110-1.

produção de comida (se degradando, por outro lado, se a variabilidade de alimentos disponíveis diminui, como no caso da pobreza). Esta tese antropológica não é, no modo como Marx a usa, meramente descritiva, mas está também acoplada a uma teoria do desenvolvimento: uma sociedade é tanto melhor quanto mais aprimorados estiverem os sentidos humanos, é tanto melhor quanto mais os seres humanos fizerem voluntariamente suas atividades e menos as fizerem coagidos, seja pela força, seja pela necessidade. Por conseguinte, a sociedade moderna, baseada no trabalho estranhado que resulta na propriedade privada, apresenta-se, em grande parte, como uma *involução*. Os homens passam a trabalhar mais, de modo mais fatigante, em piores condições, para receber menores salários, alimentando-se de maneira mais rude etc., de tal modo que sua vida se assemelha mais à vida das bestas que à dos humanos.

#### 4. A emancipação como abolição da alienação

A crítica da alienação é feita toda ela a partir da perspectiva de sua superação. Não se trata, de modo algum, de tentar retornar a um passado idílico cujas condições de vida eram melhores, e sim de superar o antagonismo da sociedade moderna revolucionando-a, instituindo aquilo que Marx passa a denominar de comunismo<sup>28</sup>. A sociedade comunista designa, nos *Manuscritos*, uma situação na qual o trabalho estranhado e a propriedade privada são superados, e, por isso, “trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano”<sup>29</sup>, sociedade esta que é “a

---

<sup>28</sup> Como já mencionado na introdução, Marx nunca desenvolve de modo satisfatório o que ele entende por comunismo. Na verdade o termo significa, em sua obra, tão somente a negação da sociedade capitalista, sendo marcado, por conseguinte, pela inexistência daquilo que, no momento, é o cerne de sua crítica: a separação entre trabalhador e fruto do trabalho, nos *Manuscritos*, a divisão do trabalho, na *Ideologia alemã* e no *Manifesto comunista*, o valor, o fetichismo e o mais-valor, em *O capital*.

<sup>29</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 105.

*verdadeira* dissolução do antagonismo do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução”<sup>30</sup>. A sociedade comunista seria então para Marx a única forma de sociedade, portanto, apta a desenvolver plenamente o ser humano, a tornar os seus sentidos e qualidades plenamente humanizados.

## 5. Conclusão

Em resumo, nesta primeira seção foi analisada a teoria marxiana sobre a alienação, termo que designa a condição humana na modernidade e o principal conceito desenvolvido nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Viu-se que o termo não foi cunhado por Marx, pois antes este já havia aparecido, com um significado distinto, nas obras de Hegel e de Feuerbach (no caso de Feuerbach, há uma grande semelhança na estrutura da argumentação que envolve o conceito de alienação, de modo que se pode dizer que Marx foi profundamente influenciado por ele neste quesito, não obstante as nada secundárias diferenças de enfoque).

Para Marx, o conceito de alienação designa a separação do fruto do trabalho diante do trabalhador, e, por extensão, a independência de tal produto ante aquele que o produziu. Este fato, longe de ser banal, só se tornou a forma costumeira de produção na modernidade, com o advento do capitalismo (antes, o trabalhador vendia o fruto de seu trabalho – tal como um artesão – ou era vendido ele próprio como escravo ou tomado como servo). Isto não implica numa nostalgia pelo passado pré-capitalista pré-alienado. De acordo com Marx, a condição do escravo ou do servo em nada é melhor do que a do assalariado, o trabalhador alienado por excelência. A crítica marxiana não busca em um passado idílico (tal como parece fazer Rousseau) seu critério normativo, sua justificação. Pelo contrário, é nas possibilidades inerentes ao

---

<sup>30</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 105.



presente que ela encontra sua força argumentativa. Mas não só, pois, como foi antes mencionado, a teoria da alienação está baseada em uma teoria antropológica, uma teoria que defende que a própria natureza humana se realiza na medida em que supre suas necessidades mais prementes e, assim, aprimora seus desejos e mesmo seus sentidos, seu modo de perceber o mundo no qual vive.

Por fim, a alienação findaria justamente com o término da separação entre o trabalhador e o fruto de seu trabalho, isto é, quando o trabalhador fosse dono daquilo que ele mesmo produz. Com isto, de acordo com Marx, ele reencontraria sua essência alienada e realizaria sua natureza, pois identificaria no mundo seu agir e teria controle sobre sua produção.

#### **LEITURA OBRIGATÓRIA:**

MARX, Karl. “Trabalho estranhado e propriedade privada”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 79-91.

#### **SUGESTÃO DE LEITURA:**

ENGELS, Friedrich. “Esboço de uma crítica da economia política”. Tradução de Maria Filomena Viegas. P. 53-81. In: ENGELS, Friedrich e NETTO, José Paulo. *Friedrich Engels: política*. São Paulo: Ática, 1981.

MARX, Karl. “Propriedade privada e comunismo”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 103-114.

#### **SUGESTÕES COMPLEMENTARES:**

Há diversos retratos, tanto na literatura quanto no cinema, do começo da era industrial e das condições miseráveis em que viveu grande parte dos trabalhadores ao longo do século XIX. Dentre estes, cabe destacar o filme “Terra prometida”, de Andrzej Wajda, assim como o romance *Oliver Twist*, de

Charles Dickens. Encontra-se, na internet, uma aula introdutória do professor Ruy Braga (USP) sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos* (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vxalNQqIoHQ>).

## Segunda unidade: O momento belga

### Ideologia e materialismo histórico em *A ideologia alemã*

No começo de 1845, Marx recebeu uma intimação. Tinha poucas horas para deixar a França. Condenado a ir de um a outro exílio, sua bagagem não poderia ser muita. Para a Bélgica Marx não levará nem o legado feuerbachiano, nem uma concepção robusta de trabalho. Lá chegando, ele se encontra com Engels e juntos decidem “elaborar em comum nossa oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã”, ou, em outras palavras, “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica”. O próprio Marx, ao se referir ao trabalho, relata seu destino: “o propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito (...) já havia chegado há muito tempo à editora em Westfália quando fomos informados de que a impressão fora impedida por circunstâncias adversas. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos”<sup>31</sup>. De fato, foi graças à anuência dos roedores que a obra sobreviveu e veio a lume quase um século depois de ter sido escrita. No entanto, a celebridade de *A Ideologia alemã* se deveu menos ao seu propósito original: uma crítica radical dos assim chamados jovens hegelianos (ou ainda, jovens hegelianos de esquerda) do que ao fato de ser talvez a mais bem articulada expressão do materialismo histórico, além de ter cunhado um conceito que se disseminou a ponto de fazer parte do vocabulário popular, a saber, o conceito de ideologia.

#### 1. A crítica aos jovens hegelianos

---

<sup>31</sup> MARX, Karl. *Prefácio a Para a crítica da economia política*, p. 26.

Após a morte de Hegel, em 1831, o cenário filosófico alemão ficou em grande medida dividido por aqueles que buscavam dar sequência, cada qual a seu modo, ao legado do autor da *Filosofia do direito*. Grosso modo, os discípulos de Hegel se dividiam em dois grandes grupos, os velhos hegelianos (os quais defendiam uma interpretação mais conservadora da obra de Hegel) e os jovens hegelianos (que, por sua vez, defendiam uma interpretação mais liberal e progressista). O cerne da disputa dizia respeito ao papel da religião (com os velhos defendendo sua importância dentro do sistema e os jovens indicando, ao contrário, que a religião tinha apenas uma importância secundária) e do Estado (com os jovens argumentando que Hegel fora desde o início um entusiasta da Revolução Francesa, e por isso seria um crítico, ainda que latente, do Estado prussiano de sua época; ao passo que os velhos, pelo contrário, interpretavam sua *Filosofia do Direito* como uma justificação filosófica do Estado prussiano da época)<sup>32</sup>.

Os próprios jovens hegelianos, no entanto, foram se distanciando cada vez mais da defesa do hegelianismo, de modo que pouco depois já eram em sua quase totalidade críticos do sistema hegeliano, ainda que defendessem o legado de tal pensador em muitos pormenores. No período em que Marx estivera na universidade o movimento dos jovens hegelianos estava em seu ápice, e Marx (assim como Engels) havia se aproximado bastante deles. A figura principal do movimento era Ludwig Feuerbach (provavelmente o único dentre eles que seguiu sendo bastante estudado com o passar do tempo); mas outros nomes também se destacavam, como os de Arnold Ruge, Bruno Bauer e Max Stirner. O próprio Marx é considerado um dos protagonistas do movimento, muito embora as suas primeiras obras já mostrem um grande distanciamento frente àqueles que foram seus professores ou veteranos.

Contudo, é apenas na obra *A ideologia alemã* que se consuma o rompimento definitivo de Marx e Engels com os jovens hegelianos. Nos

---

<sup>32</sup> Quanto a esta querela, conferir: LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*, pp. 61-148.

*Manuscritos econômico-filosóficos*, escrito pouco tempo antes, a influência de Feuerbach estava em toda parte (a começar pelo próprio conceito de alienação). Já na *Ideologia* Marx dedicará grande energia na crítica das teorias feuerbachianas, de modo que sua própria teoria surge, de certo modo, como contraposição à teoria dele e dos demais jovens hegelianos.

A crítica de Marx e Engels está centrada em três pontos. Em primeiro lugar, os jovens hegelianos fizeram uma crítica radical da religião. Sobretudo de acordo com Feuerbach, a alienação religiosa era a causa dos sofrimentos mundanos, pois os homens não reconheciam o mundo como resultado de seus trabalhos e ações, mas sim como o resultado do desígnio divino. A solução para os problemas passava então pela adoção do ateísmo. Para Marx e Engels, ao contrário, a religião era apenas um sintoma, e não a causa, dos sofrimentos terrenos. Os homens sofriam por causa de suas condições de vida, pela exploração econômica, pela divisão do trabalho, e a religião aparecia como uma espécie de consolo que tornava o sofrimento mais aceitável. Assim eles argumentavam que se os homens revolucionassem a sociedade e melhorassem suas condições de vida a religião findaria por si só, pois os homens não careceriam mais de consolos para tornar a vida suportável. Ou seja, a querela não estava em torno de uma defesa e de uma crítica da religião. Tanto os jovens hegelianos quanto Marx e Engels defendiam o ateísmo e criticavam todas as religiões. A diferença consistia em que os jovens hegelianos acreditavam que a religião era a causa dos males, ao passo que Marx e Engels sugeriam que ela era apenas um sintoma, e por isso não precisava ser combatida (quando as causas dos males, no caso, a divisão do trabalho e a exploração, findassem a religião perderia a força que a sustenta).

Em segundo lugar está a questão do materialismo. Novamente havia uma coincidência em suas posições. Tanto os jovens hegelianos quanto Marx e Engels afirmavam que era necessário inverter o idealismo hegeliano, tornando-o uma espécie de materialismo. No entanto, ao menos de acordo com Marx e Engels, a inversão dos jovens hegelianos não havia ido longe o suficiente, de

forma que eles não abandonaram de todo o idealismo. Ou melhor, eles pensavam que haviam se tornado materialistas, mas permaneciam, contra suas próprias vontades, idealistas. Por isso, os jovens hegelianos davam grande importância aos últimos desenvolvimentos da filosofia, e acreditavam – ao menos assim acusa Marx – que novas ideias revolucionariam o mundo. Marx e Engels, pelo contrário, argumentavam que as novas ideias eram meros reflexos das novas situações, em especial das econômicas. E que eram as revoluções de fato que trariam ao mundo novas ideias. No caso, a disputa estava centrada na questão da determinação: os jovens hegelianos defendendo as ideias como causas das mudanças, Marx e Engels contrapondo que eram as mudanças as causas das ideias.

Por fim, o cerne da crítica de Marx e Engels está na acusação de que as teorias dos jovens hegelianos não passam de uma fraseologia estéril, só aparentemente crítica (mas de fato inócuas). Na medida em que não se preocupam com as condições reais de vida, e creem que a filosofia e a consciência são os reais agentes das transformações sociais, os jovens hegelianos, de acordo com Marx e Engels, fazem teorias apartadas da realidade. É a isso que eles dão o nome de ideologia.

## 2. O conceito de ideologia

O termo “ideologia” não é uma invenção de Marx e Engels. Antes deles, Destutt de Tracy, um pensador vinculado ao esclarecimento francês já havia utilizado a palavra para designar uma ciência das ideias. Mas a popularização do termo se deve realmente aos dois autores, aliás, mais precisamente, à obra *Ideologia alemã*. No entanto, o significado dado ao termo nesta obra não é o mesmo que se tornou corriqueiro, que adentrou na linguagem corrente. No *Dicionário Houaiss*, por exemplo, encontram-se as seguintes definições para o termo: “3. Sistema de ideias sustentadas por um grupo social, as quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses

e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos”, assim como, “4. Conjunto de convicções filosóficas, sociais, políticas etc. de um indivíduo ou grupo de indivíduos”. Tanto em um caso como em outro, a ideologia é entendida como uma espécie de visão de mundo; de uma crença arraigada acerca da totalidade social. Neste sentido, é comum ouvir as pessoas dizerem: “eu, enquanto cristão, penso assim” ou “eu, enquanto marxista, creio que ...”<sup>33</sup>. Ao afirmarem tais coisas, as pessoas em questão estão assumindo uma espécie de compromisso prévio com certas doutrinas abrangentes, as quais servem como base de sustentação do que defenderão a seguir. A ideologia, comumente falando, consiste nesta espécie de crença prévia, e a uma ideologia se contrapõe outra, ou outras. Este, contudo, não é o caso do significado do conceito elaborado por Marx e Engels.

Os dois autores utilizam o conceito de ideologia com um objetivo muito específico. Ele serve para designar um erro epistêmico por parte dos jovens hegelianos. O erro consiste em tomar o âmbito das ideias de forma desvinculada da realidade, como se se pudesse tratar separadamente das ideias, sem perceber qual a conexão destas com a prática. Na verdade, Marx e Engels afirmam que isto se deve a um processo histórico que remonta aos primórdios da civilização, ao começo da divisão do trabalho, quando as atividades intelectuais se autonomizam diante das atividades práticas. Como os trabalhadores intelectuais julgavam estar acima dos trabalhadores manuais, eles passam a achar que sua atividade não deve ser subordinada ou mesmo vinculada ao que consideravam ser uma atividade inferior.

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa 3.0*. Verbete ideologia.

<sup>34</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 35-6.

A ideologia, assim, é a crença de que o campo das ideias compõe uma realidade própria, que está apartada da práxis, das atividades humanas materiais. É este o equívoco central do pensamento dos jovens hegelianos, e justamente por isso, ao menos é o que argumentam Marx e Engels, eles não conseguem superar o idealismo presente na filosofia clássica alemã. Porém, grande parte da literatura que versa sobre Marx interpreta o conceito de forma bastante diferente, pois o relaciona com outra afirmação feita por Marx na obra, a saber, a tese de que:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação<sup>35</sup>.

Assim, a ideologia é comumente entendida, quando referida à acepção marxiana, como a ideia de uma dominação espiritual que é, por assim dizer, um reflexo da dominação real. Em outras palavras, de acordo com Marx e Engels, há, em cada período histórico, um grupo social que é predominante (a aristocracia, a burguesia etc.). Este grupo consegue dominar os outros por possuir os meios de produção, por estar nas posições chave de comando e governo, dentre outros fatores. Para consolidar a sua própria posição, este grupo consegue, ainda, impor suas concepções e interesses também no campo intelectual, de modo que suas ideias e preconceitos se universalizam durante o tempo em que dominam. No entanto, há uma série de problemas, talvez até mesmo incontornáveis, em torno da teoria da ideologia.

Em primeiro lugar, como nota Eagleton:

---

<sup>35</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 47.



A existência humana, como admite Marx em outra passagem, é uma existência propositada ou ‘intencional’, e essas concepções propositadas formam a gramática interna de nossa vida prática, sem a qual esta seria um mero deslocamento físico. O termo ‘práxis’ foi utilizado com bastante frequência pela tradição marxista para apreender essa indissolubilidade da ação e da significação. De modo geral, Marx e Engels reconhecem isso muito bem; mas, em seu entusiasmo de derrotar os idealistas, arriscam-se a terminar simplesmente por invertê-las, conservando uma dualidade nítida entre ‘consciência’ e ‘atividade prática’, mas revertendo as relações causais entre elas. Enquanto os jovens hegelianos a quem eles atacam consideram as ideias a essência da vida material, Marx e Engels apenas invertem esta oposição. Mas a antítese sempre pode ser parcialmente desconstruída, já que a ‘consciência’ figura, por assim dizer, em ambos os lados da equação. Sem dúvida, sem ela não pode haver ‘processo de vida real’<sup>36</sup>.

Em outras palavras, Marx e Engels, por radicalizarem a crítica aos jovens hegelianos, acabam por defender uma espécie de materialismo mecanicista. Enquanto os jovens hegelianos parecem dar total importância à atividade intelectual, desprezando as atividades manuais e a realidade terrena, Marx e Engels invertem o erro daqueles ao dar completa importância à prática, relegando a teoria a um papel não apenas secundário, mas até mesmo irrelevante.

O desprezo pelas ideias acarreta ainda um segundo problema. Se tomada ao pé da letra, a teoria exposta na *Ideologia alemã* comete uma espécie de contradição performativa. Contradição performativa é o que ocorre quando se nega aquilo que está sendo pressuposto ao se falar. No caso, Marx e Engels estão escrevendo um livro teórico para dizer que a teoria é inútil, uma vez que ela é um simples reflexo da prática real, da atividade material dos homens, ainda que inconsciente disso. Se este fosse de fato o caso, melhor seria empregar o tempo em outras coisas, pois o reflexo nunca poderá ser capaz de transformar aquilo que ele reflete. Mas a importância histórica maior do livro não está nem em sua crítica aos jovens hegelianos nem em sua proposição da

---

<sup>36</sup>EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma introdução*, p. 73.

teoria da ideologia, e sim no fato de ser o esboço mais bem elaborado do materialismo histórico.

### 3. O materialismo histórico: Uma filosofia da história?

No século XVIII se desenvolveu um novo tipo de gênero filosófico, cujo apogeu deu-se ainda naquele século e manteve-se no seguinte. Trata-se da filosofia da história, a qual se distingue da história por não buscar uma explicação dos fatos, de como interpretá-los, como descobrir as causas que os motivaram, entre outras questões semelhantes, mas sim por buscar colocá-los em um plano mais abrangente, mostrando como eles fazem parte de processos históricos amplos que muitas vezes sequer são percebidos. Os filósofos da história, assim, buscam interpretar a própria história em busca de leis gerais ou de um sentido, o qual estaria subjacente nos acontecimentos e precisaria ser decifrado. A expressão “filosofia da história” surge com Voltaire, que escreve uma obra com este título em 1765<sup>37</sup>. É verdade que algumas obras anteriores já podem ser consideradas como pertencentes ao gênero, dentre as quais cabe destacar o segundo discurso de Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1755. No entanto, o apogeu do gênero se encontra nas obras de Kant, sobretudo em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784; na obra de Condorcet, de 1795, *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*; e, por fim, com a publicação póstuma (1837) das lições proferidas por Hegel em 1822, 1828 e 1830, a *Filosofia da história*.

A *Ideologia alemã* é, de certa forma, tanto uma continuação quanto uma ruptura com esta tradição. Uma continuação porque também ela busca enquadrar os processos históricos e conferir-lhes um sentido unívoco. Uma ruptura porque ela acusa o idealismo da filosofia clássica, ao colocar como mote do progresso o próprio avanço intelectual ou espiritual. Assim, ainda que

---

<sup>37</sup> Cf. PECORARO, Rossano. *A filosofia da história*, p. 7.

sem se referirem explicitamente a isto, Marx e Engels retomam uma abordagem que já havia sido iniciada por Rousseau, o qual colocava o desenvolvimento das técnicas produtivas como o propulsor do desdobramento histórico (que, ao menos para o Rousseau do segundo discurso, é fundamentalmente regressivo)<sup>38</sup>.

A história, tal como narrada por Marx e Engels, inicia-se com “a produção dos meios para a satisfação” das necessidades mais prementes:

Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos<sup>39</sup>.

Isto é uma pré-condição para qualquer avanço posterior, pois os humanos são, como Marx já defendera nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, seres com necessidades materiais. Quando estas necessidades não são satisfeitas da forma adequada eles mesmos não conseguem avançar para além desta qualidade de seres carentes, não se distinguindo assim dos demais animais. Também tal como nos *Manuscritos* do ano anterior, a plena satisfação destas necessidades primeiras conduz à criação de desejos mais sofisticados (não se trata mais de apenas comer, habitar, vestir-se, mas de comer bem, habitar bem, vestir-se bem). Destarte, “o segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação

---

<sup>38</sup> As semelhanças entre o *Segundo discurso* e a *Ideologia alemã* são bem retratadas no artigo “Crítica e utopia em Rousseau”, de Carlos Nelson Coutinho.

<sup>39</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 32-3.

já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico”<sup>40</sup>.

Mas os humanos não apenas buscam satisfazer as suas necessidades individuais, uma vez que vivem em grupos e, ademais, se reproduzem, eles precisam cuidar também da prole. “A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”<sup>41</sup>. Neste momento, não se trata mais só de uma história natural, mas também de uma história social, isto é, de uma história em que a interação entre os humanos tem um papel chave no desenvolvimento das atividades, pois elas sempre são, em alguma medida, cooperativas.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’ –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas.<sup>42</sup>

O fundamental destas primeiras passagens é a primazia dada à satisfação das necessidades materiais. Isto é, evidentemente, aquilo que faz materialista a filosofia da história de Marx e Engels, motivo pelo qual será chamada de “materialismo histórico”. De acordo com eles (mas também,

---

<sup>40</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 33. Marx utiliza a expressão “primeiro ato histórico” tanto para designar a produção dos meios para satisfazer as necessidades mais básicas, quanto para indicar a produção de novas necessidades ocasionadas pela satisfação daquelas mais básicas (algo problemático ou contraditório, uma vez que os usos são excludentes).

<sup>41</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 33.

<sup>42</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 34.

*grosso modo*, de acordo com a história empírica), antes de desenvolverem a linguagem e a consciência os humanos não apenas já eram capazes de suprir suas necessidades como já andavam em bandos – e notem que isto, talvez banal para os leitores hodiernos, destoa de grande parte da filosofia clássica, incluindo aí o próprio Rousseau, que argumentava que nos primeiros tempos os homens eram animais solitários. E só então, examinados estes quatro momentos – recordando: o fato de suprir as necessidades, o de se criarem novas necessidades, o de se constituírem grupos ou famílias e, por fim, o de haver formas de cooperação em todas estas atividades –, que se torna imprescindível notar que os humanos têm também consciência, uma linguagem e que trocam não apenas coisas, mas também palavras.

Se em Rousseau o momento decisivo parece ser o da instituição da propriedade privada – momento este que separa, de acordo com o genebrino, a história natural e feliz dos homens da civilização perversa e infeliz que se segue; para Marx e Engels o instante cabal é o da divisão do trabalho:

Desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou ‘naturalmente’. 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>43</sup>.

#### **4. Crítica da divisão do trabalho e crítica do capitalismo**

Com a divisão do trabalho surgem as cidades, e, por conseguinte, a divisão entre espaço urbano, centrado em diversas formas de trabalhos artesanais, e campo, onde seguem sendo desenvolvidas as atividades agrícolas e pecuárias. Mas a principal divisão do trabalho ocorre quando se consuma a separação entre as diversas formas de trabalho manual (pertencentes ao campo

---

<sup>43</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 35.

ou à cidade) e a aparição de um trabalho puramente intelectual. Isto porque, doravante, sempre haverá interesses conflitantes na sociedade. Por um lado, o trabalho intelectual autonomiza-se, hipostasiando-se frente à atividade prática, e com isso acaba por converter-se em sua própria finalidade (algo que pode ser exemplificado pelo próprio caso dos jovens hegelianos, os quais acreditavam, ao menos de acordo com a crítica que lhe fazem Marx e Engels, que por meio de transformações teóricas o próprio mundo era revolucionado). Por outro lado, aqueles que carregam o fardo do trabalho manual passam a ter que sustentar os intelectuais. No princípio da primeira parte do *Manifesto comunista*, outro escrito do período belga, Marx e Engels afirmam que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”<sup>44</sup>. Com tal afirmação, o que eles estão dizendo é precisamente que a divisão do trabalho gera um antagonismo (a luta de classes) que vai ser uma espécie de mote para o desenvolvimento das sociedades. As classes, no sentido empregado por Marx, sempre se referem à posição perante os meios de produção<sup>45</sup>. Assim, aqueles que detêm tais meios (durante quase toda a história humana tais meios consistem essencialmente na posse da terra) oprimem os que, por falta de outra opção, são obrigados a se submeterem aos seus desígnios. Nas palavras do *Manifesto*:

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido uma guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*, p. 40.

<sup>45</sup> Cabe notar que esta é uma concepção objetivista, de forma que não implica a adoção de determinadas doutrinas nem uma semelhança com aquilo que se designa por consciência de classe. Há diversas outras formas de definir as classes sociais, como levar em conta questões de renda e riqueza (a forma utilizada nas estatísticas que costumam dividir a sociedade em estratos [classe A, B, C, D e E]), ou questões de *habitus*, de uma série de costumes compartilhados, como ocorre nas obras do sociólogo francês Pierre Bourdieu.

<sup>46</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*, p. 40.

O importante a notar é que o conflito não se repete ao infinito, com uma mera substituição das classes antagonistas. Na verdade, em todas as formas antigas há toda uma estratificação complexa, uma gradação com múltiplas distinções. A especificidade da sociedade burguesa se deve justamente ao fato de ela simplificar os conflitos. Assim, afirmam os autores, novamente no *Manifesto*, “a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado”<sup>47</sup>. Isto é, há uma tendência de simplificação, ainda não consumada. Resulta disso que na obra *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* Marx aponta para a existência de várias classes e frações de classe além destas duas. Mas não se repete ao infinito não somente por esta simplificação, como também pelo fato de que “cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então, enquanto, posteriormente, a oposição das classes não dominantes contra a classe então dominante torna-se cada vez mais aguda e mais profunda”<sup>48</sup>. Isto é, há uma intensificação do conflito e, ao mesmo tempo, a classe dominante precisa justificar sua dominação com ideias cada vez mais abstratas e universais.

As ideias que dominam são cada vez mais abstratas, isto é, ideias que assumem cada vez mais a forma da universalidade. Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas<sup>49</sup>.

Destarte, para superar a aristocracia e o antigo regime, a burguesia precisa fazer-se porta-voz de toda a sociedade, trazendo à tona argumentos do

---

<sup>47</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*, pp. 40-1.

<sup>48</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 49.

<sup>49</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 48.

interesse não só dos próprios burgueses como também dos proletários. Com isso ela já concede ao seu futuro oponente as armas da crítica. O diagnóstico dos dois autores é resumido por eles mesmos em quatro teses:

1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe; 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual e 4) que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessário uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 41-2.



Assim, tanto a *Ideologia alemã* quanto o *Manifesto comunista* almejam uma espécie de chamada à ação, servindo de panfleto que conclama o proletariado a fazer a revolução, abolindo não apenas a opressão da qual é vítima, mas toda forma de opressão, pois não almejam a criação de um novo antagonismo, e sim a própria abolição das classes por meio de nada menos do que a abolição da própria divisão do trabalho.

## 5. A emancipação

A emancipação aparece na *Ideologia alemã* como a superação da divisão do trabalho. A ideia dos dois autores é que assim haveria um processo de des-especialização no qual todos ficariam responsáveis pelas atividades manuais, mas todos, igualmente, teriam também tempo disponível para se dedicar às atividades intelectuais. Justamente por isso Marx e Engels afirmam que, com a superação da divisão do trabalho supera-se também o trabalho, o qual segue sendo compreendido como uma forma de atividade alienada, feita não para si mesmo.

A divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o

jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.<sup>51</sup>

A emancipação torna-se idêntica, a partir de então, com a derrocada do modo capitalista de produção e a instauração da sociedade comunista. No entanto, a crítica ao capitalismo ainda se encontrava nos primeiros passos, e o próprio fracasso da primavera dos povos, da série de revoluções europeias que ocorrem por volta de 1848, faz com que Marx perceba que é preciso compreender bem melhor o sistema que criticava. Durante os quase vinte anos que separam o *Manifesto* de *O capital* Marx se retira das atividades práticas para, de forma solitária, estudar com o máximo afínco a obra dos economistas nas bibliotecas londrinas.

#### **LEITURA OBRIGATÓRIA:**

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Primeira parte de *A ideologia alemã*, da página 25 até 95. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

#### **SUGESTÃO DE LEITURA:**

EAGLETON, Terry. “O que é ideologia?” e “Do iluminismo à II Internacional”. Em: *Ideologia: Uma introdução*. Tradução de Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo / UNESP, 1997, pp. 15-40 e 65-88.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

---

<sup>51</sup> MARX, Karl e ENGELS Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 37-8.

## Terceira unidade: O período inglês I

### A teoria do valor e a teoria do fetichismo no primeiro capítulo de *O capital*

*O capital* é a principal obra de Marx. Na verdade é a obra de sua vida, uma vez que desde sua juventude (mais precisamente, desde a redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*) Marx estava analisando, juntando materiais e desenvolvendo a sua crítica da economia política que culminou nesta série de três livros dos quais apenas o primeiro foi concluído pelo próprio autor. A obra passou por inúmeros esboços (dentre os quais se destacam os *Grundrisse*), e seu projeto foi alterado inúmeras vezes. Somente em 1867, quando Marx estava prestes a tornar-se cinquentenário, o primeiro volume é publicado.

O objetivo do livro consta em seu subtítulo. *O capital* consiste em uma “crítica da economia política”. A grande questão, aqui, é saber o que exatamente é o objeto da crítica. Trata-se da economia política enquanto a suposta ciência examinada pelos economistas, ou, antes, da economia política como o próprio campo econômico, como o âmbito das trocas e da produção? A resposta, para Marx, é positiva nos dois casos. Marx era um profundo admirador dos economistas clássicos, em especial de David Ricardo. Reconhecida a inteligência e argúcia deste, Marx notava que poderia não haver melhor indício para encontrar os problemas da própria economia capitalista do que examinar, atentamente, a obra de Ricardo (e dos outros economistas) munido da intuição de que os pontos frágeis de sua obra deveriam servir como sinais de alerta para problemas que deviam ser antes práticos do que meramente teóricos.

Para ir além de onde eles tinham chegado, era preciso também expandir o projeto do qual tinham partido. Em vez de fazer apenas um livro de teoria econômica, explicando e analisando o funcionamento da economia, Marx escreve uma obra na qual a descrição do funcionamento da economia na sociedade já é a denúncia dos males causados por tal funcionamento. Em outras palavras, ele junta a análise com a crítica; livrando-se assim de uma pretensão de neutralidade que acabara por fazer da obra dos economistas mais uma legitimação da economia capitalista do que propriamente uma análise profunda dela.

Embora tenha se tornado um clássico, *O capital* é um destes livros que vendem muito, são igualmente muito debatidos, mas pouco lidos e menos ainda compreendidos. Trata-se de uma obra complexa que articula dezenas de conceitos em um construto que mescla filosofia, história, sociologia e economia. Se a obra traz dificuldades, o começo dela é particularmente inquietante. A tal ponto que Louis Althusser, um dos mais conhecidos intérpretes de *O capital*, sugere aos leitores deixar provisoriamente em suspenso a leitura da primeira seção da obra e iniciar pela segunda<sup>52</sup>. De fato, logo no começo do livro encontra-se uma série de conceitos não exatamente fáceis (valor, valor de uso, valor de troca, trabalho abstrato, trabalho concreto), os quais conduzem a dois grandes problemas teóricos, a tese do fetichismo da mercadoria (e de como interpretá-la) e a questão da teoria do valor de Marx (se, afinal de contas, Marx está ou não adotando a teoria do valor-trabalho dos economistas anteriores, e, caso a resposta seja negativa, qual a diferença entre a sua teoria do valor e a deles). No entanto, entender tais conceitos e problemas é condição necessária para avançar na obra, e sobretudo para não repetir certa interpretação redutora que se tornou comum. De tal modo que é preciso inverter o conselho de Althusser, e recomendar uma dose redobrada de atenção no tratamento deste capítulo inicial cujas dificuldades são tantas.

---

<sup>52</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis. “Advertência aos leitores do Livro I de *O capital*”, p. 45.

## 1. A mercadoria como ponto de partida

Logo no início de *O capital* se lê: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma enorme coleção de mercadorias, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a mercadoria”<sup>53</sup>. Longe de ser uma constatação irrelevante, a tese expressa em tal trecho é enigmática: o que significa dizer que a mercadoria é a forma elementar da riqueza das sociedades em que impera o modo de produção capitalista? Por que a investigação deve começar exatamente pela sua análise?

Para responder a tais questões é preciso iniciar pela explicação sobre o que é, afinal, uma mercadoria. De acordo com Marx, a mercadoria é um objeto externo que satisfaz necessidades (sejam estas “do estômago ou da imaginação”, isto é, não precisam ser coisas das quais realmente se precisa, a necessidade pode ser ilusória ou supérflua). Mais precisamente, *a mercadoria é um tipo de objeto externo que satisfaz necessidades e que foi produzido não com o intuito de ser diretamente consumido ou usufruído, mas sim trocado ou vendido*. Por isso a mercadoria é um objeto constituído por dois fatores: ela ao mesmo tempo é um valor de uso, uma utilidade qualquer, e um valor, uma quantia de tempo de trabalho despendido.

Nem todo produto do trabalho humano é uma mercadoria. Se alguém tem uma horta em casa e planta tomates para comê-los, ou mesmo para oferecer aos amigos ou parentes, seus tomates não são mercadorias. Eles certamente têm uma utilidade e, por conseguinte, um valor de uso, mas não tiveram valor de troca. No entanto, caso o horticultor cultive tomates para vendê-los ou trocá-los, seus tomates serão mercadorias, terão, além de um valor de uso, também um valor de troca: *grosso modo*, eles valem aquilo que o horticultor conseguirá por eles.

---

<sup>53</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 113.

Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social. {E não somente para outrem. O camponês medieval produzia a talha para o senhor feudal, o dízimo para o padre, mas nem por isso a talha ou o dízimo se tornavam mercadorias. Para se tornar mercadoria, é preciso que o produto, por meio da troca, seja transferido a outrem, a quem vai servir como valor de uso.}<sup>54</sup>.

Quando Marx diz que a mercadoria é a forma elementar da riqueza das sociedades capitalistas ele afirma que a riqueza destas sociedades é uma imensa quantia de mercadorias. Os objetos com os quais lidamos, cotidianamente (o computador no qual agora escrevo, a mesa sobre o qual ele se encontra, a cadeira na qual estou sentado, os livros que consulto ao escrever esta seção, e mesmo a água e o café que consumo enquanto redijo estas linhas, por exemplo), são todos eles mercadorias, foram obtidos por meio da compra, mesmo que indireta.

Mas isto nem sempre foi assim. Aliás, é só na sociedade capitalista que a mercadoria se dissemina a ponto de ser a forma elementar da riqueza. Antes, nas formas sociais pré-capitalistas, as mercadorias por certo existiram e tiveram alguma importância, mas sempre foram marginais. Isto significa que as pessoas lidavam relativamente pouco com mercadorias. Em sociedades que foram essencialmente rurais, a maior parte das atividades era dirigida à subsistência, e mesmo aqueles que nunca tiveram que se ocupar diretamente com o labor obtinham seus produtos por alguma forma de dominação direta (eram os donos dos produtos fabricados por seus escravos ou servos, ou, antes, conseguiam sua riqueza por saques em conquistas, por exemplo). É só no capitalismo que a mercadoria se generaliza, e o intercâmbio de mercadorias se torna, por assim dizer, a forma elementar de relação humana.

Quando Marx apresenta sua análise da mercadoria, no primeiro capítulo de *O capital*, ele está lidando com um tipo muito específico de troca, a qual

---

<sup>54</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 118-9. A parte entre colchetes é um acréscimo posterior de Engels.

denomina circulação simples. *Na circulação simples uma mercadoria é trocada por outra ou por uma quantia de dinheiro sem que haja, necessariamente, um ganho nesta troca.* Trata-se da troca mercantil mais corriqueira, mas não, ao menos para Marx, da mais importante (pois ela não envolve a categoria do capital). Quando adquirimos mercadorias quaisquer (um livro, por exemplo), estamos realizando um tipo de circulação simples: nosso dinheiro vai para o livreiro, o livro dele para nós. Este tipo de troca mercantil é muito antigo (já existia mesmo no mundo antigo), mas é só no mundo moderno que se dissemina, tornando-se, por assim dizer, a principal forma de aquisição dos utensílios do cotidiano.

Mas é preciso evitar um mal-entendido. Marx não começa *O capital* com a análise da mercadoria porque deseja oferecer uma explicação da gênese do capitalismo, isto é, dizer como o capitalismo surgiu e se desenvolveu. *O capital* não é uma obra de história econômica, ainda que tenha algumas passagens com interpretações históricas bastante elaboradas. A mercadoria é o ponto de partida da análise porque seu desdobramento permite uma explicação de todo o sistema econômico. Ao se analisar a forma como a mercadoria circula e a forma na qual ela é produzida chega-se ao cerne do capitalismo. Por meio da análise da troca simples de mercadorias, Marx não pretende explicar as trocas antes da aparição do capital e da exploração do mais-valor, e sim um tipo de relação social que serve tanto como premissa para o desenvolvimento do capitalismo quanto como resultado deste mesmo processo (em outras palavras: o intercâmbio mercantil existe antes do desenvolvimento do capitalismo, e este carece daquele para poder se desenvolver; no entanto, o intercâmbio mercantil só se dissemina, a ponto de se tornar corriqueiro, com o próprio desenvolvimento do capitalismo). Portanto, se é verdade que a mercadoria já existia antes do capitalismo (pois ela existe quando há trocas comerciais, ainda que pouco desenvolvidas), é só no capitalismo que ela se torna a “forma elementar da riqueza”.

## 2. Valor e valor de uso

Ao contrário da simplicidade do produto não mercantil, a mercadoria tem dois fatores que a compõem. Ela, ao mesmo tempo, é um valor e um valor de uso. É um valor vista pela perspectiva da troca, de quem a vende, e é um valor de uso pela perspectiva do consumo, de quem a compra. Para o livreiro, o livro é a possibilidade de conseguir uma quantia de dinheiro, para o leitor, o mesmo objeto é a possibilidade de tornar-se mais sábio ou mais culto. Do conceito de valor de uso não decorrem maiores dificuldades, mas o mesmo não pode ser dito quanto ao conceito de valor, pois como se pode determinar qual o valor de um objeto?

Antes de buscar responder a esta questão, convém analisar uma pequena distinção. Marx fala de valor e também de valor de troca. De forma preliminar, pode-se entender o valor de troca como aquilo que usualmente chamamos de preço (embora Marx, com o prosseguimento da análise, diferencie estas duas categorias). O valor de troca aparece, assim, como a quantia de dinheiro pela qual o vendedor aceita entregar o produto que oferece para compra. No caso do livro, suponhamos que o valor de troca, ou preço, seja de 40 reais. Já o valor é uma parte, poder-se-ia dizer, a principal parte, do valor de troca. Ele corresponde ao valor de troca sem algumas contingências comuns ao “mundo da troca”, como a barganha, a pechincha, e oscilações como a falta momentânea de um produto ou serviço (que tende a elevar os preços) ou o excesso de oferta (que tende a rebaixá-los). Marx fala mesmo que a relação entre valor e valor de troca é tal como a da essência com a aparência, pois o valor só aparece como valor de troca, sendo aquilo que o determina.

Mas, enfim, o que faz com que o livro seja 40 reais, e não 20 ou 60? O que determina o valor de uma mercadoria? A resposta a esta questão não é simples, e ainda hoje os intérpretes de Marx diferem radicalmente acerca de qual é a sua resposta (isto é, se ele aceita, ou não, a teoria do valor-trabalho



clássica, exposta por economistas como Adam Smith e David Ricardo, o que logo será debatido). Dito isto, cabe diferenciar cinco momentos da resposta.

Em primeiro lugar, Marx começa por notar que, aparentemente, o valor não é uma propriedade física ou natural das mercadorias. Pode-se analisar da forma como quiser a mercadoria, nunca se vai achar o valor dela. As qualidades sensíveis de algo lhe conferem sua utilidade, e, por conseguinte, seu valor de uso, mas nada dizem a respeito do valor, algo que, pelo contrário, é puramente quantitativo. A única alternativa, neste caso, é tentar reduzir todas as mercadorias a algo que elas têm em comum. Nas palavras de Marx: “Abstraindo do valor de uso dos corpos-mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho”<sup>55</sup>. Se é possível equiparar distintas mercadorias, por conseguinte, é porque elas são todas produto do trabalho humano, e é possível reduzi-las a este elemento que têm em comum.

Mas como mensurar tal elemento? O segundo passo da resposta é justamente este: o trabalho contido em cada mercadoria só pode ser medido pelo tempo em que foi despendido. Destarte, quando duas pessoas intercambiam mercadorias elas estão, de fato, trocando seus tempos de trabalho passados (ou um trabalho passado por uma promessa de trabalho futuro).

Mas assim como as mercadorias são diferentes entre si, também são distintos os trabalhos que as produzem. Se o fato de serem produtos do trabalho humano é a única coisa que as mercadorias têm em comum, e portanto o elemento que permite a comparação destas, é preciso igualmente reduzir o trabalho que as produz em um terceiro elemento, o qual estaria contido em todos os trabalhos, para ser possível compará-los. Em outras palavras: para poder trocar duas mercadorias (laranjas e mesa, por exemplo) é preciso reduzi-las a um elemento que ambas tenham em comum (o fato de terem demandado um tanto de tempo de trabalho em sua produção); mas como comparar o trabalho do produtor de laranjas com o trabalho do marceneiro, uma vez que tais trabalhos são inteiramente distintos? É preciso, novamente, reduzi-los ao

---

<sup>55</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 116.

que eles têm em comum, isto é, abstrair de todas as suas qualidades, e este é o terceiro passo da resposta. Assim, deve-se considerar as mercadorias como uma espécie de “objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio”<sup>56</sup>. Chega-se ao trabalho abstrato, portanto, pela subtração de toda determinação qualitativa do trabalho.

Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de “substância formadora de valor”, isto é, da quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida por seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, seu padrão de medida em frações determinadas de tempo, como hora, dia etc<sup>57</sup>.

*Aparentemente*, Marx está, na passagem acima transcrita, adotando a teoria do valor-trabalho clássica. De acordo com tal teoria, o que determina o valor é o tempo de trabalho despendido na fabricação do objeto. Destarte, o produto do trabalho feito em uma hora deveria valer exatamente metade do trabalho feito em duas horas. O valor, portanto, significaria o tempo de trabalho gasto na fabricação. Quando compro o livro, estaria simplesmente trocando determinado tempo de trabalho meu pelo mesmo tempo de trabalho de outras pessoas, envolvidas na fabricação do livro que almejo. Mas a questão não é assim tão simples.

A primeira dificuldade é que nem todos os trabalhadores são igualmente eficientes em seu labor. Se um marceneiro é capaz de fazer uma cama em duas horas, e outro demora quatro para fazer uma de mesma qualidade, a do segundo, evidentemente, não deve valer o dobro da do primeiro. Assim, ao mensurar os tempos de trabalho que formam o valor, não se deve levar imediatamente a quantia exata de tempo que foi despendido por este ou aquele trabalhador, mas sim uma estimativa da média de tempo de trabalho que, em

---

<sup>56</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 116.

<sup>57</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 116.

uma dada sociedade com um dado desenvolvimento das forças produtivas, demora-se para produzir aquele objeto. Neste caso, se metade dos marceneiros for tão hábil quanto o primeiro, e outra metade como o segundo, o valor da cama seria equivalente a três horas, o que daria uma hora de vantagem para os primeiros e uma de desvantagem para os segundos. Nas palavras do autor aqui estudado: “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho”.<sup>58</sup> Isto é, o quarto momento da resposta consiste em dizer que a mensuração do tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria não é feita diretamente, mas antes por meio de uma consideração acerca do desenvolvimento da força produtiva, a qual, por sua vez, é determinada por vários fatores.

Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria permanece constante se permanece igualmente constante o tempo de trabalho requerido para sua produção. Mas este muda com cada mudança na força produtiva do trabalho. Essa força produtiva do trabalho é determinada por múltiplas circunstâncias, dentre outras, pelo grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais<sup>59</sup>.

A segunda dificuldade, ainda maior, consiste na diferenciação valorativa dos distintos tipos de trabalho. Viu-se acima um exemplo no qual os marceneiros demoram três horas, em média, para fabricar uma cama. Isto deveria significar que com o dinheiro obtido por seu produto, a cama, seria possível adquirir o produto de três horas de outro trabalho, seja este o de um médico, de um advogado, de um professor ou de um gari. Mas, como bem se sabe, não é isto o que ocorre. Os trabalhos não são valorizados da mesma forma. Assim, há trabalhos que são mais simples e que valem menos, e outros, mais valiosos porque mais complexos. “O trabalho mais complexo vale apenas

---

<sup>58</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 117.

<sup>59</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 118.

como trabalho simples *potenciado* ou, antes, *multiplicado*, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples”<sup>60</sup>. O problema que resta resolver, no entanto, é como, ao ocorrer a troca, se dá tal comparação. Isto é, tomando o trabalho do gari como um exemplo de trabalho simples e o do médico como exemplo de trabalho complexo, como se pode saber quantas horas do trabalho do gari valem uma do trabalho do médico? A resposta de Marx, neste momento, é no mínimo frustrante: “As diferentes proporções em que os diferentes tipos de trabalho são reduzidos ao trabalho simples como sua unidade de medida são determinadas por meio de um processo social que ocorre pelas costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição”<sup>61</sup>. Em outras palavras: não se sabe como se dá tal proporção. O problema é que tal dificuldade não é algo secundário, mas o próprio cerne da teoria do valor. Para lidar com tal questão Marx elabora a teoria do fetichismo, talvez a teoria mais difícil de Marx, certamente a mais incompreendida.

Em resumo, para explicar como ocorre a troca de mercadorias, e em especial para dizer como se determina a grandeza de valor de uma mercadoria isolada, Marx afirma que: 1) é preciso reduzir as diferentes mercadorias ao que elas têm em comum: o fato de serem todas produto do trabalho humano; 2) mensura-se tal trabalho em unidades de tempo; isto é, durante a troca mercantil se compara, portanto, o tempo de trabalho gasto na fabricação das mercadorias; 3) sendo os trabalhos distintos, é necessário também reduzi-los ao que eles têm em comum, ou melhor, abstrair de todas as determinações qualitativas presentes nele e tratá-lo como mero dispêndio de energia física; 4) a mensuração não ocorre direta e individualmente, mas sim pela média de tempo de trabalho abstrato que se gasta, em uma sociedade determinada e com um desenvolvimento técnico das forças produtivas específico, na fabricação dos produtos em questão; 5) por fim, mesmo assim há trabalhos mais complexos e

---

<sup>60</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 122.

<sup>61</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 122.

valiosos, e outros mais simples e menos valiosos; a determinação da proporção em que se trocam tais trabalhos, porém, não é conhecida por aqueles que trocam; pelo contrário, tal proporção chega a eles como se tivessem “sido legadas pela tradição”.

### 3. Trabalho concreto e trabalho abstrato

Antes de tratar da teoria do fetichismo, contudo, é interessante estender-se um pouco mais nas categorias do trabalho concreto e do trabalho abstrato. Notou-se, antes, que enquanto o produto não mercantil é simples, composto apenas por um valor de uso, a mercadoria, em oposição, é complexa, pois ela é ao mesmo tempo um valor de uso e também um valor. Esta natureza dúplice da mercadoria se reflete no trabalho que a produz. Por um lado, para produzir valores de uso, o trabalho é determinado, concreto, útil: ele altera a matéria prima para fazer algo que possa ser usufruído de alguma forma. Assim, o marceneiro transforma a madeira em cama, o alfaiate, tecido em terno etc. Portanto, o trabalho útil ou concreto produz valor de uso. No entanto, a mercadoria é também valor. E o valor, como foi visto, é uma pura quantificação que permite a equiparação de coisas distintas, como a cama e o terno recém-mencionados. Porém, para haver tal equiparação é preciso abstrair de todo o caráter útil ou concreto do trabalho e considerá-lo como algo homogêneo, como algo desprovido de qualquer qualidade. É a isto que Marx chama de trabalho abstrato.

Cabe, aqui, evitar um mal-entendido, muito comum nas interpretações de Marx. Muitos intérpretes, erroneamente, consideram que Marx fala do trabalho concreto como um tipo pré-capitalista de trabalho, e o trabalho abstrato como a forma que o trabalho passa a ter na modernidade capitalista<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, por exemplo, fala do trabalho abstrato, referindo-se a Marx, como uma forma de “trabalho remunerado, regido pelo mercado, aproveitado de forma capitalista e organizado empresarialmente” (em: *A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, 1987, p. 106). Também Antônio Negri e Maurizio Lazzarato

Assim, o artesão medieval faria um tipo de trabalho concreto (porque não alienado), e o operário industrial moderno um tipo de trabalho abstrato (porque alienado). Não é disso, no entanto, que se trata. O que Marx está dizendo é que o trabalho, tal como se dá na modernidade capitalista, tem uma natureza dupla: ele é, ao mesmo tempo, concreto e abstrato. Enquanto trabalho concreto, ele produz valores de uso (o marceneiro produz uma cama, por meio de um trabalho determinado ele faz um objeto que serve para algo: no caso, deitar-se); e, enquanto trabalho abstrato, produz valor (por meio do mero dispêndio determinado de tempo, ele produz valor, algo que serve somente para comparar as mercadorias entre si). Não se trata de dois trabalhos distintos, mas de um mesmo trabalho visto sob duas perspectivas diferentes. Ou, mais precisamente, o trabalho abstrato é o trabalho concreto desprovido de suas qualidades, reduzido ao que tem em comum com os demais trabalhos.

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso<sup>63</sup>.

A questão é que, assim como não há como se comparar duas mercadorias inteiramente distintas (a cama e o terno, por exemplo) sem reduzi-las a um denominador comum (o valor enquanto medida do tempo médio de trabalho despendido), não há como comparar dois tipos diferentes de trabalho (o do marceneiro e o do alfaiate) sem igualmente reduzi-los a um elemento que ambos tenham em comum, e o que resta de comum nos dois afazeres não é senão este “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc”,

---

confundem e descontextualizam o conceito marxiano ao afirmarem que “o trabalho abstrato é somente a relação de produção que se reverte sobre as forças produtivas e sobre os processos de trabalho, de tal modo que as forças universalmente sociais (a cooperação, as combinações sociais, a ciência e a técnica etc.) têm como efeito desenvolver em si mesmas o processo de trabalho” (em *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, 2001, p. 80).

<sup>63</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 124.

desde que não se leve em conta a finalidade de tal dispêndio. Trabalho abstrato é, por conseguinte, aquilo ao que os trabalhos concretos são reduzidos para poderem ser comparados entre si. A razão entre o valor de duas mercadorias deveria ser assim igual à razão entre as quantidades de trabalho abstrato que cada uma delas porta (desconsiderando os pontos 4 e 5 da seção anterior, isto é, que a mensuração é social, que há trabalhos mais complexos e valorizados do que outros e, por fim, que os homens não são conscientes da proporção em que se trocam os distintos tempos de trabalho).

#### 4. A teoria do fetichismo como crítica da opacidade

Dentre os conceitos elaborados por Marx, o de fetichismo é talvez aquele que suscitou mais interpretações diferentes. Há quem defenda que o fetichismo seja, *grosso modo*, uma reelaboração do conceito de ideologia. Sua função seria a de mascarar a realidade para torná-la aceitável, como uma espécie de engodo cujo efeito seria fazer com que aqueles que são explorados não percebam a sua própria situação. Há também quem aproxime o conceito do uso hoje mais corriqueiro, e diga que o fetichismo da mercadoria consista numa espécie de adoração, em vez de um uso racional e desapaixonado dela (o qual seria, para estes, o correto). Estas duas interpretações, porém, descontextualizam as passagens em que aparece o conceito e por isso não conseguem entender a relevância da teoria do fetichismo dentro da teoria do valor. Ora, como já notara Isaac Rubin: “A teoria do fetichismo é, *per se*, a base de todo o sistema econômico de Marx, particularmente de sua teoria do valor”<sup>64</sup>.

Marx inicia a seção sobre o fetichismo da mercadoria com a seguinte frase: “Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas

---

<sup>64</sup> RUBIN, Isaac. *A teoria marxista do valor*, 1987, p. 19.

metafísicas e melindres teológicos”<sup>65</sup>. Não se trata, portanto, de algo simples que está sendo “mistificado”, mas precisamente do contrário: algo que se toma, corriqueiramente, como coisa banal, mas que é, na verdade, mistificado. A primeira questão que Marx formula, então, é: de onde provém tal caráter misterioso? “Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, seja do ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano”<sup>66</sup>. No entanto, assim que o produto do trabalho “aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível”<sup>67</sup>. “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma”. O mistério está, por conseguinte, na própria forma mercadoria, no fato de ela ser, concomitantemente, enquanto valor de uso, algo sensível, e enquanto valor, algo suprassensível.

Dito isto, cabe aqui fazer uma rápida digressão. A palavra “fetichismo” (em alemão: *Fetischismus*) deriva do termo francês “fétiche”, o qual, por sua vez, origina-se do vocábulo português “feitiço”. A palavra aparece pela primeira vez na obra de Charles de Brosses, para explicar uma teoria geral da evolução da religião:

Na obra de De Brosses, o conceito de fetichismo está imbricado com uma teoria geral da religião dos povos ditos selvagens e primitivos, assim como a uma teoria geral do progresso do pensamento humano, progresso este que conduz do estágio inicial onde estão os negros africanos adoradores de fetiches até os civilizados e esclarecidos europeus. A ideia subjacente é a de uma progressão linear na qual o objeto sagrado é tornado cada vez mais abstrato: começa-se com a divinificação de objetos materiais (fetichismo), segue-se com uma multiplicidade de deuses que se imiscuem na vida humana (politeísmo) e finda-se com um deus único, criador e julgador, mas que, grosso modo, deixa os problemas humanos seguirem seu próprio curso. Destarte, o progresso do pensamento humano iria do concreto ao abstrato, e o fetichismo seria a primeira tentativa de explicar os fenômenos da

---

<sup>65</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 146.

<sup>66</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 146.

<sup>67</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 146.



natureza através da crença em qualidades mágicas de determinados objetos<sup>68</sup>.

O conceito de fetichismo, em sua primeira aparição (isto é, na obra de De Brosses), refere-se aos rituais de culto em que se adoram animais ou seres inanimados. Assim, em tais rituais, objetos físicos ou animais são dotados de qualidades sobrenaturais, divinas. Marx em parte segue de Brosses em seu uso do termo, e, em outra parte, representa uma ruptura. A continuidade se dá na própria definição: para Marx, o fetichismo também consiste no fato de se dotar algum objeto físico de qualidades sobrenaturais (no caso: o produto do trabalho, ao assumir a forma mercadoria, é dotado de valor, uma qualidade que não é nem física nem natural). A ruptura está no uso reflexivo dado ao termo. Enquanto De Brosses utiliza o vocábulo para se referir ao outro, ao não europeu que seria bárbaro e selvagem, Marx o faz para se referir às práticas comerciais modernas, dadas como avançadas<sup>69</sup>. Fetichista não é mais o outro, o não civilizado, mas sim algo inerente ao próprio processo civilizador que impede sua efetivação.

Na sociedade mercantil, cada coisa tem uma dupla existência, enquanto realidade concreta e enquanto quantidade de trabalho abstrato. É este segundo modo de existência que se exprime no dinheiro, que merece portanto ser chamado abstração real principal. Uma coisa ‘é’ uma camisa ou uma ida ao cinema e ‘é’ ao mesmo tempo 10 ou 20 Euros. Essa qualidade do dinheiro não pode ser comparada com nenhuma outra coisa; ela situa-se para lá da dicotomia tradicional entre o ser e o pensamento, dicotomia para a qual uma coisa ou existe somente na cabeça, sendo pois imaginária – é esse o sentido habitual do termo abstração –, ou, pelo contrário, é efetivamente real, material, empírica<sup>70</sup>.

Ora, o que faz da mercadoria um objeto fetichista para Marx é, por um lado, esta existência dupla, de ao mesmo tempo ser um objeto físico, sensível, concreto – o produto do trabalho em sua materialidade de valor de uso – e um

<sup>68</sup> FLECK, Amaro. “O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação”. Em: *Ethic@*, vol. 11, n. 1, 2012, p. 143.

<sup>69</sup> A ideia da inversão de Marx, assim como um relato histórico do termo fetichismo, é encontrada na obra de IACONO, Alfonso, *Le fétichisme: Histoire d’un concept*, 1992.

<sup>70</sup> JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*, 2006, p. 40.

objeto metafísico, suprassensível, abstrato – um mero montante de tempo despendido de trabalho abstrato, em sua não materialidade de valor; por outro, e quase em decorrência deste primeiro, de na mercadoria ocorrer o misterioso processo da transubstanciação. Assim como para os católicos o corpo de Cristo se transubstancia no pão ázimo da hóstia, para os trocadores de mercadorias o seu trabalho passado se transubstancia no produto presente, como se não tivesse simplesmente desaparecido ao longo do processo de produção (e notem que não se trata de uma representação: nem a hóstia representa Cristo, nem o valor representa o trabalho, e sim eles são, respectivamente, Cristo e trabalho passado)<sup>71</sup>.

A teoria do fetichismo é o começo da crítica à sociedade capitalista contida em *O capital*. Não é algo neutro ser fetichista, tal adjetivo não é meramente descritivo, ele é também normativo. Ao dizer que a sociedade contemporânea se baseia em rituais fetichistas, Marx quer dizer também que isto não deveria ser assim. Aqui, ele é um representante clássico do iluminismo, ao mesmo tempo em que inova frente aos pensadores iluministas clássicos. Se estes criticaram a presença da religião ou de crenças infundadas,

---

<sup>71</sup> “É duplo o aspecto pelo qual a mercadoria, o dinheiro e o capital são categorias fetichistas. Por um lado, neles ocorre o misterioso ato da transubstanciação: o trabalho já realizado, despendido na transformação da matéria, se cristaliza a si mesmo no objeto que fabrica. Assim uma mesa, por exemplo, em uma sociedade mercantil não é apenas um objeto em torno do qual as pessoas sentam, mas também a encarnação de uma determinada quantia de tempo de trabalho, coisificada no valor que compõe seu preço. Marx não está, obviamente, dizendo que as coisas já foram dadas ao homem prontas ou que este não labutou penosamente na transformação de uma matéria bruta em algo útil para ele. O que ele diz é apenas que a crença de que este trabalho se corporifica, se transubstancializa, na mercadoria é um misticismo, consiste em um pensamento mágico, irracional. O trabalho gasto desaparece, nada mais; o que fica é apenas a matéria bruta transformada. Por outro lado, mas decorrente do primeiro aspecto, é que os únicos objetos que participam de dois mundos concomitantemente, caso da mercadoria, mas também dos talismãs e outros objetos divinificados, são os fetiches. Tal como para o verdadeiro católico a hóstia não apenas é um insosso pão ázimo, mas, após a consagração, também o corpo de Cristo (e leia-se, literalmente o corpo de Cristo), para o indivíduo partícipe das sociedades mercantis a mercadoria é tanto um determinado objeto físico, sensível, quanto a objetificação de um trabalho já passado e, portanto, metafísico, suprassensível. A natureza dos objetos fetiche é ser tanto um objeto determinado, concreto, quanto, ao mesmo tempo, algo distinto deste que é aí encarnado; este pode ser um deus, Cristo, um espírito qualquer ou, neste caso específico, o trabalho passado.” (FLECK, Amaro. “O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação”. Em: *Ethic@*, vol. 11, n. 1, 2012, p. 149-50)

da superstição etc. como fonte das mazelas cotidianas, Marx está criticando a economia pelo mesmo motivo, mas o cerne da crítica é análogo: tanto a religião para os iluministas quanto a economia para Marx criam uma espécie de opacidade que impede os humanos de se relacionarem de forma livre e consciente. Isto é, o que Marx está dizendo, com sua teoria do fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital, é que, ao trocarem mercadorias como se estas fossem equivalentes entre si, como se estas realmente portassem valor, os humanos se comportam de forma cega e inconsciente, pois eles mesmos não sabem o que estão fazendo, muito embora o façam. Agir cegamente, neste caso, não apenas implica a incapacidade de governar a si próprio como, o que é pior, cria a situação na qual pode surgir uma nova forma de dominação: uma forma de dominação na qual o próprio trabalho humano – objetificado enquanto capital – passa a dominar os seus próprios produtores, como uma espécie de Frankenstein. A crítica de Marx, contida em sua teoria do fetichismo da mercadoria, consiste em dizer que, por meio da opacidade gerada pela troca mercantil, os produtos do trabalho ganham vida própria, na medida em que eles portam valor e, com isso, intercambiam-se entre si usando os humanos como meros suportes para tanto. As coisas ganham vida e os vivos viram coisas. A teoria da reificação complementa assim a teoria do fetichismo.

A teoria do fetichismo consiste em dizer que, uma vez que o trabalho passado se transubstancia na mercadoria, esta ganha vida própria. Ela, contudo, só pode ganhar vida própria na medida em que tira a capacidade de ser sujeito daqueles que as produzem e as trocam. Para as coisas tornarem-se sujeitos é preciso que os sujeitos se tornem coisas. A este processo Marx chama de reificação ou coisificação, e esta é, de acordo com ele, a condição humana sob o modo de produção capitalista. Nas próprias palavras de Marx: “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>72</sup>.

## 5. A teoria do valor de Marx

Resta ainda, para terminar a seção, voltar a um ponto que não foi resolvido. Foi afirmado, antes, que um dos pontos controversos de interpretação acerca do primeiro capítulo de *O capital* consiste na afirmação ou negação da adoção, por Marx, da teoria do valor-trabalho. *Grosso modo*, a teoria do valor-trabalho diz que, para determinar a grandeza de valor (isto é, o quanto vale determinada mercadoria), é preciso medir o tempo de trabalho despendido em sua fabricação. Esta teoria foi defendida sobretudo por Adam Smith e David Ricardo, importantes economistas dos séculos XVIII e XIX, respectivamente. Apesar de certa semelhança no decorrer da apresentação marxiana, é um engano aproximar a teoria de Marx da teoria do valor-trabalho. Como Rubin sugere<sup>73</sup>, a designação correta para a teoria de Marx seria “teoria da forma valor”, e ela sequer buscaria responder a mesma questão da teoria do valor-trabalho.

Marx não explica sua teoria do valor sobre a base das considerações daqueles envolvidos na troca. De forma contrária a um equívoco comum, sua tese não é a de que os valores das mercadorias correspondem ao tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção porque aqueles que estão engajados na troca querem que isto seja assim. Pelo contrário, Marx sustenta que as pessoas engajadas na troca de fato *não* sabem o que realmente estão fazendo. (...) Com a teoria do valor, Marx busca descobrir uma estrutura social específica à qual os indivíduos *devem* se conformar, *independentemente do que pensam*. Portanto, a questão posta por Marx é completamente diferente daquela posta por economistas clássicos ou neoclássicos; a princípio, Adam Smith observa um *único* ato de troca e pergunta como os termos da troca podem ser determinados. Marx olha a relação de troca individual como parte de uma *totalidade social particular* – uma totalidade na qual a totalidade da sociedade é mediada pela troca –

---

<sup>72</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 148.

<sup>73</sup> RUBIN, Isaac. *A teoria marxista do valor*, 1987.

e pergunta o que isto significa para o trabalho despendido pela *sociedade inteira*<sup>74</sup>.

Isto é, enquanto Smith e Ricardo perguntam a partir da perspectiva de quem troca as mercadorias (do individualismo metodológico, portanto), como se determina o valor delas; Marx, a partir da constatação da totalidade na qual se insere a troca mercantil pergunta como é possível que tal relação social surja e se desenvolva, isto é, questiona pelas condições de possibilidade da troca mercantil. As respostas às questões são distintas, ao mesmo tempo em que são excludentes: se Marx estiver certo, as pessoas que trocam as mercadorias não sabem o que determina a proporção da troca e agem como se isto fosse dado pelo costume; se Smith e Ricardo estiverem certos, as pessoas podem mensurar o tempo médio despendido na fabricação dos objetos em questão e concluir a proporção na qual a troca deve se dar.

#### **LEITURA OBRIGATÓRIA:**

MARX, Karl. “A mercadoria”. Em: *O capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

#### **SUGESTÃO DE LEITURA:**

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

HEINRICH, Michal. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.

---

<sup>74</sup> HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*, 2014, p. 46-7 (tradução nossa).

## Quarta unidade: O período inglês II

### Os conceitos de “capital” e “mais-valor” no quarto e no quinto capítulos de *O capital*

O capítulo anterior tratou da circulação simples. Foi visto que em tal circulação uma mercadoria é trocada por outra, que nela há um intercâmbio de equivalentes, isto é, um momento no qual se trocam duas coisas que tenham o mesmo valor. Este tipo de circulação é muito antigo, mas ficara sempre restrito às margens da sociedade, nunca desempenhando um papel central nelas. Assim, embora houvesse troca de equivalentes, estas trocas não eram tão corriqueiras, e só excepcionalmente diziam respeito ao necessário para a subsistência. É apenas com o começo do capitalismo (que, de acordo com Marx, só ocorre no século XVI<sup>75</sup>) que a circulação simples se dissemina, e mesmo assim paulatinamente, até tornar-se a forma geral da riqueza, sendo hoje praticamente onipresente.

Embora a circulação simples seja, por assim dizer, a forma de troca mais comum (é o tipo de troca corriqueira: quando se compram bens e víveres, por exemplo, se permanece dentro dos limites de tal forma de circulação), ela não é por isso a única ou a mais importante, tampouco depende só de si para se disseminar. Além da circulação simples, há também a circulação do capital, em que, por meio de uma série de trocas que, ao menos aparentemente, são trocas de equivalentes, consegue-se obter um ganho, um lucro ou um excedente. Em primeiro lugar, as duas formas de circulação se diferenciam pela ordem: enquanto na circulação simples primeiro uma mercadoria (M) é trocada por dinheiro (D) para, posteriormente, com ele se adquirir outra mercadoria (M), portanto,  $M - D - M$ ; na circulação do capital inicia-se com o dinheiro (D),

---

<sup>75</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital*, p. 787.

com ele se compra uma mercadoria (M) para, depois, vendê-la por dinheiro (D). No entanto, em tal circulação, o dinheiro resultante da venda das mercadorias deve ser maior do que o dinheiro com o qual elas foram compradas. Por conseguinte, trata-se de um dinheiro ao qual foi acrescido mais dinheiro ao longo da circulação, e que é representado por D', servindo este símbolo (') como representante do excedente que foi gerado. Assim, a circulação do capital é representada como D – M – D' (isto é: Dinheiro – Mercadoria – Dinheiro + excedente gerado). A investigação que ocupa este capítulo que agora se inicia diz respeito, justamente, a como é possível se gerar este excedente, denominado de mais-valor (ou, em outras traduções, mais-valia) por Marx.

## 1. O capital

Com a circulação do capital surge a categoria que dá nome à obra de Marx, a saber, o capital. O capital é definido justamente como o valor que modifica sua própria grandeza, portanto, um valor que se autovaloriza. “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. E esse movimento o transforma em capital”<sup>76</sup>. Foi visto, antes, que o valor é parte das mercadorias, a parte quantitativa que permite sua equiparação com as demais mercadorias. Mas na circulação simples ele não se transforma em capital. O valor contido em uma mercadoria é igual ao contido no dinheiro que a compra. Digamos que um marceneiro venda a mesa que ele produziu por um montante de dinheiro (300 reais, por exemplo). Deste montante, parte ele usa para pagar o material que consumiu na fabricação da mesa (digamos que 200 reais), e, com o restante, os víveres para a semana. Nem sua mercadoria, nem o dinheiro que obteve com ela serviu-lhe como capital. Tanto a mercadoria como o dinheiro serviram

---

<sup>76</sup>MARX, Karl. *O capital*, p. 227.

como meio para se obter valores de uso, para a satisfação das necessidades do merceneiro e de sua família. Toda esta transação ficou restrita ao âmbito da circulação simples. Porém, se o merceneiro utilizasse o dinheiro restante obtido não para comprar víveres, e sim para investir em sua produção, comprando mais matéria-prima do que consumiu e contratando funcionários para realizarem o trabalho, este dinheiro teria se tornado capital, pois sua finalidade não seria a satisfação de necessidades, e sim sua própria valorização.

A circulação simples não difere, por conseguinte, da circulação do capital por uma simples mudança na ordem de seus fatores, mas, sobretudo, por elas terem distintas finalidades. Enquanto a circulação simples visa à satisfação das necessidades, a obtenção de valores de uso, a circulação do capital almeja a valorização do valor, o crescimento do montante de dinheiro. Nas palavras de Marx:

A circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. 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>77</sup>.

Longe de ser banal, esta mudança indica uma característica específica das sociedades capitalistas. Por mais diferentes que tenham sido as formações econômicas ao longo da história, elas sempre tiveram por objetivo a satisfação das necessidades, ainda que suntuosas ou supérfluas, de seus indivíduos. A riqueza era algo que servia para ser consumido. No capitalismo, e apenas nele, isto se inverte: a produção passa a ser algo feito não como um meio, e sim como um fim. Produz-se algo não para satisfazer as necessidades de quem deseja este algo – isto até é conseguido, mas como uma espécie de efeito colateral – e sim com o intuito de aumentar o montante de riqueza, de produzir ainda mais futuramente, em suma, de valorizar o valor.

---

<sup>77</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 228.



A novidade, aqui, é que o próprio capital aparece não como o objeto de um processo social, e sim como seu sujeito. Na análise da teoria do fetichismo, foi visto que os indivíduos, ao trocarem suas mercadorias, dotavam-nas com uma espécie de vida própria, na medida em que eram suportes de valor que se equiparavam objetivamente com outras mercadorias. Esta vida própria, contudo, só aflora quando a mercadoria se torna capital. O capital nunca é estático, pois, se estivesse parado, seria ou dinheiro, ou mercadoria. Ele é um processo que consiste em uma mudança contínua de formas, uma incessante metamorfose de mercadoria em dinheiro e de novo em mercadorias. Mas aqui, neste processo, ele mesmo é o agente<sup>78</sup>, e as pessoas que intercambiam as mercadorias e se engajam no processo de fabricação destas nada mais são do que suportes, engrenagens para que o capital alcance o fim que almeja: sua valorização.

O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele recebeu a qualidade oculta de adicionar valor. Ele pare filhotes, ou pelo menos põe ovos de ouro<sup>79</sup>.

Antes de prosseguir na análise, cabe ainda uma clarificação. Há distintos tipos de capital, e eles se distinguem justamente pelo modo de gerar o valor excedente. Nas palavras de Michael Heinrich:

O excedente pode ser obtido de vários modos. No caso do capital portador de juros, o dinheiro é emprestado a juros. Os juros, por

---

<sup>78</sup> Boa parte da discussão contemporânea acerca da obra consiste na disputa acerca de quem seria, para Marx, o sujeito da sociedade moderna: se o capital ou se os indivíduos ou classes. Para uma reconstrução da discussão, cf. HUDIS, Peter. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, 2013, introdução.

<sup>79</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 230.

consequente, constituem o excedente. No caso do *capital mercantil*, os produtos são comprados mais baratos em um lugar e vendidos mais caro em outro (ou em outro momento). A diferença entre o preço de compra e o preço de venda (menos os custos decorrentes da transação) constitui o excedente. No caso do *capital industrial*, o próprio processo de produção é organizado de forma capitalista: capital é adiantado para a compra de meios de produção (máquinas, matéria-prima) e para o emprego da força de trabalho, de forma que o processo de produção ocorre sob a direção de um capitalista (ou seus agentes). Os produtos assim produzidos são então vendidos. Se os rendimentos forem mais altos do que os custos usados para a compra dos meios de produção e salários, então o capital originalmente adiantado não apenas reproduziu a si mesmo, mas também criou um excedente<sup>80</sup>.

Por uma questão de conveniência, pode-se chamar o capital portador de juros de capital financeiro. Apesar de o capital financeiro e de o capital comercial terem grande relevância, Marx foca sua atenção sobretudo no capital industrial. A explicação de Marx é de que apenas esta forma de capital (o industrial) é capaz de aumentar o montante total de valor de uma dada sociedade. O capital financeiro aumenta a riqueza de um indivíduo, mas ao custo de diminuir o mesmo montante de riqueza do indivíduo que pagará os juros do dinheiro obtido por empréstimo. O capital comercial aumenta a riqueza do comerciante, mas diminui a do comprador (ou de quem vendeu para ele), pois ele se baseia justamente na diferença entre o valor pago por algo em dois lugares ou dois momentos distintos. O capital industrial, porém, apresenta-se como uma incógnita: como é possível gerar aí valor excedente? Ou, nas palavras de Marx:

Nosso possuidor de dinheiro, que ainda é apenas um capitalista em estado larval, tem de comprar as mercadorias pelo seu valor, vendê-las pelo seu valor e, no entanto, no final do processo, retirar da circulação mais valor do que ele nela lançara inicialmente. Sua crisalidação tem de se dar na esfera da circulação e não pode se dar na esfera da circulação. Essas são as condições do problema<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> HEINRICH, Michael. *An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*, p. 16-7 (tradução nossa).

<sup>81</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 241.



## 2. Uma mercadoria *sui generis*: a força de trabalho

Trata-se novamente, portanto, de um mistério. Desta vez, no entanto, o mistério pode ser resolvido sem precisar recorrer a explicações sobre fetiches e misticismos. O problema é claro: por meio da troca de equivalentes não pode ser obtido um ganho, um excedente, pois foi trocado igual por igual. De alguma forma de intercâmbio de equivalentes, no entanto, é preciso resultar um excedente, pois senão não seria possível a existência do capital industrial. A saída do enigma só pode ser, por conseguinte, a existência de uma mercadoria diferente das demais, de uma mercadoria que tenha como valor de uso a capacidade de criar valor. Se da troca de equivalentes não resulta algo igual, mas sim um montante diferente de valor, a diferença decorre de uma mercadoria cujo valor de uso consiste na própria criação de valor, ou, nas palavras de Marx:

A mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho.<sup>82</sup>

Força de trabalho não é trabalho, tampouco o produto do trabalho. É diferente comprar uma mesa de um marceneiro, comprar o marceneiro e mandá-lo fazer uma mesa, e comprar sua força de trabalho, isto é, comprar uma quantia de seu tempo de trabalho, no qual ele fará o que o comprador desejar (e tiver acordado com ele). A força de trabalho consiste, por conseguinte, na capacidade futura de trabalho, no dispêndio de energia laboral a ser feito conforme o acordo entre aquele que compra e aquele que vende tal força. Como todas as demais mercadorias, ela possui um valor (a quantia que é paga

---

<sup>82</sup>MARX, Karl. *O capital*, p. 243.

para comprá-la) e um valor de uso (o tempo de trabalho que foi comprado). Sua peculiaridade consiste em que seu valor de uso é capaz de gerar valor. Só esta mercadoria tem tal capacidade. E o excedente buscado pelo capital industrial decorre justamente da diferença entre o valor pago pela mercadoria força de trabalho e o valor que esta gera. Cabe analisar isto de forma mais detida.

Para a mercadoria força de trabalho estar disponível é preciso ao menos duas pré-condições. A primeira é a inexistência da escravidão ou da servidão. Para vender sua força de trabalho o próprio trabalhador não pode ser propriedade de alguém. É preciso que ele seja dono de si mesmo. Ademais, é preciso que ele mesmo não possa vender o fruto de seu trabalho, é preciso que ele não disponha dos meios de produção com os quais ele poderia produzir mercadorias e assim vender o produto de seu trabalho, em vez de sua própria força de trabalho. Nas palavras de Marx:

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho<sup>83</sup>.

Apesar de ocorrer marginalmente no mundo antigo e medieval, é só na modernidade que o trabalho assalariado (pois aquele que vende sua força de trabalho é justamente isto: um assalariado) se dissemina e se torna o tipo mais comum de trabalho. Aliás, para haver excedente e, com isso, capital industrial é preciso que o trabalho se torne, ao menos predominantemente, trabalho assalariado.

---

<sup>83</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 244.

### 3. O mais-valor

Resta ainda explicar o principal: Em primeiro lugar, qual o valor da força de trabalho? Isto é, quanto é preciso pagar para comprar esta mercadoria peculiar? E, em segundo, qual o valor gerado pela força de trabalho? Em quanto o valor gerado difere do valor pelo qual a mercadoria força de trabalho foi comprada? Por conseguinte, em que consiste o excedente no capital industrial, aquilo que Marx denomina de mais-valor (*Mehrwert*)?

A resposta marxiana é clara: “o valor da força de trabalho, como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção – e, conseqüentemente, também para a reprodução – desse artigo específico”<sup>84</sup>. Assim, para saber qual o valor que precisa ser pago, na forma de salário, em troca da força de trabalho é preciso calcular o quanto é gasto na produção e reprodução desta mercadoria. Isto é, somar o valor dos víveres e outros produtos necessários para a subsistência do trabalhador (habitação, vestuário etc.). Há aqui um mínimo, sem o qual o trabalhador sequer pode sobreviver por um longo prazo. Se o salário não for o suficiente para o trabalhador alimentar-se, vestir-se e morar de forma adequada, em pouco tempo ele definhará, e não haverá mais quem trabalhe (em outras palavras: quando os salários caem abaixo deste patamar “mínimo” o número de trabalhadores também decresce, o que obriga, futuramente, a aumentar os salários). Como também não haverá quem trabalhe caso o salário pago ao trabalhador não seja suficiente para alimentar a prole deste, pois o capitalista precisa que a força de trabalho se reproduza, se perpetue, para ter trabalhadores não apenas neste período, mas também nos próximos.

Diversos outros fatores também entram em tal cômputo. A começar por aspectos naturais: em lugares frios é necessário melhor habitação e vestuário, dentre outras coisas. Para continuar, e não de forma secundária, os padrões culturais, e em especial as exigências dos trabalhadores variam muito de um

---

<sup>84</sup>MARX, Karl. *O capital*, p. 245.

local para outro, assim como de um momento para outro. Por fim, o valor pago na forma de salário precisa compensar o treinamento e a destreza na execução do trabalho, de forma que os trabalhos mais refinados e que exigem maior habilidade costumam também ser mais bem pagos. Isto tudo faz com que o valor da força de trabalho seja determinado por um grande número de variáveis, mas que deve ficar sempre acima de um mínimo que garanta, ao menos, a sobrevivência do trabalhador. Por maiores que sejam as exigências dos trabalhadores, nenhum capitalista consentirá em remunerar seus trabalhadores acima de um teto máximo, o qual findaria com o excedente ganho ou ainda incorreria em prejuízo.

Cabe aqui uma ilustração: imagine-se um pequeno capitalista industrial do ramo da tecelagem (que era o mais desenvolvido na época de Marx). Ele precisa fazer tecidos e, para tanto, precisa investir em maquinaria, comprar matérias-primas e contratar trabalhadores. Suponha-se (apenas como um exemplo, bastante simplificado, para ilustrar a teoria) que ele tenha investido trezentos mil reais em maquinaria, dez mil em materiais para a fabricação dos tecidos, e tenha contratado dez funcionários, ao salário de mil reais cada um. O dinheiro despendido na contratação dos funcionários e na compra do material serve para um mês de trabalho (o da maquinaria, em contrapartida, deve servir para muito mais tempo, embora as máquinas precisem de manutenção contínua, o que demanda também um custo mensal). Em um mês, o pequeno capitalista precisa conseguir produzir mercadorias suficientes para repor o material (no caso, dez mil reais), para contratar o mesmo número de funcionários no mês seguinte (outros dez mil reais no exemplo acima), para fazer a manutenção mensal dos equipamentos (imagine-se que sejam da ordem de três mil reais) e, ademais, gerar um excedente, sem o qual seus investimentos não teriam valido a pena. Sempre a título de ilustração, imagine-se que tal excedente seja da ordem de dez mil reais.

De onde provém o excedente gerado? De acordo com Marx, da diferença entre o valor que a mercadoria força de trabalho custa e o valor que

ela gera. No caso acima mencionado, a força de trabalho mensal de dez trabalhadores custou ao capitalista dez mil reais, mas ela gerou o dobro (vinte mil). Ela mesma se paga em metade do tempo despendido, e na outra metade gera o excedente, ou mais-valor. Esta diferença pode variar muito, uma vez que ela está sujeita a um grande número de variáveis.

#### 4. A exploração do trabalho

Marx denomina a razão da diferença entre o valor pago pela força de trabalho e o valor por ela gerado de grau de exploração. No exemplo referido, o grau de exploração é de 100%, mas este grau pode variar, e muito. A escolha do termo exploração (em alemão *Ausbeutung*) aparece de forma meramente descritiva. Ele serve para denotar o modo pelo qual o mais-valor é criado, explicando, por assim dizer cientificamente, como se dá tal processo na intersecção entre a esfera da circulação (na qual a força do trabalho é comprada) e a esfera da produção (na qual a força de trabalho é consumida). No entanto, uma crítica normativa aí está implícita (que se torna explícita ao longo da obra). Exploração não é um termo neutro. Ao dizer que há exploração, Marx está indicando que a relação entre capitalista e trabalhador não é equitativa, por mais que aparente ser.

O que está em questão é a denúncia de uma relação assimétrica ou desigual, ou, para usar um adjetivo mais propício, ao menos de acordo com a argumentação marxiana, injusta. Marx está apontando para o fato de que, sob a aparência de uma relação contratual mutuamente benéfica entre indivíduos livres, no caso o capitalista e o trabalhador, esconde-se uma relação de exploração e dominação. Exploração porque o trabalhador com seu trabalho não apenas gera a riqueza que fica com ele, mas também a que fica com o capitalista. Na verdade, com seu trabalho ele mesmo cria o valor que lhe será dado futuramente como salário, além do lucro do capitalista. Dominação porque, por uma série de mecanismos indiretos, ao trabalhador não resta opção



senão trabalhar para o capitalista<sup>85</sup> (uma vez que o modo de produção capitalista, por motivos de escala e de tecnologia, torna obsoletos os modos de produção anteriores). O modo de produção capitalista é, sobretudo na forma de criação de excedente do capital industrial, assim algo muito distinto da forma em que à primeira vista aparece. Em vez de uma relação entre iguais e mutuamente benéfica, é a continuação da antiga exploração sob novas vestes. A diferença crucial é que tal exploração agora é indireta. Se o servo sabe o quanto trabalha para si mesmo e sua família e o quanto para seu senhor, o trabalhador industrial não tem esta informação. Ao receber um salário ele não sabe que só fica com parte do que ele mesmo gerou, com parte da riqueza que ele mesmo produziu.

## 5. Crítica da opacidade e crítica da exploração

A crítica da exploração e da dominação de classe costumou ser vista como o cerne da crítica de *O capital*. Só recentemente isto passou a ser questionado. Antes, parecia evidente aos intérpretes da obra que toda a argumentação marxiana tinha seu ápice na explicação relativa ao modo como é obtido o mais-valor, e que tudo o mais estava subjugado a esta explicação. No entanto, uma leitura mais atenta à teoria do fetichismo nota que esta não pode ser reduzida nem ao problema da exploração, nem ao da dominação de classe. Se o fetichismo implica uma dominação, é antes uma dominação abstrata, de estruturas alienadas sobre aqueles que formam tais estruturas, do que da classe dos capitalistas sobre a classe dos trabalhadores.

Com isso, torna-se necessário ao menos diferenciar duas críticas bastante distintas contidas no livro de Marx e investigar como estas críticas se articulam. Por um lado, o modo de produção capitalista é, sempre de acordo com a teoria marxiana, injusto e exploratório. Ele se baseia em uma assimetria

---

<sup>85</sup>Série de mecanismos amplamente descrita em *O capital*, sobretudo no derradeiro capítulo do livro primeiro, intitulado “A assim chamada acumulação primitiva”.

que é por ele perpetuada. Enquanto a classe dos trabalhadores arca com todo o labor, com todo o fardo do trabalho, a classe dos capitalistas goza das benesses, da riqueza que não foi criada por ela, e sim por aqueles que lhe são subjugados. Por outro lado, o modo de produção capitalista, em especial pela opacidade fetichista que o constitui, cria uma espécie de autômato, justamente a categoria do capital, que visa tão somente o seu próprio crescimento. Na medida em que a produção de mercadorias se torna a sua própria finalidade, outras finalidades tais como a satisfação das necessidades ou dos desejos humanos passa a estar subordinada à expansão econômica. Em outras palavras, as sociedades capitalistas são aglomerações humanas organizadas para aumentar o montante de valor, de riqueza. Elas não têm por objetivo garantir uma vida melhor para seus participantes, e, ainda que isto possa ocorrer, é antes uma espécie de efeito colateral do que um objetivo claramente perseguido.

Assim, enquanto a crítica da exploração está focada, sobretudo, no conceito de justiça, a crítica do fetichismo aponta antes para o conceito de liberdade. Pode-se dizer que, sempre de acordo com Marx, as pessoas nas sociedades capitalistas não são nem livres nem iguais. Não são livres porque são dominadas por mecanismos abstratos, meras engrenagens do processo de valorização do capital. Não são iguais porque, ainda que na condição de engrenagens, umas ficam com o fardo do trabalho e outras com as benesses das riquezas.

## **6. Teria Marx uma alternativa para o capitalismo?**

É comum a crença de que aquele que critica deve, necessariamente, oferecer alguma sugestão sobre como resolver os problemas que aponta. Os pensadores realistas afirmam que tal crença não se sustenta. É melhor saber da existência de um problema, ainda que não se tenha a possibilidade de solucioná-lo, do que ignorá-lo por completo. No caso de Marx, a crítica do capitalismo não vem acompanhada de uma descrição precisa de um projeto de

sociedade que poderia vir a ser implementado no lugar daquele que é criticado. Isto é, Marx não é um autor utópico e nem uma espécie de engenheiro social. *O capital* não contém nenhuma visão acerca da natureza do socialismo, do comunismo ou do que se queira chamar de sociedade pós-capitalista.

Ainda assim, as críticas feitas por Marx permitem ao menos um vislumbre daquilo que ele imaginava ser uma sociedade pós-capitalista. E isto por um motivo simples: ela é constituída, sobretudo, por uma negação daquilo que caracteriza o capitalismo, ou melhor, por aquilo que este teria de pior. Em outras palavras, para entender a alternativa marxiana, exposta em *O capital*, para uma sociedade pós-capitalista é preciso investigar o que seria uma sociedade não fetichista na qual tampouco houvesse mais-valor.

Foi visto, acima, que o principal problema relacionado ao fetichismo é a opacidade, o fato de os indivíduos não tomarem conhecimento das relações nas quais agem, motivo que faz com que atuem cegamente, sem saberem o que estão realmente fazendo. Uma das características da sociedade emancipada seria, por conseguinte, a atuação consciente dos indivíduos em um contexto caracterizado pela transparência. Em uma passagem Marx exemplifica como seria tal contexto:

Imaginemos uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho. (...) O produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção. Ela permanece social, mas outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição será diferente de acordo com o tipo peculiar do próprio organismo social de produção e o correspondente grau histórico de desenvolvimento dos produtores. Apenas para traçar um paralelo com a produção de mercadoria, suponha que a cota de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada por seu tempo de trabalho, o qual desempenharia, portanto, um duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho



serve simultaneamente de medida da cota individual dos produtores no trabalho comum e, desse modo, também na parte a ser individualmente consumida do produto coletivo. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição<sup>86</sup>.

Como a causa do fetichismo é a existência do valor, a transparência nas relações sociais só pode ser obtida por sua abolição. O que Marx descreve no exemplo recém-mencionado é uma sociedade na qual não há valor, e, portanto, na qual não há mercadoria, dinheiro nem capital. Nas palavras de Heinrich:

A sociedade comunista não é mais baseada na troca. Tanto o dispêndio da força de trabalho na produção quanto a distribuição dos produtos (...) ocorre de um modo consciente e metodicamente regulado pela sociedade – e não pelo mercado ou pelo Estado. Não apenas capital (valor que se autovaloriza), mas também a mercadoria e o dinheiro não mais existiriam<sup>87</sup>.

Embora pareça difícil cogitar uma sociedade na qual não houvesse nem dinheiro e nem mercadorias, o exemplo mencionado por Marx não é assim tão inimaginável. Trata-se de uma comunidade que calcula suas necessidades e desejos e produz o suficiente ou o que for possível para satisfazê-las. Para tanto, a comunidade decide conjuntamente quem ficará responsável por cada função e o quanto cada um realizará cada tarefa específica, assim como será responsável pela distribuição daquilo que foi conjuntamente produzido. Isto é, as deliberações políticas de uma assembleia comunal substituem as funções que, nas sociedades capitalistas, são desempenhadas por mecanismos impessoais, em especial pelo mercado, mas também pelo Estado em diversos momentos.

Sem valor, mercadoria, dinheiro e capital evidentemente tampouco pode haver mais-valor. Isto não impede, no entanto, que outras formas de

---

<sup>86</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 153.

<sup>87</sup> HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*, p. 220-1 (tradução nossa).

exploração ocorram. No sistema feudal havia exploração (o servo dava parte de seu trabalho gratuitamente ao senhor) sem haver fetichismo nem mais-valor. Mas a emancipação do capitalismo não deveria ser um retorno às condições feudais. Neste sentido, ela deveria ser também uma emancipação de qualquer forma de exploração, dando lugar a uma sociedade que pudesse ser tanto justa quanto igualitária. O que significa que nenhuma distinção, seja de classe, de raça, de gênero, de orientação religiosa ou sexual, etc. deveria causar prejuízo ou dano. Ademais, a propriedade privada dos meios de produção deveria ser abolida em prol da propriedade coletiva ou comunal, o que não significa o término da propriedade privada (assim, um determinado indivíduo pode ter uma casa sozinho, mas não uma fábrica na qual empregue outros indivíduos).

Em um conhecido trecho de sua crítica ao programa dos sociais democratas alemães, Marx afirmou que o lema da sociedade comunista seria: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”<sup>88</sup>. Tal lema aponta para uma superação da simples meritocracia que *deveria* ser, ao menos de acordo com boa parte de seus defensores, o resultado do sistema de livre mercado (no qual cada um recebe aquilo que merece, isto é, que obteve por meio de seus esforços), em direção a uma satisfação integral das necessidades. Isto é, a comunidade teria assim como objetivo a libertação de certas formas de sofrimento (que ninguém passe fome, que ninguém padeça de falta de atendimento médico etc.), e este objetivo não seria secundário, algo cuja realização dependa antes da expansão econômica. Em resumo, tanto a negação do fetichismo quanto a negação do mais-valor apontam para uma sociedade que conscientemente produz para satisfazer as suas próprias carências e desejos, em vez de buscar incessantemente aumentar o montante de valor existente.

---

<sup>88</sup> MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*, p. 33.

**LEITURA OBRIGATÓRIA:**

MARX, Karl. “A transformação do dinheiro em capital” e “O processo de trabalho e o processo de valorização”. Em: *O capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

**SUGESTÃO DE LEITURA:**

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Uma Reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amílton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Eduerj / Contraponto, 2001.

## Conclusão

### 1. O capitalismo no século XIX e o capitalismo no século XX

Como dito na introdução, as diferenças entre a época em que Marx viveu e a nossa são imensas. Como Marx abandonou toda tentativa de uma espécie de filosofia perene ou de conhecimento atemporal, seguindo o lema de Hegel de que o papel da filosofia é levar seu tempo ao conceito, isto é, pensar conceitualmente a sua própria época, esta diferença epocal não é indiferente à nossa forma – e mesmo a necessidade, se é que de fato ela exista – de ler as obras de Marx hoje. Ao menos é preciso evitar a ilusão de que seria possível aplicar diretamente a nosso contexto o que Marx escreveu em uma situação bastante distinta da nossa. É preciso recordar que a teoria marxiana é, essencialmente, a tentativa de compreender um objeto específico: o capitalismo, e que as mudanças neste objeto implicam também mudanças na teoria que trata dele.

É provável que a maior diferença entre a sociedade capitalista da época de Marx e a nossa consista no papel desempenhado pelo Estado na regulação da economia. O século XIX foi o século do grande experimento dos mercados autorregulados, ou, em outras palavras, dos mercados livres. É preciso dizer que este não foi, sob qualquer perspectiva, um experimento de grande sucesso<sup>89</sup>. No fim do século parecia evidente a todos os envolvidos que o mercado, deixado à sua própria sorte, conduziria cada vez mais à ruína e à sua própria autodestruição. Por um lado ele havia criado um contingente gigantesco de trabalhadores assalariados que se encontravam em situação de contínua penúria, a qual era agravada tão logo eles não pudessem mais contar

---

<sup>89</sup> O melhor relato acerca do fracasso de tal experimento é a obra clássica de POLANYI, Karl, *A grande transformação*.



com as suas próprias forças. Por outro, as próprias transformações tecnológicas faziam com que a concorrência entre diversos produtores cada vez mais desaparecesse e o mercado tendesse ao monopólio, isto é, em direção a empresas de tamanho colossal que passavam a controlar um ramo determinado da produção; ao mesmo tempo, a quantia de lucro obtido parecia estar em queda constante, de modo que uma produção cada vez maior era necessária para manter o mesmo montante de lucro.

A ação planejadora e reguladora do Estado foi, de certo modo, aquilo que fez com que o mercado autorregulado não se autodestruísse por completo. Por um lado, os Estados instituem, a partir do final do século XIX, uma série de medidas para atenuar a miséria a que estavam condenados os trabalhadores: a regulação do mercado de trabalho. Tal regulação principia pela limitação da jornada de trabalho, algo que já estava em processo de implementação quando Marx publicou *O capital* (Na Inglaterra, a *Factory Act*, em 1850, instituiu o regime de sessenta horas semanais de trabalho, 10h30 para os dias de semana, oito para o sábado<sup>90</sup>). No entanto, quando Marx falece, em 1883, ainda não havia nem a aposentadoria (seu país natal, a Alemanha, foi o primeiro a introduzir tal medida de seguridade social, em 1889), nem tampouco qualquer auxílio devido a alguma forma de invalidez, ainda que causada por acidentes de trabalho. Também o salário mínimo só começou a ser implementado na última década do século XIX. E estudiosos recentes mostram que também é só no final do século XIX que começa a haver uma melhoria na renda média dos trabalhadores (ao passo que só no pós-guerra haverá uma drástica redução da desigualdade econômica nos países avançados)<sup>91</sup>.

Esta série de melhorias fez com que alguns teóricos críticos – os quais se viam, grosso modo, como continuadores do trabalho teórico iniciado por Marx – sugerissem que teria ocorrido neste ínterim uma “integração do proletariado”, isto é, que ele já não mais estava na situação analisada e descrita

---

<sup>90</sup> Algo que é relatado pelo próprio Marx no oitavo capítulo (“A jornada de trabalho”) de *O capital*.

<sup>91</sup> Cf. PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*, p. 17.

por Marx, a saber, a de que nada tinham a perder, salvo seus grilhões<sup>92</sup>, uma situação de extraterritorialidade, na qual ao mesmo tempo participavam do fardo do trabalho social, mas praticamente não participavam do consumo; para uma na qual eles tinham muito o que perder. Nas palavras de Adorno:

Os proletários têm algo mais a perder do que seus grilhões. Seu nível de vida (...) não piorou, mas sim melhorou. Com o desenvolvimento das forças técnicas de produção os trabalhadores obtiveram uma maior expectativa de vida, menos tempo de trabalho, melhor alimentação, habitação e vestuário, proteção dos membros da família e da própria velhice. De forma alguma se pode dizer que a fome os vai levar necessariamente a uma união incondicional e à revolução<sup>93</sup>.

Ao mesmo tempo, a crise econômica mundial da década de vinte só foi resolvida com a ação cada vez mais interventora do Estado no interior da própria economia. A teoria keynesiana argumenta que o Estado deve promover uma ação anticíclica, investindo nos momentos em que a economia se aproxima da recessão e poupando em períodos de rápida aceleração. Ademais, ela defende que cabe também ao Estado uma ação reguladora que impeça o surgimento de monopólios e cartéis; assim como um papel ativo no controle e redução das desigualdades econômicas internas a cada sociedade. O período áureo do capitalismo no século XX, a saber, o pós-guerra europeu e norte-americano, foi em grande parte resultado da aplicação da teoria keynesiana, uma espécie de “capitalismo de Estado” em que não havia sequer sombra do livre-mercado oitocentista.

A função central desempenhada pelo Estado no planejamento e na regulação da economia conseguiu também afastar por um bom período de tempo as crises, ao menos aquelas de grandes proporções. De fato, por um longo período grande parte dos economistas acreditou que as crises, recessões e

---

<sup>92</sup> “Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder a não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar”. MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*, p. 69.

<sup>93</sup> ADORNO, Theodor. “Reflexionen zur Klassentheorie” [Reflexões sobre a teoria das classes], p. 384.

depressões econômicas pertenciam ao passado e não se repetiriam mais. Contudo, as duas últimas décadas do século XX, assim como as duas primeiras do XXI mostram um cenário inteiramente diverso. Para começar, houve diversas crises econômicas, e ao menos uma de proporção mundial, a de 2007-8. Os Estados, embora ainda desempenhem funções fundamentais em qualquer regime econômico atualmente existente, já não têm a mesma força que tiveram outrora, ao passo que corporações de tamanho colossal (muitas das quais movimentam quantidades de riquezas maiores do que a de diversos Estados) impõem uma agenda bastante abrangente, e contam com diversos mecanismos institucionais para pressionar pelas mudanças que almejam. Os últimos anos foram marcados, assim, por uma forte tendência de desregulamentação dos mercados, inclusive, e principalmente, do trabalhista.

Os efeitos da desregulamentação do mercado de trabalho, em geral, não foram nada benéficos para os trabalhadores. De fato, as últimas décadas foram marcadas por um desmantelamento das seguridades sociais que garantiam uma estabilidade para os trabalhadores e suas famílias. As aposentadorias se tornaram cada vez mais tardias, os seguros contra o desemprego cada mais difíceis de serem conseguidos, e, sobretudo, a rotatividade no trabalho tem crescido em grande velocidade. Tanto que nos últimos anos têm se falado da aparição de uma nova classe ou fração de classe: o precariado. O precariado consiste justamente no trabalhador temporário, muitas vezes terceirizado, que não tem carreira ou qualquer outra forma de ascensão em seu ofício<sup>94</sup>.

Assim, se por um lado é certo que a teoria marxiana não pode ser aplicada diretamente a uma realidade que não foi a analisada pelo autor de *O capital*, é certo também que boa parte dos problemas descritos por Marx ainda vigoram. Aliás, parece mesmo que a economia mundial atual tem toda uma série de semelhanças com a economia oitocentista, semelhanças muitas vezes maiores do que aquelas com o século vinte: uma desigualdade de renda e

---

<sup>94</sup> A análise que tem se tornado clássica no assunto é a de STANDING, Guy. *O Precariado – a nova classe perigosa*.

riqueza abissal; direitos trabalhistas parcos; dominação da economia sobre a política, dentre diversos outros fatores. É isto, aliás, que faz com que Marx tenha se tornado novamente um autor popular, depois de alguns anos de relativo esquecimento.

## 2. Marx e seus efeitos

Marx é, provavelmente, um dos filósofos mais lidos e mais influentes da história da filosofia. Reformas e revoluções se inspiraram em suas obras. Por isso, lidar com Marx é, necessariamente, lidar também com os efeitos causados em parte por sua teoria. É difícil dizer se, no cômputo final, o saldo é positivo ou negativo para o pensador socialista.

Por um lado houve, em muitos lugares, revoluções supostamente inspiradas em suas teorias, a começar pela Rússia, em 1917, pela China, em 1949, por Cuba, em 1958-9, dentre outras. Mesmo que o regime supostamente comunista ainda perdure em Cuba, é inegável que estas revoluções não alcançaram o objetivo que almejavam. Ao menos não no sentido de uma autêntica emancipação tal como sonhada por Marx. Em geral, elas terminaram se convertendo em ditaduras autoritárias e muitas vezes sanguinárias. É certo que a inspiração marxiana de tais revoluções muitas vezes não passou de um uso meramente instrumental de certas passagens ou conceitos, com um desconhecimento quase completo de uma argumentação complexa que nunca visou à descrição positiva de um sistema livre e emancipado (o que deveria ser o comunismo), mas sempre, unicamente, à compreensão e análise do sistema vigente (o capitalismo).

Por outro lado, contudo, diversos movimentos que buscaram melhorias dentro das sociedades também se inspiraram nas teorias de Marx. O movimento operário é certamente o exemplo mais paradigmático. E as conquistas dele foram gigantescas. Boa parte daquilo que caracteriza as sociedades capitalistas do século vinte: todo um sistema de seguridades sociais,

a mitigação da desigualdade econômica, a atenuação da miséria e da pobreza, a democracia (com sufrágio universal), a educação e a saúde pública foram demandas de tal movimento, e sua implantação se deve muito a pressão exercida por ele.

### 3. Marx e nós

Contudo, é preciso notar que a história da recepção da obra marxiana não está terminada, e que, justamente por isso, ainda é cedo para avaliar os efeitos que ela provoca. Marx é ainda um nosso contemporâneo se notamos que o objeto com o qual lida, o capitalismo, é o sistema econômico no qual vivemos. Ele é atual na medida em que este sistema econômico segue causando devastações, tanto sociais quanto ambientais. No entanto, como já afirmado antes, isto não significa que sua teoria deva ser lida como se tratasse dos problemas agora enfrentados.

Parte considerável da literatura hodierna sobre Marx trata, justamente, de como se deve ler a obra de tal pensador agora, em pleno século XXI. Há quem advogue que o retorno das políticas de livre-mercado tenha aproximado o capitalismo do século XXI do capitalismo analisado por ele, no XIX. David Harvey é um dos intérpretes que advoga tal posição. De acordo com ele, a desregulamentação do mercado de trabalho, o dismantelamento do Estado de bem-estar social, a desigualdade econômica crescente, dentre outros fatores, faz com que a obra magna de Marx, *O capital*, volte a ser atual. No entanto, conforme mencionado há pouco, houve imensas transformações neste período, e o sistema de mercado livre atual dista muito – e justamente por ser muito regulado, sobretudo pelo Estado – daquele oitocentista.

Outros teóricos, no entanto, criticam certa identificação entre capitalismo e economia de livre mercado subjacente a tal hipótese (recordando: capitalismo é, para Marx, um sistema de produção centrado na produção de mais-valor, portanto, um sistema que tem por meta seu próprio

engrandecimento; isto não significa, necessariamente, que ele precise se orientar pela ideia da autorregulação mercantil). Este é o caso, por exemplo, de Moishe Postone. Postone argumenta, em sua obra *Tempo, trabalho e dominação social*, que é preciso distinguir dois planos que se encontram misturados na obra de Marx, a saber: aquele que trata da estrutura do capitalismo em um plano bastante abstrato e aquele que mostra uma forma histórica específica do capitalismo, a saber, o capitalismo liberal do século XIX. De acordo com Postone, no primeiro plano segue sendo necessário recorrer a Marx para compreender o capitalismo, mas, no segundo, o interesse seria meramente histórico. Até porque, como notam diversos historiadores da economia, há muito pouco de livre-mercado no capitalismo atual<sup>95</sup>.

Por fim, há uma série de pensadores (para mencionar alguns nomes: Robert Kurz, Anselm Jappe, dentre vários outros) que busca não tanto uma fidelidade à teoria de Marx, mas sim uma espécie de inspiração nela. Para eles, a obra de Marx é fonte de uma ampla gama de questões, problemas e sugestões que podem ser trazidos para a análise de uma situação que, embora não inteiramente diversa, já não é aquela conceitualizada pelo próprio Marx. Tais pensadores se caracterizam, sobretudo, por manter viva uma crítica da sociedade que segue sendo centrada em uma crítica do capitalismo, e em especial que insiste que a emancipação não se dará por uma mitigação dos efeitos inerentes ao capitalismo pela ação estatal, mas somente por uma superação do capitalismo e a instauração de uma nova forma de sociedade, a qual seria regida por outra forma de produção e circulação de bens.

---

<sup>95</sup> Cf. ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*.

## Referências:

- ADORNO, Theodor. “Reflexionen zur Klassentheorie”. Em: *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp Verlag, 1986.
- ALTHUSSER, Louis. “Advertência aos leitores do Livro I de *O capital*”. Em: MARX, Karl. *O capital*. Boitempo, 2013.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*. Contraponto, 2012.
- CARTACAPITAL. “Oxfam: Em 2016, 1% mais ricos terão mais dinheiro que o resto do mundo”, In: CartaCapital, 19/01/2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/economia/oxfam-em-2016-1-mais-ricos-terao-mais-dinheiro-que-resto-do-mundo-8807.html>>.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma introdução*. Boitempo / Ed. da UNESP, 1997.
- ENGELS, Friedrich. “Esboço de uma crítica da economia política”. Em: ENGELS, Friedrich e PAULO NETTO, José. *Friedrich Engels: Política*. Ática, 1981.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. LusoSofia, 2008.
- FLECK, Amaro. “O conceito de fetichismo na obra marxiana: Uma tentativa de interpretação”. Em: *Ethic@*, vol. 11, n. 1, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. “A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, 1987.
- HEGEL, Georg F. W. *A fenomenologia do espírito*. Vozes, 1992.
- HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. Monthly Review, 2012.
- HUDIS, Peter. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Historical Materialism, 2013.
- IACONO, Alfonso, *Le fétichisme: Histoire d'un concept*. PUF, 1992.
- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. Antígona, 2006.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. Cortez, 1994.

\_\_\_\_\_. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Vozes, 2002.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. Editora Unesp, 2014

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Em: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Prefácio a Para a crítica da economia política*. Abril Cultural, 1982.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Boitempo, 2013.

MCLELLAN, David. *Karl Marx, vida e pensamento*. Vozes, 1990.

NEGRI, Antônio e LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. DP & A, 2001.

PECORARO, Rossano. *A Filosofia da História*. Jorge Zahar, 2009.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Intrínseca, 2014.

POLANYI, Karl, *A grande transformação*. Campus, 2000.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Boitempo, 2014.

RUBIN, Isaac. *A teoria marxista do valor*. Brasiliense, 1980.

SAYER, Derek. *Capitalism & modernity. An excursus on Marx and Weber*. Routledge, 1990.

SPERBER, Jonathan. *Karl Marx, uma vida no século XIX*. Amarylis, 2014.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx*. Autêntica, 2012.

STANDING, Guy. *O precariado – a nova classe perigosa*. Autêntica, 2013.

WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Record, 2001.